



В. Н. Кузнецов

# Французское неогегельянство

Издательство Московского университета



**В. Н. Кузнецов**

# **Французское неогегельянство**

Издательство Московского университета, 1982

Кузнецов В. Н. Французское неогегельянство. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 200 с.

Книга представляет собой первое монографическое исследование влиятельного течения французской буржуазной философии XX в. Рассматриваются концепции трех ведущих представителей французского неогегельянства — Жана Валя, Александра Кожева и Жана Ипполита.

Для студентов, аспирантов и преподавателей философии, научных работников в области философии и других общественных дисциплин, а также для широкого круга читателей, интересующихся современной борьбой философских идей и ее идеологическим значением.

Печатается по постановлению  
Редакционно-издательского совета  
Московского университета

Рецензенты:  
доктор филос. наук А. С. Богомолов  
доктор филос. наук В. Д. Тимофеев

К  $\frac{0302020300-027}{077(02)-82}$  8—82

© Издательство Московского университета, 1982 г.

## Введение

1. Критическое исследование современной буржуазной философии является одной из важных задач марксистской мысли. КПСС постоянно ставит перед работниками общественных наук задачу дальнейшего развертывания и углубления критики буржуазной идеологии, в составе которой философским концепциям принадлежит значительная роль.

Французское неогегельянство относится к числу влиятельных течений буржуазной философии XX в. Работы трех его ведущих представителей — Жана Валя, Александра Кожева и Жана Ипполита — известны не только во Франции, но и за ее рубежами. Французское неогегельянство было теснейшим образом связано с экзистенциализмом. В то же время оно оказало значительное влияние на ревизионизм. В решениях XXVI съезда КПСС «критика антикоммунизма, буржуазных и ревизионистских концепций общественного развития, разоблачение фальсификаторов марксизма-ленинизма» отнесены к основным направлениям деятельности работников общественных наук [3, 146]<sup>1</sup>.

Исследование французского неогегельянства неотделимо от обращения к ряду аспектов гегелевской философии и изучения ее исторических судеб. Оно естественным образом включает в себя также уяснение отношения названного течения к другим национально определенным ветвям неогегельянства и места этого течения среди других направлений буржуазной философии во Франции.

---

<sup>1</sup> Здесь и далее первая цифра обозначает номер в списке литературы, вторая — номер страницы. В многотомных изданиях вторая цифра обозначает номер тома, а третья — страницу.



2. Из всех домарксовских философов прошлого Гегель (1770—1831) привлекает к себе в настоящее время наибольшее внимание. Главная причина актуальности гегелевского учения заключается в том, что оно закономерно и глубоко связано с основной мировоззренческой конфронтацией нашей эпохи — непримиримой борьбой марксизма-ленинизма с противостоящими ему всевозможными формами буржуазной идеологии. Противоречие между методом и системой Гегеля, научное понимание которого было дано основоположниками марксизма, явилось объективной основой диаметрально противоположных интерпретаций гегелевских воззрений в последующей философии.

Уже в середине 30-х гг. XIX в. гегелевская школа в Германии раскололась на три течения: консервативное старогегельянство, более или менее либеральный «центр» и характеризующее буржуазно-революционными устремлениями младогегельянство. Из рядов младогегельянцев вышел великий немецкий материалист Л. Фейербах (1804—1872). В юности с младогегельянством были связаны К. Маркс и Ф. Энгельс, которые к середине 40-х гг. преодолели его и подвергли принципиальной критике с позиций диалектического и исторического материализма.

Маркс и Энгельс материалистически переосмыслили поставленные Гегелем диалектические проблемы развития познающего мышления, природы и общества. Указывая на «рациональное зерно» гегелевской философии (отброшенное Фейербахом и непонятое представителями всех ответвлений немецкого гегельянства), Маркс разъяснял, что идеалистическая мистификация, которую «претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» [1, 23, 22]. Энгельс отмечал, что Гегель в каждой рассматриваемой им области «старается найти и указать проходящую через нее нить развития» [1, 21, 278]<sup>2</sup>. Особое внимание классики

<sup>2</sup> Ф. Энгельс назвал «Феноменологию духа» Гегеля, которая является преимущественным объектом интерпретации

марксизма обращали на революционные выводы, к которым приходит философская мысль при последовательном проведении диалектического взгляда на общество. «В своем рациональном виде,— подчеркивал Маркс,— диалектика внушает буржуазии и ее доктринарам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна» [1, 23, 22]. Когда в конце 40-х гг. XIX в. немецкое гегельянство прекратило свое существование и принадлежавшие к другим течениям мысли профессора философии в Германии «усвоили манеру третировать Гегеля... как "мертвую собаку"», Маркс с гордостью «открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя» [там же, 21], в то же время постоянно указывая на коренное отличие своего понимания диалектики от гегелевского. На философское наследие Гегеля широко опирался Энгельс в процессе разработки материалистической концепции диалектики природы. В XX в. Ленин неоднократно обращал внимание марксистов на задачу дальнейшего творческого освоения и материалистической переработки гегелевской диалектики, показывая в своих произведениях образцы такого подхода к философскому наследию Гегеля [2, 23, 42; 2, 26, 50; 2, 29, 77—332; 45, 30].

Учение Гегеля, вытесненное из немецкой буржуазной философии концепциями Шопенгауэра, Ницше; неокантианцев, эмпириокритиков, а также вульгарных материалистов, вызывало непреходящий интерес к себе, пожалуй, лишь в России, где оно приобрело известность с 30-х гг. прошлого века. Уже в это время среди русских знатоков Гегеле-

---

французских неогегельянцев, «параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием...» [1, 21, 278].

ля наметилась резкая поляризация двух интерпретаций его учения: консервативно-охранительной и революционно-демократической. Замечательным достижением русских революционных демократов — Герцена, Белинского, Чернышевского — был взгляд на гегелевскую диалектику как на «алгебру революции» [26, 9, 23] и стремление к органическому соединению диалектики с материализмом.

Во второй половине 60-х гг. XIX в. в Англии, а позже в США рядом влиятельных философов (Стерлингом, Кэрдом, Грином, Бредли, Ройсом и др.) идеи Гегеля стали использоваться для обоснования особой версии «абсолютного идеализма», выдвинутой в качестве новой опоры религии и социального консерватизма, а также в качестве преграды распространению естественнонаучного материализма и позитивизма.

3. Франция была одной из первых зарубежных стран, где у Гегеля появились восторженные почитатели. В 1817 г. к Гегелю, жившему и преподававшему тогда в Гейдельберге, приехал с целью усвоения его философии молодой преподаватель парижской Высшей нормальной школы Виктор Кузен (1792—1867). Противник материализма и атеизма, Кузен был одержим идеей сокрушить их при помощи синтеза всех спиритуалистических концепций со времен античности до современности. Эклектизм был его сознательно принятой философской позицией. Гегелевский идеализм представлялся Кузену одним из самых ценных продуктов философского «импорта», который с большим размахом проводился во Франции с начала XIX в., будучи формой борьбы против идеологии Великой французской революции конца XVIII в., и особенно усилился в эпоху Реставрации (1814—1830) [см.: 60, 148—156]. В 1833 г. Кузен опубликовал сборник отрывков из произведений Гегеля, сопроводив его сочувственным предисловием.

Однако, по единодушному мнению исследователей, Кузен очень плохо понимал гегелевское учение и распространял о нем весьма неадекватное представление. Великий немецкий поэт и мыслитель Генрих Гейне, эмигрировавший в начале

30-х гг. во Францию, с тревогой писал, что «с тех пор именно, как некоторые французы, занявшиеся философией Шеллинга и Гегеля, изложили результаты своих занятий на французском языке и даже применяясь к французскому пониманию,— с тех пор стали раздаваться жалобы друзей ясного мышления и свободы, что из Германии ввозятся сумасброднейшие фантазии и софизмы, которые путают умы и умело облачают всякую ложь и всякий деспотизм видимостью истины и справедливости» [26, 6, 216]. Стремясь исправить это распространенное во Франции мнение о немецкой философии, Гейне подчеркивал: «то, что до сих пор поставлялось французам под этим наименованием, особенно г-ном Виктором Кузеном, совсем не немецкая философия; г-н Виктор Кузен преподнес очень много остроумной галиматши, но совсем не немецкую философию» [там же]. В работе «К истории религии и философии в Германии», опубликованной в Париже в 1834 г., Гейне развивал мысль о немецкой классической философии как своеобразной духовной революции, подготавливающей социально-политическое освобождение Германии от монархическо-клерикального гнета. В его изображении Гегель — это мыслитель, который завершил «великий цикл» немецкой «философской революции» [там же, 134]. Хотя Гегель «оправдывал существующий государственный и церковный строй с помощью некоторых весьма сомнительных доказательств,— писал Гейне,— однако это все же делалось в пользу такого государства, которое хотя бы в теории признает принцип прогресса, и в пользу такой церкви, которая видит свою жизненную стихию в принципе свободного исследования...» [там же, 132]. Гейне был едва ли не первым, кто усмотрел в немецкой классической философии, в частности в гегелевской, наличие революционных тенденций и широко оповестил об этом европейское общество. Констатируя, что, «подобно тому как во Франции в XVIII веке, в Германии в XIX веке философская революция предшествовала политическому перевороту», хотя на недальновидных людей немецкая классическая философия производила впечатление со-

вершено верноподданнического мировоззрения, Энгельс указывал: «Однако то, чего не замечали ни правительства, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; его звали, правда, Генрих Гейне» [1, 21, 274].

«Очерк о философии Гегеля» (1836) Ж. Вильма явился первым компетентным изложением ее содержания на французском языке. Это достоинство присуще также гегелеведческим публикациям Отта (1844), Прево (1845) и четырехтомной «Истории немецкой философии» (1849) Вильма. Между тем французские консервативно настроенные почитатели гегелевской философии отходили от нее, напуганные революционным и атеистическим истолкованием ее идей немецкими младогегельянами. Надо учесть, что последние часто бывали в Париже в 30—40-е гг., встречались с французскими социалистами и высказывали симпатии к утопическому социализму. Французским сен-симонистам чрезвычайно импонировала пантеистическая интерпретация гегелевской философии, и пантеизм, видимо, облегчал распространение их идей в Германии [70]. На гегелевскую диалектику ссылался (правда, извращая ее при этом) в «Философии нищеты» (1846) теоретик анархизма Ж. Прудон. Волна революций 1848—1849 гг., особенно высоко поднявшаяся во Франции и сильно затронувшая также Германию, способствовала, как верно отмечает крупнейший современный французский гегелевед марксистской ориентации Ж. Дондт, тому, что «к середине XIX в. имя Гегеля оказалось, худо ли хорошо ли, ассоциированным с именем либералов, социалистов, атеистов» [там же, 22].

Отношение французских реакционеров середины XIX в. к гегелевской философии выразил с предельной четкостью аббат А. Гатри. Он обрушился с яростной критикой на философа-спиритуалиста Э. Вашро (1809—1897), который в своей «Критической истории Александрийской школы» провозглашал учение Гегеля о познании «настоящим решением проблемы истины» [109, 3, 489]. Полемизируя с Вашро, Гатри квалифицировал Гегеля как «абсолютного софиста», который «отрицает

любую очевидность и утверждает всякий абсурд» [82, 118]. В гегелевском учении о тождестве и единстве противоположностей Гратри усмотрел радикальное «отрицание разума», которое может привести к тому, что «Европа вновь погрузится в варварство...» [там же, 145, 144]. Пантеистические идеи философии Гегеля Гратри считал закамуфлированным выражением атеизма и потому характеризовал ее сущность как «атеизм плюс ложь», поясняя, что «ложь заключается в том, чтобы говорить о боге именно в тот момент, когда его устраняют» [там же, 137]. Изображая гегелевскую диалектику как воплощение иррационализма и тем самым извращая ее существо, Гратри ратовал за разум потому, что трактовал последний как необходимую опору религиозной веры, пытаясь таким образом исказить также суть рационализма. Его тезис о том, что «надо восстановить разум, чтобы сделать возможной религию», дополнялся убеждением, что «надо предоставить христианству возможность все измечить...» [там же, 168, 176].

Для характеристики отношения во Франции к революционно ориентированной диалектике интересно освещение историком философии Э. Боссиром творческого наследия французского мыслителя XVIII в. Л. М. Дешана (1716—1774). В начале 60-х гг. Боссир обнаружил в архиве библиотеки г. Пуатье рукопись неопубликованного философского произведения Дешана «Истина, или Истинная система» [см.: 36]. В 1865 г. Боссир издал исследование о содержащихся в этом произведении философских воззрениях Дешана под сенсационным заглавием «Предвосхищение гегелизма во французской философии» [69]. Основанием для этого послужило наличие в рукописи Дешана диалектических положений о единстве «бытия» и «ничто», о тождестве противоположностей. С одной стороны, Боссир возвеличивал Дешана, хотя делал это в ущерб Гегелю: немецкий мыслитель не высказал-де ничего принципиально нового, и потому его репутация великого философа не оправдана. Но, с другой стороны, Боссир развенчивал только что ставшее известным широкой публике философ-

ское учение Дешана, характеризуя его как теоретически ложное и социально опасное. Отталкиваясь от того факта, что у Дешана диалектические идеи сочетаются с облеченным в пантеистическую форму материализмом, атеизмом и утопическим социализмом, Боссир делал вывод (не лишенный пронизательности, но в глазах всех противников социализма выглядевший как обвинительный приговор рассматриваемой философии), что такова в сущности всякая последовательно развитая диалектика.

К числу противников гегелевского учения принадлежал французский философ-спиритуалист П. Жане (1823—1899), написавший специальную работу о диалектике Платона и Гегеля [92]. Любопытно, что Гегелю в этой книге уделено менее одной пятой части объема. Гегелевскую диалектику Жане стремился растворить в платонизме, отрицая ее творческую самостоятельность.

Плоско-спиритуалистическим, полностью погруженным в мистические спекуляции, оторванным от острейших проблем социально-политического развития и научного прогресса предстало учение Гегеля в работах Аугусто Вера. Этот профессор Неаполитанского университета много лет занимался преподавательской и исследовательской деятельностью во Франции и приобрел известность именно как гегелевед. В 1859—1869 гг. Вера опубликовал свой перевод на французский язык гегелевской «Энциклопедии философских наук». Вплоть до 1938 г. французы могли читать на своем языке только это произведение Гегеля. В комментариях к данному произведению и в своих крупных исследовательских работах Вера, разделяя точку зрения консервативных гегельянцев, характеризовал учение Гегеля как вполне благонамеренное в социально-идеологическом отношении. В гегелевской логике Вера усматривал лишь систему абстрактных понятий, обеспечивающих раскрытие божественного «абсолюта». Он ухватывал только букву, но не дух диалектической логики Гегеля. К гегелеведческим произведениям Вера вполне применима та оценка, которую дал Ленин книге Ж. Ноэля «Логика Гегеля», опубликованной в Париже в конце

XIX в.: «Автор *идеалист* и мелкий. Пересказ Гегеля... Нет интересного. Нет глубокого. Ни слова о *материалистической* диалектике: автор, должно быть, понятия о ней не имеет» [2, 29, 291]. Из довольно ограниченного числа гегелевских работ, издававшихся во Франции во второй половине XIX — начале XX в., большинство было не способно пробудить широкий интерес к учению Гегеля. Популярности гегелевской философии во Франции препятствовали и чрезвычайно распространенные в стране течения позитивизма (лишь немногие из представителей последнего вроде Тэна и Ренана пытались ассимилировать гегелевские идеи, но не успели в этом и к тому же имели о них довольно превратное представление), кантианства и неокантианства, наконец, бергсонизма и эмпириокритицизма. Современный французский гегелевед Р. Серро отмечает, что «если в XIX в. гегелизм воодушевил несколько выдающихся умов, то все же чаще всего против него выступали в университетской среде и в академических кругах» [108, 95].

Нужно отметить, что в названный период французские марксисты, крупнейшим философом среди которых был П. Лафарг (1842—1911), не проявили большого интереса к немецкой классической философии и к гегелевскому учению в частности, что было связано с отсутствием творческой разработки ими марксистской диалектики. Тот канал, через который в ряде других стран с развитым революционным рабочим движением происходило интенсивное освоение гегелевского философского наследия, во Франции длительное время не использовался.

Социально обусловленные особенности развития философии во Франции привели к тому, что, хотя ее представители были в числе первых мыслителей, ознакомившихся с гегелевскими воззрениями, последние не получили сколько-нибудь значительного распространения, не привели к образованию национальной ветви гегельянства и были очень плохо поняты. В особенности это относится к гегелевской диалектике, о которой даже французские гегелеведы имели поверхностное представ-



ление. Не пройдя в XIX в. через школу гегелевской диалектики и игнорируя марксистскую диалектику, французская буржуазная философия к началу XX в. располагала для осмысления проблем развития, встававших перед человеческой мыслью все более остро в эпоху значительного ускорения темпов социального и научно-технического прогресса, лишь такими крайне неадекватными методологическими средствами, как плоский эволюционизм позитивистов и не менее метафизичная бергсоновская концепция «творческой эволюции». Крупнейший французский философ XX в. Ж.-П. Сартр (1905—1980), предпринявший в зрелый период своего творчества попытку сочетать экзистенциализм с марксизмом и на этой основе развить учение о «диалектическом разуме», отмечал, что для людей его поколения, приобщавшихся к философии во второй половине 20-х гг., отсутствие во французской системе университетского образования «гегелевской традиции», явилось непреодолимым барьером на пути к усвоению диалектического способа мышления вообще и к пониманию марксистской диалектики в частности [107, 1, 22]. Французское неогегельянство, возникшее в конце 20-х гг., было ответом буржуазной философии на насущную мировоззренческую потребность приобщения к названной традиции, причем таким ответом, объективная классовая роль которого заключалась в дискредитации марксистской диалектики, диалектического и исторического материализма.

4. Теоретическими источниками французского неогегельянства явились немецкое (и, возможно, русское) неогегельянство, кьеркегоровский (а затем и хайдеггеровский) экзистенциализм и гуссерлевская феноменология.

В начале XX в. в гегелеведении произошли крупные события, создавшие необходимые историко-философские предпосылки для так называемого «гегелевского ренессанса» — новой волны обращения буржуазных мыслителей ряда стран (прежде всего Германии, Италии и России) к теоретическому наследию Гегеля, в котором были обнаружены не замечавшиеся прежде существенные моменты,

имеющие животрепещущее значение для понимания современной эпохи и судеб человека в ней [см.: 10, 262—297]. Засилье агностицизма в буржуазной философии второй половины XIX в. привело со временем к ощущению «мировоззренческого голода». В этих условиях все чаще высказывалась мысль о необходимости после «возвращения к Канту», выразившегося в мощном развитии неокантианства, «вернуться» также к проблемному богатству гегелевской философии. Характерно, что одним из первых высказал эту мысль неокантианец В. Виндельбанд. Реализация же ее стала возможной после того, как в 1905 г. один из ведущих представителей «философии жизни», враждебной традиционному гегельянству, В. Дильтей [там же, 186—197] опубликовал работу «История молодого Гегеля», где впервые были исследованы дотолее не публиковавшиеся рукописи великого философа, относящиеся к самому раннему периоду его творчества. В 1907 г. Г. Ноль издал названные работы под неадекватным их действительному содержанию и смыслу названием «Теологические рукописи молодого Гегеля». Их новые публикации были осуществлены в 20—30-е гг. Лассоном и Гоффмейстером. Усматривая в юношеских рукописях Гегеля близость к иррационалистическому мировоззрению немецких романтиков конца XVIII — начала XIX в., Дильтей делал вывод о том, что романтизм является подлинной, хотя и скрытой основой философского учения, разработанного Гегелем в зрелый период его творчества и нашедшего свое первое воплощение в «Феноменологии духа» (1807).

Выводы Дильтея послужили отправным пунктом для быстрого развития в немецкой философии мощного неогегельянского течения<sup>3</sup>, расцвет которого пришелся на 20-е гг. нашего века. Немецкие неогегельянцы (Г. Глокнер, Р. Кронер, Й. Кон, А. Либерт, З. Марк и др.), усугубляя ошибки Дильтея, приложили большие усилия для иррационали-

<sup>3</sup> Его подробную характеристику см.: 9, 166—198.

стического истолкования «Феноменологии духа» и всей гегелевской диалектики. Вместе с тем они вдохновлялись экзистенциалистскими воззрениями, в соответствии с которыми стремились придать гегелевской диалектике субъективистский смысл, ограничить сферу ее действия человеческим существованием и представить ее как учение о принципиальной и трагической неразрешимости противоречий.

Создателем философии экзистенциализма считается датский мыслитель первой половины XIX в. Серен Кьеркегор (1813—1855). Его трагическое мироощущение, питаемое наряду с болезненно экзальтированной религиозностью тягостными личными переживаниями, было в социальном плане обусловлено его крайне реакционными убеждениями. Свою концепцию человеческого существования Кьеркегор резко противопоставил гегелевской философии, яростно критикуя ее за неоправданный, по его мнению, оптимизм и усматривая в ней нетерпимое пренебрежение к личностным проблемам. Гегелевской трактовке диалектики он противопоставил свое «экзистенциальное» понимание ее. Б. Э. Быховский, автор самого солидного советского исследования о датском экзистенциалисте высказал мнение, что «Кьеркегор не обосновывает иную, отличную от гегелевской, форму диалектики, а порывает с диалектикой... Вся его псевдодиалектика — это частокол дихотомий, абсолютных контрастов, несовместимых и непримиримых антагонизмов, бессмертного "либо — либо"» [11, 77, 80]. В качестве альтернативы гегелевскому абсолютному идеализму панлогического толка, неоправданно снимающему остроту ряда жизненно важных для людей вопросов, Кьеркегор выдвигал не реалистический и целостный взгляд на человека, а лишь другую, субъективистскую форму идеализма, которая абсолютизировала и вместе с тем мистифицировала личностные проблемы, трактуя их внесоциально и внеисторически.

При жизни Кьеркегора его философские воззрения не встретили благоприятного общественного отклика и не вышли за пределы Дании. Европей-

скую известность они начали приобретать лишь в самом конце XIX в., когда в условиях наступающей эпохи империализма и соответствующего изменения мировоззренческих запросов буржуазного общества к философскому наследию Кьеркегора стали обращаться теологи и философы. Его идеи оказали заметное воздействие на немецкое неогегельянство. Со временем их влияние распространилось и на французское неогегельянство. Этому способствовало увлечение Кьеркегором в странах Западной Европы 20—30-е гг., не случайно возникшее в период начала общего кризиса капитализма, в условиях охвативших буржуазное общество пессимистических настроений. Кьеркегорианство стимулировало появление в Германии 20-х гг. экзистенциалистских учений М. Хайдеггера (1889—1976) и К. Ясперса (1883—1969). Эти учения тоже оказали влияние на неогегельянство. Последнее оказалось настолько тесно связанным с экзистенциализмом, что может рассматриваться как одна из форм его проявлений в современной буржуазной философии, выдвинувшей задачу «примирения» Кьеркегора с Гегелем. Эта задача дополнялась попытками синтезировать «гегелизм» с экзистенциализмом (сначала хайдеггеровским, а позже сартровским), равно как с феноменологией Гуссерля (1859—1938), явившейся методологическим основанием современного экзистенциализма [см.: 55, 211—280].

5. Конец 20-х — середина 70-х гг. нашего столетия — таковы хронологические рамки существования французского неогегельянства. Немецкое неогегельянство, развитие которого было насильственно оборвано приходом к власти фашистов (1933), развертывалось на значительно более коротком временном отрезке. Зато оно имело, так сказать, большую концентрацию: на протяжении примерно 15 лет около десяти видных мыслителей опубликовали большое число работ, вызвавших значительный резонанс в философских кругах. Это способствовало тому, что на неогегельянцев в Германии стали смотреть как на представителей особого философского течения уже в 20-е гг. Французских неогегельянцев

начали воспринимать, аналогичным образом лишь спустя несколько десятилетий после того, как была опубликована первая работа, положившая начало этому течению французской философской мысли. Немаловажное значение при этом имело то обстоятельство, что работы французских неогегельянцев не были сфокусированы во времени, а оказались растянуты в длинную цепочку, основные звенья которой разделены длительными интервалами: гегелеведческая работа Валь была опубликована в 1929 г., Кожев читал свои лекции о Гегеле в 1933—1939 гг., Ипполит выступил в печати с первым исследованием о Гегеле в 1946 г. После своих первых работ о Гегеле Валь и Кожев больше не выступали как гегелеведы (хотя эти их работы продолжали переиздаваться), и только Ипполит неутомимо трудился в области гегелеведения до последних дней своей жизни. Именно его деятельность привела к тому, что во Франции звенья отечественного неогегельянства стали осмысливаться в связи друг с другом и образовывать цепь особого философского течения.

Несмотря на то что Валь и Ипполит играли значительную роль в философской жизни Франции 30—60-х гг. и имели международную известность, их творчество до сих пор не было предметом монографических исследований даже на их родине. Как во Франции, так и в других странах не было специальных работ и о представляемом этими мыслителями течении философской мысли.

В нашей литературе ряд аспектов французского неогегельянства освещен в работах М. Н. Грецкого [см.: 29; 30] и В. С. Нерсеянца [см.: 50, 220—226]. В статье Ю. Н. Давыдова о неогегельянстве, помещенной в советской «Философской энциклопедии», имеется сжатая характеристика французской ветви этого философского течения [см.: 66, 4, 39—40]. Автор данной монографии обратился к изучению французского неогегельянства первоначально в рамках исследования критики французскими марксистами буржуазных философских концепций [см.: 45, 49—50], а также в связи с изучением французского экзистенциализма [см.: 47, 229—332].

В 70-е гг. французское неогегельянство стало для автора самостоятельным предметом исследования, результаты которого отражались прежде всего в спецкурсе, читавшемся в течение ряда лет студентам философского факультета Московского университета. Суммарное выражение эти результаты нашли также в разделах о французском неогегельянстве книги «Современная буржуазная философия и религия» [11, 186—197] и университетского учебного пособия «Современная буржуазная философия» [59, 393—406].

Предлагаемая вниманию читателей книга; подытоживающая со всей возможной в настоящее время полнотой исследования о французском неогегельянстве, имеет своей задачей углубленное и детальное критическое освещение основных идей этого влиятельного течения буржуазной философии XX в., выявление его конфронтации с марксизмом и воздействия на современный ревизионизм.

## Глава I

**ЖАН ВАЛЬ:**

### **ТРАГИЧЕСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРСИЯ «ГЕГЕЛИЗМА»**

Жан Валь (1888—1974) был в течение нескольких десятилетий профессором «чистой философии» в Сорбонне и одновременно президентом французского философского общества. Бергсонизм, англоамериканские «плюралистические философии» (смыкающиеся с персонализмом неогегельянство Ройса и прагматизм Джемса), но более всего кьеркегорианство и немецкое неогегельянство были теоретическими источниками его философских воззрений. По своей сути воззрения Валя являлись экзистенциалистскими, и он приложил большие усилия для внедрения экзистенциализма во французскую философию. Важнейшей вехой в этом процессе, знаменующей как бы официальное признание экзистенциализма, явилось состоявшееся 4 декабря 1937 г. заседание французского философского общества, на котором обсуждалась работа Валя «Субъективность и трансценденция». Все предшествующие работы Валя, включая основополагающую для французского неогегельянства книгу «Несчастье сознания в философии Гегеля» (1929), можно рассматривать как подготовку этого признания.

#### **§ 1. «ТРАГИЗАЦИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ**

1. Практически во всех странах «гегелевский ренессанс» начался с публикации книг, претендовавших на сенсационное раскрытие некоего «секрета» гегелевской философии, делающее ее, наконец-то, совершенно ясной. Так, в Англии начало гегельянству положила работа Д. Х. Стерлинга «Секрет Гегеля» (1865), в которой утверждалось, что гегелевская философия зиждется на теории конкрет-

ного понятия. Эта достаточно распространенная точка зрения, в частности, была с известными модификациями воспроизведена крупнейшим русским неогегельянцем И. А. Ильиным в его книге «Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека» (1918). Валь счел «секретом» гегелевской философии и вместе с тем ключом к ее постижению понятие «несчастное сознание», охарактеризовав его как «капитальное понятие» в составе гегелевского мировоззрения [113, VI].

Выявление сути философии Гегеля, несомненно, требует проникновения в своего рода тайники его мысли. Однако методология буржуазного гегелеведения, которой следовали и Стерлинг, и Валь, не способствовала решению названной задачи. Игнорируя необходимость изучения социальных оснований гегелевской философии и ее связи с развитием научных знаний, эти исследователи были не в состоянии по-настоящему глубоко осмыслить ее. Их усилия сводились к тому, чтобы в давно известном наличном составе гегелевских понятий отыскать такое, которое неосознанно для Гегеля играло бы фундаментальную роль в его философии. Марксистское раскрытие «тайны» философии Гегеля было буржуазным гегелеведам или неизвестно, или принципиально неприемлемо для них как идеалистов.

2. Гегель оперировал понятием «несчастное сознание» в «Феноменологии духа», точнее во второй главе раздела о самосознании. Согласно Гегелю, сознание, развитие которого он рассматривает во всемирно-историческом плане, становится «несчастливым» после того, как оно прошло ступени стоицизма и скептицизма — известных античных типов философского мировоззрения<sup>1</sup>. По Гегелю, «несчастное сознание» есть «сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности» [21, 4, 112]. Из содержания характеризуемых Гегелем соответствующих «феноменов» сознания видно, что «несчастное, раздвоенное внутри себя сознание» понимается им

---

<sup>1</sup> А. С. Богомолов справедливо обращает внимание на то, что для Гегеля «несчастное сознание» по сути дела связано с тем, что индивид в своем становлении должен пройти антагонизмы общественной жизни [см.: 10, 107—108].



как свойственное христианскому (прежде всего раннехристианскому) мироощущению. Последнее, по Гегелю, мучительно переживает провозглашаемое им противоположение земного и небесного, посястороннего и потустороннего, единичного и всеобщего, изменчивого и неизменного, человеческого и божественного. Здесь «сознание жизни, сознание своего наличного бытия и действия есть только скорбь об этом бытии и действии, ибо в них оно имеет только сознание своей противоположности как сущности и сознание собственного ничтожества» [там же, 113]. Вместе с тем Гегель с полной определенностью утверждал, что сознание не может постоянно пребывать в этом состоянии «бесконечной тоски» [там же, 116], а в ходе развития с необходимостью преодолевает свою «разорванность». В качестве разума (означающего более высокую по сравнению с христианской и тем более всякой иной религией точку зрения идеалистической философии) сознание, по Гегелю, становится способным «переносить» вышеназванные противоположности, ибо «оно удостоверилось в самом себе как в реальности, или в том, что вся действительность есть не что иное, как оно; его мышление непосредственно само есть действительность: оно, следовательно, относится к ней как идеализм» [там же, 124]. Согласно Гегелю, «несчастное сознание» преодолевается и в ходе развития самого христианства — во всяком случае на ступени лютеровской Реформации, для которой он считал характерным утверждение имманентности, а не трансцендентности божественного человеческому. Нам нет надобности специально обсуждать вопрос, насколько правильно Гегель истолковывал протестантизм. Заметим только, что у Кьеркегора и его последователей, в том числе из среды очень компетентных протестантских теологов, имелись веские основания не соглашаться с Гегелем, утверждая по сути дела непреходящую ценность для христианина именно «несчастливого сознания». Принципиально важным и несомненным является то, что с точки зрения гегелевского абсолютного идеализма «несчастное сознание» — это существенный и необ-

ходимый, но преходящий этап на пути развития сознания и самосознания.

Валь не скрывал того факта, что, с точки зрения Гегеля, сознание в ходе своего развития может и должно преодолеть состояние несчастья и преобразоваться в удовлетворенное, счастливое сознание. Он подчеркивал даже, что проблема «трансформации несчастья в счастье» является «общей основой» не только «Феноменологии духа», но и последующих важнейших работ Гегеля — «Логики», «Философии истории», «Философии религии», «Эстетики» [113, VII]. Но (тут-то и начинается неогегельянская интерпретация) Валь стремится доказать, что, несмотря на то что сам Гегель придавал понятию «несчастное сознание» ограниченное значение, оно в действительности обладает универсальной значимостью, по крайней мере в «Феноменологии духа» и в предшествовавших ей работах (как и другие неогегельянцы, он был склонен отрицать философскую ценность более поздних произведений Гегеля). С точки зрения Вали, хотя «несчастное сознание» фигурирует у Гегеля в одном ряду со стоицизмом и скептицизмом, по своей реальной функции оно не является однопорядковым с двумя последними исторически ограниченными понятиями, а имеет глобальное значение и относится не только к христианству как таковому.

3. Для валиевской интерпретации характерно прежде всего стремление связать воедино «несчастное сознание» с гегелевской диалектикой. Оба они, рассуждал Валь, определяются, во-первых, через разрыв некоего единства, разделение его сторон и их отделение друг от друга, а во-вторых, через противоположение этих сторон, напряженный конфликт между ними. Отмечая, что «осознание противоречий... есть нечто существенное для души Гегеля, которая беспрестанно сталкивается с антиномиями и антитезами и с трудом приходит к синтезу данных противоречий», Валь усматривал в этом суть «великого исторического опыта человечества» [там же, VI], на который было обращено внимание Гегеля. По мнению Вали, так как в каждом из аспектов сознания, последовательно развертываемых

в «Феноменологии духа», «имеются конфликты, то можно сказать, что в каждом из них мы найдем то несчастное сознание, которое, несомненно, проявляется более четко в ту или иную эпоху, но которое так или иначе воспроизводится в любую эпоху жизни человечества» [там же, 94].

Но это мнение Валя совершенно расходится с воззрением самого Гегеля на всемирную историю. Раскрывая конфликты и противоречия в каждой из ее эпох, он не считал, что всем им присуще «несчастное сознание». Дело в том, что последнее, по его мнению, обязательно должно включать в себя, помимо двух названных Валем компонентов, еще и третий: известное субъективное отношение к противоположностям, выражающееся в непонимании их сущностного единства, в заблуждающемся мнении об абсолютной трансцендентности бесконечного, всеобщего, «неизменного», «божественного» бытия. А такое субъективное умонастроение Гегель полагал присущим (во всемирно-историческом масштабе) только раннехристианской эпохе. Валь потому видит в «бесконечной тоске» эмоциональное состояние, неотъемлемое от осознания конфликтности и диалектической напряженности человеческого бытия, что сам он находился во власти социально обусловленных экзистенциалистско-религиозных (главным образом кьеркегорианских) представлений. Они суть для него экзистенциальная аксиома, которую он безуспешно силился инкорпорировать в гегелевское мировоззрение.

## **§ 2. ТЕОЛОГИЗАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ**

1. Существенным для валевого истолкования гегелевской философии было утверждение, что она имеет религиозное основание: «Позади философа мы открываем теолога...» [там же, VI]. Нельзя отрицать, что произведения Гегеля дают обильный материал для того, чтобы интерпретировать их в религиозном духе. Во введении к «Энциклопедии философских наук» Гегель заявлял, что изучаемые философией предметы «те же, что и предметы,

грактуемые религией. Философия и религия имеют своим предметом истину и именно истину в высшем смысле этого слова,— в том смысле, что бог, и только он один есть истина» [21, 1, 17]. Аналогичное утверждение содержится в гегелевских «Лекциях по философии религии» [см.: 22, 1, 219]. Всячески обыгрывается Валем и тот факт, что к размышлениям над собственно философскими проблемами Гегель подошел после того, как он длительное время интересовался историческими судьбами христианства. По Валю, это означает, что Гегель, «прежде чем стать философом, был теологом» [113, VI].

Характерная для многих неогегельянцев интерпретация гегелевской философии как существенно религиозной имеет глубокие корни. В 30—40-е гг. ее выдвигали в Германии старогегельянцы. Ее считали тогда правомерной также многие либерально настроенные критики гегелевской системы. Видный представитель последних Р Гайм утверждал: «Богословие было колыбелью гегелевской философии; пределы первого вначале составляли пределы философствования Гегеля, а богословский материал — материал гегелевого философствования. Скажу более: интерес Гегеля в исследовании богословских предметов по существу своему был чисто религиозным... Он, казалось, признавал, что всякое знание происходит из глубины религиозного чувства: религией, как он думал, должно оканчиваться всякое философствование» [16, 341].

Подобные интерпретации вызывали серьезные возражения, получившие новую опору в юношеских рукописях Гегеля. Эти произведения, написанные во второй половине 90-х гг. XVIII в., во-первых, касаются не только религии. Среди них имеются несколько работ, в которых Гегель с антифеодальных и антиабсолютистских позиций рассматривал политические структуры и отношения в немецких государствах и в швейцарских кантонах. Размышления над социально-политическими проблемами конца XVIII в., вставшими в связи с Великой французской революцией и ее влиянием на страны Западной Европы, играли важнейшую роль в форми-

ровании мировоззрения Гегеля. Стоит отметить, что в эти годы Гегель внимательно изучал также экономическое учение А. Смита, и трактовка этим классиком английской политической экономии вопросов капиталистического развития общества оказала заметное воздействие на гегелевское понимание социальной жизни. Все это не было учтено Валем. Во-вторых, те юношеские рукописи Гегеля, в которых предметом его рассмотрения является религия — «Народная религия и христианство» (1792—1795), «Жизнь Иисуса» (1795), «Позитивность христианской религии» (1795—1796), «Дух христианства и его судьба» (1798—1800), — все не являются теологическими в собственном смысле этого слова. К христианству, иудаизму, древнегреческой и древнеримской религиям Гегель подходил не с точки зрения теолога, а с позиций философски ориентированного историка, социолога и моралиста. Существеннейший для теологии вопрос, какое из рассматриваемых религиозных учений «истинно», Гегель обходил. Его главной задачей было понимание того, какие естественные причины (именно они, а не мифические предначертания «провидения») обусловили в позднеантичном обществе торжество христианства над язычеством и в каком отношении каждая из этих религий находилась к строю жизни исповедовавших их народов. Для Гегеля «вытеснение языческой религии религией христианской — это одна из удивительных революций, выяснение причин которых всегда будет занимать мыслящего историка» [20, 1, 183]. Считая неверным ставить вопрос «об истине религии... не в связи с нравами и характером народов и эпох» [там же, 95], Гегель выдвинул положение о том, что происходившая «в царстве духа», т. е. в сознании людей, «революция», посредством которой «коренная, древнейшая религия была вытеснена чужой религией», «должна заключать свои причины в духе времени» [там же, 184]. Понятия характера народов и духа времени были наполнены у Гегеля определенным политическим и даже экономическим содержанием. Религию древних греков и римлян с ее культом гражданских добродетей

телей он связывал с состоянием политической свободы в античных городах-государствах, указывая, что «это была религия только для свободных народов», которые «послушествовали законам, которые дали сами себе, и людям, которых сами избрали своими начальниками...» [там же, 186]. Христианство с его учением о неизбежности страданий людей в их земной жизни и обещанием блаженства праведников лишь в потустороннем, загробном существовании характеризовалось Гегелем как религия, сообразованная с духом такого времени, когда «всякая политическая свобода отпала», «право гражданина давало теперь право только на сохранность имущества, заполнившего ныне весь его мир», у людей выработалась привычка «подчиняться чужой воле, чужому законодательству», и «гражданин чувствовал только гнет...» [там же, 188—189]. Преодолевая, таким образом, ограниченность просветительской трактовки религии, Гегель в своих юношеских рукописях вступал на путь объяснения появления и распространения различных религиозных верований объективными социально-экономическими причинами, хотя этот плодотворный методологический принцип не проводился им последовательно и не был развит в последующих работах.

Важно и то, что, хотя Гегель не становился на позиции атеизма, в своих юношеских рукописях он в целом очень критически относился к христианству, и эти произведения во многом созвучны просветительскому антиклерикализму. Сильнее всего названный критицизм выражен в его работах «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии». Для Гегеля христианство невыгодно отличается от античного язычества, выступавшего как «народная религия», которая «рождает и питает высокий образ мыслей» и «идет рука об руку со свободой» [там же, I, 77]. Христианство же, по Гегелю, «хочет воспитать людей гражданами неба, взор которых всегда устремлен ввысь, и поэтому человеческие чувства делаются им чуждыми» [там же]. Христианство, по его мнению, враждебно свободе народов и находит благоприятную

почву для себя только в условиях деспотического правления. Гегель подвергал критике также «позитивность» христианства, разъясняя, что «позитивная вера есть система религиозных пожеланий, которые потому должны стать для нас истиной, что предписываются нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении» [там же, 200]. Он решительно осуждал подобный авторитаризм, принудительное навязывание людям определенных религиозных верований, заявляя, что последнее «необходимо предполагает утрату свободы, самостоятельности разума, который ничего уже не способен противопоставить чужой силе» [там же, 201—202]. С точки зрения Гегеля, религиозные «истины» обязательно должны быть «субъективными», т. е. являться делом внутреннего убеждения, которое невозможно без понимания их разумности, без принятия их разумом. Безусловное верховенство разума, его суверенитет — это своего рода категорический императив гегелевского философствования, провозглашаемый в его самых ранних юношеских работах о религии, где подчеркивалось, что «никакой авторитет» не может «ставить разуму его высшую цель» [там же, 199]. Согласно Гегелю, если человеческое существование невозможно без религии (здесь принципиальная граница между его мировоззрением и атеизмом) и «религия — одно из самых важных дел нашей жизни» [там же, 47], то оно в еще большей мере невозможно без разумности и ее всемерного развития. Гегель полагал, что «конечная цель разума дает... веру в бытие бога», но одновременно настаивал на том, что «разум абсолютен, завершен внутри себя» и «бесконечная идея разума должна быть создана самим лишь разумом, чистым от всяких чуждых примесей, что завершена она может быть лишь с удалением именно того самого, навязывающегося ей чуждого существа, а не посредством сращения его с нею» [там же, 207].

Г Лукач, который предпринял первую попытку обстоятельно с марксистских позиций (которые, правда, понимались им не всегда адекватно и от которых он в некоторых своих работах в большей

или меньшей мере отходил) рассмотреть юношеские рукописи Гегеля, отвергая их неогегельянскую трактовку как «теологических», имел основания утверждать, что «они в своей основной тенденции направлены против христианской религии» [цит. по: 22, 1, 38]. Добавим, что они еще более критичны в отношении иудаизма. Эту религию, с которой христианство тесно связано и из которой оно в известном смысле выросло, Гегель характеризовал как предельно «позитивную», указывая, что для ее приверженцев «служение богу и добродетели было жизнью под принуждением, в покорности мертвым схемам, и духу оставалось лишь одно — упрямо гордиться этим послушанием рабов, послушанием законам, данным им не от них самих» [20, 1, 101].

Интерес Гегеля к христианской и иудаистской теологии несколько не препятствовал тому, что соответствующие юношеские произведения его были по своей направленности существенно антитеологическими. Во всех случаях, когда Гегель касался религиозных проблем, он подходил к ним не как теолог, а как философ. В противоположность Валу следует заключить, что уже в юношеских работах Гегеля его философская позиция имела для его мировоззрения основополагающее значение. Достаточно углубленное исследование открывает философскую основу во всех гегелевских суждениях о религии и теологии.

С первых и до последних своих произведений Гегель по сути дела неукоснительно утверждал мировоззренческий примат философии по отношению к религии. В «Феноменологии духа», находящейся в центре внимания Вая, эта гегелевская позиция выражена очень четко. «Абсолютное знание», которое Гегель считал реализованным в своей философии, представало у него как завершающая и более высокая, по сравнению с религией, ступень самопознания «мирового духа». Гегель писал, что если «во времени содержание религии раньше, чем наука, высказывает что такое дух», то только «наука», понимаемая здесь как философское абсолютное знание, «есть истинное знание духа



о себе самом» [21, 4, 430]. В «Энциклопедии философских наук» Гегель разъяснял, что «сознание по времени составляет себе представления о предметах раньше, чем их понятия» [21, 1, 17], в силу чего религиозные представления о божественном абсолюте исторически предшествуют философскому понятию о нем, но только последнее раскрывает его истинное содержание. Согласно Гегелю, философия как специфический и высший способ мышления, «благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий», «замещает представления мыслями, категориями, или, говоря еще точнее, понятиями» [там же, 20, 20]. Тот же смысл имело разъяснение Гегелем в «Философии религии» того, что свое, отличающееся от собственно религиозного, «служение богу» «философия совершает... собственным методом, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым» [22, 1, 220].

Нельзя, конечно, оставить без внимания то обстоятельство, играющее немаловажную роль в валевских усилиях теологизировать (точнее, «религизировать») гегелевскую философию, что наряду с острой критикой христианства за «позитивность» в работах 90-х гг., особенно в «Жизни Иисуса», проявляется тенденция к отысканию в первоначальном христианском мировоззрении, как оно отражено в Евангелиях, импонирующих Гегелю «антипозитивных» моментов. Но исследование того, как он понимал их, приводит к выводу об отражении в них гегелевских философских идей, что в корне противоречит утверждению Валя о вторичности последних по отношению к христианским представлениям. Гегель интерпретировал жизнь Иисуса, полностью исключив из ее изображения все насыщающие Евангелия мифологические представления, под углом зрения идеалистического положения (в котором уже просматривается зародыш «абсолютного идеализма»), что «чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; он часто меркнул,

но никогда полностью не угасал, даже во мраке сохранилось слабое его мерцание» [там же, 35]. Иисус, по Гегелю, это один из выдающихся людей, возвысившихся до выражения вселенского разума. Заслугу Иисуса он видел «в исправлении искаженных правил человеческого поведения и в познании подлинной нравственности и чистого служения богу...» [там же].

Следует учесть также, что если Гегель к началу XVIII в. «примиряется» с христианством, т. е. перестает мечтать о его преодолении во имя какого-то современного варианта «народной религии» и рассматривает его как высшую форму религиозного сознания, то происходит это в сущности лишь потому, что он фактически перетолковывает содержание христианства на свой лад, вложив в его образы и представления во многом не соответствующий ему мировоззренческий смысл. Основополагающие для христианства верования в бога как личность, в трансцендентность бога по отношению к миру, в бессмертие человеческой души отсутствуют в гегелевском понимании этой религии.

2. Утверждение Валь о религиозных истоках гегелевской философии органически связано с приданием фундаментального значения понятию «несчастливого сознания». Размышления Гегеля над распятием Иисуса Христа, над «смертью бога» Валь считал лежащими в основе названного понятия. «Несчастье», по Валью, свойственно не только «богу-сыну», но и самому «богу-отцу», поскольку последний творит мир, творит человека, творит своего божественного сына, а все эти акты творения знаменуются возникновением видов бытия, отделенных от своего создателя. Всякое же разделение Валь трактует как «несчастье». «В то самое время как сознание человечества, находясь в противоречии с самим собой, является несчастным,— пишет Валь,— оно видит само божественное сознание противоречащим себе и несчастным» [113, 106].

Вместе с тем Валь отмечает, что в христианской религии и в гегелевском понимании ее бог предстает как в конечном счете преодолевающий всякое разделение и реализующий высшее единство,

которое означает «примирение» и «радость»: вслед за смертью на кресте Иисус Христос воскресает и воссоединяется с «богом-отцом», что несет людям «благую весть» о возможности для них «победы» над смертью, «вечного блаженства» в «царстве божием», устранения их отделенности от бога и бога от них. «Дух, субъект, бог,— замечает Валь,— определены через это единство отделения и единения» [там же, 104].

На данной стадии своей интерпретации гегелевской философии Валь вынужден признать, что не только в зрелый период творчества, но и в юношеских рукописях «несчастное сознание» мыслилось Гегелем как преодолеваемое состояние сознания. Теперь усилия Валья сосредоточиваются на тезисе о том, что глубочайшее основание диалектических воззрений Гегеля находится в христианских представлениях о боге (которые неотделимы и от своеобразных позитивных эмоций). Это — центральный тезис в гегелеведческой концепции Валья, и ради него он даже готов несколько приглушить тему «несчастливого сознания», объективная функция которой в названной концепции состоит в том, чтобы подвести к выводу о религиозном основании гегелевской диалектики. По весьма уязвимому для критики убеждению Валья, гегелевская логика, пронизанная учением о противоречии, строится путем концептуализации того понимания психологических состояний верующих людей, которое содержалось в юношеских рукописях Гегеля. Причем «Феноменология духа» по-своему изображающая человеческую историю, сыграла, согласно Вально, роль необходимого опосредствующего звена между психологической и логической ипостасями гегелевского мировоззрения. Сам Валь как гегелевед вполне определенно выражал замыслы «транспозировать человеческую психологию в логику», а «логику — в язык „Феноменологии“, т. е. истории человечества», трактуя последнюю и как «историю бога» [там же, 107]. Реализуя этот замысел, Валь писал, что «от идеи несчастного сознания мы можем подняться к идее негативности» (являющейся стержнем трактовки диалектики в гегелевской логике), и «мы мо-

жем также сказать, что негативность — это «несчастное сознание» бога, так как имеется «чистая негативность» бога, которая не может быть чем-либо иным, кроме несчастного сознания» [там же], «Несчастное сознание» как понятие «Феноменологии духа» является, по мнению Валь, тем «мостиком», который обеспечивает «вхождение апологетической теологии» (якобы запечатленной в юношеских рукописях Гегеля о религии) «в историю, которая сама становится логикой...» [там же, VI].

Вместе с тем Валь характеризует «идею негативности как совсем близкую идее божественного гнева...» [там же] и далее прямо говорит, что «гнев бога представляется как принцип диалектики...» [там же, 108]. С другой стороны, божественная любовь в смысле высшей примиряющей способности трактуется Валем как прообраз гегелевского учения о единстве противоположностей, постигаемом философским, «спекулятивным» разумом. Поэтому в гегелевской логике «тайна разума есть сама тайна любви, соединения того, что есть самость (т. е. божественный абсолют.— В. К.), с тем, что самостью не является» [там же, 104]. Валь уверен, что «здесь мы касаемся одного из самых существенных пунктов гегелизма, если верно, что последний заключается в стремлении соединить противоположности и одновременно сохранить их...» [там же, 103]. При построении логического учения задача Гегеля, по Валь, заключалась в том, чтобы «преобразовать в познание тот процесс, посредством которого творение отделяется от бога; увидеть, что сам этот процесс есть познание, есть дух, отделяющийся посредством рефлексии, а затем поглощаемый ею, чтобы сделать из своего страдания принцип религии и вновь воссоединиться в духе» [там же, 107—108].

Произведения Гегеля, несомненно, дают формальные (но только формальные!) основания для вышеизложенной интерпретации. Ее суть составляют натянутые сближения и буквальное понимание ряда положений «Феноменологии духа» и других работ Гегеля. Ошибочность такого понимания заключается в том, что по мере вызревания гегелев-

ской мысли понятия «божественное», «несчастье», «любовь» приобретали в ней новое, нетривиальное значение. Складывающееся у Гегеля пантеистическое воззрение на божественный абсолют приводило к тому, что он сплошь да рядом именовал «божественным» то, что с точки зрения христианской ортодоксии и собственно религиозного сознания вообще таковым не является. В действительности христианская теология (тем более «апологетическая») вовсе не «входила» в гегелевскую концепцию исторического процесса и не «транспозировалась» через нее в гегелевскую логику. Гегель, конечно, старался в своих печатных работах и в лекциях создать впечатление, что он как философ выражает в сущности те же самые истины, которые в форме представления издавна были заключены в христианстве. К этому его в значительной мере вынуждали те условия, в которых в германских государствах протекала деятельность философов: последние немедленно отстранялись от преподавания в случае, если после соответствующих обвинений устанавливалось противоречие между их учениями и христианской религией, не говоря уже об обнаружении атеистической направленности этих учений. Однако при всем внешнем пиетете Гегеля по отношению к христианской догматике и его декларациях о том, что философия не только может, но «даже должна предполагать» знакомство с предметами религии, «так же как и интерес к ее предметам», он вместе с тем подчеркивал, что когда приступают к свойственному философии «мыслящему рассмотрению предметов, то вскоре обнаруживается, что оно содержит в себе требование показать необходимость содержания и доказать как самое бытие, так и определения своих предметов» [22, 1, 17]. Это означает, что философия должна самостоятельно, своими собственными средствами создавать систему «абсолютного знания». Предполагаемая Валем «транспозиция» религиозных представлений в философские понятия, прямое выведение вторых из первых или обоснование вторых первыми относилось Гегелем к области «бездоказательных предположений или утверждений», кото-

рых в философии «не должно делать или допустить» [там же].

Юношеские рукописи Гегеля, которые писались без оглядки на ревнителей христианского благочестия, примечательны тем, что в них проблема противоречия совершенно очевидно трактуется в основном не в рамках религиозных представлений, хотя и в прямой связи с последними. Когда Гегель пишет об образовании противоположностей и о возможности их примирения, его внимание сконцентрировано не на христианских догматах как таковых, а на том, в какое отношение благодаря им становились христиане к обществу, в котором они жили. Считая «наиболее интересным проследить, как Иисус непосредственно противопоставляет себя иудейскому принципу зависимости от неограниченного властителя (бога.— В. К.) и что он противопоставляет ему», Гегель пишет, что «как бы сублимирована ни была» в проповедях Иисуса «идея бога, иудейский принцип противоположения мысли действительности, разумного чувственному всегда остается; остается разорванность жизни, мертвая связь бога и мира...» [22, 1, 148, 155]. Для Гегеля проповедуемое Иисусом «развитие божественного в людях» означает в сущности «представление о божественном единении людей», которые в общине верующих «соединены жизнью, любовью», образующими «живую гармонию людей», и именно такое «их единение в боге Иисус и называет царством Божиим» [там же, 170—171]. Прямо затрагивая социальные проблемы, Гегель указывал, что в этом «царстве Божиим общее для всех то, что все живы в боге, есть не общность в понятии, а любовь, живые узы, соединяющие верующих, ощущение единства жизни, в котором сняты все противоположности в форме враждебности, сняты и все соединения существующих противоположностей, составляющие право» [там же, 171].

Далее Гегель сосредоточивает внимание на внутренней противоречивости «прекрасной идеи» Иисуса «о любви всех людей друг к другу», показывая, что она замкнулась внутри религиозной общины и ограничилась задачей распространения

христианской веры, что «стало началом страшнейшего фанатизма» [там же, 173—174]. Проповедуемая Иисусом любовь была, по мнению Гегеля, такова, что не могла реализоваться в действительном мире, и «существование Иисуса было не чем иным, как отделением от мира, бегством от него и обращением к небу, восстановлением в идеальности той жизни, которая завершалась пустотой...» [там же, 179]. Гегель утверждал, что «основное свойство христианской религии, противоположение в божественном — божественное всегда должно быть только в сознании, но не в жизни — характерно для всех форм христианской религии, выявившихся в ходе ее дальнейшей судьбы...» [там же, 193]. По Гегелю, исторический путь христианской церкви пролегал «между крайностями, которые находятся в рамках противоположения бога и мира, божественного и жизни», так что — в этом трагизм «судьбы» христианства — «церковь и государство, богослужение и жизнь, благочестие и добродетель, духовная и светская деятельность никогда не могли слиться в единое целое» [там же, 194]. Трудно не заметить, что в работе «Дух христианства и его судьба», в которой содержатся вышеприведенные мысли Гегеля, его занимают не теологические проблемы как таковые и волнуют не противоречия в природе бога, а проблемы человеческого общества и социальные противоположности, враждебность в отношениях между людьми. Гегель с горечью констатирует, что христианский принцип всеобщей любви оказался неспособным обеспечить гармонию межчеловеческих отношений. Реальные истоки гегелевской диалектики находились, таким образом, в осмыслении диалектики социального бытия человечества. То, что это бытие было рассмотрено через призму «судьбы» христианства, не может, конечно, оправдывать тезис Валя (и других неогегельянцев) о религиозном основании диалектики Гегеля.

Искаженное представление Валя об идейных основаниях гегелевской философии складывалось, несомненно, под влиянием укоренившихся в его сознании религиозно-экзистенциалистских устано-

вок, некритического усвоения пронизанных этими установками положений немецкого и, возможно, русского неогегельянства. Существенным фактом является то, что с начала 20-х гг. на французскую философскую мысль значительное воздействие стали оказывать русские философы-идеалисты, выехавшие из Советской России и в большинстве своем поселившиеся в Париже. Многие из этих философов развивали неогегельянские воззрения (Н. С. Трубецкой, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, П. Б. Струве, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков и др.). Наиболее крупным выразителем подобных воззрений был И. А. Ильин. В своих работах он настаивал на том, что философский «опыт и замысел Гегеля выросли в этико-религиозных исследованиях», осуществленных в его юношеских рукописях [38, 2, 297]. Усматривая сущность гегелевской философии в учении о конкретности бога и человека, Ильин трактовал последнее как концепцию органического соединения, «сращения» противоположностей и видел ее основание в евангельских проповедях о всепримирающей любви: «Евангелие указало Гегелю на приемлющую и сращивающую души силу любви; он повторил этот духовный опыт и увидел в любви ту первоначальную чувствующую силу души, которая преодолевает видимую „особенность” и „разъединенность” людей» [там же, 298]. Ильин писал, что «божественное открылось Гегелю как начало разума, живущее в мире по закону любви, т. е. спекулятивной конкретности» [там же, 303]. Но Гегелю, по мнению Ильина, не удалось последовательно провести этот «закон любви» и обосновать божественность и разумность всего сущего: отделяющееся от бога сотворенное бытие оказалось носителем зла и неразумности. Объективно философия Гегеля предстала поэтому как «драма миротворящего божества» [там же, 313], и рисуемая в этой философии «поэма божия пути есть по существу трагедия божьих страданий» [там же, 304]. Находя у Гегеля стремление создать теодицею и считая его философию пантеистической, Ильин делал вывод: «Если теодицея имеет задание оправдать божество перед страдающим миром, то



пантеизм осуществляет ее, показывая, что страдания мира суть страдания самого божества» [там же, 334].

У нас нет данных, которые бы позволили доказательно утверждать влияние приведенных положений Ильина на валеvскую интерпретацию философии Гегеля, но имеются основания высказать предположение, что такое влияние имело место. Если Валь и не мог читать опубликованные на русском языке работы Ильина, то о заключенных в них идеях он мог составить представление в ходе бесед то ли с самим автором, то ли с другими находившимися в Париже русскими философами-идеалистами. Стоит заметить, что в эмиграции Ильин продолжал активную философскую деятельность и в 20-е гг., когда у Валя возник и реализовался замысел рассматриваемой нами гегелеведческой работы, опубликовал в Париже несколько произведений, в том числе книгу «Религиозный смысл философии» (1925). Все это важно учесть, чтобы избежать поверхностного заключения, делаемого нередко французскими историками философии, будто гегелеведческая концепция Валя абсолютно оригинальна и обязана своим возникновением только вдумчивому изучению им ранних работ Гегеля.

Общая ошибка тех интерпретаторов философии Гегеля, которые пытались вывести ее диалектическое содержание из Евангелий, заключалась, помимо сказанного выше, в приписывании диалектического смысла всем евангельским представлениям о всевозможных противоположениях и примирениях. Это проистекало из поверхностного, формального понимания диалектики как учения о каких угодно противоречиях и их синтезах. Такое понимание диалектики, размывающее границы между ней и метафизическим мировоззрением, получило значительное распространение в буржуазной философии XX в., и в настоящее время оно влиятельно, как никогда. Не считая необходимым входить в детальный разбор соответствующих евангельских положений, заметим лишь, что Валь и другие подобные ему гегелеведы не привели никаких доказательств того, что эти положения имеют диалек-

тический смысл и он идентичен смыслу гегелевской диалектики. Приняв на веру заверения Гегеля о наличии подобной идентичности, эти гегелеведы не заметили ни того, что они не обоснованы, ни того, что они по сути дела формальны и наряду с ними у Гегеля имеются другие, выражающие его истинные убеждения высказывания о существенном отличии его философии от религии и о подлинных идейных источниках диалектического мировоззрения.

Валю, как и другим неогегельянкам, присуща тенденция к затушевыванию не только того факта, что гегелевская концепция отражала диалектические черты объективной реальности и человеческого познания, но и того, что эта концепция имела определенные философские основания, которые и были её важнейшим теоретическим источником. Речь идет о диалектических идеях философов от античности до начала XIX в., в особенности о диалектических разработках таких представителей немецкой классической философии, как Кант, Фихте, Шеллинг. Абсолютизируя то обстоятельство, что в 90-е гг. XVIII в. проблемная область гегелевских размышлений была во многом (хотя далеко не полностью) иной, чем у названных немецких философов, все французские неогегельянцы, начиная с Валь, утверждали, будто становление мировоззрения Гегеля протекало обособленно от тогдашней немецкой философии и происходило исключительно на религиозной основе. Согласно Валь, в Германии было тогда два независимых потока развития диалектического мировоззрения; философский, представленный учениями Канта, Фихте и Шеллинга, причем последнее увенчивало это развитие, и религиозный, представленный юношескими воззрениями Гегеля. Не отрицая знакомства Гегеля с шеллинговской философией, Валь утверждает, что она «выразила лишь в более интеллектуальной форме те идеи, к которым Гегеля привели его размышления о религии» [113, 182]. По его мнению, «когда Гегель определяет разум как единство различного, он скорее оформляет давно имевшиеся у него мысли, чем присоединяется, как он

может думать сам, к теориям Шеллинга» [там же, 183]. Не подлежит сомнению, что в рассматриваемый период Гегель был уже достаточно самостоятельным мыслителем, чтобы «присоединяться» к какому-либо учению без продуманного личного убеждения в его истинности. Но Валь имеет в виду не это. Настаивая на творческой самостоятельности юного Гегеля, он стремится утвердить мысль о том, что последний вообще не опирался на учения философов своего времени, а вырабатывал свою диалектику независимо от выдвигавшихся ими диалектических идей. Именно этот смысл имело настаивание Валя на том, что «Гегель посредством своей собственной рефлексии пришел к результатам, которые составляли содержание философии Шеллинга» [там же, 182].

Сам Гегель характеризовал теоретические источники своей философии иначе и видел их в предшествующих философских учениях. Специфичная для Гегеля точка зрения на развитие философии, выработанная им в ходе весьма глубокого обобщения истории философии, состояла в том, что «кажущиеся различными философские учения представляют собою отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые принципы, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого» [21, 1, 31]. Рассматривая историю философии как выражаемый последовательностью различных учений процесс углубляющегося познания абсолюта, Гегель был убежден, что «последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное» [там же]. В «Предварительном понятии», открывающем «Науку логики» (как первую часть «Энциклопедии философских наук»), Гегель стремился показать, как его способ решения фундаментальной мировоззренческой проблемы об отношении мышления к объективности исторически обусловлен развити-

ем философии Нового времени. Очень четко и достаточно убедительно он прослеживал в предшествующей немецкой классической философии, начиная с Канта, предпосылки своего диалектико-идеалистического мировоззрения. Впоследствии, в «Лекциях по истории философии», Гегель сосредоточил внимание на выявлении таких предпосылок и в более ранние эпохи развития философии, особенно в античной философии.

Все это подтверждается непредвзятым исследованием становления мировоззрения Гегеля в период, предшествующий созданию им «Феноменологии духа». Еще будучи студентом Тюбингенского университета (1788—1793), Гегель настолько заинтересовался философией, что решил в дальнейшем заниматься ею профессионально и ради этого оставил свое первоначальное намерение стать пастором. Изучение философии, подготовка к преподавательской деятельности по этой дисциплине, настойчивые попытки осмыслить под философским углом зрения ряд животрепещущих мировоззренческих проблем,— все это составляет главное содержание деятельности Гегеля в те годы, когда он после окончания университета трудился в качестве домашнего учителя сначала в Берне (1793—1796), а затем во Франкфурте-на-Майне (1797—1800). Как раз в это время были написаны Гегелем его рукописи, ставшие с начала XX в. предметом пристального внимания гегелеведов: бернский и франкфуртский периоды являются начальными в философском творчестве Гегеля. Студентом Гегель вместе со своим сокурсником Шеллингом (1775—1854), с которым у него надолго установились дружеские отношения, принялся за изучение философии Канта. В ближайшие годы оно дополнилось напряженным интересом к учению Фихте и к философским идеям Шеллинга. В большинстве работ Гегеля 90-х гг., касающихся религии, отчетливо прослеживается влияние кантовских воззрений как на саму религию, так и на мораль. В некоторых произведениях этого периода заметно также влияние идей Шеллинга, особенно в «Первой программе системы немецкого идеализма» (1796).

Важно подчеркнуть, что с конца 80-х гг. XVIII в., когда появилась кантовская «Критика чистого разума», с которой собственно и началось развитие немецкой классической философии, на авансцену последней выдвинулась проблема диалектических противоречий в ее идеалистическом понимании. Основательное знакомство Гегеля уже в 90-е гг. с учениями Канта, Фихте и Шеллинга не могло не включать в себя знания о том, как этими философами ставилась и решалась проблема противоречия. Если Кант не смог еще выработать диалектического решения поставленной им проблемы и отвергал возможность внутренней противоречивости реального бытия, то Фихте и в особенности Шеллинг<sup>2</sup> придали противоречию высшую онтологическую реальность и познавательную ценность. В непосредственной связи с воззрениями последнего Гегель начал свои тезисы к кандидатской диссертации по философии (1801) утверждением: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» [22, 1, 265]. Формулировка данного тезиса не могла быть результатом простого присоединения к шеллинговским выводам, — ей должна была предшествовать длительная самостоятельная работа гегелевской мысли над проблемой внутренних противоречий. В 90-е гг. он исследовал ее в рамках той сложной целостности, каковой является социально-историческая жизнь народов. Уже в первой своей рукописи бернского периода Гегель высказал глубокую мысль о том, что «дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел...» [там же, 78]. Есть все основания заключить, что в юношеских рукописях Гегеля трактовка исторических судеб христианства (а также других рассматриваемых им

---

<sup>2</sup> О детальном знании Гегелем их воззрений свидетельствует его первая работа бернского периода «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801).

религий) находилась в тесной зависимости от развивающегося в новейшей немецкой философии диалектического мировоззрения и представляла собой важный аспект последнего. Причем Гегель шел здесь не за Фихте и не за Шеллингом, которые тогда еще не делали религию предметом своих размышлений, а двигался параллельно этим мыслителям. Стимулируемый их философскими идеями, он не воспроизводил последние, а осваивал для диалектического мировоззрения новую проблемную область. Заметим, что когда в XIX в. Фихте и Шеллинг обратились к осмыслению религии, то они оказались неспособными подойти к достигнутым Гегелем в этой области вершинам и вообще уклонились в сторону органически чуждой ему теософии, утверждая примат религии по отношению к философии. Принципиального отличия гегелевского философского религиоведения от фихтевской и шеллинговской теософий не разглядел Валь, заявляя, будто «поздние философии Фихте и Шеллинга стремятся вновь обрести то видение мира, которое имело место в некоторых первых работах Гегеля» [113, 183].

### **§ 3. ИРРАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ГЕГЕЛЕВСКОГО МЕТОДА**

1. Важнейшее значение в концепции Вали имеет тезис об иррациональной сути гегелевской диалектики. Смысл данного тезиса не однозначен. Наряду с отрицанием рациональности гегелевской философии он включает в себя также отрицание ее панлогизма.

Рассмотрим вначале второе из названных отрицаний, которое в значительной мере является оправданной реакцией на распространенное в немарксистском гегелеведении поверхностное представление о том, что в философии Гегеля все выводится из логических понятий и все может быть сведено к ним. Гегелевская «Энциклопедия философских наук», из которой в XIX в. даже многие квалифицированные историки философии, не го-

вора уже о неискушенных любителях философии, намеревались извлечь исчерпывающее знание о «гегелизме», несомненно, давала основания для возникновения подобного представления. Она открывалась «Наукой логики» (ее принято называть «малой» в отличие от резюмированной в ней «большой» логики Гегеля, которая ранее была опубликована в двух томах — соответственно в 1812 и 1816 гг. — под тем же заглавием «Наука логики»). В ней утверждалось, что «логические мысли... представляют собою в-себе и для-себя сущее основание всего» и что поэтому логика есть фундаментальная «философская наука», совпадающая с тем, что прежде называли «метафизикой», т. е. «наукой о вещах, постигаемых в мыслях, которые... выражают существенности вещей» [21, 1, 56, 52]. По Гегелю, две другие «философские науки», к которым он относил «философию природы» и «философию духа» (трактующую о человеке, обществе и истории) являются «как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа» [там же, 55—56]. Стремясь понять все сущее как ту или иную форму проявления абсолютной идеи, Гегель определял «философию природы» как науку «об идее в ее инобытии», «философию духа» — как науку об идее, возвращающейся «внутри себя из своего инобытия», тогда как логика — это «наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления» [там же, 39]. Все это сочеталось с убеждением, что «разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее» [там же, 53]. Это значит, что сам Гегель вполне определенно характеризовал свою философскую систему как панлогическую. Однако углубленное исследование этой системы, даже если оно ограничивалось одной только «Энциклопедией философских наук», обнаруживало, что одушевлявший Гегеля панлогический замысел с необходимостью оказался не реализованным, а соответствующая гегелевская самохарактеристика — неадекватной. Для философов-материалистов, начиная с Фейербаха — первого серьезного критика «гегелизма» из материали-

стического лагеря — это было очевидно. Несостоятельность панлогических притязаний Гегеля была глубоко раскрыта основоположниками марксизма еще в период формирования последнего. В этом им существенно помогло превосходное знание других произведений Гегеля, в особенности его «Феноменологии духа», которая в значительной мере игнорировалась многими буржуазными гегелеведами XIX в. Решительный перелом в их отношении к этому произведению Гегеля произошел лишь в начале XX в., после публикации его юношеских рукописей.

Валь выразил своего рода прозрение, наступившее у многих буржуазных гегелеведов после того как они ознакомились с ранними работами Гегеля конца XVIII — начала XIX в. Для Валь было большой и заслуживающей самого серьезного внимания неожиданностью, что «философия Гегеля не может быть сведена к нескольким логическим формулам. Или лучше сказать, эти формулы покрывают нечто такое, что не имеет чисто логического происхождения» [113, V]. Во-первых, отмечал Валь логическим построениям Гегеля хронологически предшествовали глубокие мировоззренческие размышления, не связанные с какой-либо панлогической конструкцией. Во-вторых, в начальные периоды своего творчества Гегель вообще не имел предметом своего внимания логику как таковую. В-третьих, Гегель в это время напряженно размышлял над тем, что, по убеждению Валь, является по самой своей сути иррациональным: жизнь, судьба, религиозная вера, различные эмоции и переживания. Валь настаивал на том, что последние были не просто описаны и осмыслены Гегелем, но что он сам длительное время находился в их власти, будучи глубоко переживающим, а не только мыслящим субъектом. Абсолютизируя значение этих переживаний, Валь даже делал неоправданное заключение, что в юношеских рукописях Гегеля эмоциональные позиции обладали приоритетом по отношению к познавательной активности и сыграли роль отправных пунктов при формировании ключевых идей гегелевской диалектики: «Идеи отделения



и соединения, — прежде чем быть трансформированными первая в идею рассудочного анализа, а другая — в идею синтезирующего понятия, — были испытаны, прочувствованы. Отделение есть горе; противоречие есть зло; противоположные элементы суть неудовлетворенные элементы» [там же, VI]. По мнению Валя, «судьба, любовь и примиренная антиномия», о которых шла речь в гегелевских рукописях, «позволяют нам понять, что такое разум» в философии Гегеля, «осознать иррациональную суть и основу этого разума» [там же, 193—194].

Однако в действительности тот факт, что гегелевская философия по своим истокам и по своему реальному содержанию не является панлогической, вовсе не означает, что ее глубокое основание иррационально. Этот ошибочный вывод делают лишь иррационалисты, неправомерно отождествляющие рационализм с панлогизмом и некритически принимающие постулат идеалистического рационализма, гласящий, что человеческий разум способен постигать только такие реальности, которые внутренне разумны, т. е. представляют собой проявления некоего сверхчеловеческого, мирового, вселенского, в конечном счете божественного «Разума». Гегель, бесспорно, принадлежал к числу философов, которые приложили наибольшие усилия для утверждения названного постулата. Валевская иррационалистическая интерпретация диалектико-логического учения Гегеля в известной мере опирается, таким образом, на его собственные положения, но это несколько не способствует ее обоснованию, потому что данные положения были несостоятельны.

Роль самого сильного довода в поддержку тезиса об иррациональности гегелевской диалектики играет у Валя утверждение, что построению логики непосредственно предшествовал переход Гегеля на позиции романтизма. По словам Валя, современное историко-философское исследование открывает в Гегеле «романтика позади рационалиста» [113, V]. Общеизвестен иррационализм немецких романтиков, представлявших в конце XVIII — начале XIX в. мощное литературно-художественное тече-

не игравшее очень важную роль в идеологической жизни Германии благодаря насыщавшим его определенным социально-политическим установкам философским представлениям<sup>3</sup>. Несомненен факт тесной близости Гегеля с иенским кружком немецких романтиков (1798—1801). Она была обусловлена прежде всего тем, что в этот кружок наряду с писателями и поэтами (А. и Ф. Шлегели, Новалис, Л. Ваккенродер, В. Тик) входил также Шеллинг, которому, как отмечает М. Ф. Овсянников, «в разработке романтического мировоззрения принадлежит одно из первых мест» [49, 39]. Нужно иметь в виду и дружбу Гегеля в 90-е гг. с поэтом и мыслителем-романтиком Гельдерлином, оказавшим значительное влияние на Шеллинга. Идеи романтизма четко выразились в небольшой рукописной заметке Гегеля под названием «Первая программа системы немецкого идеализма», где говорилось, что «высший акт разума, охватывающий все идеи, есть акт эстетический» и что настало время органически соединить философию не только с поэзией, но и с некоей новой мифологической религией: «пора мифологии стать философской ... философии мифологической», и новая мифология должна стоять на службе идей, быть мифологией разума» [1, 212, 213]. Но никакого продолжения данные положения (гельдерлиновские по своему происхождению, хотя, быть может, непосредственно воспринятые от сразу же подхватившего их Шеллинга) в творчестве Гегеля не имели, и оно развивалось в соответствии с совсем иными установками. Видимо, поэтому названное произведение не использовалось Валем при попытках вскрыть иррациональное основание гегелевской диалектики.

Главный упор Валь делал на выраженное в работах Гегеля конца XVIII — начала XIX в. критическое отношение к понятиям, «концептам», неспособным обеспечить постижение «жизни». Но констатируемая Валем «борьба против понятий», вопреки обманчивой видимости, велась Гегелем не с

---

<sup>3</sup> О немецком романтизме [см.: 53; 17], а о романтизме общеевропейском явлении [см.: 66, 4, 521—525].

позиций романтического иррационализма. В действительности Гегель подвергал критике лишь то, что он позже назвал «метафизической рассудочностью», т. е. недialeктическое оперирование понятиями. Поэтому неверно утверждение Валя, что в названный период Гегель производил тотальное «разрушение рефлексии» и что он подошел к «крайнему пункту романтического иррационализма...» [113, 170]. Правда, сам Валь тут же дезавуирует данное утверждение, признавая, что в работах Гегеля «иррационализм, каким бы глубоким он ни казался, остается все же поверхностным» и что, по Гегелю, «бытие, жизнь, любовь» как подлежащие постижению предметы «не должны приводить к иррефлексии, а должны дополняться рефлексией» [там же].

Если направленность внимания на «жизнь» (она трактовалась не в строго биологическом смысле, а рассматривалась как истинная суть всякого бытия, включая человеческую духовность и сам «божественный абсолют») роднила Гегеля с романтиками, то в вопросе о том, как постичь ее, он никогда не присоединялся ни к их эстетическому, ни к их «мифологическому», религиозному иррационализму. Шеллинг в своей «Системе трансцендентального идеализма» (1800) утверждал, что «в искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон» [68, 390]. В гегелевском «Фрагменте системы 1800 г.» (которому отводится важнейшее место в романтически-иррационалистических интерпретациях диалектики Гегеля) недвусмысленно выражена мысль, что философия, относительно которой подчеркивается, что она есть «мышление», является высшим «органом» познания, способным решать важнейшую задачу — «выявлять во всем конечном бесконечность и требовать усовершенствования конечного посредством разума...» [22, 1, 198]. Хотя, по Гегелю, философия постигает только такую бесконечность, которая существует в единстве с противоположной ей конечностью, а «совершенная» бесконечность, являющаяся богом, выражается религией, он не стремится редуцировать философию

к религии и тем более принести первую в жертву второй (что было свойственно позднему Шеллингу и представляло собой кульминацию его иррационализма). «Философия,— считал Гегель,— кончается там, где начинается религия...» [там же].

Начало иенского периода деятельности Гегеля формально проходило под знаком самого тесного сотрудничества с Шеллингом: они вместе издавали «Критический журнал философий», и в публикуемых здесь статьях Гегель превозносил шеллинговскую философию. Но наметившихся и быстро усиливавшихся в ней иррационалистических тенденций Гегель при этом не поддерживал и по сути дела вырабатывал свою альтернативу им. Большая работа Гегеля «Вера и знание» (1802) имеет уже явно выраженную антииррационалистическую (и одновременно антиромантическую) направленность. С этого времени мировоззрение Гегеля, отливающееся в форму нового философского учения, которое было изложено в «Феноменологии духа», начинает противостоять шеллингианству. В этом произведении, публикация которого положила конец также личным дружеским отношениям между Шеллингом и Гегелем, последний подчеркивал, что «только в понятии истина обладает стихией своего существования», что «истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее», и заявлял о намерении «способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием» [21, 4, 3]. Иррационалистическо-романтическую убежденность в том, что «абсолютное полагается-де не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать» [там же, 4], Гегель категорически отвергал. О выразителях этой убежденности Гегель с едкой иронией писал как о людях, которые «воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те посвященные, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения» [там же, 5].

Следует отметить, что не только становление гегелевской диалектики, но и ее детальная разработка в его зрелых работах были органически связаны с трактовкой «жизни». Дело в том, что в понимании Гегеля всякая внутренне противоречивая и развивающаяся реальность является «живой». «Жизнь» в произведениях Гегеля — это фактически синоним диалектических процессов. Ее биологическую форму он рассматривал как их чувственно воспринимаемое проявление. В юношеских работах Гегеля уже подготавливалось столь характерное для него потом неразрывное соединение «живого» с «логическим» в его новом, диалектически понятом виде. В учении о понятии, составляющем третий, завершающий раздел логики, утверждая, что «поступательное движение понятия... представляет собою развитие», Гегель делал акцент на том, что «формы понятия суть... живой дух действительного», а не «мертвые, недействительные и безразличные вместилища представлений или мыслей», как это изображается теми, кто «логику понятия обычно понимают как лишь формальную науку...» [21, 1, 265, 267]. Антиромантическое понимание «жизни» было, таким образом, важным аспектом диалектической логики Гегеля.

Усматривая в гегелевской философии иррационализм там, где в действительности формировалась новая, высшая по сравнению с метафизическим способом мышления форма рационализма, Валь вместе с тем оставил без внимания действительные изъяны последнего, обусловленные тем, что он использовался для обоснования системы абсолютного идеализма. Именно стремление Гегеля представить все сущее как процесс саморазвития абсолютной идеи приводило к появлению в картине последнего таких звеньев, которые классики марксизма-ленинизма квалифицировали как «мистические» и прикрывающие рациональной формой иррациональное содержание.

2. То и дело упоминая о гегелевской логике и противопоставляя ей его ранние работы, Валь в своей книге «Несчастье сознания в философии Гегеля» не предпринял ее содержательного анализа.

Это, несомненно, крупнейший исследовательский просчет, неминуемо ведущий к односторонности всех вальевских сопоставлений. Валь находился во власти предубеждения, навеянного одновременно кьеркегорианством и наличными формами неогегельянства, что диалектическая логика Гегеля лишена философской ценности и является лишь «арматурой» его системы. По Валью, не облаченные в логическую форму ранние гегелевские размышления «более драгоценны, чем система» [113, 194].

«Феноменологию духа» он считал завершением самого плодотворного и интересного для современности периода мировоззренческих раздумий Гегеля.

Правда, в конце 50-х гг. Валь выступил с «Комментарием на логику Гегеля» (1959). Однако в этой работе, воспроизводящей соответствующий лекционный курс Валья в Сорбонне, он показал себя совершенно неспособным исследовать ход гегелевской мысли в «Науке логики». Начало гегелевской логики, где развернуты категории чистого бытия, ничто и становления, Валь вообще не стал рассматривать, объявив его слишком «абстрактным», и сразу перешел к понятию «наличное бытие». Однако задача исследования того, как это понятие трактуется Гегелем, была подменена Вальем не имеющими гегелеведческого значения (но очень важными для неогегельянства XX в.) сопоставлениями данного понятия с гуссерлевским понятием «феномен». Весь курс Валья был пронизан замыслом «сблизить логику Гегеля и феноменологию Гуссерля» [111, 98]. Отсюда и название курса «Логика Гегеля как феноменология» [там же, 1]. Надо сказать, что гегелевскую «Феноменологию духа» Валь рассматривал как «феноменологическую» (в гуссерлевском смысле этого термина) уже в своей первой работе о Гегеле. Но ни в первом, ни во втором случае Валью не удалось обосновать правомерность подобной трактовки. Гегелевское понятие «наличное бытие» и сопряженное с ним понятие «бытие-для-себя» Валь вместе с тем подтягивал (тоже безуспешно) к экзистенциалистскому понятию «существование». Если у Гегеля ис-

торико-философские сопоставления были существенным средством выявления содержания понятий его логики, то Валь в подобных сопоставлениях действовал настолько без понимания сути дела, что это приводило к затемнению подлинного смысла названных понятий. То, что Валь не пошел дальше комментирования первого раздела гегелевской логики, возможно, является свидетельством его собственной неудовлетворенности результатами этой своей работы.

3. Валь явился основоположником французского неогегельянства. Правда, последующие представители этого течения отнюдь не во всем соглашались с Валем. Однако существенные моменты его концепции — тезисы о религиозном основании гегелевской диалектики, ее трагическом, иррационалистическом и феноменологическом характере — постоянно воспроизводились ими, подвергаясь при этом более или менее значительной модификации.

### **АЛЕКСАНДР КОЖЕВ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКО-«АТЕИСТИЧЕСКАЯ» ВЕРСИЯ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВА**

Для Александра Кожева (1902—1968), служившего во французском министерстве торговли и достигшего положения высокопоставленного чиновника, философия была хобби и вместе с тем, видимо, подлинным жизненным призванием. На правах философа-любителя, обращающегося к непрофессиональной аудитории, он в 1933 г. начал читать в парижской Практической школе фундаментальных исследований курс лекций, озаглавленный «Религиозная философия Гегеля». Эти лекции имели столь большой успех, что продолжались вплоть до второй мировой войны и их постоянными слушателями были даже молодые дипломированные философы, окончившие Сорбонну и Высшую нормальную школу. По своему действительному содержанию кожевовский курс не совпадал с объявленной темой лекций: в нем скрупулезно, параграф за параграфом анализировалась «Феноменология духа» Гегеля, за исключением главы VII «Религия». Ни ранние религиозоведческие («теологические») рукописи Гегеля, ни его поздние «Лекции по философии религии» не рассматривались Кожевом и гегелевская философия религии освещалась им лишь в самых общих чертах.

В 30-е гг. публиковались краткие ежегодные резюме кожевовского курса, а полностью он увидел свет только в 1947 г. под заглавием «Введение в чтение Гегеля». В качестве приложений в этом издании были помещены тексты кожевовских лекций 30-х гг. о соотношении между гегелевской диалектикой и гуссерлевской феноменологией и об идее смерти в философии Гегеля. Широкое признание гегелеведческие работы Кожева получили в 40—60-е гг. когда он сам перенес свое исследо-



вательское внимание на античную философию и на Канта (касающиеся этих предметов четыре объемистых тома были опубликованы посмертно).

Кожевовская интерпретация «Феноменологии духа» в известной мере опирается на вальевскую, но содержит много новых моментов и является существенно иной. Если Валь стремился сблизить Гегеля с Кьеркегором, то Кожев, обходя кьеркегорианство молчанием, настаивал на глубоком родстве с гегелевской философией экзистенциализма Хайдеггера. Значительно сильнее и основательнее, чем Валь, Кожев проводил линию на сближение гегелевского метода с феноменологией Гуссерля. Постоянно ссылаясь на Хайдеггера и Гуссерля, он выступал убежденным приверженцем их философских учений. Хотя немецкие и русские неогегельянцы не упоминаются Кожевом, влияние их идей на его гегелеведческую концепцию является, как показывает исследование, весьма значительным<sup>1</sup>.

### **§ 1. «АТЕИЗАЦИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ**

1. Во главу угла своего понимания «Феноменологии духа» Кожев поставил характеристику отношения Гегеля к религии. При этом Кожев вовсе не считал это произведение религиозным. Он утверждал, что в «Феноменологии духа» имеет место «радикальный и сознательный атеизм Гегеля» [93, 208]. Более того, согласно Кожеву, Гегель вообще первым из мыслителей «попытался создать полностью атеистическую... в отношении человека философию», причем настолько преуспел в этом, что «после Гегеля атеизм никогда более не возвышался до метафизического и онтологического уровня» [там же, 527]. Кожев заявлял, что у Гегеля «диалектика в конечном счете означала атеизм» [там

---

<sup>1</sup> На пути к ознакомлению с работами русских неогегельянцев, являвшихся в большинстве своем одновременно гуссерлианцами, для Кожева не существовало лингвистического барьера: уроженец России, он переселился во Францию уже взрослым человеком, видоизменив на французский лад свою первоначальную фамилию Кожевников.

же]. Тем самым Кожев вставал в оппозицию валевскому истолкованию «Феноменологии духа».

При всей необычности кожевовских утверждений об атеистическом существе философии Гегеля, они не являются абсолютно оригинальными, а имеют исторические antecedенты в лоне младогегельянства. В начале 40-х гг. XIX в. много шума наделала написанная Б. Бауэром брошюра «Трубный звук страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом» (в написании второй ее части, возможно, принимал участие молодой К. Маркс). В первой части этого произведения, направленного против изображения старогегельянами Гегеля как приверженца христианской ортодоксии, атеизм провозглашался скрытой, но действительной сутью гегелевской философии [5, 33]. Однако ни Бауэр, ни другие солидарные с ним в этом вопросе младогегельянцы не смогли доказать, что глубинный смысл гегелевской философии является атеистическим. Им удалось лишь показать, что последовательное развитие ряда положений философии Гегеля и элиминирование из нее противоречащих ей положений (т. е. то, чего он сам не делал) может привести к атеизму. Б. Бауэр опирался в особенности на неприятие Гегелем некоторых основополагающих догматов христианства, на его резко критическое отношение к иудаистской колыбели этой религии и к католицизму наконец, на гегелевское утверждение превосходства философского понимания над религиозными верованиями. Первостепенное значение в бауэровской интерпретации имела мысль о возможности полностью редуцировать взгляд Гегеля на бога (как действующего ради достижения абсолютного знания «мирового духа») к гегелевскому понятию человеческого самосознания, реализующего в ходе исторического процесса свои потенции. Б. Бауэр писал о Гегеле, что только „я“ — для него субстанция, для него все, но это „я“, обладающее сатанинской гордостью, полагающее себя как всеобщее бесконечное самосознание» [там же, 73].

Видимо, кожевовская интерпретация философии Гегеля находится в известной зависимости от

бауэровской, хотя и не может быть сведена к последней. Во всяком случае кожевовский тезис о «радикальном атеизме» этой философии органически связан с утверждением, что она в сущности сугубо антропологична в том смысле, что для нее нет иного божества, кроме реализовавшего все свои потенции человеческого бытия. По Кожеву, гегелевский атеизм это «антропо-теизм», т. е. «обожествление Человека» [93, 208]. Он подчеркивает, что при этом имеется в виду не индивид и не простая совокупность всех индивидов, а человек как родовое существо, как человечество в процессе своего всемирно-исторического развития. Признавая, что Гегель в «Феноменологии духа» старательно избегает понятия «человек» даже в тех разделах, где речь идет явно о людях, Кожев тем не менее настаивал на том, что «если „Феноменология духа“ имеет смысл, то Дух... есть не что иное, как человеческий дух; нет Духа вне Мира, а Дух в Мире — это Человек, человечество, всемирная История» [там же, 198]. Гегелевское понятие духа действительно включает в себя богатейшее социально-историческое содержание, в силу чего вышеприведенная точка зрения Кожева имеет известные основания. Но эти основания не являются достаточными, потому что Гегель вкладывал в понятие духа также совсем иное, объективно-идеалистическое содержание, которое выходило за пределы антропологии и вело к теологии.

Насколько далеко простирается у Кожева «антропологическо-атеистическая» интерпретация гегелевской философии, видно из того, что, по его убеждению, Гегель должен был считать самого себя «воплощенным богом, о котором грезил христиане» [там же, 147], поскольку-де в философе, обладающем абсолютным знанием, с необходимостью персонифицируется мировой «божественный» дух, имеющий своей высшей целью самопостижение. Корни этого парадоксального вывода уходят опять-таки в младогегельянство, и их можно найти также в работах Гейне, чрезвычайно близкого в ряде отношений к названному течению и даже являвшегося в определенном смысле предтечей по-

следнего. Добавим, что, по Кожеву, вносящему коррективы в цитированную формулировку, более точным будет сказать, что с точки зрения гегелевской философии персонифицировать Иисуса Христа должны два человека, один из которых воплощает в себе полноту человеческого знания (это сам Гегель), а другой — полноту исторической деятельности (это Наполеон)<sup>2</sup>. Поэтому в качестве адекватного резюме гегелевской позиции по вопросу о воплощении бога в людях Кожев предложил такую броскую формулу (ни у кого прежде не встречавшуюся): «Подлинный, реальный Христос = Наполеон-Иисус + Гегель-Логос...» [там же, 147].

2. Следующим шагом кожевовской «атеизации» философии Гегеля является утверждение, что в свете последней «христианское учение; христианская теология... это антропология, не знающая самое себя» [там же, 118]. По мере того, как в ходе истории устраняется это незнание, «теология становится атеистической антропологией...» [там же, 230]. Согласно Кожеву, гегелевская философия выражает ту несомненную для него самую «истину», что «судьба всякой теологии, всякой религии — это в конечном счете атеизм» [там же, 207, 215].

Ряд моментов такого рода «атеизации» Кожевом «Феноменологии духа» имеет некоторое созвучие с трактовкой религии в работе Фейербаха «Сущность христианства» (1841). Фейербах провозгласил, что «истинная» сущность христианства, к выявлению которой философия приходит в противовес ложному богословскому толкованию этой сущности, является «антропологической». Это означает, что бог не представляет собой реального всемогущего творца мира и человека, а является

---

<sup>2</sup> В подтверждение правильности последнего утверждения Кожев ссылался на тот известный факт, что Гегель, сразу после завершения работы над «Феноменологией духа» наблюдая проезд Наполеона по захваченной французскими войсками Иене, с воодушевлением писал своему другу Нитхаммеру 13 октября 1806 г., что увидел «мировую душу», которая, «находясь здесь, в этом месте, восседая на коне, охватывает весь мир и властвует над ним» [20, 2, 255].

бессознательным продуктом человеческого сознания, с необходимостью возникающим на определенной ступени существования людей. Согласно Фейербаху, «бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» [64, 2, 320]. Для Фейербаха «личность бога — есть не что иное, как отделенная, объективированная личность человека» [там же, 263]. Видя свою задачу в том, чтобы свести «внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам», Фейербах считал доказанным, что «содержание и предмет религии совершенно человеческие» и что «теологическая тайна есть антропология, а тайна божественной сущности есть сущность человеческая» [там же, 219, 308]. По Фейербаху, «человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии» [там же, 219], потому что, осознав ее сущность, он перестает верить в бога, заменяя почитание последнего любовью к людям: то, что «религия признает вторым (по отношению к богу как «первоначальному» всего.— В. К.), т. е. человека, мы должны установить и признать как первое», и «если человеческая сущность есть высшая сущность человека, то и практически любовь к человеку должна быть высшим и первым законом человека» [там же, 308].

Солидные советские исследования о Фейербахе [см., напр.: 14] избавляют нас от необходимости специально анализировать его религиозоведческую концепцию, которая — вопреки обманчивой видимости — весьма сложна и неоднозначна. Ограничиваясь указанием лишь на некоторые существенные моменты этой концепции, имеющие непосредственное отношение к поднимаемым Кожевом вопросам, заметим прежде всего, что она является важнейшим компонентом фейербаховского материализма, который сформировался как антитеза абсолютному идеализму Гегеля. О сочинении Фейербаха «Сущность христианства» Энгельс писал, что оно «одним ударом рассеяло» то противоречие, в кото-

ром «путались на разные лады младогегельянцы» [1, 21, 280]. Их радикальная критика религии настоятельно нуждалась в материалистическом обосновании, но на деле она не выходила за рамки идеалистической системы Гегеля. Энгельс указывал, что в «Сущности христианства» провозглашалось «без обиняков... торжество материализма. Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности. Заклятие было снято; «система» была взорвана и отброшена в сторону, противоречие разрешено...» [там же, 280—281]. Безуспешно пытаюсь отыскать в «Феноменологии духа» мысли, специфичные для имеющей совсем иное мировоззренческое основание фейербаховской концепции сущности христианства (а фактически просто приписывая Гегелю основные положения этой концепции), Кожев совершал серьезнейшую историко-философскую ошибку. Справедливо указание Б. Э. Быховского на то, что, когда Фейербах перешел на позиции материализма, он сам «со всей решительностью подчеркивал коренное различие между своим и гегелевским подходом к религии» [14, 58].

Впрочем, «атеистическо-антропологическая» интерпретация Кожевом «Феноменологии духа» — это не просто его исследовательский промах, но выражение присущей ему антиматериалистической интенции. Неявно принимая фейербаховские квалификации сущности христианства, Кожев в то же время устранял их материалистическое основание и после этого пытался инкорпорировать их в идеалистическую «Феноменологию духа». Подобная противостественная трансплантация закономерно приводила к тому, что «радикальный атеизм» Кожева (выдаваемый им за верное выражение сути гегелевского понимания бога в «Феноменологии духа») не имел антирелигиозной заостренности — в отличие от исторически реальных форм атеизма, не-

разрывно связанных с материалистической философией. Кожев предложил буквалистское, чисто этимологическое толкование понятия «атеизм» только как отрицания бога, заявляя, что «подлинный» атеизм якобы не только не означает также отрицания религии, но находится в своего рода симбиозе с ней. Данная точка зрения Кожева тоже имеет теоретические корни в фейербаховской концепции религии, точнее в самой существенной ограниченности этой концепции. Энгельс критически отмечал, что Фейербах, будучи решительным противником христианства и всех других существовавших в истории человечества вероисповеданий, все же «вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее» [1, 21, 292]. Дело в том, что Фейербах предлагал заменить прежние «религии бога», в которых почитание мистифицированных человеческих качеств оказывалось имеющим антигуманистическое значение, новой «религией человека», которая учит любви к реальным людям и основана на принципе «человек человеку бог...» [64, 2, 308]. Как указывал Энгельс, Фейербах, спекулятивно трактуя «истинную религию» как «основанное на чувстве сердечное отношение между человеком и человеком», соглашался на этом основании признать человеческие отношения «полноценными только в том случае, если к ним будет приложена печать религии» [1, 21, 292—293]. Утопическая надежда обеспечить таким путем альтруистические отношения между всеми людьми и устранить социальные антагонизмы вдохновляла фейербаховский призыв «озарить жизнь как таковую религиозным смыслом» [64, 2, 316]. Подобные идеи Фейербаха с конца XIX в. широко использовались религиозными модернистами, в частности русскими, которые оказали, видимо, значительное влияние на Кожева. Нельзя при этом упускать из виду, что уступки Фейербаха религии носили формальный характер, по сути же дела он был атеистом, и то, что он называл своей религией, вовсе не было ею по содержанию. Кожевовский же «радикальный атеизм», спекулирующий на названных уступках и придающий им содержатель-

ный характер, в действительности обнаруживал тенденцию к смыканию с религией, выступал как закамуфлированная форма апологии последней.

Такого рода переосмысление получает у Кожева в частности фейербаховское положение о боге как об объективированной сущности человека. Точнее, тот аспект этого положения, смысл которого состоит в том, что в образе бога человек раскрывает свою сущность, а философия, вдумываясь в этот образ, находит в нем глубочайшее постижение данной сущности, переводя его на язык рационального знания. Фейербах заявлял, что «если бог, каким он является по своей необходимости и сущности, является объектом человека, то в сущности этого объекта раскрывается лишь подлинная сущность человека» [64, 1, 141]. Последовательное проведение данной мысли ведет к выводу о великой познавательной ценности христианского представления о боге (рассматриваемого как высшая ступень религиозных представлений о нем) для антропологии. Этот вывод и делал Кожев, тогда как Фейербах корректировал свою мысль, утверждая, что отражение человеческой сущности в образе бога является в высшей степени деформированным. Вся вторая часть «Сущности христианства», озаглавленная «Ложная, т. е. богословская, сущность религии», посвящена критике извращенных представлений религиозного сознания о человеческой сущности. Особенно привлекательной оказалась для Кожева фейербаховская мысль (без сопровождающих ее у Фейербаха атеистических коррективов) о том, что в образе христианского бога была объективирована родовая сущность человека, т. е. сохранилось представление об органической включенности индивида в сообщество людей. По Фейербаху, «сам Христос есть не что иное, как только символ, под которым народному сознанию представлялось единство рода» [64, 2, 307].

Претендуя на верное истолкование гегелевской «Феноменологии духа», но фактически опираясь на некоторые моменты фейербаховской трактовки христианства, воспринятые сквозь призму «религиозного возрождения» начала XX в., Кожев утвер-



ждал, что вплоть до появления философии Гегеля функцию постижения «универсальности» человеческого бытия, т. е. социального характера этого бытия и социальности как таковой, выполняла религия. Согласно Кожеву, «что касается человека, который составляет нераздельное единство с миром, т. е. реального, коллективного, исторического человека, если угодно государства, то этот человек раскрывается для самого себя в религии и через нее» [93, 217]. То же значение (но с характерным для Кожева этатистским акцентом, генетически связанным с гегелевской абсолютизацией роли государства в человеческой жизни) имеет утверждение, что «теология есть коллективный труд, посредством которого государство раскрывает (бессознательно) себя самого и раскрывает (бессознательно) универсальное» [там же, 118]. Более того, с позиций исторического идеализма и с апологетической по отношению к религии точки зрения Кожева, «лишь в религии и через нее народ конституируется в качестве человеческой индивидуальности» [там же, 217].

Вместе с тем Кожев настаивает на том, что до Гегеля «в философии и через нее человек понимает себя в качестве изолированного индивида» [там же, 199], заявляя, будто в так называемом «христианском мире философ есть некая партикулярность, которая раскрывает лишь партикулярное...» [там же, 188]. Известным основанием для подобных утверждений служил тот факт, что многие домарксовские философы были приверженцами так называемой концепции «робинзонады», причем это были прежде всего те мыслители, которые были настроены резко критически по отношению к теологическим псевдообъяснениям жизни людей предначертаниями божественного провидения. Но, во-первых, практически ни один значительный философ прошлого не оставлял без внимания проблему жизни человека в обществе, размышляя тем самым не только о «партикулярном», но и об «универсальном» ее аспекте. Во-вторых, даже те философы, которые выдвигали социологические «робинзонады», в большинстве своем так или иначе со-

чтали их с признанием того, что человек по своей «природе» является социальным существом. В-третьих, некоторые философы (крупнейшим из них является Аристотель) делали положение о человеке как общественном существе фундаментом своих антропологических и социальных концепций. Неоспоримым фактом является, наконец, то, что теологическое понимание общества и истории сильнейшим образом мистифицировало их, а все действительные достижения в их познании связаны со свободомыслием, в первую очередь философским. Не только Гегель, но и предшествующие ему философы внесли большой вклад в осмысление социального характера человеческого бытия, хотя это осмысление не выходило за рамки идеалистического понимания общества и истории. Кожев же в противоречии с действительностью утверждал, будто философы ни в коей мере не способствовали познанию родовой сущности человека, делая отсюда вывод, что «всякая философия (партикуляристская) должна быть дополнена теологией (универсалистской)» [там же, 118]. А поскольку в религии сущность человека «понимается как не-человек, как нечто внешнее человеку», т. е. как трансцендентный бог, постольку, по Кожеву, «всякая религия порождает свое философское дополнение...» [там же, 200], направленное на постижение этой сущности в ее подлинном виде. Обосновываемая таким путем якобы перманентная тенденция к органическому синтезу религии (теологии) и философии трактовалась Кожевым вместе с тем как настоящая задача духовного развития человечества, разрешаемая — впервые и навсегда — в «Феноменологии духа». Согласно Кожеву, Гегель как творец названного произведения «может обойтись без теологии» лишь вследствие ассимиляции ее «универсального» содержания, так что гегелевское учение, вбирающее в себя одновременно все философские «партикулярности», представляет собой «уже не философию, но Мудрость, абсолютное Знание» [там же, 119]. Этот итог является, конечно, прямой противоположностью тому, что в подлинном смысле слова может быть названо

«радикальным атеизмом». Параллельно с необоснованной «атеизацией» гегелевской философии Кожев извращал понятие атеизма, выхолащивая его антирелигиозное содержание.

3. Дальнейшая «атеизация» гегелевской философии связана со стремлением Кожева сблизить последнюю с экзистенциализмом Хайдеггера. Это объясняется тем, что Хайдеггер, по Кожеву, «является первым, кто предпринял в наши дни построение полностью атеистической философии» [там же, 527]<sup>3</sup>. Кожев замечал при этом, что хайдеггеровская «атеистическая» «антропология (без всякого сомнения, замечательная и аутентично философская) не добавляет ничего нового к антропологии «Феноменологии духа» (которую, однако, возможно, никогда не поняли бы, если бы Хайдеггер не опубликовал своей книги)...» [там же]. «Полный атеизм» Кожев усматривал в хайдеггеровском «финитизме» (от лат. finitus — конец), т. е. в таком понимании конечности человека, которое связано не только с признанием его тотальной смертности, но и с провозглашением неизбежного трагического переживания последней неотделимым от подлинно человеческого существования. Этому «финитизму» Кожев придавал величайшую философско-антропологическую ценность, заявляя, что «описать человека как свободного исторического индивида — значит описать его в онтологическом плане как „конечного“ в себе и через себя самого, в метафизическом плане — как „мирского“, или пространственно-временного, в феноменологическом плане — как „смертного“ В этом последнем плане человек „проявляется“ как бытие, которое постоянно сознает свою смерть, часто свободно принимает ее и, зная ее причину, иногда добровольно отдается ей» [там же, 537]. Кожев утверждал также, что «именно смерть заставляет человека прогрессировать до своей конечной судьбы, которая есть судьба мудреца, полностью сознающего самого себя и потому сознающего свою соб-

---

<sup>3</sup> О несостоятельности такой квалификации воззрений Хайдеггера [см.: 41, 177—184; 46, 42—46].

ственную конечность» [там же, 547]. Согласно Кожеву, «Гегель первым попытался создать подлинно атеистическую и финитистскую в отношении человека философию» [там же, 527].

Надо признать, что «Феноменология духа» и другие произведения Гегеля дают известные основания для того, чтобы увидеть наличие у него вышеназванного «финитизма». Гегель не признавал христианского догмата о бессмертии человеческой души и был убежден в смертности людей как индивидов. Здесь он был солидарен с философами-материалистами. Но в трактовке смертности человека Гегель принципиально отличался от них в двух отношениях. Во-первых, он считал, что умирание индивидов обусловлено не просто материально-физиологическими причинами, а имеет высшие «метафизические», «духовные» основания, которым придается решающее значение. Идеалистически мистифицируя это умирание, он толковал его как необходимое самоотрицание материально-природного бытия (понимаемого как «инобытие» абсолютной идеи), дающее возможность снять отчуждение абсолютной идеи и возвыситься до ступени «духа». «Цель природы,— писал Гегель в «Философии природы»,— умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа» [23, 2, 548]. Во-вторых, в «духовном» (по сути дела культурно-социальном) становлении индивидов Гегель придавал существенное значение их страху перед смертью. Последний он рассматривал как необходимый для того в особенности, чтобы индивиды, развив в себе умение рационально контролировать свои природные влечения и не быть их рабами, усвоили имманентную дисциплину систематического труда и принцип подчинения своих личных устремлений велениям социального целого, «общественности». При рассмотрении кожевовской интерпретации гегелевской концепции антропогенеза, мы сможем углубиться в смысл названных положений. Сейчас отметим лишь, что в «Феноменологии духа» подобная трактовка смерти непосред-

ственно связана с апологией войн, которыми, по убеждению Гегеля, «правительство должно время от времени внутренне потрясать» управляемый народ, дабы в нем «не укоренились и не укрепились» изолирующиеся от «общественности» и образующие свои собственные «системы» (прежде всего семьи) индивиды, создающие опасность того, что «целое могло бы распастись и дух улетучился бы...» [21, 4, 241]. Характеризуя правительство как «рефлектированный в себя действительный дух», Гегель считал, что его обязанностью является, возлагая «работу» войны на индивидов, которые «отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному для-себя-бытию и личной безопасности», «дать почувствовать... их господина — смерть. Этим разложением формы существования дух предотвращает погружение из нравственного наличия бытия в природное и сохраняет самость своего сознания и возводит его в свободу и в свою силу» [там же, 241—242]. Приведенные рассуждения Гегеля (заслуживающие самой резкой критики за выраженный в них социально обусловленный антигуманизм) не оставляют сомнения в том, что его апология смерти имеет внешнее сходство с экзистенциалистским сугубо индивидуалистическим «финитизмом». Последний представляет собой индивидуалистически дезориентированный, бесперспективный и неэффективный, но по-своему неизбежный бунт мелкобуржуазного сознания против антигуманистической «общественности» буржуазного государства эпохи империализма. В отличие от экзистенциалистов, Гегель вовсе не культивировал страха перед смертью и был весьма далек от того, чтобы считать, что вся жизнь людей должна быть пронизана трагическим переживанием своей смертности, сконцентрирована на тягостных мыслях о своей конечности: по его мнению, достаточно, чтобы ужас перед смертью возникал лишь в некоторых, общественно необходимых ситуациях, побуждая при этом индивидов к преодолению своей обособленности от социального целого и к самоотверженным действиям во имя интересов «общественности». Гегель недвусмысленно утверждал, что

негативная сущность» смерти «оказывается в собственном смысле властью общественности (Gemeinwesen) и силой ее сохранения...» [там же, 242], обеспечивающей продолжение существования данного общества, его жизнь. Поэтому нельзя соглашаться с утверждением Кожева, что «антропологическая философия Гегеля есть в конечном счете философия смерти» [93, 537]. Именно в конечном счете гегелевская философия не является таковой, поскольку в ней апология смерти играет роль момента при обосновании вечной жизненности человеческих обществ.

Надо сказать, что в экзистенциализме, начиная с Кьеркегора, акцентирование внимания на смерти и страхе перед нею генетически связано с христианским умонастроением. Когда Кожев вводит упомянутые пессимистические моменты в свою интерпретацию Гегеля, неогегельянский «радикальный агностизм» впитывает в себя самые мрачные представления христианства и сопряженного с последним иудаизма. Сам Кожев вынужден признать, что найденное им у Гегеля (фактически же приписываемое им Гегелю) «описание в „феноменологическом“ плане конечного человеческого существования» связано с использованием «фундаментальных категорий иудео-христианской мысли» [там же, 527].

## **§ 2. «ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗАЦИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ**

Если Валь отстаивал положение о религиозном, иудео-христианском базисе гегелевской диалектики, то Кожев утверждал, что «Диалектика Гегеля есть экзистенциальная диалектика в современном смысле слова. Такова во всяком случае Диалектика, описанная в „Феноменологии духа“» [там же, 489]. Последняя оговорка существенна: «Наука логики», где Гегель наиболее полно и четко изложил свое диалектическое миропонимание, создает непреодолимые трудности для экзистенциалистских интерпретаций. Поэтому Кожев предпочитает вовсе не касаться этой фундаментальной работы Гегеля,

что, разумеется, несовместимо с объективным подходом к изучению смысла гегелевской диалектики. Убеждение Гегеля в универсальности диалектики, т. е. в том, что «все вещи сами по себе противоречивы» [18, 2, 65] и что «все где-либо существующее есть... некое внутри самого себя различное и противоположное» [23, 1, 279—280], является принципиально неприемлемым для Кожева, поскольку предполагает отвергаемое экзистенциализмом диалектическое воззрение на природу. Заявляя, что нигде, «ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы», невозможно найти бытие, свободное от внутренней противоречивости, Гегель со всей определенностью указывал, что «новейшее естествознание пришло к признанию, что противоположность, воспринимаемая нами ближайшим образом в магнетизме как полярность, проходит красной нитью через всю природу, есть всеобщий закон природы...» [там же, 279]. Кожев, впрочем, не мог отрицать, что аналогичное воззрение на природу намечается и в «Феноменологии духа», и в предшествующих ей гегелевских лекциях 1805—1806 гг., известных под названием «Иенская реальная философия». Но, находя в пятой главе «Феноменологии духа» «диалектику природных „феноменов“», Кожев попросту отказывался ее излагать и комментировать, поскольку, как откровенно заявлял он, «лично я... не принимаю диалектики природного Бытия» и потому «не намерен распространять это заблуждение Гегеля...» [93, 472]. Согласно Кожеву, Гегель создал несостоятельную, «незащитимую философию природы», возникшую в основном якобы из-за некритического принятия им натурфилософии Шеллинга с ее принципом «полярности», так что «диалектика Природы существует лишь в воображении („шеллингианском“) Гегеля» [там же, 573, 488]. Другую причину названного «заблуждения» Кожев усматривал в том, что Гегель под влиянием свойственного ему монизма неправоммерно «распространяет на природу свой анализ человеческого или исторического существования» [там же, 573]. Кожев был уверен, что гегелевская диалектика по своей сути

глубоко и исключительно «антропологична», т. е. может иметь место лишь в сфере человеческого существования.

Уточним, что о диалектичности воззрений Гегеля на природу можно говорить лишь с определенными оговорками. Признавая внутреннюю противоречивость природных явлений и борьбу наличных в них противоположностей, Гегель вместе с тем категорически отрицал факт развития природы во времени, был решительным противником эволюционистских концепций. Мимо этого важнейшего проявления недиалектичности гегелевского понимания природы Кожев проходит, не видя возможности использовать его в своей интерпретации, так как последняя несовместима даже с частичным признанием диалектики в природе.

2. Гегелевскую диалектику Кожев считает реанимирующей в триаде тезис—антитезис—синтез, что свидетельствует о довольно формальном понимании ее. Различая в структуре человеческой деятельности три элемента, Кожев настаивает на том, что по сути дела именно они находят выражение в гегелевской триаде: «Тезис описывает материальное данное, к которому будет приложено действие, Антитезис раскрывает само это действие, так же как оживляющую последнее мысль («проект»), тогда как Синтез позволяет видеть результат этого действия, т. е. завершённый и объективно реальный продукт» [там же, 479]. Безусловно, осмысление человеческой деятельности играло (наряду с осмыслением сущности природных процессов и развития познающего мышления, что не признается Кожевым) важнейшую роль в выработке Гегелем диалектического мировоззрения. Но сам Гегель усматривал в этой деятельности иную триаду: «во-первых, ступень субъективной цели, во-вторых, ступень осуществляющейся цели и, в-третьих, ступень осуществленной цели» [23, 1, 395]. С точки зрения гегелевского абсолютистского идеализма эти три ступени характеризуют «развитие цели в идею», и весь данный процесс разворачивается в рамках «телеологического соотношения», представляющего собой «умозаключение» [там же]. Факти-



чески же Гегелем в соответствующем разделе «Науки логики» рассмотрена, как отмечал Ленин, «целесолагающая деятельность человека» [2, 29, 170]. Диалектику последней Гегель видел в глубоких трансформациях, имеющих место при переходе от субъективных, существующих лишь в человеческом сознании намерений к усилию практически воплотить их в окружающем мире и, далее, к объективному результату данных усилий, понимаемому как реализованная цель. Эта гегелевская диалектика, конечно, предполагает, что человек воздействует на то, что Кожев именуется «материальным данным». Гегель прямо указывал, что «объективность противостоит цели как механическое и химическое целое, еще не определенное целью и не проникнутое ею» [18, 3, 194]. Но названная «объективность» не фигурирует в качестве тезиса гегелевской триады, относящейся к человеческой деятельности, на что у Гегеля, как показывает исследование, имелись самые серьезные основания.

Вопреки Гегелю, который в образующих природе механических и химических явлениях находил целую гамму внутренних противоречий, Кожев характеризовал «материальное данное», выступающее первым членом его триады, как некое абсолютное (в гегелевской терминологии, «абстрактное») тождество. Диалектическую «отрицательность» в эту данность может, по Кожеву, внести лишь внешний по отношению к ней активный фактор, каковым является якобы только человек. Поэтому для Кожева «импликация Отрицательности в тождественное Бытие равноценна присутствию Человека в Реальности...» [93, 472]. Метафизическая трактовка всякого отличного от человека материального бытия как совершенно пассивной «самотождественности» является первым ярким проявлением принятия Кожевом хайдеггеровской экзистенциалистской онтологии, выраженной в книге «Бытие и время».

Собственно антропологическая «отрицательность» в известной мере характеризуется Кожевом, на первый взгляд, достаточно здраво: «Человек осуществляет реальные диалектические отрицания

данного Трудом и Борьбой», и «именно Труд есть аутентичное „явление“ Отрицательности...» [там же, 500]. Но кожевовский анализ трудовой деятельности людей страдает существеннейшим пробелом, обуславливающим в конечном счете ее крайнюю идеалистическую мистификацию. У Кожева отсутствует анализ значения орудий (средств) труда, которым Гегель уделил очень большое внимание как необходимым объективным средствам реализации целей. По Гегелю, «цель связывает себя через средство с объективностью, а в объективности — с самой собой» [18, 3, 196]. Осознание того, что в социально-историческом бытии человечества «средство выше, чем конечные цели внешней целесообразности», прежде всего в том смысле, что «посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям (связанным с удовлетворением биологических потребностей. — В. К.) он скорее подчинен ей», позволило Гегелю не только в значительной степени преодолеть свой идеалистическо-панлогический взгляд на средство как «средний член умозаключения» [там же, 200, 196], но и подойти к таким выводам, которые Ленин квалифицировал как «зачатки исторического материализма у Гегеля» [2, 29, 171]. Игнорируя эти выводы и всю проблему орудий и средств труда, Кожев изобразил способность последнего к отрицанию наличной формы («материальной данности») своего предмета производной от «ничто». По Кожеву, опирающемуся на идеалистически мистифицирующие проблему отрицания формулировки «Феноменологии духа», «Отрицательность... есть чистое Ничто» [93, 546]. Кожев трактовал «ничто» как своего рода глубочайшую онтологическую сущность, обладающую приматом по отношению к таким «явлениям отрицательности», как труд, борьба, смерть, — все они имеют место будто бы лишь потому, что существует основополагающее для них «ничто». В то же время Кожев вслед за Хайдеггером превращает эту субстантивированную идеалистическую абстракцию, г. е. «Ничто, или способность Отрицательности, которая реализуется и проявляется лишь через

трансформацию данной *тождественности бытия*», в «первичную основу человеческого эмпирического существования, источник и начало человеческой реальности...» [там же, 572]. Отсюда вытекает парадоксальное определение, по-экзистенциалистски антропологизирующее «ничто»: «Человек не является Бытием, которое *есть*, — он является Ничто, которое неантизирует (реализует Ничто. — В. К.) через отрицание Бытия» [там же, 181]. Такая трактовка философского смысла осуществляемых человеком отрицаний лежит в основе разного рода «негативных диалектик», развивавшихся экзистенциалистами и близкими к ним философами.

Заметим, что свой вариант «негативной диалектики» Кожев положил в основу понимания свободы, заявляя, что «Отрицательность „проявляется“ в „феноменальном“ плане как человеческая Свобода...» [там же, 508]. Касаясь одного лишь деструктивного аспекта человеческой деятельности, Кожев сознательно оставлял без внимания ее самый важный для реализации свободного бытия созидательный аспект. Поскольку сам Кожев при интерпретации «Феноменологии духа» постоянно затрагивал проблемы социально-политической свободы и революции, постольку апология бесконечных «негаций» означала по сути дела обоснование не революционных, а лишь бунтарско-анархических действий, не способных привести к действительному освобождению человечества от угнетающих его сил. В несомненной связи с этим значением находится установка Кожева на стихийность, своеобразную иррациональность «свободы» как воплощения «отрицательности» (несмотря на кожевовское определение антитезиса как действия, оживленного мыслью — «проектом»). Кожев подчеркивал, что человек «созидает и самосозидается (эти понятия толкуются в данном случае негативно. — В. К.) потому, что он отрицает и отрицается „без предвзятой идеи“...» [там же, 493].

3. Синтез как третий, завершающий элемент гегелевской триады, толкуется Кожевом совершенно недиалектически. Проблема объединения противоположностей и перехода в результате этого

на новую, более высокую ступень развития, имевшая первостепенное значение в гегелевской концепции, Кожевом по сути дела снимается. Вместо нее при характеристике синтеза он ставит проблему так называемой «тотальности», трактуемой с позиций экзистенциалистского идеализма, неразрывно связывающего последнюю с тем, что в нем понимается под «историчностью» и «временностью» человеческого существования. По Кожеву, «тотальность» — это «онтологический» план синтеза, а «историчность» и «временность» — это соответственно его «феноменологический» и «метафизический» планы.

«Историчность» синтеза, выражающегося в «тотальности», означает, в понимании Кожева, не только и не столько то, что к своим «произведениям» и «продуктам» человеческая деятельность приходит в процессе истории, а прежде всего то, что «диалектическое уничтожение данного (через Борьбу и Труд) необходимо завершается его раскрытием посредством Рассуждения...» [там же, 493]. Речь при этом идет не о том, что человеческой деятельности свойственно быть направленной теми или иными осознанными целями, и не о том, что люди в большей или меньшей мере всегда осознают результаты своих действий, а о том, что только постоянное присутствие мыслительного компонента («рассуждения») обеспечивает диалектический синтез в истории человечества. По Кожеву, «тотальной» реальностью является только «реальность-раскрытая-через-рассуждение...» [там же, 472]. В конечном счете оказывается, что даже связываемая с антитезисом «отрицательность» считается Кожевом диалектической только при условии неразрывной связи с «раскрывающим» ее «рассуждением» [там же].

Понятно, что в природе как таковой невозможно обнаружить «негаций» и «тотальностей» этого типа. Их отсутствие, собственно, и является в глазах Кожева решающим доводом в пользу провозглашенной им недialeктичности природы. Особенно рельефно это обнаруживается в тех случаях, когда в сфере внимания Кожева попадают ярко

диалектичные черты природных процессов и явлений, а он упорно отказывается признать, что налицо объективная диалектика. Кожев упоминает, например, о сформулированном одним из корифеев физики XX в. Н. Бором «принципе дополнительности», в свете которого «физическая реальность есть одновременно волна... и корпускула...» [там же, 452]. Но тот факт, что «о физической реальности нельзя говорить без допущения в ней противоречий» [там же, 379], истолковывается глашатаем неогегельянской «диалектики» одновременно в метафизическом и агностическом смыслах. Убеденный, что объективная природная реальность не может быть единством противоположностей, Кожев истолковывает обнаружение последних научной мыслью как якобы «признание самой физикой», что она «никогда не может прийти к истине в строгом смысле слова», и что «не существует рассуждения, раскрывающего физическую или природную реальность» [там же, 452, 379]. В трактовке Кожева изучаемая естествознанием «физическая реальность» — это просто порождение научной мысли, в ней только и существующее.

Диалектики природы Кожев не усматривает и тогда, когда он вынужден признать (делая здесь шаг вперед по сравнению с Гегелем) реальность эволюции органического мира, соглашаясь даже с тем, что «это природное „движение“ („эволюция“) производит „субъекта“, т. е. Человека, или, точнее, животное, которое станет Человеком» [там же, 434]. Но в противоречии с этим признанием Кожев отрицает (на этот раз следуя за Гегелем) развитие природы во времени. Правда, подлинные истоки этого отрицания не гегелевские, а хайдеггеровские — состоят в полной (и неправомерной) антропологизации времени, означающей и его предельную субъективизацию. «Время, — утверждает Кожев, — есть в человеке и только через Человека; следовательно, оно, если угодно, субъективно... Время — это сам Человек» [там же, 384]. У Кожева заметно стремление связать время с практической деятельностью людей в историческом процессе: «поскольку Человек борется и трудится, по-

стольку имеется История, имеется Время...» [там же, 389]. Но «временность» («темпоральность») человеческой практики идеалистически ставится Кожевом прежде всего в абсолютную зависимость от духовной стороны человеческого существования: «Время имеется только там, где есть Сознание» [там же, 388]. Кожев выражал недовольство отсутствием подобной идеалистическо-антропологической «радикальности» в трактовке времени Гегелем, поскольку последний признает реальность общебытийного времени, «принимает существование космического Времени» [там же, 366]. Согласовать свой взгляд на время с гегелевским Кожев пытался путем навязывания Гегелю мысли о примате «исторического», «человеческого» времени по отношению к «космическому» («физическому») и к так называемому «биологическому» времени. Не удовлетворяясь этим, Кожев считал возможным предположить, что, по Гегелю, «космические и биологические формы Времени существуют в качестве Времени лишь по отношению к Человеку, т. е. к историческому Времени» [там же, 367]. Однако вся эта иерархизированная типология времен не может быть выведена из гегелевской философии. В действительности она представляет собой чуждое «гегелизму» экзистенциалистское построение. Постановка Кожевом физических и биологических процессов в зависимость от первичной по отношению к ним соответствующей формы времени находится в полном противоречии с решительной борьбой Гегеля против тенденции субстантивировать время, т. е. рассматривать его как некое самостоятельное онтологическое начало изменения, говорить о нем как о «потоке, увлекающем с собой в своем течении и поглощающем все попадающее в него» [23, 2, 54]. Касаясь при рассмотрении времени вопроса о «конечности» вещей, Гегель подчеркивал, что «вещи исчезают не потому, что они находятся во времени, а потому что сами они представляют собой временное, их объективным определением является то, что они таковы», и потому в данном аспекте «время есть лишь абстракция поглощения» [там же]. В целом же, с точки зрения Гегеля, вре-

мя. — это «процесс самих действительных вещей» [там же].

4. Закономерным и практически самым важным результатом производимой Кожевом «экзистенциализации» диалектики является отрицание «монистического предрассудка» Гегеля. При этом Кожев критикует гегелевский монизм не за его действительные идеалистические пороки, а за его принципиально верную попытку осмыслить объективное единство мира. Воспроизводя и развивая своего рода дуалистические положения хайдеггеровского экзистенциализма, Кожев заявляет, что «в метафизическом плане надо различать два Мира... которые существенно различны: природный Мир и Мир исторический, или человеческий» [93, 486]. Полностью расходясь с Гегелем, рассматривавшим материю и находящийся в движении материальный мир, как «непосредственно тождественное налично существующее единство» пространства и времени [23, 2, 61], Кожев в согласии с Хайдеггером формулировал следующую надуманную антитезу: «Природа есть Пространство... а Человек есть Время» [93, 307]. Еще одним извращением диалектики является квалификация Кожевом того, что он сам называет «дуалистической онтологией», как учения о «диалектическом бытии». За диалектическое раздвоение единого Кожев выдавал не что иное, как производимую экзистенциализмом метафизическую бифуркацию бытия на «недиалектическую онтологию... Природы... и диалектическую онтологию... Человека, или Истории...» [там же, 484]. Всестороннюю разработку превозносимой им «диалектической онтологии» Кожев считал «главной философской задачей будущего...» [там же, 485].

Позиция Кожева по данному вопросу характеризуется определенными непоследовательностями (так или иначе свойственными и другим экзистенциалистам). Он все же признает и даже ищет какие-то формы единства названных двух миров, побуждаемый к этому, с одной стороны, необходимостью считаться с тем несомненным фактом, что человек представляет собой материальное существо, а с другой — стремлением представить

свою философскую концепцию как адекватную интерпретацию гегелевской «Феноменологии духа». Поэтому Кожев, во-первых, заявлял (но не объяснял, как это возможно с позиций «дуалистической онтологии»), что «человек действительно диалектичен, т. е. человечен, лишь в той мере, в какой он есть также Природа как „тождественная“, пространственная, или материальная, сущность...» [там же, 489]. Во-вторых, выражая свое согласие с гегелевским положением о единстве бытия и мышления, он толкует это положение в том смысле, что «Субъект и Объект, Мысль и Бытие, Природа и Человек суть лишь *абстракции*, когда их рассматривают изолированно... Только *совокупная* реальность, раскрытая совокупностью Рассуждения, есть объективная Реальность; эта *совокупность*, имеющая два аспекта, — т. е. природный Мир, имплицитующий говорящего о нем Человека, — есть именно то, что Гегель называет „Духом“» [там же, 532—533]. Однако эта кожевовская интерпретация названных положений и понятий Гегеля несостоятельна. Прежде всего в ней совершенно не отражен гегелевский абсолютный идеализм, с точки зрения которого «дух», понимаемый как «сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность» [21, 4, 234], никак не может быть сведен к единству человека и природы, познающей мысли и материального бытия. Подчеркивая, что «дух... есть *сознание* вообще», Гегель для становления «духа» считал существенным «возведение в истину» того, что «он — вся реальность» [там же, 234, 233]. Развивая эти высказанные в «Феноменологии духа» мысли, Гегель в «Энциклопедии философских наук» разъяснял, что, хотя «для нас дух имеет своей предпосылкой природу, он является ее *истиной*, и тем самым абсолютно первым в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия, — как идея, *объект* которой, так же как и ее *субъект*, есть *понятие*» [23, 3, 15]. Кожевовская трактовка единства субъекта и объекта по своему действительному смыслу представляет собой субъективно-идеалистическое, связанное с



целым рядом течений буржуазной философии начала XX в. (в том числе с эмпириокритицизмом и его учением о «принципиальной координации» «я» и «среды») неадекватное перетолкование гегелевского положения о тождестве бытия и мышления. Надо отметить, что с характерной для буржуазных философов этой ориентации непоследовательностью (на которую обратил внимание Ленин при критике эмпириокритицизма) Кожев, вопреки утверждению об «объективной реальности» как неразрывном единстве мира и человека, признавал, что в свете выводов естествознания нельзя не быть уверенным в том, что «имеется Природа без Человека — до Человека и после Человека...» [93, 432]. Эта непоследовательность, означавшая вынужденные эпизодические уступки материализму, обусловила появление у Кожева даже положения о том, что «История (понятая)... предполагает... существование Природы, независимой... от Человека; это объективная Реальность» [там же, 397].

### **§ 3. «ФЕНОМЕНОЛОГИЗАЦИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОГО МЕТОДА**

1. Существенным аспектом производимой Кожевым «экзистенциализации» гегелевской философии является «феноменологизация» ее метода. Это выразилось в настойчивом «подтягивании» им Гегеля к Гуссерлю, учение которого о «феноменологическом описании» стало методологическим фундаментом экзистенциализма XX в. [см.: 59, 211—280]. Обыгрывая название «Феноменологии духа» и первостепенное значение в этом произведении понятия «феномен», Кожев заявлял, что гегелевский метод «феноменологичен в гуссерлевском смысле этого термина» и что «в действительности метод Гегеля есть не что иное, как метод, который в наши дни называют „феноменологическим“» [93, 447, 468]. По мнению Кожева, о гегелевском методе можно сказать все, что «уже сказано Эдмундом Гуссерлем по поводу его собственного „феноменологического“ метода» [там же, 467]. Полностью солидаризируясь с учением Гуссерля, Кожев крити-

ковал последнего лишь за то, что он якобы неправильно противопоставил свою феноменологию «гегелевскому методу, которого он не знал» [там же].

Тождество обоих названных методов Кожев усматривал в присущей им «чистой описательности», и надо признать, что формальные основания для этого имелись. Если Гуссерль характеризовал свой метод как «чистое описание» феноменов сознания, то Гегель, формулируя в «Феноменологии духа» задачу проследить «становление науки вообще или знания», писал, что для ее решения «нам остается лишь простое наблюдение...» [21, 4, 14, 48]. Основываясь на букве этих заявлений Гегеля, но не вникая в их содержание, Кожев утверждал, что гегелевский метод совершенно «эмпиричен» и Гегель просто «рассматривает Реальное и описывает то, что он видит, — все то, что он видит, и ничего иного, кроме того, что он видит» [93, 451]. Не удивительно, что, согласно Кожеву, «в общем „метод“ гегелевского Ученого заключается в том, чтобы не иметь метода или свойственного его Науке способа мышления» [там же]. Подобная поверхностная трактовка основывается на отсутствии в «Феноменологии духа» специальных *логико-методологических* разработок. Но эта трактовка находилась в противоречии, во-первых, с тем фактом, что в названном произведении Гегель указывал, что «научное познание... требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его» [21, 4, 29]. Гегель вовсе не думал, что этой цели можно достичь без создания специальной философской методологии, подчеркивая, что «метод есть не что иное, как все сооружение (знания, науки.— В. К.) в целом, воздвигнутое в его чистой существенности» [там же, 25]. Характеристика упомянутых Гегелем «внутренней необходимости» и «чистой существенности» никак не могла быть реализована на пути чисто эмпирического описания осмысливаемой реальности. Кожев не осознавал того, что в свете намеченной Гегелем в «Феноменологии духа» познавательной цели понятия «опыт», «наблюдение», «описание» наполнялись содержа-

нием, далеко выходявшим за пределы эмпиризма в собственном смысле этого слова. Кожевовская трактовка противоречила, во-вторых, тому несомненному для любого непредубежденного исследователя факту, что как содержание, так и последовательность «феноменов сознания», развернутых Гегелем в «Феноменологии духа», таковы, что они имеют смысл только в связи с обуславливающей их глубинной теоретической концепцией, которая есть концепция объективного идеализма, стремящегося выразить мировой дух «не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [там же, 9]. Стоит отметить, что гуссерлевская феноменология в сущности столь же далека по своему действительному смыслу от декларируемого ею «чистого описания», как и гегелевская «Феноменология духа». К тому, что Гуссерль характеризовал как простое описание «феноменов», он подходил после целого ряда теоретических ухищрений в отношении наблюдаемой реальности, идеалистически деформируя ее посредством серии «редукций».

2. Кожевовская «феноменологизация» гегелевского метода имела четко выраженный антидиалектический смысл. Кожев подчеркивал, что с его точки зрения, которую он преподносил как единственно правильную, «метод Гегеля ни в коей мере не является диалектическим» [93, 453]. От экзистенциалистского извращения онтологического аспекта гегелевской диалектики Кожев переходил, таким образом, к прямому отрицанию (с позиций гуссерлевской феноменологии) ее методологическо-гносеологического аспекта. По Кожеву, «у Гегеля имеется реальная Диалектика, но его философский метод есть метод чистого и простого описания, который диалектичен лишь в том смысле, что он описывает диалектику реальности» [там же, 460]. Другими словами, диалектична (в кожевовском понимании сугубо антропологической диалектики) лишь реальность, «раскрываемая» гегелевской философией, но адекватное «раскрытие» этой реальности обеспечивается таким познанием, которое не является диалектическим и, более того, принципи-

ально не может быть таковым, в силу чего Гегель-де первым из мыслителей «оставил Диалектику как философский метод, — по крайней мере он первым сделал это добровольно и с полным знанием дела» [там же, 453]. Кожевовская «раздиалектизация» гегелевского метода естественно ведет к утверждению, что Гегель придерживался созерцательной концепции познания и считал активность познающего мышления помехой на пути к постижению истины. Согласно Кожеву, выраженная в «Феноменологии духа» «позиция философа или „ученого“ (=Мудреца) перед лицом Бытия и Реальности есть позиция чисто пассивного созерцания», приводящая к тому, что «философская или „научная“ активность сводится к чистому и простому *описанию* Реальности и Бытия» [там же, 447].

Игнорируя основательную трактовку Гегелем в «Феноменологии духа» диалектики перехода от чувственной ступени познания к рациональной, диалектики относительной и абсолютной истины, диалектики соотношения теории и практики, наконец, глубокий диалектический смысл гегелевского понимания познания как исторического процесса, Кожев и при рассмотрении методологическо-гносеологических проблем сильнее всего образом искажил суть диалектики. На том формально-этимологическом основании, что в древнегреческом языке слово «диалектика» (*διαλεκτική*) буквально означало просто ведение беседы, Кожев зачислил в ряды «диалектиков» абсолютно всех догегелевских философов, поскольку в характерном для них обосновании своих положений определенными аргументами и в аргументированном отрицании неприемлемых для них положений он усматривал своего рода беседу со слушателями, спор с оппонентами, хотя бы только подразумеваемыми. При столь узком и в сущности нефилософском понимании «диалектики» невозможно, разумеется, заметить существование метафизического метода мышления и вместе с тем выявить характерные черты подлинно диалектической мысли. Гегель не попадал в ряды кожевовских «диалектиков» потому, что в

«Феноменологии духа» Кожев не находил традиционного способа обоснования философских положений посредством четко сформулированных аргументов. Для поверхностного взгляда, не углублявшегося до выявления специфически гегелевского обоснования названных положений и некритически воспринимавшего ряд собственных неадекватных («феноменологических») формулировок Гегеля, дело представлялось так, что в названном произведении он пассивно созерцает последовательно являющиеся его умственному взору «истины» и столь же пассивно излагает их. Данная иллюзия находила для себя питательную почву также в убеждении Гегеля (действительно антидиалектическом), что ему удалось достичь «абсолютного знания», означающего окончание философских исканий, напряженного столкновения различных мнений в беседах и дискуссиях между мыслителями.

Положения Кожева об антидиалектической «феноменологичности» гегелевского метода, сами по себе весьма шаткие, имеют укрепляющие их корни в определенной философской традиции, возникшей в ряде европейских стран, в том числе в России, в начале XX в. и получившей в последующие десятилетия значительное развитие. Названные положения находятся в не афишируемой Кожевом, но с несомненностью выявляемой исследованием связи с интерпретацией гегелевской методологии русскими гуссерлианцами и интуитивистами. Вторая из этих связей заслуживает специального рассмотрения. Ведущий русский интуитивист Н. О. Лосский при разработке своей концепции знания уделил гегелевской философии очень большое внимание, утверждая, что в последней роль высшей познавательной способности отводилась непосредственному мыслительному проникновению в сущность вещей, выступавшему как органическое единство рациональности и опыта. В опубликованной за границей в 1931 г. работе Лосский обстоятельно развивал взгляд на Гегеля как на интуитивиста. Автор книги «Гегель в России» Д. И. Чижевский полагал, что это «новое истолкование философии Гегеля... с полным правом можно бы назвать „рус-

ским“» [68, 337]. Наряду с работами Лосского, и, может быть, в еще большей мере, чем они, на кожевовскую трактовку методологии Гегеля повлияла уже упоминавшаяся книга И. А. Ильина (изданная в 1918 г.), в которой со ссылкой на В. Виндельбанда, Ф. Йодля, Э. Ласка, П. И. Новгородцева и других историков философии идеалистической ориентации утверждалось, что «сила Гегеля — в героически осуществляемом интуитивном познании предмета» [38, 1, 48]. Ильин при этом подчеркивал, что «по методу своего философствования Гегель должен быть признан не „диалектиком“, а интуитивистом или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем» [там же, 121]. Надо иметь в виду, что русский интуитивизм (в отличие от интуитивизма французского философа А. Бергсона) практически сливался с гуссерлианством (в исследовательской литературе последнее нередко рассматривается как разновидность интуитивизма [60, 2, 229], так что понятия «интуитивного» и «феноменологического» оказывались равнозначными, — а только использованием второго понятия вместо первого отличаются некоторые рассмотренные ранее формулировки Кожева от приведенных (хронологически предшествующих) положений Ильина. Кожевовская трактовка находится в полном созвучии и с утверждением Ильина о том, что гегелевская диалектика это «не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету, но прежде всего метод познаваемого объекта», в том смысле, что «диалектика это сам предмет» [там же, 121, 123] в его внутренней противоречивости и в процессе его изменения. Гегель, по Ильину, «все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мысль. В этом его „субъективный“ способ познания. Это не он практикует „диалектику“, а *предмет*» [там же, 121]. По убеждению Ильина, которое отражается и в воззрениях Кожева, «в основе учения Гегеля о сущности спекулятивного мышления, как и в основе его философии лежит подлинный душевно-духовный познавательный опыт, открывший ему то,

что он по существу утверждал, и утверждавший его в верности того, что ему открылось» [там же, 37].

Однако в одном весьма важном вопросе Кожев не следовал за Ильиным. В отличие от последнего он не использовал приписывание Гегелю концепции непосредственного интеллектуального усмотрения сущности познаваемых предметов для иррационализации его гносеологических воззрений и его диалектики. Естественно, что Кожев тем самым расходился и с валевской интерпретацией «Феноменологии духа». Кожевовская «феноменологизация» гегелевского метода удовлетворялась его «раздиалектизацией», т. е. утверждением того, что гегелевская диалектика якобы не имеет методологическо-гносеологической значимости. Отсутствие у Кожева свойственной многим неогегельянкам мысли о скрытой фундаментальной иррациональности гегелевской философии не сопровождалось, впрочем, защитой противоположного понимания ее как существенно рационалистической. Живо дискутировавшуюся в его время проблему отношения гегелевской философии к рационализму и иррационализму Кожев фактически обошел, и лично для него она не представляла интереса.

Заключая обзор вышеназванных феноменологическо-интуитивистских интерпретаций гегелевского метода, следует заметить, что они не только необоснованы, но и теоретически совершенно бесплодны. Заявлять, что Гегель непосредственно усматривал умственным взором сущность характеризуемых им реальностей — значит создавать лишь видимость объяснения того, каким путем подходил к своим выводам и почему последние, хотя бы в мистифицированной форме, отразили некоторые существенные стороны действительности. Свою неспособность осмыслить свойственное гегелевской философии и являющееся ее величайшим достижением единство логики, диалектики и теории познания Кожев и другие неогегельянцы выдавали за отсутствие такого единства, а фактически сосредоточивали свои усилия на том, чтобы его разрушить.

3. Наряду с рассмотренной пассивно-созерцательной («феноменологической») версией того, как по Гегелю обеспечивается «соответствие (адекватность) Мысли и Бытия» [93, 447], Кожев выдвинул, однако, и совершенно иную версию, которую можно назвать активистско-волюнтаристской. Интересно, что последнюю Кожев пытался связать с наконец-то попавшей в его поле зрения проблемой соотношения абсолютной и относительной истины. Но при трактовке этой проблемы он не увидел подлинной диалектики, заключенной в ней. Говоря о том, что абсолютной истине предшествует развернутая в человеческой истории серия «частичных истин», которые вследствие своей «частичности» являются одновременно и заблуждениями (тоже «частичными»), Кожев связывал переход к искомым «полной» истине исключительно с успехом определенного практического действия людей. Так, по Кожеву, утверждение средневекового поэта о том, что человек перелетает через океан по воздуху, превращается в несомненную истину тогда, когда люди начинают реально совершать перелеты через океан на созданных ими технических средствах. Другой приводимый Кожевом в пояснение своей точки зрения пример сводится к тому, что мысль о необходимости уничтожить определенный социально-политический строй становится не заключающей в себе никакого заблуждения истиной лишь в условиях (отделенных от времени ее высказывания, быть может, многими столетиями), когда люди сумели уничтожить не удовлетворяющий их строй. Кожев в связи с этим заявлял, что «Человек в труде и борьбе трансформирует саму Реальность, чтобы сделать ее соответствующей своим Рассуждениям, которые вначале отходили от нее» [там же, 419]. Против этого утверждения как такового возражать не приходится, но нельзя не заметить, что оно говорит о реализации человеческих замыслов, а не о движении познания от относительных истин к истине абсолютной. Коренным пороком рассуждений Кожева, резюмируемых данным утверждением, является то, что в них успешная реализация «проектов» не ставится в связь



с углублением человеческих знаний об объективной реальности, а последние не связываются с развивающимися на их основе техническими свершениями человечества как необходимыми условиями воплощения в жизнь таких, например, многотысячелетних сокровенных замыслов людей, как полеты в воздухе. В общем в рассуждениях Кожева о переходе от «частичных» истин к «полным» отсутствует как собственно гносеологическая проблематика с ее глубокой диалектикой, так и диалектическая проблема единства теории и практики.

4. Хотя кожевовская интерпретация проблемы диалектики в философии Гегеля непосредственно не касалась марксизма, она не может не быть поставлена в связь с развернувшейся с начала 20-х гг. прямой атакой немецких неогегельянцев на марксистскую диалектику. В работах «Гегельянство и марксизм» (1922) и «Диалектика в современной философии» (1929) З. Марк с неогегельянских позиций подверг критике марксистское учение о диалектике природы и марксистскую теорию отражения, пытаясь доказать, что материалистическое понимание природы и познания принципиально не способно быть диалектическим. Надо учесть также, что в получившей большой общественный резонанс книге Г. Лукача «История и классовое сознание. Исследования о марксистской диалектике» (1923), написанной под явным влиянием неогегельянства, утверждалось, что диалектика может иметь место только в отношениях между субъектом и объектом и сфера ее действия ограничена социально-историческим бытием человечества. Кожевовская трактовка диалектики фактически находилась в русле заостренных против марксистской философии воззрений, развертывая их обоснование на гегелевской основе.

#### **§ 4. НЕОГЕГЕЛЬЯНСКАЯ МИСТИФИКАЦИЯ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ**

Центральное место в кожевовской интерпретации философии Гегеля занимали проблемы социально-исторического развития человечества. Кожев был

убежден, что Гегель был творцом «исторической и генетической» антропологии, ставшей величайшим достижением философской мысли, а «введение истории в философию является главным и решающим открытием Гегеля» [93, 438]. Основанием для подобных суждений служит тот факт, что, хотя в «Феноменологии духа» на первом плане стоял вопрос об историческом пути человеческой мысли к «абсолютному знанию» и о способе усвоения его каждым вновь приобщающимся к философии индивидуальным сознанием, Гегель тесно связал эти процессы с исторически реальным развитием общественного бытия людей, с важнейшими этапами всемирной истории. Этим объясняется отмеченное Марксом достижение «Феноменологии духа» как произведения, в котором воспроизведены «элементы действительной характеристики человеческих отношений» [1, 2, 211].

Громадный интерес Кожева к социально-исторической проблематике «Феноменологии духа» имел, однако, не только чисто гегелеведческие основания, а был вместе с тем в сильнейшей мере обусловлен настоятельной необходимостью философского осмысления сложнейшей диалектики современного социального развития, мощно и во многом трагически влиявшего на судьбы сотен миллионов людей. Нельзя не учитывать, что Кожев начал читать свои лекции о Гегеле в то время, когда во всем капиталистическом мире под влиянием экономического кризиса 1929—1933 гг., знаменовавшего углубление общего кризиса капитализма, гигантски обострились социальные противоречия и классовая борьба приобрела весьма напряженный характер. В 30-е гг. с одной стороны, нарастала новая волна революционного рабочего движения, видевшего для себя вдохновляющий пример в успехах социалистического строительства в СССР и в самом факте существования первого в мире социалистического государства. С другой стороны, империалистическая реакция, сделавшая фашизм своей главной ударной силой, яростно боролась за сохранение и упрочение позиций буржуазии, приняв на вооружение милитаризм и

расизм. В 1933 г. фашизм пришел к власти в Германии и в союзе с итальянским фашизмом и японским милитаризмом взял курс на агрессивные войны с целью установления мирового господства. В 1934 г. во Франции имела место попытка фашистского путча, сорванная решительным отпором трудящихся масс. Последовавшее за тем укрепление демократических сил привело к власти правительство Народного фронта (1936—1938), которое провело целую серию прогрессивных социальных реформ. В то же время испанским фашистам, поднявшим мятеж против республиканского правительства, удалось (с помощью Германии и Италии) одержать победу в длительной и кровопролитной гражданской войне. Во второй половине 30-х гг. развертывалась экспансия фашистской Германии в Центральной Европе, Италии — в Африке, Японии — на Дальнем Востоке. Стремительно нарастала угроза второй мировой войны, начавшейся 1 сентября 1939 г.

Уделяя в своих лекциях 1933—1939 гг. большое внимание социальной борьбе, революциям и войнам, Кожев затрагивал самые животрепещущие для своих современников вопросы. При этом кожевовская трактовка этих вопросов фактически была направлена против их марксистского понимания. Своеобразие кожевовской конфронтации с марксизмом состояло в том, что она развертывалась не как его прямая критика, а в форме якобы аутентичной новой интерпретации его философского теоретического источника.

### **Антропогенез, труд, происхождение социальных антагонизмов**

1. Указывая на ряд плодотворных идей. «Феноменологии духа», К. Маркс в то же время подчеркивал, что в ней исторический процесс разворачивания человеческой деятельности в целом был изображен в идеалистически мистифицированном виде. «Так как Гегель в «Феноменологии» на место человека ставит самосознание, то самая разнообраз-

ная человеческая действительность выступает здесь только как *определенная форма самосознания*, как *определенность самосознания*... Человека Гегель делает *человеком самосознания*, вместо того чтобы самосознание сделать *самосознанием человека*, — действительного человека, т. е. живущего в действительном, предметном мире и им обусловленного. Гегель ставит мир *на голову*...» [1, 2, 209—210].

Будучи знаком с марксовой критикой «Феноменологии духа» и с тем, как Маркс материалистически переосмыслил содержащиеся в данной книге глубокие идеи, поставив их, по его собственному выражению, «на ноги», Кожев с некоторыми коррективами воспроизвел суть гегелевской мистификации проблемы самосознания. Свою интерпретацию «Феноменологии духа» Кожев начал словами: «Человек есть Самосознание. Он сознает себя, сознает свою реальность, свое человеческое достоинство, и именно в этом он существенно отличается от животного, которое не поднимается над уровнем простого Самочувствования. Человек осознает себя в тот момент „впервые“, когда он говорит: „Я“» [93, 11]. Если Гегель в «Феноменологии духа» при характеристике самосознания предпочитает вовсе не упоминать о человеке<sup>1</sup>, то Кожев, занимая в данном вопросе более реалистическую позицию, подчеркнуто «антропологизирует» самосознание. Впрочем, это лишь относительная реалистичность, поскольку кожевовское отождествление человека и самосознания противоречит тому факту, что последнее есть лишь одно из свойств человека, хотя, конечно, оно относится к его важнейшим и специфическим свойствам. С полной отчетливостью следование Кожева гегелевскому идеализму проявляется в объяснении человеческой истории внутренней потребностью самосознания в исчерпывающем знании. Кожев заявляет, что «исторический

---

<sup>1</sup> С позиций гегелевского идеализма самосознание — это определенная форма проявления мирового духа и одновременно существенная ступень в процессе его исторического становления.

прогресс есть в конечном счете прогресс Самосознания, т. е. философский прогресс, который завершается „абсолютным Знанием“, являющимся полнотой Самосознания...» [там же, 397]. В понимании Кожева история, таким образом, имеет телеологический характер, развертываясь под влиянием стремления к цели, заключенной в глубинах самосознания. Кожевовская философия истории — это разновидность идеалистического финализма.

2. Величайшим достижением «Феноменологии духа» Кожев считал философски глубокое раскрытие сущности «антропогенеза». Мы заключаем это понятие в кавычки потому, что у Кожева оно обозначает не действительный процесс происхождения человечества, выделявшегося из животного мира в ходе развития трудовой деятельности и неразрывно связанного с нею становления сознания, а идеалистически искаженный переход от сознания к самосознанию. Кожев настаивал на том, что «понять человека через понимание его „происхождения“ — значит понять происхождение Я, раскрытого словом» [там же, 11]. Надо сказать, что в самой «Феноменологии духа» не содержалось претензий на какое бы то ни было разъяснение происхождения человека. Задачу этого произведения Гегель видел в том, чтобы «рассмотреть в его образовании... обладающий самосознанием дух», «пройти ступени образования всеобщего духа» [21, 4, 14, 15], нарисовать картину «формообразований», ведущих от первых проявлений духа, воплощающихся в сознании, до его вершины — абсолютного знания.

Попытка Кожева истолковать гегелевское учение о переходе от сознания к самосознанию как самую адекватную концепцию антропогенеза имела важнейшее значение во французском неогегельянстве, в том числе в плане конфронтации последнего с марксизмом, и потому заслуживает обстоятельного критического рассмотрения. Так как сама по себе эта попытка не имеет у Кожева серьезного теоретического обоснования и он по сути дела просто декларирует наличие в «Феноменологии духа» концепции антропогенеза, то предметом кри-

ического рассмотрения должно стать выяснение принципиальных несоответствий подобных деклараций действительному содержанию гегелевской «антропологии» в названном произведении.

Главная ошибка Кожева по интересующей нас проблеме заключается в непонимании того, что сознание, фигурирующее в «Феноменологии духа» в качестве первого «формообразования» на пути к «абсолютному знанию», наделено такими чертами, которые не могли быть присущи психике первобытных людей и психологически характеризовать начало выделения человека из животного мира. Кожев не осознал того факта, что исходным пунктом гегелевской «антропологии» являются настолько развитые формы психики (и рассматриваемые в единстве с ними формы предметной деятельности и общения), что наделенные ими существа фактически предстают как давно сформировавшиеся люди, прошедшие длительный путь собственно человеческого развития.

В самом деле, «Феноменология духа» начинается с характеристики такого сознания, в котором имеет место не только четкое различие субъекта и объекта познания, внутриспсихической деятельности и внешней реальности, но и материалистическая убежденность в объективном существовании чувственно воспринимаемых вещей вне и независимо от человеческого сознания. Описывая и одновременно критикуя с идеалистических позиций эту форму сознания, Гегель отмечал, что в ней «одно... устанавливается как простое непосредственно сущее, или как сущность, это — предмет, а другое — как несущественное и опосредованное, которое в ней есть не в себе, а через нечто иное, это — „я“, некоторое знание, знающее предмет только потому, что он есть, и могущее быть, а также и не быть. Но предмет есть истинное и сущность; он есть, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета» [21, 4, 52]. Заметим, что данную материалистическую убежденность Гегель необоснованно изображал только как «чувственную достоверность», т. е. как представле-

ние, свойственное только чувственной ступени познания. Оно, по мнению Гегеля, преодолевается, «снимается» по мере развития теоретического мышления, перехода от представлений к понятиям, так что проникающий в сущность вещей рассудок якобы не находит в ней отличной и независимой от него объективной реальности, а «узнает на деле только себя самого» [там же, 92]. Придя к такой идеалистической «истине», сознание, согласно Гегелю, оказывается поднявшимся на ступень самосознания. Кожев неточно излагает гегелевское понимание самосознания просто как тождественное осознанию «я».

3. Если в «Феноменологии духа» Гегель не ставил своей задачей объяснение происхождения человечества и если то, что Кожев принимает за гегелевскую концепцию антропогенеза, таковой в действительности не является, то все же в данном произведении проблемы антропогенеза действительно затронуты. Гегель касается этих проблем неосознанно, делая это в том разделе «Феноменологии духа», где, по его собственному убеждению, говорится не о происхождении сознания, а его развитии на ступени самосознания, т. е. о развитии самосознания. Речь идет о знаменитом в современном гегелеведении разделе «Самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство», обозначенном в «Феноменологии духа» индексами В, IV, А. В числе нескольких принципиально важных философско-антропологических проблем Гегель в названном разделе фактически поставил вопрос о роли труда в процессе происхождения человека как существа, обладающего в отличие от животных сознанием и самосознанием. Гегель указывал, во-первых, что самосознание обретает специфическую для него «самостоятельность», т. е. освобождается от рабской зависимости от окружающей природы, когда оно в качестве «работающего сознания» созидает предметы, необходимые для удовлетворения его жизненно важных «вожделений», под которыми имеются в виду вначале лишь биологические потребности. Он отмечал, во-вторых, антропогенное значение как то-

го, что трудовая деятельность связана с установлением известного контроля сознания над биологическими потребностями, так и того, что в ходе нее происходит выработка «дисциплины службы» [там же, 106]. Видя в труде «заторможенное вожделиние», Гегель считал, что «он образует» самосознание [там же, 105]. Это означало, по сути дела, что труд формирует человека как личность, обладающую способностью к систематической производительной деятельности, протекающей во имя отдаленных во времени целей, которые в значительной мере определены самими людьми, а не просто обусловлены природой. В-третьих, согласно Гегелю, именно в труде самосознание приходит к пониманию, что существенным для его бытия является постоянное сознательное преобразование природных реальностей и подчинение их разумно определенным «духовным» целям. По выражению Гегеля, для труда «негативное отношение к предмету становится формой его и чем-то постоянным... Этот негативный средний термин или формирующее действие есть в то же время единичность или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия как себя самого» [там же, 105].

Выявляя рациональный смысл гегелевских рассуждений об «образующем» значении труда для «самосознания», Маркс писал, что «величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс... что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» [1, 42, 158—159]. Именно такое понимание труда принадлежит, собственно, Марксу, являясь результатом материалистического переосмысления проблем и выводов «Феноменологии духа». У Гегеля были лишь предпосылки для выработки по-



добного взгляда на труд, эвристическая ценность которых выявилась лишь в свете создания на основе диалектического и исторического материализма марксистской концепции о фундаментальной роли труда в генезисе человечества в целом и в формировании человеческого сознания и самосознания в частности. Кожев ошибочно приписывал Гегелю четкое осознание того, что «история человека есть история его труда» и что «этот труд является историческим, социальным... Труд трансформирует Мир и цивилизует, воспитывает Человека» [93, 30]. Данное высказывание представляет собой недопустимую «марксизацию» гегелевской «антропологии». Функция этого фальсификаторского приема, широко используемого Кожевым при интерпретации социально-исторической проблематики «Феноменологии духа», является двойкой. С одной стороны, инкорпорирование в это произведение получивших широкое признание выводов марксистской науки об обществе направлено на то, чтобы безмерно возвеличить гегелевскую философию и представить ее неиссякаемым кладезем мировоззренческих истин, из которого (только из него и ни откуда более!) современности остается их только черпать, чем и занимаются-де неогегельянцы. С другой стороны, это направлено на принижение марксизма, на дискредитацию марксистского материализма, изображаемого лишенным оригинальных идей и вместе с тем «извращающим» смысл гегелевских «истин».

4. С точки зрения проблемы происхождения человечества серьезнейшим недостатком «Феноменологии духа» является рассмотрение труда исключительно в рамках антагонистических социальных отношений. Гегель квалифицирует эти отношения как «господство и рабство», уточняя, что речь идет об антитетической, но неразрывно связанной между собой паре «самосознаний»: одно «сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое — несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое — *господин*, второе — *раб*» [21, 4, 103]. Последние два термина имеют не фигу-

рачный, а самый прямой социальный смысл: господин — это полноправный и абсолютный владелец человека, которого он волен убить и которому он дарует жизнь в обмен на полное отчуждение в свою пользу плодов его труда; господин заставляет раба трудиться и живет за счет его труда, а сам не трудится. Как пишет Гегель, «господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности (вещи) он предоставляет рабу, который ее обрабатывает» [там же]. Гегель рисует, таким образом, социальные отношения рабовладельческого общества. Нет нужды доказывать, что трудовая деятельность людей началась задолго до возникновения этой общественно-экономической формации и что в качестве антропогенного фактора труд выступал на самой заре человеческой истории, когда только начинали формироваться примитивные сообщества людей, для которых были характерны первобытнообщинные отношения.

При трактовке господства и рабства внимание самого Гегеля было привлечено не к антропогенезу, а к проблеме происхождения и сущности социальных антагонизмов. Кожев счел гегелевское понимание данной важнейшей проблемы общественного развития философски адекватным. Ограничив свои коррективы к этому пониманию лишь «антропологизацией» гегелевского идеализма, он оставил неприкосновенными вытекающие из последнего искажения отношений между общественным сознанием и общественным бытием.

Это выразилось прежде всего в некритическом воспроизведении Кожевом гегелевского псевдообъяснения «господства и рабства» необходимостью для «самосознания» постичь себя как «дух». По Гегелю, «самосознанию» недостаточно преодолеть точку зрения «чувственной достоверности» и выявить скрытую духовную сущность предметов. Нужно еще, чтобы «самосознание» добилось так называемого «признавания», трактуемого Гегелем как согласие других «самосознаний» с тем, что

данное «самосознание» является духовным существом в том смысле, что оно не только разумно, но и свободно. Свобода в единстве с разумностью рассматривалась Гегелем как существеннейшее определение «духа», которое «самосознание» должно реализовать в своем бытии. Поэтому он утверждал, что «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» [21, 4, 98], признающем его как свободное бытие. Согласно Гегелю, в начале процесса взаимодействия «самосознаний» потребность каждого из них в «признавании» неотделима от стремления поработить другие «самосознания», установить свое полное и неограниченное господство над ними. На этой почве возникает «спор противоположных самосознаний», и вопрос о том, какое именно из множества «самосознаний» реально окажется господином, а какие будут низведены на положение рабов, Гегель считал разрешимым только в результате ожесточенной борьбы «не на жизнь, а на смерть» [там же, 101]. Таким образом, сущность социальной борьбы, связанной с установлением отношений, угнетения и эксплуатации, мистифицировалась Гегелем.

Тот же характер имели подробно комментируемые Кожевом мысли Гегеля об обусловленности названной социальной борьбы отношениями между человеческими «вождедениями». Эксплицируя весьма искусственный переход в «Феноменологии духа» к социально определенным «вождедениям» от «природных», Кожев утверждает, что «если вождеделение направлено на „природное“ не-Я, то Я также будет „природным“ Это будет „вещное“ Я, лишь живое Я, животное Я... Оно никогда не придет к Самосознанию... Чтобы имелось Самосознание, надо, следовательно, чтобы вождеделение было направлено на неприродный объект... А единственной вещью, которая превосходит эту реальную данность, является само Вождеделение... Человеческое Вождеделение должно быть направлено на другое Вождеделение» [93, 12—13]. При этом речь идет о такой направленности «вождедений», которая, с одной стороны, означает авторитарное господство

данного «самосознания» над «вожделениями» других, а с другой — присвоение им их объектов. Кожев заявлял, что «вожделение, которое направлено на природный объект, является человеческим лишь в той мере, в какой оно «опосредовано» вожделениями другого, направленными на тот же самый объект; является человеческим желать того, чего желают другие, — и желать потому, что они этого желают» [там же, 13]. Так Кожев «объяснял» возникновение частной собственности, подчеркивая, что борьба между «вожделирующими» людьми «завязывается в отношении природного объекта... который другой должен признать как мою исключительную собственность. Таким образом, объект трансформирован в Собственность (Владение)» [там же, 54]. Коренной порок подобных псевдообъяснений состоял в идеалистической попытке вывести известные социально-политические и экономические отношения из некоторых психологических данностей, не понимая того, что последние в действительности порождаются названными отношениями и по своей сути вторичны.

Конечно, постановка в «Феноменологии духа» вопросов о роли труда в становлении человечества, о возникновении социальных антагонизмов, угнетения и эксплуатации явилась очень важной вехой в истории социально-философской мысли и стимулировала дальнейшее развитие последней. Но совершенно не оправдано убеждение Кожева в том, что гегелевское понимание названных вопросов — это непререкаемая истина. Безусловно, в генезисе марксизма осмысление соответствующих разделов «Феноменологии духа» играло существенную роль, но нельзя не считаться с тем фактом, что оно было в высшей степени критическим и сопровождалось выработкой принципиально нового решения затронутых Гегелем вопросов, равно как необходимыми материалистическими коррективами в их постановке. Потому никак нельзя согласиться с утверждением Кожева, будто в учение Маркса «темы Борьбы и Труда» просто перешли из гегелевской «Феноменологии духа» [там же, 575].

## **Борьба за утверждение свободы. Революция**

1. Одно из кардинальных положений кожевовской интерпретации «Феноменологии духа» гласит, что заключенная в этом произведении социально-историческая антропология представляет собой подлинную «философию революции».

Непростой вопрос об истинном отношении Гегеля как философа к революции издавна имел фундаментальное значение в гегелеведении, был (наряду с вопросом о его отношении к религии) «яблоком раздора» при расколе гегелевской школы и при развитии различных ветвей неогегельянства. Б. Бауэр утверждал, что младогегельянцы в полном согласии с подлинной сущностью гегелевской философии отрицают «всякий божеский и человеческий авторитет. Когда они ниспровергнут религию, нанесут смертельный удар церкви, они, конечно, захотят ниспровергнуть также и трон» [5, 32]. Кожевовская интерпретация социально-политического смысла «Феноменологии духа» имеет некоторое формальное сходство с младогегельянской, хотя в содержательном отношении сильно отличается от последней, квалифицируя Гегеля как «философа революции» по иным основаниям. Естественно, что данная интерпретация вступает в противоречие с высказывавшимися — порой с диаметрально противоположных идеологических позиций — суждениями о Гегеле как социальном консерваторе или даже реакционере.

2. Кожевовская интерпретация опирается прежде всего на так называемую «диалектику раба и господина». Речь идет о трактовке Гегелем тех изменений, которые происходят в положении раба и господина по мере того, как осуществляется служение первого второму. Гегель указывал, что раб, создавая своим трудом все необходимые для человеческого существования предметы, начинает приобретать и осознавать обусловленную этим «самостоятельность» и «сущность» своего «самосознания» не только по отношению к предметному миру, но и по отношению к своему господи-

ну, поскольку «то, что делает раб, есть, собственно, делание господина» [21, 4, 104]. Вместе с тем в силу развивающейся полной зависимости от рабского труда бытие господина становится таким, что «не соответствует своему понятию, а в том, в чем господин осуществил себя, возникло для него, напротив, нечто совсем иное, чем самостоятельное сознание» [там же]. Это значит, подчеркивал Гегель, что «рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно», так как оказывается, что «истина самостоятельного сознания есть *рабское сознание*» [там же]. Происходит своего рода «перевертывание» первоначальной формы отношения господин — раб: господин утрачивает свою исходную «самостоятельность» и становится в высшей степени зависимым, а раб, напротив, из полностью «несамостоятельного» становится в большой мере «самостоятельным», так что через раба, а не через господина происходит развитие «самосознания».

В свете исторического материализма (но только в свете этого марксистского учения об обществе!) в изложенных взглядах Гегеля легко заметить колоссальные возможности для выработки теории социальной революции, показывающей исторически закономерный процесс свержения трудящимися угнетенными классами господства эксплуататорских классов. Именно знакомство с марксизмом позволило Кожеву заметить наличие в «Феноменологии духа» названных возможностей, но он неправоммерно счел их реализованными в ней. Так, в интерпретации Кожева термины «господин» и «раб», применявшиеся Гегелем в сущности только по отношению к рабовладельческому обществу, превратились в обозначения соответственно всех эксплуататорских и угнетенных классов. В силу этого Кожев приписал Гегелю взгляд, согласно которому всемирная история является «историей взаимодействия между Господством и Рабством; историческая „диалектика“ есть „диалектика Господина и Раба“» [93, 16]. Тем самым Гегель выдавался за философа, отчетливо увидевшего в истории процесс классовой борьбы. Таков реальный

смысл толкования Кожевом упомянутой диалектики, хотя он при ее характеристике не употреблял терминов «класс» и «классовая борьба», поскольку они отсутствовали у Гегеля.

Неоспоримым фактом является то, что сам Гегель не только не реализовал отмеченных возможностей, но просто не видел и не мог видеть их из-за свойственного ему идеализма. Последний, в частности, приводил к тому, что, по Гегелю, обретаемая рабом «самостоятельность» находила выражение лишь в появлении новых мировоззренческих (философских и религиозных) формообразований (стоицизм, скептицизм, христианство как «несчастное сознание»), в которых он мог осознавать себя духовно свободным: «Истинную самостоятельность» раба Гегель усматривал в том, что рабство «как *оттесненное* обратно в себя сознание уйдет в себя...» [21, 4, 104]. О «перевертывании» в социально-классовом плане отношений господина и раба у Гегеля не было речи.

3. Гораздо больше оснований для квалификации гегелевской «антропологии» как «философии революции» давали те разделы «Феноменологии духа», в которых Гегель обращался к исторически реальным революционным движениям и идеологически выражавшим их формам мировоззрения. В качестве этих форм у Гегеля выступали: во-первых, так называемое «низменное сознание», свойственное тем, кто «ненавидит властителя, повинуются с затаенной... злобой и всегда оказывается готовым к мятежу...» [там же, 270]; во-вторых, «разорванное сознание», характеризующееся как радикально переосмысливающее в нонконформистском смысле фундаментальные понятия морали — добро и зло; в-третьих, «просвещение» как беспощадная критика «чистым здравомыслием» наличного государства во имя реализации идеалов абсолютной свободы и полного равенства. По мнению Гегеля, все эти насыщенные деструктивной «негативностью» формы сознания не просто фактически одерживают победу над выражающими социальный конформизм «благородным сознанием», «честным сознанием» и «верой», но вместе с тем за-

ключают в себе некоторые существенные истины, постигая которые развивающийся «дух» поднимается на все более высокие ступени. Это значит, что Гегель философски оправдывал перечисленные формы революционного мировоззрения, которые в конечном счете оказывались у него сведенными к тому, что реально являлось идеологической подготовкой Великой французской революции.

К названному всемирно-историческому событию внимание Гегеля было приковано с юношеских лет, когда он, будучи студентом, с энтузиазмом приветствовал начало революции. Вспоминая свое тогдашнее отношение к ней, Гегель в лекциях по философии истории (читавшихся им почти четыре десятилетия спустя в Берлинском университете) говорил, что «это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром» [21, 8, 414]. Ко времени написания «Феноменологии духа» социально-политические воззрения Гегеля сильно изменились по сравнению с концом 80-х гг. XVIII в., но и в этом произведении он характеризовал французскую революцию как необходимый этап в развитии «духа».

Однако *достаточных* оснований для утверждения, что в «Феноменологии духа» выражалась «философия революции», у Кожева не было. Он не принял в расчет того важнейшего факта, что определенное понимание Гегелем исторической необходимости Великой французской революции дополнялось его четко сформулированным убеждением о неизбежности ее тотального поражения и полного краха вдохновлявших ее идеалов, причем это убеждение преподносилось как высшая философская истина о социально-историческом развитии человечества. По Гегелю, глубочайший смысл данной революции, рассматриваемой им по сути дела как универсально значимая модель последовательно революционного действия, состоит в



том, что «абсолютная свобода, как *чистое* равенство всеобщей воли с самой собой, заключает в себе *негацию...*» [21, 4, 319], т. е. в ходе своей практической реализации сама себя уничтожает и потому оказывается неосуществимой в человеческом обществе. Очень односторонне характеризуя имевший место в ходе французской революции якобинский террор и ошибочно усматривая в нем своего рода квинтэссенцию революционной практики, Гегель писал, что «единственное произведение и действие всеобщей свободы есть... смерть, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения...» [там же, 318].

Кожев обошел молчанием и тот существенный факт, что в «Феноменологии духа» проводится линия на дискредитацию революционных форм общественного сознания, несмотря на признание за ними значения необходимых ступеней развития «духа». Отмечая, что нонконформистский разум провозглашает наличный «общий порядок извращением закона сердца и его счастья, измышленным фанатическими жрецами, развратными деспотами и их прислужниками, вознаграждающими себя за собственное унижение унижением и угнетением нижестоящих — извращением, практикуемым с целью причинить невыразимое бедствие обманутому человечеству», Гегель квалифицировал эту критику социальной несправедливости с просветительских позиций как «неистовство безумного самомнения» [там же, 200]. Гегель признавал, что по мере прогресса «самосознания» неизбежно развивается критическое отношение к данному «общественному порядку» и умножаются стремления преобразовать «общий ход вещей» на основе идеалов разума и сердца, приводя его в соответствие с принципами добродетели, но эти стремления он называл «пустым чванством» и утверждал, что «общий ход вещей одерживает победу над тем, что составляет добродетель в противоположенности ему», а именно «над этими пышными речами о благе человечества и об угнетении его, о жертве во имя добра...» [там же, 207]. Все это означает, что в действительности Гегель в «Феноменологии

духа» разрабатывал такой взгляд на социальное развитие, который в известном смысле можно назвать «философией антиреволюции». В качестве социального идеала Гегеля в данном произведении (и во всех последующих его работах) выступало такое развитие общества, которое или вовсе исключает революции, или же быстро преодолевает случающиеся революции как неизбежные аномалии. По мысли Гегеля, в ходе «отрезвляющего» опыта революций «сознание сбрасывает, как пустую оболочку, представление о каком-либо добре в себе, еще не обладающем действительностью. В своей борьбе сознание узнало на опыте, что общий ход вещей не так плох, как он выглядел, ибо его действительность есть действительность всеобщего» [там же, 208]. По сути дела «Феноменология духа» уже выразила то «примирение с действительностью», которое приобрело широкую известность в берлинский период деятельности Гегеля прежде всего в связи с тем, что в «Философии права» (1821) он провозгласил: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [21, 7, 15]. «Всеобщее», наличную «действительность» которого утверждала «Феноменология духа», в понимании Гегеля тождественно тому, что он считал объективно «разумным».

К. Маркс в «Святом семействе» сделал безупречно обоснованный вывод, что, несмотря на весьма содержательную и острую критику в «Феноменологии духа» «различных отчужденных форм человеческого самосознания», проделанная Гегелем в этом произведении «разрушительная работа» имела все же своим результатом *«самую консервативную философию»* [1, 2, 210]. Маркс прямо связывал это с тем, что Гегель в силу своего идеализма оставил незатронутыми критикой «материальные, чувственные, предметные основы» названных форм самосознания [там же].

4. В подкрепление тезиса о наличии «философии революции» в «Феноменологии духа» Кожев пытался использовать взгляды Гегеля на развитие «самосознания» как на реализацию свободы и «признания» в социально-историческом бытии.

«История, — заявлял Кожев, — есть история кровавых битв за признание (войны, революции)...» [93, 55]. По Кожеву, борьба за «признание» начинается с войн, а в революциях она получает свое аутентичное завершение.

Конечно, при рассмотрении взаимодействия между господином и рабом Гегель трактовал имеющееся здесь «признание» таким образом, что было правомерно заключить о его незавершенности на этой стадии и его продолжении в последующем развертывании социальной истории. Так, Гегель указывал, что в условиях, когда совершенно бесправный раб был вынужден под угрозой смерти признать над собой господина в качестве свободно-самостоятельного бытия, «признание получилось одностороннее и неравное» и что «для признания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что господин делает по отношению к другому, он делал также по отношению к себе самому, и то, что делает раб по отношению к себе, он делал также по отношению к другому» [21, 4, 104]. Не является натяжкой кожевовская трактовка подобных высказываний Гегеля в том смысле, что подлинное «признание» может произойти только тогда, когда прекращается самовластно-жесткое господство одних людей над другими, т. е. когда исчезают господа и рабы в строгом значении этих слов и все «самосознания» становятся одновременно свободными и «работающими». Только это делает возможным, отмечал Кожев, «взаимное признание всех», полное «признание», обусловленное тем, что «признание со стороны другого имеет ценность лишь тогда, когда другой сам признан...» [93, 113].

Однако Кожев явно искажает позицию Гегеля, приписывая ему убеждение в том, что аутентичное «признание» осуществляется посредством революции и что, более определенно, «признание каждого всеми» осуществила именно Великая французская революция, которая впервые «реализовала Свободу, Равенство и Братство...» [там же, 114]. На самом же деле, по Гегелю, эта революция только стремилась реализовать названные идеалы,

но практически пришла к прямо противоположным результатам, и только ее поражение спасло «самосознания» от безостановочного истребления, исключающего возможность какого бы то ни было признания».

Необходимо обратить внимание и на то, что, хотя в «Феноменологии духа» прогресс «самосознания» трактовался как развитие свободы, под этим вовсе не подразумевалось, что последняя полностью воплощается в социально-историческом бытии людей. Согласно Гегелю, в обществе свобода, даже на вершине своего развития, имеет лишь ограниченный характер, а полной она может стать лишь в царстве философски зрелой мысли. «Абсолютная свобода, — писал Гегель, — переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа, где она в этой недействительности считается тем истинным, в мысли о котором дух находит наслаждение, поскольку он есть мысль и остается мыслью, и знает это замкнутое в самосознание бытие как совершенную и полную сущность» [21, 4, 321]. Возникающий в результате этого «моральный дух» выступает в «Феноменологии духа» как переход из сферы общественного бытия в сферу общественного сознания, представленного в виде иерархизированной триады религии, искусства и философии, воплощающей в себе «абсолютное знание». Уже на ступени «моральности» развивающаяся свобода трактуется Гегелем именно как знание: сознание «абсолютно свободно в том, что оно знает свою свободу, и именно это знание своей свободы есть его субстанция и цель и единственное содержание» [там же, 322]<sup>2</sup>. Такое понимание Гегелем свободы органически связано с его «абсолютным идеализмом», который не учитывается Кожевом при попытках отыскать «философию революции» в «Феноменологии духа». Как разъяс-

---

<sup>2</sup> Уместно привести известную формулировку из «Философии истории», подытоживающую гегелевское понимание проблемы свободы: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [21, 8, 19.]

нял К. Маркс, гегелевская философия, выраженная в этом произведении, из-за присущего ей идеализма «воображает, что она преодолела предметный, чувственно действительный мир, коль скоро она превратила его в „мыслительную вещь“, в чистую определенность самосознания и теперь может ставшего эфирным противника растворить в „эфире чистого мышления“» [1, 2, 210].

5. Для кожевовской «философии революции» (правомерно заключить, что она выдвинута именно Кожевом и ни в коей мере не является гегелевской) характерно утверждение, что революции невозможны без террора и потому с необходимостью являются «кровавыми». «Именно через Террор, — заявлял Кожев, — прекращается Рабство, уничтожается само отношение Господина и Раба...» [93, 144]. Якобинский террор во время Великой французской революции изображался Кожевом как проявление универсальной закономерности победоносного революционного преобразования социальных отношений. При этом Кожев даже не пытался провести конкретный социально-классовый анализ политики якобинцев. Вместо выяснения действительных мотивов, побудивших якобинцев во главе с их лидером Робеспьером к проведению террора, и реальных результатов последнего, Кожев занялся конструированием надуманной схемы его «экзистенциальных» оснований и следствий. Таким основанием Кожев объявил порождаемый террором страх перед смертью, который якобы так преобразует сознание людей, что они изживают в себе рабское отношение к жизни, при котором она ценится выше свободы, и готовы вести смертельно опасную борьбу ради того, чтобы быть «признанными» в качестве свободных граждан. Выводя революционную самоотверженность из порождаемого террором ужаса перед смертью, который как таковой в действительности генерирует лишь рабское сознание, Кожев предложил следующую искаженную интерпретацию политики якобинцев: «освобождающий риск жизнью принимает форму не риска на поле брани, а риска, созданного террором Робеспьера. Трудящийся Буржуа, став Револ-

люционером, сам создает ситуацию, в которую введен элемент смерти» [там же, 194]. В полном противоречии с историческими фактами, эта интерпретация предполагала, что до якобинского террора, начавшегося летом 1793 г. и продолжавшегося примерно год, для французских революционеров якобы не существовало смертельного «риска на поле брани», т. е. в ходе вооруженной борьбы с противниками. Но такого рода борьба развернулась с самого начала революции, которую открыло «кровавое» взятие восставшими парижанами Бастилии 14 июля 1789 г. В ближайшие месяцы и годы во Франции произошло множество кровопролитных столкновений между сторонниками и противниками революции, а весной 1793 г. в стране началась настоящая гражданская война. Годом ранее революционная Франция вступила в войну с Австрией и Пруссией, готовившими против нее интервенцию с участием эмигрировавших контрреволюционеров. Вскоре Франция оказалась в состоянии войны с большинством европейских государств. Недостатка в «риске на поле брани» для приверженцев французской революции, как видно из приведенных общеизвестных фактов, не было, и революционный террор во Франции представлял собой попытку способствовать успеху ранее развернувшейся вооруженной борьбы с внутренней и внешней контрреволюцией.

Игнорировавшая историческую реальность, а вовсе не являвшаяся углубленным пониманием ее смысла, кожевовская концепция революционного террора представляла как умозрительная конструкция, основанная на ряде ложных философских предпосылок. Одна из них заключалась в мысли Гегеля о необходимости для «индивидуальных сознаний», пытающихся реализовать «абсолютную свободу», испытать «страх перед своим абсолютным господином — перед смертью...» [21, 4, 319]. По Гегелю, «ужас перед лицом смерти» есть необходимое для образования «морального духа» созерцание сознанием «негативной сущности» определяющейся «абсолютной свободой». О последней «самосознание на опыте узнает», что «в себе

она есть именно это абстрактное самосознание, которое внутри себя уничтожает всякое различие и всякое устойчивое существование различия» [там же, 318]. Однако, с точки зрения Гегеля, подобный опыт вовсе не имеет революционно-освободительного значения, а прямо противоположен ему. Поэтому стремление Кожева вывести свою концепцию революционного террора из «Феноменологии духа» было некорректным.

Другая философская предпосылка названной концепции заключалась в хайдеггеровской характеристике человеческого существования как «бытия-к-смерти». Но к революционному террору это хайдеггеровское понятие не имело отношения, так что попытка Кожева опереться на него тоже была некорректной. Кожев вместе с тем делал грубую ошибку, утверждая, будто «Хайдеггер воспринял гегелевские темы смерти...» [93, 575]. Действительные истоки понятия «бытие-к-смерти» иные, собственно экзистенциалистские.

Свидетельствуя о крайней уязвимости рассматриваемой концепции Кожева для критики, перечисленные натяжки чрезвычайно интересны и в том отношении, что через них прекрасно выявляются главные интенции кожевовской конструкции, по-своему выражающие специфику его версии неогегельянства. Речь идет, во-первых, о стремлении Кожева «подтянуть» Гегеля к Хайдеггеру, т. е. «экзистенциализировать» гегелевскую философию; во-вторых, о насыщении создаваемого таким путем неогегельянства самой актуальной и острой социально-исторической проблематикой, подвергая ее, в свою очередь, «экзистенциализации»; в-третьих, здесь особенно отчетливо видна тенденция Кожева произвести неогегельянское переосмысление марксистского учения о революции, по сути дела извращая его гегелевско-хайдеггеровскими «поправками». Так, Кожев заявлял, что Маркс с ущербом для себя игнорирует гегелевскую «„тему смерти“ (полностью принимая, что человек смертен); вот почему он не видит... что Революция не только фактически является кровавой, но что она является кровавой также существенно и необходи-

мо (гегелевская тема Ужаса)» [там же]. Налицо намерение так трансформировать марксистское учение о революции, чтобы понятие террора стало в нем определяющим и революционное действие было бы представлено как неотделимое от погружения общества в пучину ужаса перед произвольными казнями.

В корне противоречащая марксизму трактовка Кожевом террора как абсолютно необходимой революционной акции совершенно извращала вопрос о сущности антикапиталистической революции и характере ее протекания. Хотя сам Кожев говорил о подобном терроре с воодушевлением, рисуемый им образ революции объективно дискредитировал ее. Надо сказать, что этот извращенный образ оказался весьма живучим и чрезвычайно опасным в социальном отношении. Поддержанный в свое время рядом французских экзистенциалистов, он в 60—70-е гг. оказал влияние на идеологию широко практиковавших террор левоэкстремистских групп, деятельность которых нанесла немалый вред организованному революционному движению трудящихся масс. Ныне миф о террористической сути социалистических революций и политики социалистических стран играет важнейшую роль в арсенале самой разнузданной империалистической пропаганды и оголтелого антикоммунизма.

### **«Конец истории» и «постисторический период»**

1. Большое место в интерпретации Кожевом гегелевского учения о социальном развитии занимает проблема «конца истории», которую он рассматривал в определенном соотношении с ее трактовкой в марксизме и в фактической, хотя и не афишируемой, полемике с последним.

Марксистское понимание названной проблемы было изложено Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где указывалось, что, стремясь придать своей философской системе заверченный вид, Гегель в противоречии с разработанным им диалектическим



методом «видит себя вынужденным положить конец» историческому процессу познания, для чего нужно было «представить себе конец истории» [1, 21, 277]. Энгельс подчеркивал, что «это означало задушить революционную сторону (гегелевского учения. — В. К.) под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны, — и не только в области философского познания, но и в исторической практике. Человечество, которое в лице Гегеля додумалось до абсолютной идеи, должно было и в практической области оказаться ушедшим вперед так далеко, что для него уже стало возможным воплощение этой абсолютной идеи в действительность» [там же].

Если марксизмом положение о «конце истории», логически вытекающее из гегелевской системы «абсолютного идеализма», было подвергнуто сокрушительной критике и отброшено как совершенно несостоятельное, то Кожев полностью принял это положение, попытался детально обосновать его и положить в основу своего понимания социального бытия человечества в XX в. и во все будущие времена. При реализации этого замысла, которому нельзя отказать в масштабности, Кожев часто отступал не только от духа, но и от буквы «Феноменологии духа», подменяя или же произвольно дополняя гегелевские взгляды на социально-исторический процесс своими собственными воззрениями на него, обусловленными совсем другими теоретическими источниками.

Следует заметить, что в период написания «Феноменологии духа» гегелевская философия истории только начала складываться и еще не была оформлена в целостную концепцию. В этом произведении гегелевские мысли о том, что представляет и будет представлять собой в социальном отношении бытие человечества после Великой французской революции довольно неопределенны и по сути дела не дают несомненных оснований утверждать, что их логическим завершением должно быть положение о «конце истории». Кожев неправоммерно экстраполировал на «Феноменологию духа» то понимание исторических судеб человечества, которое

оформилось в более поздних работах Гегеля, истолковывая их смысл, впрочем, тоже весьма неадекватно.

Особую важность критическому рассмотрению кожевовской трактовки «конца истории» придает то обстоятельство, что она непосредственно затрагивает марксизм. Фальсифицируя последний, Кожев утверждал, что «эта гегелевская тема среди многих других тем перешла к Марксу», так что можно якобы говорить о «гегелевско-марксистском конце истории...» [93, 436]. Кожев имел при этом в виду марксистское положение о том, что революционный переход к коммунистическому обществу означает завершение всей предшествующей исторической эпохи, потому что «объективные, чуждые силы, господствовавшие до сих пор над историей, поступают под контроль самих людей», что знаменует «скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» [1, 20, 295]. Кожев, однако, ни словом не обмолвился о том, что в марксизме названная трансформация рассматривается не как некий «конец истории», а как переход человечества от предыстории к подлинной истории, когда «люди начнут вполне сознательно сами творить свою историю...» [там же].

2. В понимании Кожева «конец истории» означает полное разрешение задач, которыми стимулировалось развитие человечества. Это время, когда появляется «целостный человек, абсолютно свободный, окончательно и полностью удовлетворенный тем, что он собой представляет, человек, который совершенствуется и завершается в этом удовлетворении и через него...» [93, 26]. Кожев пояснял, что полное удовлетворение людей «достигается через взаимное признание всех» и что искомое «признание каждого всеми» стало осуществляться в результате Великой французской революции [там же, 113—114]. Но еще более важную роль в этом процессе Кожев отводил наполеоновскому режиму (1799—1814), который, положив конец попыткам продолжить во Франции революционный процесс и вместе с тем укрепив позиции пришедшей к власти буржуазии, посредством аг-

рессивных войн подчинил своему влиянию. значительную часть Европы. Идеализируя «наполеоновское государство» и давая превратное представление о его классово-социальной сути, Кожев утверждал, что именно в нем «реализуется синтетический Человек, подлинный Бюргер, истинный Гражданин — синтез Господина и Раба: солдат, который трудится, и трудящийся, который воюет. Тем самым Человек достигает полного Удовлетворения: он реализует свою Индивидуальность, становится синтезом Партикулярного и Универсального, будучи *универсально* признан в своей незаменимой и „единственной в мире“ *партикулярности*» [там же, 114]. В силу всего этого, заключал Кожев, «история останавливается. Она становится невозможной, так как творивший ее Человек, достигнув удовлетворения, более не хочет что-либо изменять или преодолевать. Человек теперь может занять созерцательную позицию и понять самого себя. Он реализует абсолютную Философию, которая занимает место Религии, т. е. философию Гегеля, введением в которую выступает „Феноменология“» [там же]. Кожев изображал дело таким образом, что изложенная точка зрения на социально-историческое развитие и его финал представляет собой точное выражение гегелевских взглядов и что, согласно Гегелю, описанная «„тотальная“, „окончательная“ реальность есть наполеоновская Империя. Для Гегеля (1806)<sup>3</sup> это *универсальное* и *гомогенное* Государство; оно объединяет все человечество (по крайней мере исторически значимое человечество) и „снимает“ в своем лоне все „специфические различия“: нации, социальные классы, семьи» [там же, 145].

В действительности же Кожев серьезно отступал от взглядов Гегеля, извращая смысл «Феноменологии духа». Надó было проявить поистине безудержную фантазию, чтобы в разделе «Моральность» (раздел С шестой главы этого произведения) усмотреть описание «постреволюционного на-

---

<sup>3</sup> В это время «Феноменология духа» была в основном закончена.

полеоновского общества» [там же, 113]. И надо было обладать немалой безответственностью, чтобы после почти немедленного дезавуирования этого утверждения самим Кожевом<sup>4</sup> именно его положить в основу характеристики взглядов Гегеля на постреволюционное общество во Франции. Фактом является то, что в период завершения работы над «Феноменологией духа» Гегель, как это явствует из его переписки, относился к Наполеону как к историческому деятелю с большой симпатией и даже пиететом, но в данном произведении он не сделал наполеоновский режим предметом специального рассмотрения. Самое же важное заключается в том, что с занимаемых им философских позиций Гегель принципиально не мог трактовать названный режим так, как это изображается Кожевом. В лапидарной характеристике постреволюционного общества (существенно, что она содержится не в разделе С, а в предшествующем ему разделе В шестой главы «Феноменологии духа») Гегель утверждал о нем нечто противоположное кожевовскому фантастическому представлению о появлении во Франции «гомогенного государства», где более не существует разделения граждан на социальные классы. Гегель писал, что «индивидуальные сознания», отказывающиеся (в результате порожденного террором ужаса перед их безостановочным уничтожением) от попыток осуществить в своем социальном бытии «абсолютную свободу» и «полное равенство», «мирятся с негацией и различиями, распределяются по массам и возвращаются к разделенному и ограниченному произведению...» [21, 4, 319]. В абстрактной и идеалистически неадекватной форме Гегель выразил понимание того, что реально постреволюционное общество во Франции оказалось классово дифференцированным и что оно не соответствовало важнейшим идеалам революции. Навязываемое

---

<sup>4</sup> «В разделе VI, С описывается не идеальное Государство, реализованное Наполеоном, так как оно не представляет более интереса, а философский и идеологический процесс, который подготовил абсолютную философию Гегеля» [93, 114].

Гегелю кожевовской интерпретацией мнение о полной реализации этих идеалов в наполеоновской империи было совершенно чуждо ему, и он не мог объединять Робеспьера и Наполеона в качестве вершителей одного и того же социально-исторического дела. Нелишне также еще раз отметить, что с позиций гегелевской философии индивиды могут достичь полного удовлетворения только в «абсолютном знании», а не в каких-либо социальных реализациях.

3. Если, с собственно гегелеведческой точки зрения, интерпретация Кожевом «конца истории» выглядит просто абсурдной, то она имеет смысл как прикрытая ссылками на «Феноменологию духа» форма апологии буржуазного общества, с предельной четкостью раскрывающая социальную роль французского неогегельянства. Своеобразие этой апологии, помимо обрамления ее гегелевскими терминами, заключается в том, что Кожев придает ей «антибуржуазную» внешность. Вопреки общепризнанным выводам исторической науки, Кожев утверждал, что «Французская Революция принесла уничтожение не Аристократии, но Буржуазии как таковой, устанавливая (в Наполеоне и через него) ценность и реальность Государства (= Всеобщего)» [93, 436].

Надо иметь в виду, что свою характеристику буржуазной империи Наполеона как бесклассового, «гомогенного и универсального» общества Кожев безапелляционно и вместе с тем абсолютно бездоказательно переносил на все последующие буржуазные государства вплоть до США 60-х гг. XX в. Эту ведущую страну современного капиталистического мира он безмерно и, надо признать, неумно идеализировал. Игнорируя очевидные факты о положении американских трудящихся, Кожев в написанном им в эти годы примечании ко второму изданию «Введения в чтение Гегеля» заявлял, будто в США «практически все члены „бесклассового общества“ могут ныне присваивать себе все, что им нравится, при этом работая не больше, чем велит им сердце» [там же, 437]. Подобных несуряниц в восхвалении «американского об-

раза жизни» не позволяли себе даже его самые рьяные официальные пропагандисты.

Существенным аспектом кожевовской апологии буржуазного общества является изображение всех, даже самых глубоких прогрессивных социальных преобразований, происшедших в мире после победы в 1806 г. наполеоновских войск над пруссаками в битве под Иеной (в результате чего-де «авангард человечества виртуально достиг завершения и цели, т. е. конца исторической эволюции Человека»), как «лишь распространения в пространстве универсальной революционной власти, актуализированной во Франции Робеспьером-Наполеоном» [там же, 436]. Кожев утверждал, что таков был смысл не только исторических событий XIX в., но и происшедших в XX столетии «двух мировых войн с их кортежом малых и великих революций»: все они якобы «имели своим следствием только то, что отсталые цивилизации периферийных провинций встали на самые передовые в историческом отношении европейские позиции» [там же]. В русло буржуазного по сути дела развития Кожев пытался поместить даже социалистические революции, прямо квалифицируя в частности «советизацию России» как «советскую актуализацию робеспьеровского бонапартизма» [там же]. Единственное отличие «советизации России» (этим термином оказывались обозначенными Великая Октябрьская социалистическая революция и последующее социалистическое строительство в нашей стране) от «демократизации имперской Германии (в результате краха гитлеризма) или обретения независимости Того и самоопределения папуасов» Кожев видел в том, что первый процесс гораздо масштабнее и потому особенно настоятельно «обязывает посленаполеоновскую Европу ускорить элиминацию многочисленных и более или менее анахроничных пережитков (по отношению к французской буржуазной революции конца XVIII в.— В. К.) прошлого» [там же].

Отрицание социалистического пути развития общества, проявляющееся в приведенных протескных сближениях диаметрально противоположных

социально-политических трансформаций, причудливо сочеталось у Кожева с не менее фальсификаторской тенденцией представить самые развитые современные формы капитализма как воплощение... социалистических и даже коммунистических идеалов. Так, Кожев заявлял, что с точки зрения черт, приписываемых им «американскому образу жизни» второй половины XX в., «США уже достигли конечной стадии марксистского „коммунизма“...» [там же]. Согласно Кожеву, США в социальном отношении отличаются от СССР только более высоким средним доходом на душу населения. Повышение материального благосостояния советских людей он трактовал как движение к «американскому образу жизни» и свидетельство однотипности определяющих сторон общественной структуры в обеих названных странах. В этом смысле для Кожева «русские... это не что иное, как американцы, — пока что бедные, но находящиеся на пути быстрого обогащения» [там же, 437]. Как видно, Кожев находился под влиянием весьма модной в 60-е гг. среди буржуазных идеологов теории конвергенции, предприняв любопытную, но тщетную попытку «гегелизировать» ее и за счет этого настолько далеко «опрокинуть» ее в прошлое, чтобы она оказалась верной с «робеспьеровско-наполеоновских» времен.

4. Важное место в кожевовской концепции «конца истории» заняли размышления о судьбах человека в «постисторический период», в который, по мнению Кожева, «авангард человечества» вступил в 1806 г., а другие народы входят в него по мере своего приближения к «американскому образу жизни», охарактеризованному как «„вечное настоящее“ для всего человечества» [там же]. Поскольку Кожев безосновательно допустил прекращение действия в этот период таких «антропогенных» факторов, как труд и борьба, постольку представлялся логичным вывод о неизбежности «возвращения Человека к животному состоянию» [там же]. Поэтому Кожев возвещал, что «конец Истории есть смерть Человека в собственном смысле слова. После этой смерти остаются: 1<sup>0</sup> живые тела,

имеющие человеческую форму, но лишённые Ду-  
ха, т. е. Времени или творческой мощи; 2<sup>о</sup> Дух,  
который существует эмпирически, но лишь в фор-  
ме неорганической, неживой реальности как Книга  
(содержащая гегелевскую философию. — В. К.)...»  
[там же, 388]. Этот мрачный, антигуманистический  
финал предпринятого Кожевом переосмысления ге-  
гелевской «генетической и исторической антропо-  
логии», которая доводится до самоотрицания, не-  
сет на себе отпечаток хайдеггеровского (экзистен-  
циалистского) понимания человека как «бытия-к-  
смерти» и в какой-то мере предвосхищает более  
поздний структуралистский тезис о «смерти чело-  
века».

Свой вывод об «исчезновении Человека в кон-  
це Истории» как «свободного и исторического Ин-  
дивида» Кожев пытался «связать» с трактовкой  
Марксом революционного возникновения бесклас-  
сового коммунистического общества как перехода  
из царства необходимости в царство свободы. Не-  
обоснованно усматривая в соответствующих мыс-  
лях Маркса воспроизведение «гегелевской темы»,  
Кожев излагал их следующим образом: «История  
в собственном смысле слова, в которой люди  
(„классы“) борются между собой за признание  
и посредством труда борются против природы, на-  
зывается у Маркса „Царством необходимости“ ...  
по ту сторону расположено „Царство свободы“  
в котором люди (без всяких оговорок взаимно  
признав друг друга) более не ведут борьбы и ра-  
ботают как можно меньше (Природа окончательно  
подчинена, т. е. приведена в гармонию с Чело-  
веком)» [там же, 435]. Следует подчеркнуть, что  
Маркс никоим образом не допускал абсурдной воз-  
можности прекращения человеческого труда в  
«царстве свободы». На страницах «Капитала» мы  
находим чрезвычайно важное связывание темы  
труда с темой борьбы, так что последняя в марк-  
совом понимании не сводилась к классовой борьбе,  
тем более к столь импонирующей Кожеву «крова-  
вой» форме этой борьбы. Маркс указывал, что  
«как первобытный человек, чтобы удовлетворять  
свои потребности, чтобы сохранять и воспроизво-



доть свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства» [1, 25, II, 387]. Видя «царство естественной необходимости» в сфере «собственно материального производства», Маркс разъяснял, что хотя «истинное царство свободы», предполагающее сокращение рабочего дня до минимума как свое основное условие, начинается «по ту сторону» поглощавшей ранее все человеческие силы изнурительной работы (продиктованной «нуждой и внешней целесообразностью»), оно, однако, не означает абсолютного отделения от первого «царства», а «может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» [там же]. Наконец, главная характеристика «царства свободы» состоит, по Марксу, в том, что там «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью» [там же]. Это, несомненно, полная противоположность кожевовским утверждениям о том, что после реализации человеческой свободы наступит «конец истории» и произойдет «смерть человека».

Не понимая и не принимая — прежде всего вследствие буржуазной ограниченности своего мировоззрения — действительных перспектив развития человечества, Кожев единственную возможность (в сущности совершенно надуманную) избежать «смерти человека» в «постисторический период» усмотрел (после посещения им в 1959 г. Японии) в повсеместном распространении так называемого «японского образа жизни», который был обрисован им не менее фантастически, чем «американский образ жизни». Свойственная Кожеву тенденция весьма искаженно воспринимать наблюдаемые им социально-политические структуры нашла свое предельное развитие в изображении японского общества как имеющего уникальный на Земле «почти трехсотлетний опыт жизни периода „конца Истории“, т. е. отсутствия всякой гражданской или внешней войны» [93, 437]. Внимание Кожева привлекла преимущественно жизнь «благородных японцев» (самураев). В ней он ус-

молчал не только отсутствие производительного труда (что в общем верно), но и вооруженной борьбы, что можно объяснить только игнорированием действительной роли самураев в социально-политической жизни Японии названного периода в целом и особенно роли самураев в функционировании военной машины японского империализма, который в XX в. неоднократно вел продолжительные и жестокие агрессивные войны. То, что самураи не деградировали до чисто животного существования, Кожев объяснял присущим им «снобизмом», понимаемым как серия ритуалов и формализованных действий, не имеющих никакого утилитарного значения и обусловленных лишь культурной традицией: речь шла о бросающихся в глаза иностранцу и поражающих его своей искусственностью «японских церемониях». Не осмысливая фундаментального значения в современном японском обществе напряженнейшего труда десятков миллионов людей и классово-социальных конфликтов, Кожев свел «японский образ жизни» к некоторым его внешним атрибутам и «предсказал» принятие его всеми народами «постисторического периода»: «недавно усилившееся взаимодействие между Японией и Западным Миром закончится в конечном счете не возвращением японцев к варварству, но „японизацией“ людей Запада (включая русских)» [там же]. Главный смысл этого предполагаемого процесса заключался для Кежева в том, что «поскольку ни одно животное не может быть снобом, весь постисторический „японизированный“ период был бы специфически человеческим. Поэтому не произошло бы „окончательного уничтожения Человека в собственном смысле слова“» [там же]. Фактически же кожевовская модель «японского образа жизни», предполагающая концентрацию усилий человека на надуманной задаче «противопоставления себя самого как чистой „формы“ себе же самому и другим, выступающим в виде неважно какого „содержания“» [там же], означала страшную деградацию человеческого существования, исчезновение из жизни людей подлинно человеческих начал.

## **Роль религии в социально-историческом развитии и судьбы атеизма**

1. Наряду с тем, что Кожев приписал христианской религии постижение фундаментальных истин о человеческом бытии, он изобразил ее мощной стимулирующей силой социально-исторического развития человечества. В исторической последовательности феодализма, абсолютизма, просвещения, французской революции и наполеоновской империи Кожев усматривал этапы «эволюции христианства» [93, 118]. Он считал, что христианство, рождаясь в условиях тягчайшего порабощения массы людей в античном мире, побуждает мир, в котором оно распространяется, к такого рода преобразованиям, итогом которых является полное освобождение человечества от гнетущих его сил.

2. Нельзя сказать, что позиция Кожева по вопросу о роли христианства в жизни человеческого общества сугубо апологетична относительно этой религии. При рассмотрении начального этапа христианства Кожев высказал достаточно критические и трезвые суждения о его социальной роли, учитывающие не только относящиеся к данному вопросу воззрения Гегеля, но также в известной мере и выводы атеистов вплоть до Маркса. Рассматривая «несчастное сознание» как «религиозное иудео-христианское сознание», Кожев заявлял, что «религия является живой лишь в несчастье, и она порождает, поддерживает несчастье» [там же, 66—67]. По мнению Кожева, «несчастье, отчуждение и религия образуют одно целое, блок» [там же, 72]. Он разъяснял, что христианство своим обещанием райского блаженства в «вечной» загробной жизни давало страдающим людям лишь иллюзию грядущего освобождения от несчастий. Внушая рабам утешительную мысль об их равенстве с господами перед лицом не признающего социальных привилегий всемогущего бога, христианство одновременно внедряет в сознание верующих унижающую убежденность, что все люди суть рабы бога, равные между собой лишь в этом рабстве [там же, 66—67].

Кожев указывал далее, что христианство, подобно всем другим религиям, «рождается из дуализма, из разрыва между идеалом и реальностью... Поскольку данный разрыв продолжает существовать, всегда будет тенденция проецировать идеал в потусторонний мир, т. е. будет религия, теизм, теология... В конечном счете именно отказ — рабский по своей природе — принять реальный мир, желание уйти во внемировой идеал, является основой всякой религии, всякой теологии» [там же, 212, 211]. Кожев справедливо отмечал, что свойственная всем религиям и особенно ярко выраженная в христианстве «идея трансцендентности отрицает всякую действительность у индивидуального и социального действия религиозного человека. Это признано им самим, так как он ожидает своего спасения не от своих собственных действий, но от божественной благодати» [там же, 75]. Подчеркивая, что идея трансцендентности является существенным компонентом «несчастливого сознания», Кожев обоснованно считал, что «чтобы освободиться от этого несчастья... человек должен прежде всего оставить мысль о потусторонности. Он должен признать, что его подлинная и единственная реальность — это его свободно осуществленное действие в посюстороннем и для посюстороннего; он должен понять, что не представляет собой ничего вне своего активного существования в мире, где он родится, живет и умирает и где он может достичь своего совершенства. И человек кончает пониманием этого» [там же, 76].

3. Однако высказав эти здравые мысли о христианстве, Кожев затем как бы забывает их, перестает считаться с ними и начинает развивать совсем иное, находящееся в противоречии с фактами и с выводами научного религиоведения представление о позитивной роли христианства в социально-историческом прогрессе. То, что реальные силы и носители этого прогресса действовали в «христианском мире», т. е. в обществе, где христианство было официально принятой религией, выступает у Кожева единственным и по сути дела, конечно, совершенно недостаточным основанием

для того, чтобы объявить их «христианскими», обусловленными названной религией.

Во-первых, Кожев безуспешно пытается «вывести» из христианства трудовую деятельность людей, приводящую к все большей трансформации человеком природного мира. При этом он игнорирует как объективную необходимость труда в любом обществе с какой угодно религией или вообще безрелигиозном, так и недвусмысленные рекомендации христианства (вложенные составителями Нового завета в уста Иисуса Христа и апостолов) своим сторонникам относиться к обеспечению себя материальными благами с беззаботностью небесных птиц, т. е. не растрачивать своих усилий на производство этих благ, поскольку единственно важным для человека является «вечное спасение» его души, обеспечиваемое набожностью, молитвами, покаянием, умерщвлением плоти и т. д. Несомненно, в Новом завете встречаются и противоположные рекомендации, но они звучат не столь императивно и даже в них невозможно отыскать того, что приписывается им Кожевом, а именно принципа целенаправленного преобразования природы трудом на благо человека. В действительности этот принцип формулируется противостоящей христианскому мирозерцанию свободомыслящей философией Возрождения и Нового времени.

За счет инкорпорирования данного принципа в христианство Кожев «выводит» из последнего (говоря о том, что преобразующий природу труд невозможен без расширяющихся знаний о ней) развитие естествознания, рационалистической философии и всей ренессансной и новоевропейской образованности и культуры: «Отсюда образование... Христианин становится „культивированным“» [там же, 121]. Говоря о том, что благодаря этому «внутри христианского мира имеются люди, которые хотят жить единственно в этой вселенной логического рассуждения», Кожев трактовал и антирелигиозное Просвещение, в ходе которого «троица Истины, Красоты, Добра... заняла место христианского Бога» [там же, 121, 136], тоже как порожд-

дение христианства, точнее изначально заключенной в нем «нонконформистской» тенденции, которой всегда противостоит наличная в нем «конформистская» тенденция. Согласно Кожеву, «нет никогда единодушия в христианском обществе; в нем всегда имеются два рода христиан: конформисты и нонконформисты...» [там же, 124]. По-своему отражая факт глубоких социальных и иных противоречий в «христианском мире», Кожев попытался объяснить их существование внутренним раздвоением самого христианства. Реальности сил, не порождаемых христианской религией и по самому своему существу противоположных ей, Кожев не допускал.

По рассматриваемому вопросу уместно привести авторитетное мнение Фейербаха, с религиозно-философской концепцией которого генетически связана (одновременно значительно отступая от нее в сторону примирения с религией) кожевовская трактовка христианства. Фейербах аргументированно настаивал на том, что *«христианская религия по существу не заключает в себе принципа культуры, образования, так как она преодолевает границы и трудности земной жизни только фантазией, богом и на небесах. Бог есть все, чего жаждет и требует сердце (правоверного христианина. — В. К.), он совмещает в себе все вещи, все блага... Но тот, для кого все исчерпывается богом, кто уже наслаждается небесным блаженством в своем воображении, тот не чувствует нищеты и бедности, которые вызывают стремление к культуре. Единая цель культуры — осуществить земное блаженство, а небесное блаженство достигается только религиозной деятельностью»* [64, 2, 253].

Надуманность утверждений о позитивной социально-исторической роли христианства достигает предела, когда Кожев пытается «вывести» из этой религии Великую французскую революцию, которая в действительности была как раз направлена против христианского клерикализма. Хотя Кожев, с одной стороны, признавал, что ориентированный на потусторонний мир христианский теизм и сконцентрированная на решении сугубо мирских проб-

лем революция «взаимно исключают друг друга», он вместе с тем выражал убеждение, что со временем «христианский человек» как таковой с необходимостью «перестает проецировать идеал в потусторонний мир» и потому «может желать реализации» своего идеала «через действие в этом мире, т. е. посредством совершения революции» [93, 213]. За некую очевидность Кожев выдавал свой необоснованный постулат, будто «революция реализует тот самый идеал, который религия проецирует в потусторонний мир» [там же].-

В действительности же идеалы человеческого существования, воодушевлявшие деятелей французской революции, вырабатывались философией Просвещения как антитезы заповедям христианской религии о предназначении человека. Философы-просветители неустанно доказывали, что данные заповеди находятся в непримиримом противоречии с истинными интересами человека, постигаемыми разумом как императивы самой природы. Особенно глубоко с позиций воинствующего атеизма выразили названную антитезу великие французские материалисты XVIII в. В «Системе природы», заслужившей репутацию «библии» французского материализма и сыгравшей выдающуюся роль в обосновании революционных идеалов с атеистических позиций, П. Гольбах писал, что если «природа побуждает человека любить себя, думать о своем самосохранении, непрестанно увеличивать сумму своего счастья» и «делает примером для гражданина добродетельных, благородных, энергичных, с пользой послуживших своим согражданам людей», то религия повелевает человеку «любить только грозного и ненавистного бога», «избегать общества, уединяться от людей», быть «смирненным, жалким, малодушным», брать пример с «безумствующих аскетов, фанатиков, которые из-за нелепых разногласий ставили на карту существование целых государств» [27, 1, 572—574]. Настаивая на том, что религия, идущая вразрез с открытыми атеистической философией требованиями «природы», тлетворно влияет на гражданина и «всегда противоречит здоровой политике»,

Гольбах рисовал следующую социально-политическую антитезу между религиозным и атеистическим мировоззрениями: «Природа говорит человеку: ты свободен, никакая сила на земле не вправе лишить тебя твоих прав; религия же убеждает его, что он раб и обречен своим богом всю свою жизнь томиться под жестоким игом его представителей („божьих помазанников“ — монархов. — В. К.). Природа советует человеку, живущему в обществе, любить свое отечество, верно служить ему, выступать на его стороне против всех тех, кто попытается вредить ему; религия же приказывает ему безропотно повиноваться тиранам, угнетающим это отечество, служить им в ущерб родине, стараться заслужить их милости, подчинять своих сограждан их беспорядочным прихотям» [там же, 574—575]. В гольбаховских призывах к революционному действию постоянно звучала мысль о том, что во имя осуществления счастливой жизни на земле люди обязательно должны преодолеть религиозные верования, служащие лишь угнетателям. «Неужели, — вопрошал Гольбах, — народы никогда не освободятся от своих религиозных и политических предрассудков, от религиозного дурмана, которые держат их в цепях еще крепче, чем сила?.. Неужели они никогда не опомнятся от унижающих предрассудков, отдающих их жизнь, свободу и имущество в руки обожествленных людей и утверждающих, что всевышний сотворил все народы земли только для удовлетворения гордыни, тщеславия и роскоши кучки государей, ставших бичами всего остального человечества?» [28, 93—94].

Поскольку Кожев пытался отождествить реализацию христианских идеалов с «марксистским коммунизмом», следует обратить внимание на детализированное разъяснение Марксом принципиальной противоположности между коммунизмом и социальными принципами христианства, которые, как он писал, «оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата... Соци-



альные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролетариата, который не желает, чтобы с ним обращались как с чернью, для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба. На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества, пролетариат же — революционер» [1, 4, 204—205].

4. Если идеологию Просвещения и вдохновленные ею мероприятия деятелей Великой французской революции Кожев необоснованно толковал как светскую и вместе с тем практическую «транспозицию» якобы «антропологической» сути христианских верований, то при характеристике послереволюционного развития Франции он с наименьшими натяжками усматривал во всем осуществление атеизма. У Кожева имеет место недопустимое подведение под рубрику «атеизм» всех тех действий пришедшей к власти буржуазии, которые были прямо обусловлены заботами о материальных, «мирских» потребностях этого класса. Эта вульгаризация атеизма сочеталась с игнорированием того общеизвестного факта, что после завоевания политической власти французская буржуазия, напуганная возможностью углубления революции немощными массами, довольно круто повернула к союзу с католической церковью и стала отрекаться от подрывающих религию материалистическо-атеистических идей Просвещения. Одновременно Кожев совершенно не учитывал того, что многие существенные моменты просветительского «царства разума» вовсе не были реализованы в возникшем после французской революции государстве. Безудержно идеализируя наполеоновскую буржуазную империю, Кожев утверждал, что «человек» как родовое существо (т. е. человечество) «после французской революции может, благодаря Наполеону, с полным правом сказать о себе самом все, что он приписывал — неправоммерно — различным несуществующим богам или же богам, существовавшим лишь в полусознательной мысли тех лю-

дей, которые творили историю посредством своего действия» [93, 203].

Впрочем, утверждение о будто бы происшедшем после Великой французской революции тотальном отрицании во Франции христианского тезиса сопровождалось такими серьезными оговорками, которые сами по себе сводили на нет этот тезис. Во-первых, Кожев заявлял, что преобразование христианской теологии в атеистическую антропологию происходит в «послереволюционном мире» лишь тогда, когда человечество полностью разрешило все свои задачи и вследствие этого наступил «конец истории»: «вот почему с необходимостью имеется Религия (и Бог), пока существует Человек, История и Время» [там же, 389]. Во-вторых, даже в предусматриваемую Кожевом эпоху прекращения всех исторических преобразований могут, по его мнению, продолжать существовать религиозные люди, которым останется недоступно понимание того, что божественные «совершенства» имеют своего реального носителя в развивающемся человечестве. Недостаток же понимания объясняется у этих людей, согласно Кожеву, тем, что по складу своего ума они не являются философами, т. е. не испытывают потребности в исчерпывающем и ясном осознании своих действий и потенций. «Переход от теологии к антропологии, без сомнения, возможен, потому что его осуществил сам Гегель. Но не видно, почему этот переход необходим... Он необходим лишь для Гегеля или в целом для философа» [там же, 294]. А люди с философским складом ума, полагал Кожев, составляют меньшинство в любом обществе, и притом «если история понята философами, то создана она теми, кто в общем не являются философами» [там же, 404].

Итак, реальное человечество, не достигающее «конца истории», рассматривается Кожевом как принципиально неспособное возвыситься до «радикального атеизма». Рисуемый же Кожевом иллюзорный образ навеки застывшего на какой-то стадии истории человечества таков, что в нем усвоить «радикальный атеизм» могут лишь немногочислен-

ные философы, тогда как большинству людей суждено оставаться пленниками теологии. Со всех точек зрения перспективы кожевовской версии атеизма выглядят безотрадными.

5. Кожевовская интерпретация «Феноменологии духа», о которой в новейшем французском труде по истории философии говорится как о «всемирно известной» [87, 3, 863], оказала значительное воздействие на восприятие гегелевского учения не только во Франции, но и в других капиталистических странах. Во французском неогегельянстве наибольший резонанс имела кожевовская идея о необходимости своего рода «сращивания» современного экзистенциализма с марксизмом через посредство «Феноменологии духа», которой отводилась роль их объединяющего основания. Тем самым намечались пути для существенной трансформации экзистенциализма и одновременно создавалась почва для появления новых разновидностей ревизионизма.

## Глава III

### **ЖАН ИПОЛИТ: ОТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ К НЕОГЕГЕЛЬЯНСКОМУ РЕВИЗИОНИЗМУ**

#### **§ 1. ГЕГЕЛЕВЕДЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИПОЛИТА**

1. Жан Ипполит (1907—1968) в годы формирования своего мировоззрения испытал одновременно воздействие развившихся в 30—40-е гг. во Франции неогегельянства и экзистенциализма сартровского толка. Его взгляды сыграли в известном смысле роль соединительного звена между этими философскими течениями. Внимательный читатель валеvской книги о Гегеле и усердный слушатель кожеvовских лекций, Ипполит находился в постоянном интеллектуальном общении также с Сартром, которое началось во второй половине 20-х гг., когда оба они были студентами Высшей нормальной школы. В течение нескольких лет Ипполит трудился над переводом на французский язык «Феноменологии духа» Гегеля, отвечая на стимулированный неогегельянами громадный интерес своих соотечественников к этому произведению. Перевод был закончен в 1939 г., но в годы второй мировой войны его публикация оказалась невозможной, и он увидел свет только в 1945 г. В следующем году Ипполит защитил докторскую диссертацию, которая тогда же была опубликована в виде книги под названием «Генезис и структура „Феноменологии духа“ Гегеля» (1946). В 1948 г. Ипполит опубликовал «Введение в философию истории Гегеля», а в 1953 г. — «Логику и существование», имеющую подзаголовок «Опыт о логике Гегеля». Хотя в этих книгах Ипполит затрагивал другие гегелевские работы помимо «Феноменологии духа», она все же постоянно находилась в центре его внимания. Последней крупной работой Ипполита были «Исследования о Марксе и Гегеле» (1955). Следует подчеркнуть, что если у Кожева прямые марксологические экскурсы лишь изредка вкрал-

ливались в гегелеведческую ткань, то у Ипполита они разрослись в целую ветвь исследований. По объему и значению она выступает практически на равных правах с собственно гегелеведческой ветвью, тесно переплетаясь с ней. Из трех рассматриваемых в настоящей книге французских неогегельянцев лишь Ипполит приобрел репутацию не только крупнейшего гегелеведа, но и видного марксолога. Можно сказать, что в творчестве Ипполита марксологическая (по сути дела антимарксистская) заостренность французского неогегельянства, изначально присущая ему и являющаяся его скрытым жизненным нервом, стала явной и получила большое развитие. Вместе с тем все проявления философского творчества Ипполита имели четко выраженную экзистенциалистскую направленность, служили своего рода историко-философским обоснованием и вместе с тем существенным ответвлением французского экзистенциализма.

Вскоре после защиты докторской диссертации Ипполит стал профессором Сорбонны, а с 1955 г. занимал пост директора Высшей нормальной школы, где он организовал постоянно действующий под его руководством семинар по изучению работ Гегеля и Маркса. Из рядов участников этого семинара вышло большинство современных французских гегелеведов и марксоведов, причем немалое число их проявило значительную творческую самостоятельность и заняло совсем другие мировоззренческие позиции, чем Ипполит.

2. От Ипполита потребовалась известная смелость, чтобы после сенсационных лекций Кожева о гегелевской «Феноменологии духа» вновь взяться за интерпретацию этого произведения и прийти во многом к иным выводам. Нет сомнения, что кожевовские лекции стимулировали гегелеведческие изыскания Ипполита и повлияли на них в содержательном отношении. В то же время Ипполит нередко оспаривал выдвинутые Кожевом истолкования «Феноменологии духа», хотя никогда при этом не называл по имени своего фактического оппонента.

Прежде всего Ипполит возражает против сугубо «антропологической» и вместе с тем «атеистиче-

ской» интерпретации гегелевского произведения. Он верно отмечает, что «в „Феноменологии“ Гегель говорит не о человеке, а о самосознании, и современные интерпретаторы, которые прямо переводят этот термин как „человек“, несколько искажают гегелевскую мысль» [91, 25]. По сути дела Ипполит обращает внимание на затушеванный Кожевом абсолютный идеализм Гегеля: «Что раскрывает нам „Феноменология“ через „понятую историю“, так это существование универсального самосознания, которое есть „эфир жизни духа“ Это самосознание не является человеческим самосознанием, будучи — через человеческую реальность — самосознанием Бытия. Абсолютное знание не есть антропология...» [там же, 233]. Ипполит не согласен с теми, для кого в гегельянстве «Абсолют исчезает и остается, как говорят, лишь Гуманизм» [там же, 25]. Призывая принять в расчет логическое учение Гегеля, Ипполит замечает, что здесь гегелевский замысел определенно состоит в том, чтобы «редуцировать антропологическое в пользу онто-логического» [там же, 216].

Ипполит признает, что трактовка Гегелем понятий «бог», «религия», «христианство» не является ортодоксальной. По поводу гегелевской критики христианского дуализма, абсолютно отграничивающего «царство божие» от земного мира, Ипполит пишет о присущей Гегелю тенденции свести «вертикальную трансценденцию», означающую пребывание божества на потусторонних «небесах», к «горизонтальной трансценденции», согласно которой божественное бытие «посюсторонне», пронизывает своим присутствием историческое развитие человечества и увенчивает данное развитие. Но в силу этой тенденции «Феноменология духа» не становится, по мнению Ипполита, антирелигиозным, атеистическим произведением, а «скорее порождает гуманистическую интерпретацию религии...» [89, 525]. Полагая, что многие из посвященных религии гегелевских текстов «уже предвосхищают интерпретацию, которую даст религии Фейербах., заменяя абсолютный дух Гегеля философской антропологией», Ипполит указывает, что тем не менее Гегелю

чуждо стремление «свести сам этот абсолютный дух к одному только человеческому духу... Напротив, Гегель опасается... что полное сведение божественного к человеческому повлечет за собой такое видение мира, которое устранил все спекулятивное и... придет к сознанию невыносимой конечности» [там же, 423]. Наконец, Ипполит обращает внимание на то, что в «Феноменологии духа» Гегель отказывается от своего юношеского взгляда на христианство лишь как на проявление «народного духа», имеющее, таким образом, реальность лишь в сознании людей. Теперь Гегель начинает усматривать в религии самораскрытие более высокой формы бытия — абсолюта. Тем самым религия выражает независимую от человеческого сознания и стоящую над ним духовную реальность; «религия не есть более лишь религия народа, — она есть сознание абсолюта, отличное от объективного развития идеи в истории» [93, 95].

Таким образом, нельзя не признать, что работы Ипполита способствовали разрушению целого ряда мифов о Гегеле, созданных Кожевом, и по сравнению с кожевовским трудом в них по ряду существенных вопросов дается относительно более верное представление о гегелевской философии.

3. Не скрывая от читателей, что предлагаемое им понимание гегелевских работ основано на специфическом истолковании их, Ипполит дает содержательную характеристику проблемы интерпретации философии Гегеля, выраженной в «Феноменологии духа».

Выделяя прежде всего «технический» аспект названной проблемы, Ипполит обращает внимание на то, что ключевые понятия «Феноменологии духа» весьма многозначны, а самим Гегелем различные значения одного и того же понятия не определяются и не эксплицируются. В сочетании с «конкретным и одновременно абстрактно-символическим» характером изображаемого Гегелем диалектического движения это «открывает дверь различным интерпретациям» [89, 501]. Речь идет о том, что, согласно Ипполиту, Гегель, с одной стороны, то и дело обращается к истолкованию смысла социально-полити-

ческих и идеологических феноменов всемирной истории, а с другой — разворачивает спекулятивные построения о внутренних потребностях и имманентной логике движения «духа». По словам Ипполита, интерпретатор недоумевает, что перед ним: «действительное развитие истории или только изложение различных моментов духа?.. На эти вопросы трудно ответить с точностью, потому что мысль Гегеля остается двусмысленной, а тексты „Феноменологии“ допускают различные толкования» [там же, 91]. Перекрещивание отличных друг от друга тем и значений «создает, без сомнения, богатство этого философского текста, но оно тем не менее стеснительно для историка», вызывая «своим богатством радость комментатора, а множественностью возможных интерпретаций — его отчаяние» [там же, 506]. Все же Ипполит убежден, что «общий философский смысл этой диалектики... не представляет собой тех же двусмысленностей...» [там же, 508] и может быть точно определен.

Категоричность последнего высказывания ставится, однако, под сомнение уже тем обстоятельством, что Ипполит отчетливо видит среди современных историков философии наличие сторонников несовпадающих и даже диаметрально противоположных истолкований общего смысла гегелевского учения. Иначе говоря, Ипполит признает, что проблема интерпретации имеет в гегелеведении не только текстологический, но и мировоззренческий характер. Этот факт осознается в связи с значительной переоценкой гегелевского наследия в буржуазном гегелеведении после публикации в начале XX в. юношеских произведений Гегеля.

Ипполит указывает, что изучение этих произведений «раскрыло «два игнорируемых аспекта гегелевской мысли. С одной стороны, открыли, что до публикации в тридцатипятилетнем возрасте «Феноменологии духа», своего первого большого и оригинального труда, Гегель прошел длинный путь философского развития, большую „культурную дорогу“, и что впоследствии в его трудах было заметно лишь законченное здание, а леса убраны. С другой стороны, должны были удивиться, что филосо-



фия в техническом смысле этого термина занимает столь малое место в этих юношеских заметках. В течение лет, проведенных в Тюбингенской семинарии, лет учительства в Берне и Франкфурте, Гегель больше интересовался религиозными и историческими проблемами, чем собственно философскими проблемами» [90, 9]. При этом юношеские рукописи Гегеля «в большей мере удивили тех, кто знал Гегеля лишь по „Большой Логике“ или „Энциклопедии“, нежели тех, кто знал конкретное богатство лекций Гегеля по философии истории, права, эстетики и религии» [там же]. Поэтому лишь первая группа гегелеведов могла находиться во власти того впечатления, которое Ипполитом охарактеризовано следующим образом: «Читая Гегеля, можно было бы часто полагать, что он является лишь абстрактным философом, который играет понятиями и жонглирует словами...» [там же, 62]. Именно эти сужавшие свою исследовательскую базу гегелеведы должны были с крайним изумлением признать, что Гегель «совсем не таков» [там же].

Ипполит достаточно объективен, чтобы признать, что марксистскому гегелеведению не была свойственна подобная ограниченность и что Маркс уже в первых своих критических разборах гегелевской философии прекрасно понимал, что перед ним отнюдь не «чистый логик», а мыслитель, внимание которого направлено на острейшие социально-экономические, политические, идеологические проблемы современности и всей человеческой истории. Так, в ходе подробного анализа гегелевского учения о государстве «Маркс стремится не только осветить философские предпосылки гегелевской политики, но он хочет также выявить историческое содержание, которое Гегель связал, быть может произвольно, со своей философской дедукцией» [88, 120]. «Надо, конечно, признать, — пишет Ипполит в другом месте, — что Маркс является одним из лучших комментаторов Гегеля; он сумел переосмыслить „Феноменологию духа“ в своем юношеском труде „Политическая экономия и философия“ (речь идет об „Экономическо-философских рукописях 1844 года“ — В. К.)...» [91, 82]. Конечно, гегелеведческие

труды Маркса ошибочно квалифицировать просто как «комментирование», и когда Ипполит отмечает, что Маркс «переосмысливает» гегелевское решение проблем и вырабатывает свое понимание их, то это в сущности является признанием критическо-исследовательского подхода Маркса к гегелевским концепциям. Во всяком случае читателю работ Ипполита ясно, что марксизм еще в процессе своего становления уделил самое серьезное внимание содержащимся в «Феноменологии духа» проблемам реальной человеческой жизни, тогда как немарксистская философская историография сконцентрировала свои усилия на исследовании этого произведения лишь несколькими десятилетиями позже.

В рамках этой историографии Ипполит выделяет два подхода к исследованию философии Гегеля. Для сторонников первого подхода (Кронер, Гартман) характерно, по мнению Ипполита, стремление понять идеи Гегеля исходя из общего хода развития предшествующей немецкой классической философии, что якобы ведет к игнорированию значения юношеских работ Гегеля в дальнейшей эволюции его мысли. Сторонники второго подхода (И. Херинг в Германии, Ж. Валь во Франции) остаются, по словам Ипполита, «верными первым шагам гегелевской мысли», интересуясь «феноменологическим генезисом системы, этими столь живыми и еще столь мало догматичными исследованиями о духе народа или, например, о христианстве» [90, 11]. В то же время Ипполит с известной критичностью замечает, что «после Дильтея исследование этих юношеских работ далеко продвинулось и обновило интерпретацию гегельянства до такой степени, что заставило, быть может, несколько игнорировать законченную его систему» [там же]. Заявляя о своей нежелании «производить абсолютный выбор между одним из этих двух подходов», Ипполит ставит своей задачей найти какой-то третий подход и обосновать его правомерность на материале «Феноменологии духа»: «Нас особенно интересовала в наших работах „Феноменология“ Гегеля, а этот труд располагается как раз посредине между юношескими работами, которые он переосмысливает, и будущей

системой, которую он воздвигает» [там же]. Тем не менее искомого синтеза у Ипполита не получается, и фактически его исследования разворачиваются в границах второго из названных подходов, нередко прямо примыкая к валевскому неогегельянству.

Так, юношеские рукописи Гегеля рассматриваются Ипполитом не просто как исходный в хронологическом отношении пункт мировоззренческих раздумий немецкого мыслителя, но и как подлинный фундамент созданной им впоследствии философской концепции. Согласно Ипполиту, «то, что составляет оригинальность Гегеля — среди философов немецкого идеализма — находится в зародыше уже в его тюрингенских, бернских и франкфуртских работах» [там же, 12]. Чтобы понять все значение подобных утверждений, надо иметь в виду, что, по мнению Ипполита, Гегель в период своего пребывания в Тюрингене, Берне, Франкфурте (1787—1800) еще не был философом; размышляя над важными мировоззренческими проблемами, в то время он не пользовался собственно философскими категориями и не касался специфичных и фундаментальных для философии проблем. «Лишь прибыв в Иену, Гегель осознает философию как средство... выражения смысла человеческой жизни в ее истории» [там же, 10]. При этом Ипполит убежден, что на начавшейся в Иене с 1801 г. философской стадии своих размышлений Гегель занимался в сущности лишь всесторонним разворачиванием и концептуальным выражением «интуиций» своей предфилософской стадии. Придерживаясь «интуитивистской» трактовки «гегелизма», Ипполит самой важной среди них считает «интуицию духа народа», которая вносит нечто принципиально новое в немецкую философию по сравнению с «этической интуицией» Фихте и «эстетической интуицией» Шеллинга. «Опыт исторических тотальностей — вот, без сомнения, фундаментальный опыт Гегеля, который он будет стремиться интегрировать в немецкий идеализм» [там же, 12]. Под фундаментальным для Гегеля «опытом духовных отношений и их становления» Ипполит имеет в виду «отношения человека

к человеку, индивида к обществу, человека к Богу, господина к рабу» [88, 28].

Вслед за Валем и в известной мере также за Кожевом Ипполит проводит линию на отрыв становления гегелевской философии от учений Канта, Фихте и Шеллинга, утверждая, будто по отношению к предшествующему немецкому идеализму «эволюция Гегеля была автономной и совершенно личной» [90, 7].

4. Рассмотрение философии Гегеля в отрыве от немецкой классической философии играет немаловажную роль в критике Ипполитом гегелевского положения о всеобщности диалектики. Подобно Кожеву, Ипполит является принципиальным противником признания диалектики природы, и он с раздражением пишет о «натянутости», «суетности» рассуждений Гегеля о противоречиях в природных вещах и явлениях. Из философских предшественников Гегеля более всех неприятна Ипполиту фигура Шеллинга — автора диалектического учения о «полярности» природы. Ипполит уверяет, будто не шеллинговская «диалектика природы» стимулирует диалектическую мысль Гегеля, а так называемая «диалектика евангелий»: «В нагорной проповеди Христос беспрестанно противопоставляет видимость — „вам было сказано“ — глубокой реальности — „я вам говорю“, — и Гегель берет эту противоположность внешнего и внутреннего, рассматривая ее во всем ее объеме. То, что представляется нам сладким, является в себе горьким, северный полюс магнита является в себе сверхчувственным южным полюсом, и, наоборот, полярность кислорода становится полярностью водорода, — но от этих примеров, заимствованных у науки его времени, Гегель переходит к духовным примерам, которые, на наш взгляд, проявляют истинный смысл этой диалектики. В частности, знаменитая диалектика преступления и наказания отсылает нас к юношеским теологическим исследованиям Гегеля» [89, 133]. Из слов Ипполита явствует, что он не в состоянии полностью отрицать наличие у Гегеля диалектических представлений о природе. Но, нейтрализуя смысл подобных признаков, он объявляет выражением сущности гегелев-

ской диалектики примеры духовно-теологических коллизий. Тем не менее сами эти примеры не только не подтверждают мнения Ипполита, а своим действительным содержанием подрывают его. Дело в том, что упомянутая антитеза нагорной проповеди имеет своими компонентами не видимость и сущность, не внешнее и внутреннее, а традицию и новацию, причем их столкновение в сфере религиозного сознания толкуется вовсе не диалектически: новое поучение просто отвергает старое. Усматривать здесь, как это делает Ипполит, какую-то глубокую диалектическую противоположность, да еще говорить о ее философской значимости — значит совершать недопустимую натяжку.

5. «Денатурализация» гегелевской диалектики предстает у Ипполита как первый шаг на пути ее «экзистенциализации», причем это — именно тот путь, который был проложен Валем. «Нас интересует, — писал Ипполит, — показ того, что в юношеских работах и „Феноменологии“ философ менее далек от Кьеркегора, чем можно было бы думать. Ж. Валь прекрасно показал в своем труде „Несчастье сознания в философии Гегеля“ конкретный и экзистенциальный характер юношеских работ Гегеля. Все они подготавливают главу „Феноменологии“ о несчастном сознании» [88, 32]. Ипполит тоже ищет во всех разделах и главах этого произведения абсолютизированный Валем феномен и утверждает, что «несчастное сознание есть фундаментальная тема „Феноменологии“» [89, 184]. Для обоснования этого тезиса Ипполит выдвигает ряд новых, по сравнению с Валем, соображений. Формально они соотнесены с теми или иными воззрениями Гегеля, но по существу выражают экзистенциалистское мироощущение. Так, по Ипполиту, «свойственное человеку (как существу, обладающему сознанием и самосознанием) отличие себя от окружающего мира должно с необходимостью порождать тягостное чувство: «рефлексия имплицитно разрыв с жизнью и столь радикальное отделение, что сознание об этом отделении есть сознание несчастья всякой рефлексии» [там же]. Другой источник «несчастья сознания» Ипполит усматривает в «конеч-

ности» людей, исходя из экзистенциалистской предпосылки о неизбежной сосредоточенности всякого развитого сознания на мысли о предстоящей смерти. «Осознать жизнь в ее целостности, — утверждает Ипполит, — это мыслить смерть, существовать перед лицом смерти, и именно в таком виде предстает для нас аутентичное самосознание» [88, 33].

«Несчастье сознания» Ипполит пытается связать также с гегелевским положением о том, что свобода может быть реализована не в индивидуальном, а только в родовом бытии человека, т. е. лишь в рамках определенной социальной целостности. У Гегеля понимание такого рода связи индивидуального с общим рассматривалось как необходимое условие на пути к «удовлетворенному» сознанию, формирующееся в значительной мере за счет избавления от химерических желаний и выработки трезвого взгляда на свои возможности и разумные цели. Ипполит же воспринимает это утверждение Гегеля сквозь призму сугубо индивидуалистических, по сути дела экзистенциалистских установок, и именно они вновь приводят его к мрачным выводам. «Желание человека, — пишет Ипполит, — нацелено на свободу, которая, однако, не может быть дана в частной модальности, и все его усилия постичь себя как свободного завершаются лишь крахом» [там же].

В своей «экзистенциализации» гегелевской философии Ипполит стремится опереться также на заключенное в последней учение об отчуждении. При этом Ипполит допускает явную натяжку, заявляя, что Гегель постоянно «удерживает отчуждение в самой своей концепции абсолюта. Абсолют лишь по видимости преодолевает противоречие, т. е. движение отчуждения. Для него нет синтеза без постоянного присутствия внутренней антитезы. В самом деле естественно думать, что абсолютное знание еще содержит отчуждение наряду с движением к его преодолению» [там же, 100]. Знаменательно, что отмеченной натяжки нет в докторской диссертации Ипполита. В своей работе, призванной пройти суд квалифицированных специалистов, он недвусмысленно констатировал, что итогом представленного в «Феноменологии духа» развития является преодо-

ление «несчастья сознания», и в слегка завуалированной форме выражал решительное несогласие с этим: «Именно этого примирения, этого синтеза в себе и для-себя, — если он только возможен, — не приемлет большинство наших современников и критикует за это гегелевскую систему как таковую. В целом они предпочитают то, что Гегель называет несчастным сознанием, тому, что он называет духом; они охотно берут описание той самодостоверности, которая не достигает того, чтобы стать бытием-в-себе, и которая тем не менее существует лишь в силу этого стремления превзойти себя; но они отходят от гегелизма, когда сознание единичного я — субъективность — становится сознанием универсального я, или вещиности, так что бытие полагается как субъект, а субъект как объект» [89, 197]. Лишь в последующих работах, предназначенных для более широкой аудитории и не преследующих цели добиться обязательного апробирования их гегелеведами, Ипполит позволил себе настаивать на том, что Гегель якобы вовсе не учил о примирении всех противоречий в завершившем свое развитие абсолюте.

Вскрытие данного гегелеведческого промаха Ипполита не должно, конечно, рассматриваться как форма защиты гегелевского учения о примирении противоречий. В марксизме это учение всегда подвергалось критике. Но ипполитовская критика Гегеля разворачивается с принципиально иных позиций — с позиций отрицания возможности диалектического разрешения каких-либо противоречий человеческого бытия: все они мыслятся непреодолимыми и лишь модифицируемыми в ходе исторического процесса. Перед нами современный вариант критики гегелевского учения о противоречии справа, сменяющий прежнее отрицание буржуазными философами самого наличия острых внутренних противоречий в процессе развития человечества. От их былого игнорирования совершается переход к признанию их настолько фундаментальными, что они где неотделимы от ткани всякого человеческого существования.

Тему «несчастье сознания» — в ее неогегельян-

ской трактовке — венчает утверждение Ипполита о том, что Гегелю было присуще «пантрагическое видение мира» [90, 79]. Трагическое воззрение на мир Ипполит усматривает уже в первых, дофилософских, рукописях Гегеля лишь на том основании, что в них человеческая история предстает как пронизанная всевозможными коллизиями. Самое важное заключается в том, что, по Ипполиту, гегелевская «пантрагическая концепция мира... есть первая форма того, что станет диалектикой» [там же, 77—78]. Позже гегелевский «пантрагизм» облекается в специфичные для философии логические формы, и именно это, по мнению Ипполита, наполняет их диалектическим содержанием. «Пантрагизм», таким образом, изображается диалектической сердцевиной панлогизма Гегеля. Следует подчеркнуть, что существенным компонентом свойственной Ипполиту неогегельянской трактовки диалектического противоречия является его субъективизация и психологизация, отождествление его с негативными переживаниями личности. Согласно Ипполиту, «несчастье сознания — это противоречие как душа диалектики, и противоречие есть, собственно, несчастье сознания» [там же, 188].

5. К числу основных линий «экзистенциализации» теоретического наследия Гегеля нужно отнести иррационалистическую трактовку его гносеологии и методологии. В отличие от Кожева Ипполит понимает, что в «Феноменологии духа» нет «чистого и простого описания», а все феноменологические образы выступают упорядоченно в соответствии с определенной логической схемой. По мнению Ипполита, логическая концепция есть главный философский инструментарий Гегеля и благодаря ей он становится философом в строгом смысле слова. Но на том явно недостаточном основании, что в своих юношеских раздумьях о человеческой жизни, понимаемой как «жизнь духа», Гегель не пользовался философскими категориями и не прибегал к логическим дедукциям, Ипполит, подобно Валю, заключает, будто тогда Гегель смотрел на «духовные отношения и их становление» в народной жизни как на нечто иррациональное.



Искусственно иррационализируя первоначальные представления Гегеля о человеческом бытии, Ипполит изображает дело так, будто задача разработки диалектической логики означала поиск новых логических средств для концептуального выражения иррационального содержания. Поэтому «решающим пунктом гегельянства» он считает «выворачивание мысли с целью мыслить о немыслимом» [91, 131]. Именно это обстоятельство, по мнению Ипполита, «делает из Гегеля одновременно величайшего иррационалиста и величайшего рационалиста, которые когда-либо существовали» [там же]. Во всей этой трактовке мировоззренческого развития Гегеля просматривается прежде всего необоснованное убеждение Ипполита в том, что, во-первых, иррационально человеческое существование в целом, а во-вторых, иррациональны пронизывающие эту жизнь противоречия [90, 41]. Последнее является стержнем всего неогегельянского иррационализма.

В основе данных рассуждений Ипполита лежит неправомерное приписывание гносеологической категории «иррациональное» статуса онтологической реальности. Если в строгом смысле слова иррациональными могут быть лишь человеческие представления, то Ипполит считает, что иррациональность присуща самому бытию, отличному от человеческого сознания. Здесь проявляется характерная для идеализма тенденция превращать те или иные черты познавательного процесса в существенные определения объективной реальности, которая таким путем превращается в некую разновидность духовного бытия. Онтологизируя иррациональное, Ипполит создает идеалистическую антитезу гегелевской онтологизации логики. С одной стороны, это не позволяет Ипполиту увидеть главного порока идеалистического рационализма Гегеля, рассматривающего все формы действительности как порожденные развитием логической идеи, якобы отчуждающей себя в природе, а затем начинающей снимать это отчуждение по мере становления человеческого бытия.

С другой стороны, Ипполит не видит сильных сторон гегелевской логики, которая по-своему от-

разила не только диалектику познающего мышления, но и диалектику объективных процессов. При этом рациональное понимание человеческой жизни ошибочно отождествляется Ипполитом с абсолютизацией логических форм, т. е. с идеалистическим панлогизмом Гегеля. Безуспешно пытаюсь представить человеческую жизнь как иррациональную и навязывая эту экзистенциалистскую точку зрения Гегелю, Ипполит не замечает, что об иррационалистических моментах гегелевской философии можно говорить именно в отношении того, что кажется неогегельянцам воплощением рационализма, — в отношении абсолютизации Гегелем логики, придания логике фундаментального значения в структуре самого бытия [см.: 62]. Ипполит критикует гегелевский панлогизм не за мистифицирующее утверждение примата логических категорий по отношению к реальной человеческой жизни во всем ее объеме, а за плодотворную попытку постичь сущность человеческой жизни при помощи развивающейся системы диалектических понятий. Хотя Ипполит заявляет, что в его задачу «не входит выяснять, привела ли логика к склерозированию этой жизни, или, напротив, эта жизнь пронизала, как того хотел Гегель, саму логику» [там же, 11], тем не менее во всех произведениях Ипполита прямо или косвенно выражен отрицательный взгляд на возможность рационально осмыслить человеческое существование.

Отсюда проистекает невнимание Ипполита к системе диалектических категорий, разработанной Гегелем в его большой и малой «Науках логики». Логические конструкции Гегеля рассматриваются Ипполитом лишь в той их зародышевой форме, которая представлена в «Феноменологии духа», где ссылки на «понятия», «суждения», «умозаключения» говорят по сути дела лишь о панлогическом замысле, но не сопровождаются какими-либо конкретными логическими разработками. Говоря о том, что в выяснении отношений между «Феноменологией» и логическим учением Гегеля «заключается для нас вся проблема гегелевской системы в целом» [89, 566], Ипполит не углубляется в исследование этих отношений, но тем не менее высказывает о них весь-

ма категоричное суждение: «то же самое содержание, те же самые определения, которые предлагаются в „Феноменологии“ в виде образов сознания, выступают в „Логике“ в виде определенных понятий» [там же, 565]. Ипполит заявляет даже, что «каждому абстрактному моменту Науки („Науки логики“ — В. К.) в общем соответствует образ феноменального духа... Например, можно сравнить диалектику чувственной достоверности и диалектику бытия, наличного бытия и т. д.» [там же, 566]. Поскольку Ипполит не дает материала для обсуждения вопроса о подобных корреляциях по существу, уместно указать лишь на то, что принимать в расчет только их — значит не замечать того громадного шага вперед, который Гегель как философ сделал в «Науке логики». Можно сказать, что ипполитовское редуцирование этих произведений к «Феноменологии духа» ведет к игнорированию самой существенной, глубокой и исторически значимой фазы развития учения Гегеля, которую он сам с полным основанием считал наиболее адекватно выражающей его философский замысел. Из-за этого остаются в тени и некоторые важные аспекты «Феноменологии духа»: этот первый вариант гегелевской философской системы невозможно в полной мере понять без детального знания ее самой развитой формы. Односторонняя ориентация Ипполита на объяснение «Феноменологии духа» через предшествовавшие работы Гегеля неизбежно оборачивается обеднением и даже искажением смысла этого произведения.

## § 2. НЕОГЕГЕЛЬЯНСКАЯ «МАРКСОЛОГИЯ»

1. От гегелеведения в собственном смысле слова Ипполит постоянно переходит к рассмотрению работ К. Маркса, заявляя, что «как раз в отношении Гегеля (и даже в отношении различных интерпретаций этого философа) сопоставление с марксизмом действительно становится необходимым» [88, 82]. Маркс в глазах Ипполита не только один из самых пронизательных интерпретаторов гегелевской философии, но и «один из величайших последователей

Гегеля», «вскормленный» на трудах последнего [там же, 173].

Считая концентрированным и наиболее важным выражением марксизма «Капитал», Ипполит формулирует следующие тезисы: «Необходимость для понимания «Капитала» обращаться к предшествующим философским работам Маркса и к его экономическим исследованиям. — Произведение Маркса предполагает имплицитную философию, которую не всегда легко реконструировать из различных элементов. — Глубокое влияние Гегеля (в частности, влияние „Феноменологии“ и „Логики“), которого Маркс знал вплоть до деталей...» [там же, 142]. Фактически все внимание Ипполита сосредоточено на роли «Феноменологии духа» в становлении марксовой мысли, и в философском плане он оценивает эту роль как решающую: «именно гегелевская „Феноменология“, так же как работы экономистов и конкретные исследования Энгельса, образует основание великого марксова синтеза, изложенного в „Капитале“ Маркс знал все детали „Феноменологии“...» [там же, 145]. В то же время Ипполит подчеркивает, что первым проявлением «двойного влияния классических экономистов и гегелевской философии» выступают «Экономическо-философские рукописи 1844 года», в которых Маркс «резюмирует и переосмысливает всю гегелевскую „Феноменологию“» [там же, 144].

2. Работы Ипполита являются ярчайшим свидетельством того, что интерес буржуазных исследователей к марксизму непосредственно стимулировался актуальными для них идеологическими задачами. «Объективное исследование и точный комментарий „Капитала“ Маркса, — писал Ипполит, — представляются нам ныне необходимыми для философа, чтобы помочь пониманию нашей истории и выявлению места философии в этой истории» [там же, 143]. Хотя Ипполит не упускает случая упомянуть об объективности и строгости как обязательных предпосылках изучения трудов Маркса, он в тех же самых фразах без обиняков высказывает намерение «доказать» несостоятельность марксизма, теоретически сокрушить это учение при помощи новых, историко-

философских аргументов. Один из тезисов Ипполита гласит: «Возможное преодоление марксизма, исходя из объективного исследования произведения („Капитала“ — В. К.) самого Маркса» [там же, 141]. Данный тезис Ипполит уточняет следующим образом: «Во всех случаях преодоление марксизма представляется нам возможным лишь после серьезного размышления о философских предпосылках и структуре самого произведения Маркса» [там же, 168]. Подобно многим другим буржуазным философам современности, неогегельянцы, обращаясь к трудам Маркса, создавали не научно-объективное марксологическое исследование, а лишь противостоящую ему «марксологию», извращающую марксизм.

Прежде всего Ипполит извращает вопрос о роли гегелевской философии в генезисе марксизма. Гегельянство наряду с другими учениями немецкой классической философии явилось, как указывал В. И. Ленин, одним из трех теоретических источников марксизма. Понятие «теоретический источник» Ипполит трактует так, что оно начинает сливаться с понятием «составная часть». Это выражается в том, что, обнаруживая генетическую связь того или иного положения Маркса с гегелевским, Ипполит редуцирует первое ко второму, хотя это и неполная редукция. Определенные различия между названными положениями он признает, но, как правило, выдает их за слабости и недостатки марксизма. Философски ценным в марксизме Ипполит считает только то, что, по его мнению, является воспроизведением положений гегелевского учения. При этом, подобно Кожеву, он приписывает гегелевской «Феноменологии духа» целый ряд таких прозрений о всемирно-историческом бытии человечества, которые на самом деле были открытиями Маркса. Оригинальность Маркса как философа, новаторский характер марксизма, осуществившего революционный переворот в философии, — все это сведено на нет в «марксологии» Ипполита. Маркс ставится им в настолько тесную зависимость от Гегеля, что марксовы произведения объявляются не имеющими необходимого обоснования без имплицитно содержащихся в них гегелевских идей.

Для марксистов ясно, что изучение фундаментальных гегелевских работ способствует лучшему пониманию трудов Маркса, в первую очередь «Капитала», — на это указывали и К. Маркс, и Ф. Энгельс, и В. И. Ленин. По Ипполиту же получается, что названные труды вообще невозможно понять без штудирования работ Гегеля: «чтение „Капитала“ без предшествующего чтения... всей „Феноменологии“ Гегеля.. представляется нам неминуемо ведущим к бессмыслице. Экономист, который игнорирует диалектику отчуждения, развитую Гегелем и Фейербахом, так же как философ, который игнорирует экономические работы Энгельса, влияние которых на Маркса было столь значительным, не могут понять диалектического движения, которое составляет сущность „Капитала“, равно как не могут постичь понятия стоимости как социально необходимого труда, которое не имеет смысла для экономиста, если он только экономист, или для философа, если он только философ» [там же, 110]

Как и в отношении гегелевской философии, Ипполит при рассмотрении марксизма придерживается ошибочного убеждения, что суть мировоззрения того или иного мыслителя остается неизменной на всем протяжении его жизни и в основном бывает выражена уже в самых ранних его произведениях, а впоследствии она лишь разворачивается в детально разработанную концепцию. Характеризуя под этим углом зрения проблему формирования марксизма, Ипполит выделяет в ее трактовке два диаметрально противоположных подхода. Первый он именует «ортодоксально-коммунистическим» и находит его воплощение в работах известного французского марксиста О. Корню. В них, по утверждению Ипполита, диалектический и исторический материализм изображены как «самодостаточная доктрина», которая «не нуждается в комментировании через эволюцию предшествующей мысли» [там же, 109]. Согласно Ипполиту, «Корню слишком настаивает на том, что Маркс постепенно оставлял свои первоначальные позиции, чтобы прийти к историческому и диалектическому материализму, — без теснейших связей с своей юношеской мыслью» [там

же, 145]. Второй подход, поборником которого называет себя Ипполит, характеризуется им как утверждающий непреходящую и фундаментальную значимость в марксизме философских размышлений Маркса 1840—1847 гг. Ипполит настаивает на том, что «Маркс может быть понят лишь исходя из его философских работ... По нашему мнению, современные споры о материализме Маркса прояснились бы при учете его философских работ, которые предшествовали „Коммунистическому манифесту“ и „Капиталу“ [там же, 110]. Ипполит убежден, что ранние философские воззрения Маркса «вновь появляются в „Капитале“, и только они позволяют хорошо понять все значение теории стоимости» [там же, 145].

Следует отметить, что Ипполит настолько упростил точку зрения Корню, что «ортодоксально-коммунистический» подход к проблеме формирования марксизма предстал в искаженном свете. В действительности Корню [см.: 44] и другие исследователи-марксисты придают очень важное значение философским размышлениям Маркса 40-х гг. (в частности, выраженным в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года») в становлении марксизма, считая их необходимым элементом перехода к новой форме материализма и к научному коммунизму.

Ипполит затушевывает тот факт, что суть принципиального расхождения между исследователями-марксистами и буржуазными марксологами состоит отнюдь не в отрицании первыми и не в утверждении вторыми значимости философских размышлений Маркса 40-х гг. в процессе формирования марксистского мировоззрения, а в разном понимании того, какой именно тип связи реально имеет место между зрелым марксизмом и ранними работами Маркса (например, «Экономическо-философскими рукописями 1844 года»). Ипполит и другие буржуазные марксологи, встречая в этих работах более или менее значительные отзвуки философских идей Гегеля и Фейербаха, настаивают на их имплицитном наличии и основополагающей роли в зрелых произведениях Маркса, в первую очередь в «Капитале». Марксисты признают очень большую стимулирующую роль гегелевских и фейербаховских идей

в философском развитии Маркса, подчеркивая, однако, что он никогда, даже в самых ранних своих работах, не ограничивался просто воспроизведением этих идей, а творчески перерабатывал их. В ходе этой переработки, которая год от года становилась все более значительной, Маркс подходил к выявлению самой глубокой сути тех реальных проблем, которые в неадекватной форме ставились Гегелем и Фейербахом, поскольку возможности первого были ограничены абсолютным идеализмом, а второго — «антропологическим» материализмом.

Марксисты доказывают далее, что при разрешении актуальных мировоззренческих проблем К. Маркс и Ф. Энгельс выработали принципиально новую систему взглядов, ни один из которых не может быть ни сведен к гегелевским или фейербаховским идеям, ни просто выведен из последних. Генетическая связь марксизма с немецкой классической философией носит не механический, а диалектический характер. Речь идет не о заимствовании и воспроизведении элементов гегельянства и фейербахианства, а о настолько глубокой творческой переработке их, — происходившей в рамках самостоятельного осмысления несравненно более широкого круга реальных проблем, чем это имело место в немецкой классической философии, — что произошло глубочайшее качественное преобразование философии и с точки зрения ее содержания, и с точки зрения ее отношения к другим отраслям знания, и, наконец, с точки зрения ее роли в жизни общества [см.: 56].

Хотя Ипполита нельзя заподозрить в том, что ему неизвестно существование таких важнейших работ Маркса и Энгельса, в которых оформляется специфически марксистское мировоззрение, как «Тезисы о Фейербахе», «Святое семейство», «Немецкая идеология», «Нищета философии», тем не менее в ипполитовской схеме становления марксизма в качестве значимых ориентиров фигурируют лишь, с одной стороны, «Экономическо-философские рукописи 1844 года», а с другой — «Манифест коммунистической партии» (причем он только упоминается, не становясь предметом исследования) и «Капитал». Это не может не вести к крайнему раз-



дуванию роли названных рукописей в подготовке зрелых работ Маркса. Несомненно, что, несмотря на фрагментарный и незаконченный характер этих рукописей, они являются выдающимся философским произведением. Как отмечает крупнейший советский исследователь формирования марксизма Т. И. Ойзерман, данное произведение «представляет собой по существу изложение исходных положений диалектического и исторического материализма, научного коммунизма и неразрывно связанного с ним пролетарского гуманизма» [51, 313]. Но изложены здесь только исходные положения марксистского материализма, которые необходимо было еще развить, дополнить, привести в органическую взаимосвязь. Кроме того, «Экономическо-философские рукописи 1844 года» несут на себе, как справедливо отмечает Т. И. Ойзерман, «очевидную печать фейербаховского антропологизма и того, что Маркс впоследствии называл даже культом Фейербаха». В этих рукописях имеются «элементы старых, впоследствии преодоленных воззрений». Они заключают в себе «терминологию, несоответствующую содержанию» [там же].

Ипполита, как и других марксологов, привлекают в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» не обильно представленные в них специфически-марксистские положения, а неадекватная им форма, в которой они нередко выражаются и которая затушевывает их новаторский характер. Нужно учесть, что после публикации в 1932 г. данных рукописей Маркса они сразу же стали излюбленным объектом марксологическо-ревизионистских спекуляций. В 30-е гг. последние разворачивались преимущественно в русле абсолютного противопоставления зрелых, якобы «догматическо-сциентистских», «позитивистских», «антигуманистических» работ Маркса его юношеским «аутентично философским», «творческо-диалектическим», «гуманистическим» рукописям [см.: 42]. Позже в подобных спекуляциях наметилась иная, но не менее фальсификаторская линия на редуцирование зрелых работ Маркса к идеалистически интерпретируемым «Экономическо-философским рукописям 1844 года», и

Ипполит явился одним из виднейших представителей этого марксологического «модернизма».

3. Центральной темой ипполитовской марксологии является сравнительный анализ взглядов Маркса и Гегеля на отчуждение. Дело в том, что, по мнению Ипполита, «фундаментальная идея и как бы зародыш всей марксовой мысли — это идея отчуждения, заимствованная у Гегеля и Фейербаха»<sup>1</sup> [88, 147]. Более определенно, согласно Ипполиту, «гегелевская и фейербаховская идея отчуждения есть источник философской мысли Маркса» [там же, 142]. Непомерно раздувая, подобно другим «марксологам», значение проблемы отчуждения в марксизме [см.: 55], Ипполит вместе с тем не признает того факта, что и в трактовке данной проблемы между марксизмом и «гегелизмом» существовала коренная противоположность, проистекающая из того, что «марксово понятие отчуждения, развитое в рукописях 1844 года, носит, во-первых, антиспекулятивный и, во-вторых, материалистический характер» [56, 328].

Правда, на некоторые существенные возражения Маркса в адрес гегелевской концепции отчуждения, равно как на марксовы новации в понимании последнего, Ипполит все же обращает внимание. Прежде всего он указывает на то, что если «для Гегеля отчуждение составляет одно целое с объективацией, экстериоризацией человека в его труде», то, по Марксу, эта объективация, напротив, является «единственным средством соединения человека с природой. Человек преобразует природу и делает из нее выражение человеческого начала... В этом преобразовании естественный человек... культивирует себя и возвышается до родового человека как такового» [88, 92, 96]. Ипполит замечает, что в этом марксовом воззрении «имеется основа того, что справедливо назвали социалистическим гуманизмом» [там же, 96].

---

<sup>1</sup> Заметим, что, с точки зрения Ипполита, Фейербах лишь антропологизировал гегелевскую концепцию отчуждения.

Далее Ипполит пишет о том, что Маркс в отличие от Гегеля объясняет отчуждение человека от продуктов своей деятельности социально-исторически — как результат появления на определенной ступени развития человеческого общества «частной собственности и капитализма» [там же, 98], а необходимым условием устранения отчуждения считает пролетарскую революцию, открывающую путь для построения коммунистического общества.

С рядом моментов марксовской концепции отчуждения Ипполит соглашается. Он признает, что определенные экономические, социальные, политические институты, рассматриваемые Марксом, действительно представляют собой формы отчуждения. Он согласен с тем, что «капиталистическая система представляет собой форму отчуждения человека» [там же, 101].

Вместе с тем Ипполит проводит мысль о том, что при переосмыслении гегелевской концепции отчуждения Маркс не разобрался в кардинальном значении ряда ее моментов и потому неправомерно отбросил их. «Гегель расширяет проблему, которую Маркс должен был уточнить и ограничить с точки зрения рассматриваемого им действия, — утверждает Ипполит. — Вот почему Гегель не может разъединить понятий объективации и отчуждения» [88, 102]. Новаторство Маркса в трактовке отчуждения представлено Ипполитом как результат неполного усвоения гегелевских воззрений. Экзистенциализируя гегельянство, Ипполит видит «преимущество Гегеля» в том, что во всякой объективации последний открывал «невыносимую» для самосознания «инакость», постоянно сосуществующую с безуспешным стремлением человека к ее преодолению. В силу этого имеет место «напряжение, неотделимое от существования, и достоинство Гегеля состоит в том, что он настаивал на этом напряжении, сохранил его в самом центре человеческого самосознания. Напротив, одна из величайших трудностей марксизма состоит в претензии уничтожить это напряжение в более или менее близком будущем, слишком поспешно объясняя его существование частной фа-

зой истории. Не является ли несколько чрезмерным упрощением претензия свести это напряжение к надстройке экономического мира?» [там же, 101]. Критические вопросы быстро сменяются у Ипполита категорическим утверждением противоположной марксизму точки зрения на отчуждение: «Имеется философская проблема отчуждения, органически соединенная с проблемой человеческой объективации и не исчезающая после определенной исторической трансформации» [там же, 104].

Понятие «напряжение», играющее огромную роль в ипполитовской концепции отчуждения, представляет собой результат неправомерного распространения на психологическую напряженность, всегда естественным образом возникающую у людей при решении жизненно важных задач, чувства «невыносимой инакости», характерного для отчужденного сознания. Именно на этом основании утверждается, что «трагическое зависит не только от определенных экономических конфликтов, которые могут исчезнуть в то или иное время, а оно зависит от самого движения Жизни или Идеи в истории» [там же].

В то же время Ипполит развивает свою ранее высказанную мысль о неустрашимом трагизме человеческого существования в связи с его «конечностью», заявляя, что «между природой и человеческим самосознанием имеется... первое напряжение: человек не является более таким же живым существом, как и другие; мысля жизнь, он ставит себя у пределов этой жизни, он постигает ее как риск, как необходимость смерти; он смешивается с природой, из которой он возникает, и, однако, он от нее отделяется; инстинкт жизни и инстинкт смерти являются, если угодно, мерами непреодолимого дуализма. Отчуждение начинается уже здесь, и с ним берет начало проблема человеческой судьбы» [там же, 102].

Как уже отмечалось ранее, Ипполит связывает чувство трагической отчужденности также с осознанием личностью того, что вне ее, независимо от нее существует отличный от ее собственного способа существования мир предметно-вещественных реаль-

ностей. Теперь надо заметить, что и осознание личностью бытия других людей сопровождается, по Ипполиту, тягостно-отчуждающими переживаниями: «Экстериоризируясь, объективируясь, как говорит Гегель, в мире, — а тот мир есть мир других, мир другого, и только через этот мир мы достигаем природы, так как самый незначительный материальный инструмент связан с этим другим и с другим же связана, несомненно, сама идея природы, — единичное сознание отчуждается, становится иным; объективация в мире и отчуждение себя — вот два великих момента конкретной диалектики Гегеля» [там же, 91—92]. Подобные высказывания Ипполита свидетельствуют о том, что принятая им модель самосознания, которая на первый взгляд выглядит полностью асоциальной, на самом деле насыщена представлениями, вырастающими на почве классово-антагонистического общества. Сутью этих представлений является взгляд на окружающих людей как на враждебные, угрожающие силы, стремящиеся поработить, подавить данную личность.

Исходя из такого понимания отношения личности к окружающему миру, Ипполит главной и общей проблемой отчуждения провозглашает «проблему человеческого самосознания, которое, будучи неспособным мыслить себя в качестве изолированного «я мыслю», находит себя лишь в мире, который оно создает, и в других «я», которых оно признает, и в которых оно тем не менее не признает самого себя. Этот способ найти себя в другом, эта объективация, есть всегда более или менее отчуждение, есть утрата себя — в то же самое время, как происходило открытие себя. Тем самым объективация и отчуждение неразделимы, и их единство может быть лишь выражением диалектического напряжения, которое замечают в самом движении истории» [там же, 102].

В свете социально обусловленных экзистенциалистских предпосылок, обнаруживаемых в рассуждениях Ипполита, совершенно очевидна несостоятельность его утверждения о том, что отчуждение человека, рассматриваемое Марксом в «Капитале», — «это лишь частный случай более общей про-

блемы, которая есть проблема человеческого самосознания» [там же].

4. В полемике Ипполита с марксизмом очень важную роль играют утверждения о недостаточной глубине понимания Марксом истории. По словам Ипполита, Маркс только «исходит из известных фактов», но не дает их объяснения. Ипполит упрекает Маркса в том, что он «исходит из классовой борьбы в истории как из существенного феномена; несомненно, он связывает эту борьбу с понятием труда, а сам труд — с первым отношением человека и природы, но он не объясняет этой основы своей диалектики» [там же, 173].

Несомненно, что, выдвигая подобные обвинения в адрес исторического материализма, Ипполит вкладывает в понятия «объяснение», «обоснование» какой-то особый смысл (это относится также к понятию «человеческий факт»). С его точки зрения, гегелевская «Феноменология духа» — и только она — в адекватной форме «изложила основания исторического факта и его возможной рациональности, предложила путь подхода к этим основаниям» [там же, 187]. Ипполит подчеркивает важность того, что «Гегель хотел обосновать сам исторический факт. Он искал общих условий человеческого существования, исходя из которых возможен человеческий факт как таковой. Для него человек есть дух, т. е. история и коллективное становление; истина, на которую можно претендовать, проявляется в этой истории и через нее. Каким образом обосновать эту историю и возможную истину, разум в становлении этой истории?» [там же, 172—173]. Из приведенного разъяснения, становится очевидным, что «человеческий факт» сводится Ипполитом к экзистенциалистски истолкованному «существованию» человека. Упоминание о «духе» представляет собой попытку связать это истолкование с гегелевским идеализмом. Впрочем, Ипполит последовательно занимает отличные от гегелевских позиции субъективного идеализма, и для него основой «человеческого факта» является не объективный дух, а индивидуальное самосознание. «Когда история, — пишет Ипполит, — охватывает все поле человеческой мыс-

ли и действия, надо идти до корня этой истории, до человеческого существования, которое делает возможным саму эту историю, и надо спросить себя, как это сделал Гегель в своей „Феноменологии“, каковы суть условия самосознания, т. е. самого существования человека» [там же, 173—174].

По убеждению Ипполита, в данном произведении Гегеля, «разум обоснован как человеческий факт и обоснован дух, который будет историей человека» [там же, 185]. Это обоснование Ипполит усматривает в гегелевской трактовке «спора противоположных сознаний». Ипполиту импонирует гегелевское объяснение производительного труда и социальной борьбы как процессов, вызванных к жизни внутренними потребностями развития самосознания, прежде всего его потребностью в «признании». Подобно Кожеву, Ипполит не замечает, что именно при защищаемом им подходе не только не объясняется процесс возникновения самосознания, но данная проблема даже не ставится. Ведь изображаемый Гегелем конфликт самосознаний в лучшем случае способен объяснить лишь их развитие, а не происхождение: в «спор» вступают уже самосознания как таковые, а не нечто им предшествующее.

5. Полемика Ипполита с Марксом по вопросу «обоснования» так называемого «человеческого факта» закономерно перерастает в глобальную атаку на марксистский материализм. Ипполит решительно не согласен с самой сутью материалистической переработки Марксом гегелевской диалектики. Эту суть он нащупывает, когда пишет, что Маркс, развивая фейербаховскую критику Гегеля и вместе с тем идя значительно дальше ее, предложил «заменить термином „человек“ термин „самосознание“ и тем самым демистифицировать „гегелизм“» [91, 233]. Хотя предложенная здесь схема отношений между марксизмом и гегелевской философией грешит механицистско-вербалистским упрощением («замена терминов»), Ипполит верно подмечает, что Маркс выступил против гегелевского «объяснения природы через Логос», настаивая на правильности объяснения «Логоса через природу»: «именно природа первична, а Логос есть лишь абстракт-

ция» [там же]. Однако в противоречии с фактом разработки в марксизме проблемы происхождения и развития человеческого сознания, Ипполит утверждает, что «Маркс не задает себе вопроса, каким образом названная абстракция возможна и каким образом природа может раскрыться как смысл, абстрагироваться от себя и мыслить» [там же, 233—234].

Отрицание Ипполитом самой постановки в марксизме этой проблемы объясняется прежде всего тем, что неогегельянство с порога отвергает всякую возможность саморазвития материи вплоть до такого уровня ее организации, на котором появляется сознание. В основе этой идеалистической догмы лежит ложная мысль о материи как чистой «позитивности», т. е. бытии, лишенном внутренних противоречий, взаимодействие которых приводит к развитию.

Мистификация Ипполитом марксистского материализма усугубляется попыткой дедуцировать отсутствие диалектической негативности в природе из взгляда на нее как на первичную объективную реальность. Но этим дело извращения марксистской философии не заканчивается. Ипполит проводит мысль о том, будто признание первичности (неверно именуемой «позитивностью») природы автоматически влечет за собой согласие с концепцией «человеческой природы», как некоей изначально данной и неизменной (опять-таки «позитивной») сущности человека. Марксова критика этой метафизическо-натуралистической концепции, его тезис о сущности человека как совокупности изменяющихся общественных отношений, — все это просто не принимается в расчет. Ипполит не находит нужным бороться с искушением приписать Марксу мысль о том, что «природа имеется вначале в своей позитивности, что надо начинать с нее, после разрешения исторических конфликтов, проявится именно человеческая природа. Позитивность первична, и позитивность будет в конце, и эта позитивность не должна иметь в себе никакой трещины, ничего негативного» [там же, 239].

Только произведя такого рода искажение взгляда-



дов Маркса на природу и человека, Ипполит получает возможность говорить о трудности «проблемы происхождения отрицания» в марксизме. И только с этой точки зрения ему представляется, что нет ответа на важный вопрос», «откуда все же происходит для Маркса эта реальная отрицательность, это колоссальное возрастание истории, в которых нельзя дать отчета при помощи полезности в строгом смысле слова?» [там же]. Считая полноценным только осознанное и продуцируемое сознанием отрицание, выступающее в качестве «понятия для духа», Ипполит находит удовлетворяющую его концепцию активной «негативности» лишь в философии Гегеля. Отсюда убежденность Ипполита в том, что «Гегель пошел гораздо дальше Маркса. Оставаясь в рамках антропологии, он открывает для нее перспективы, которые Маркс игнорировал, и эти перспективы зависят от того, что для Гегеля всякая определенная детерминация есть отчуждение. Он открыл то измерение чистой субъективности, которое есть ничто... Гегельянство, несмотря на свою философию истории, сохраняет имманентность отрицания в сердце каждого полагания; в действительной истории есть реальное отрицание, и Логос понимает это отрицание, так как отрицание онтологично. Логос есть мысль о себе самой и о всей действительной реальности» [там же].

На свойственную этой концепции идеалистическую онтологизацию понятия отрицания, изображенного в виде высшей и определяющей реальности по отношению к предметно-чувственному бытию, мы уже обращали внимание. Теперь надо прояснить, каким образом онтологизированное «ничто» используется Ипполитом с целью понять существование человеческого мышления, обладающего способностью создавать научно значимые абстракции. Подчеркивая, что «гегелевская философия есть философия отрицания и негативности», Ипполит указывает, что, по Гегелю, «Абсолют существует лишь определяясь, т. е. ограничивая себя самого, отрицая себя» [там же, 135]. «Абсолют полагает себя, лишь противопоставляя себя самому себе» [там же, 124]. С этой точки зрения «Логос есть Абсолют, ко-

торый абстрагируется от себя... и мыслит о себе...» [там же, 135]. Именно в такого рода мистическом «самоабстрагировании» абсолюта Ипполит пытается усмотреть адекватное философское обоснование происхождения человеческого сознания и способности последнего постигать внешний мир. Он пишет, что «эта мысль превосходит самое себя, она есть большее, чем она сама; она преодолевает свое отрицание или свое ограничение и становится через противоречие самой мыслью о своем другом. Это внутреннее превзойдение есть истинное утверждение Абсолюта, которое не является более непосредственным; оно есть негативность, или отрицание отрицания» [там же].

Согласно Ипполиту, отсутствие в марксистской философии именно такого понимания «отрицания отрицания» является ее величайшим недостатком. В действительности же это — выражение глубочайшего проникновения марксистской философии в суть реальности, основанное на материалистическом, единственно верном решении вопроса об отношении между бытием и сознанием. Маркс с полным основанием и вполне доказательно отверг абстрактные диалектические схемы, при помощи которых гегелевский идеализм безуспешно пытался дедуцировать природу и общество из духовного «Абсолюта».

Но, пытаясь использовать гегелевский идеализм в борьбе против марксизма, Ипполит вынужден вместе с тем признать, что в вопросе о соотношении между абсолютным знанием (Логос), с одной стороны, и реальной человеческой жизнью, историей, с другой, «гегельянство ставит нас почти перед непреодолимыми трудностями» [там же, 243]. Указание на «трудность» и «непонятность» гегелевских формул всегда означает у Ипполита «дипломатически» завуалированную форму несогласия с ними. Такое отношение экзистенциалиста, стоящего на позициях субъективного идеализма, к объективному идеализму Гегеля вполне понятно. Общая тенденция перетолковать Гегеля в духе экзистенциализма относительно рассматриваемой проблемы проявляется в том, что Ипполит подменяет гегелевское учение

об отчуждении развившейся логической идеи в природе концепцией саморазделения «Абсолюта» на «Логос» и «Природу», которые трактуются как неразрывно связанные друг с другом и существующие лишь в виде противоречивого единства, обеспечиваемого их общим происхождением из недр «Абсолюта». «Абсолют», — настаивает Ипполит, — сам по себе существует лишь в этом разделении себя и в движении к снятию этого разделения, существует лишь в тождестве противоположных терминов. Таким образом, Абсолют есть Логос и Природа... он представляется самому себе в этой абсолютной противоположности, в этой рефлексии самого себя в себе самом и, как это опосредование, Абсолют есть Дух» [там же, 127]. Гегелю был чужд такой вариант «принципиальной координации» мышления и природы. Он рассматривал природу не как онтологически равноправный «противочлен» человеческого сознания, а как особого рода продукт развития абсолютной идеи, как ее «инобытие», которое, в свою очередь, должно быть снято, чтобы возник мыслящий человек.

6. Наряду с критикой Маркса за материализм, приравниваемый к учению о «недиалектической позитивности», Ипполит ведет атаку и с совсем другой стороны, заявляя о намерении «открыть в марксистской мысли своего рода идеализм...» [там же, 153] и тем самым еще раз указать на «гетерогенность» этой доктрины. «Идея, действительная история и осознание ее у Маркса», — вот проблема, при освещении которой Ипполит думает отыскать в лоне марксизма «идеализм» и обосновать вывод, что «невозможна чисто объективистская интерпретация марксизма» [там же, 142]. Внимание Ипполита привлекает марксистское учение о том, что в ходе общественного развития идеи, в которых люди осознают свое бытие, играют хотя и не определяющую, но все же весьма существенную роль. Прежде всего речь идет о системе идей, при помощи которых вырабатывается самосознание восходящего общественного класса. «Конечно, — пишет Ипполит, — основы освободительного действия социального класса заложены в самой реальности, но необ-

ходимо, чтобы он осознал самого себя и свою универсальную роль в ходе самой своей борьбы. Без этого творческого осознания было бы невозможно историческое освобождение человека» [там же, 154]. Ипполит отмечает, что, по Марксу, развитие классового самосознания пролетариата является непременной предпосылкой выполнения им своей исторической миссии — революционного уничтожения капиталистического строя и создания коммунистического общества.

Все это, однако, ни в коей мере не доказывает «идеализма» марксистского учения. Учение об активной роли человеческих идей в истории становится идеалистическим только тогда, когда им приписывается значение главной движущей силы общественного развития и когда не указываются материальные источники формирования влиятельных в обществе идей. К марксизму эти упреки отнести нельзя, поскольку он всегда рассматривал общественное сознание как отражение общественного бытия и показывал несостоятельность того действительно идеалистического убеждения, что «идеи правят миром». Таким образом Ипполит не входит в существо поднимаемой им проблемы, а по чисто формальным соображениям ошибочно заключает, что всякое учение об идеях как необходимом компоненте исторического процесса является «идеалистическим».

Тенденция к идеалистическому толкованию учения Маркса о превращении идей в «материальную силу» по мере овладения ими сознанием масс усиливается, когда Ипполит утверждает, что оно непосредственно вдохновляется гегелевской трактовкой осознания как кардинального момента в саморазвитии «духа». «Понятие осознания, — пишет Ипполит, — столь важное в диалектике гегелевской „Феноменологии“, является для Маркса движущей силой человеческой эмансипации» [там же, 141]. Но это утверждение не соответствует действительности. Если Гегель полагал, что осознание того или иного противоречия является уже само по себе его разрешением, то Маркс видел в процессе осознания революционным классом своего угнетенного

положения лишь необходимую предпосылку освобождения этого класса, а освобождение как такое связывал с революционной практикой.

Столь же несостоятельно усмотрение «идеализма» в том факте, что у Маркса были определенные социально-этические идеалы, и что они находили выражение не только в его деятельности политического борца-революционера, но и в его политэкономических исследованиях.

Не понимая, что наука в строгом смысле этого слова неотделима от обоснованного предвидения тех или иных событий будущего, Ипполит усматривает лишь один аналог тому, что является у Маркса научным прогнозом, — чуждые всякому знанию пророчества религиозных мистиков. Ипполит прямо пишет, что марксово предвидение пролетарской революции «в некоторых отношениях напоминает позицию пророков» [там же]. Тезис о «своего рода профетизме Маркса» идет рука об руку с настаиванием на том, что этические требования являются глубочайшей основой марксовой политэкономии. То, что в действительности, с одной стороны, психологически стимулировало интерес Маркса к изучению политэкономических проблем, а с другой — выражало моральную оценку тех социально-экономических процессов, сущность которых была вскрыта в ходе объективного их изучения, изображается Ипполитом как фундаментальный постулат марксистской политэкономии. Ипполит заявляет, например, что цементирующая политэкономия Маркса «трудовая теория стоимости представляется нам именно как фундаментальное этическое утверждение...» [там же, 153]. Все эти неверные квалификации подводят к существенным для марксологии выводам: марксистскую теорию нельзя признать научной от начала и до конца; наличные в ней элементы научности надстраиваются над совокупностью субъективистских постулатов и допущений философско-этического характера; такой же характер имеют практическо-политические выводы марксизма; Маркс открывает не объективно-непреложные законы общественного развития, а выражает лишь определенного рода личные убеждения, которым могут быть проти-

вопоставлены ценностные ориентации других людей.

В основе этих выводов лежат утрированные позитивистские воззрения на науку как на бесстрастное описание наличных данностей, рассматриваемых исключительно в их статике. Причем Ипполит, подобно многим другим современным буржуазным философам «антисциентистского» толка, не просто воспроизводит позитивистское понимание науки, но еще и окарикатуривает его, доводит до абсурда. Самим корифеям позитивизма XIX в. такая трактовка науки не была свойственна. Французский позитивист О. Конт специально подчеркивал, что наука должна знать актуальное положение вещей для того, чтобы предвидеть изменение их состояния в будущем (что, в свою очередь, считается необходимым, чтобы целесообразно и эффективно действовать на вещи). Ипполит же видит признак идеализма в том, что разрабатываемая Марксом наука «не является лишь наукой о социальной реальности; через свойственное ей осознание эта наука способствует созданию самой этой реальности или по крайней мере ее глубокой модификации» [там же, 154].

Остается отметить, что, мистифицируя действительные генетические связи учения Маркса с немецкой классической философией, Ипполит выдвинул еще целый спектр надуманных теоретических зависимостей марксизма. Он утверждал, в частности, что на политическую экономию Маркса сильно повлияла «философия жизни и природы Дарвина, достаточно отличная от гегелевской философии. В той части „Капитала“, где Маркс рассматривает технику трансформации производительной силы и способности людей, он по-дарвиновски говорит об изобретении орудий, машин, машин-орудий. В этом изобретении он видит продолжение естественной технологии» [там же, 146]. Такая трактовка явно противоречит фактам. Хотя Маркс очень высоко ценил теорию Дарвина за материалистическое объяснение процесса биологической эволюции, тем не менее он всегда резко возражал против механического приложения дарвинизма к истории об-

щества. Исторический материализм в принципе отвергает натуралистическое объяснение явлений общественной жизни.

Наряду с дарвинизмом предпосылкой марксистской политэкономии Ипполит считает концепцию «воли к власти». Хотя сам Ипполит не уточняет, о каком именно философском источнике марксизма идет речь при упоминании «воли к власти», тем не менее ясна тенденция к выдвиганию на роль такого источника иррационалистических концепций XIX в. от Шопенгауэра до Ницше. Формальным основанием для этого служит ссылка на то, что в «Капитале» Маркс «в меньшей мере думает о приспособлении человека к природе, чем о его господстве над ней...» [там же]. Признавая, что «Маркс не употреблял выражения „воля к власти“», Ипполит тем не менее выражает уверенность, что Маркс «думает именно о воле к власти, когда он говорит о роли капиталистического общества в истории и о его потребности в господстве, выражающейся в таком возрастании стоимости, которое является стимулом деятельности капиталиста и без которого не был бы возможен прогресс» [там же]. Эта произвольная интерпретация подрывается тем фактом, что в «Капитале» Марксом указаны необходимые и достаточные политэкономические основания, объясняющие свойственную капиталистическому производству погоню за все возрастающей прибылью.

В ряд мировоззренческих источников марксизма Ипполит зачисляет даже христианство, не принимая в расчет радикальной критики Марксом всякой религии и христианства в особенности. В подтверждение своей точки зрения Ипполит приводит лишь произвольные толкования некоторых высказываний Маркса. Так, Ипполит обращает внимание на слова Маркса о том, что демократия по отношению к другим формам политического устройства является тем же, чем христианство относительно иных религий. Находя это сравнение «знаменательным», Ипполит неправомерно заключает из него о существовании «христианских источников марксизма» [там же, 130]. Игнорируя подчеркнутую Марксом противоположность между идеалами ком-

мунизма и принципами христианства, Ипполит заявляет, будто марксово представление о гуманизованном обществе будущего и полной реализации в нем человеческих потенций «выражает своего рода обмирщение христианской идеи мистического тела. Это своеобразное царство божие на земле — полное примирение человека и природы...» [там же, 150].

Неудивительно, что, говоря о «богатстве влияний» извне на формирующийся марксизм, Ипполит подчеркивает их «гетерогенность». Отождествляя теоретические источники марксизма с его компонентами, он утверждает, что «марксистский синтез» содержит в себе «некоторые противоречия» и что мысль Маркса приобретает «известную многозначность, неопределенность» [там же, 146]. Теперь становится ясным смысл призыва «выявить все источники и все философские предпосылки произведения Маркса, составив на полях „Капитала“ насколько возможно точный его комментарий...» [там же, 167]. Речь идет о попытке на место фактической монолитности произведений зрелого марксизма (в первую очередь «Капитала») поставить мешанину идей, заимствованных из различных немарксистских концепций. Ипполитовское «приглашение к очень сложной работе» [там же], к выявлению компонентов «марксистского синтеза» является первым шагом на пути реализации замысла теоретически преодолеть марксизм.

7 Итоги ипполитовской марксологии могут быть резюмированы следующим образом. С одной стороны, утверждая гегелевский источник большей части философских идей Маркса (которым придается определяющее значение в составе марксистской мысли в целом), а с другой — констатируя, что Маркс сплошь да рядом вступает в противоречие с положениями философии Гегеля, Ипполит сосредоточивает усилия на том, чтобы доказать будто подлинного философского новаторства в марксизме не было. Вся оригинальность Маркса при этом сводится к усвоению им гегельянства якобы не как целостной системы идей, а в его отдельных положениях и моментах, которые только в силу их неправомерного отрыва от контекста стали приобретать



антигегелевское звучание, наполняться материалистическим смыслом. Ипполит убежден, что во всех случаях отступления от аутентичного гегельянства Маркс приходит к значительному упрощению и сужению философской проблематики, а также к неверным решениям остающихся проблем. Гегелю всегда отдается предпочтение при сопоставлении его взглядов с взглядами Маркса. При этом наиболее эффективным средством критического преодоления марксистской философии как основы всего марксизма Ипполит считает именно ее рассмотрение в свете гегелевских представлений. В изображении Ипполита марксизм — это фрагмент гегелизма деформированный, извращенный уже в силу одного только факта своего отделения от исходной целостности.

Поскольку Ипполит истолковывает гегелевские положения в противоречащем их сути экзистенциалистском смысле, постольку фактически превозносится не гегельянство как таковое, а облаченный в гегелевские одежды экзистенциализм. Именно неогегельянская версия экзистенциализма противопоставляется марксизму, но противопоставляется не в виде абсолютного отрицания, а в форме предложения исцелить марксизм от всех приписываемых ему теоретических недугов при условии, что его поток вольется в русло гегельянско-экзистенциалистского философствования, изображаемого как безгранично широкий и глубокий океан мировоззренческой «мудрости».

Рассмотренные концепции Валя, Кожева и Ипполита образуют завершающее звено в цепи неогегельянства, возникшего в последней трети XIX в. в Англии, США и Италии, а в первые десятилетия XX в. распространившегося также в Германии и России, при этом модифицируясь и в каждой из названных стран приобретая специфический оттенок. В 30—60-е гг. нашего столетия центром неогегельянства стала Франция, где это значительное течение буржуазной философии эпохи империализма получило дальнейшее развитие и вместе с тем подошло к своему финалу. Специфика французского неогегельянства определяется тем, что в нем актуализирующее переосмысление гегелевской философии оказалось, с одной стороны, особенно тесно связанным с таким насыщением ее экзистенциалистско-феноменологическими идеями, благодаря которому последние существенно трансформировались, и в то же время в них как бы вливались новые жизненные силы. С другой стороны, особенности конфронтации французского неогегельянства с марксизмом создали питательную почву для возникновения ряда новейших разновидностей ревизионизма. Исторические судьбы французского неогегельянства рельефнее всего определяются через характеристику его влияния на развитие экзистенциализма и на современный ревизионизм.

### **Влияние французского неогегельянства на развитие экзистенциализма в 30—60-е годы**

1. Если кьеркегоровская и хайдеггеровская формы экзистенциализма сыграли важнейшую роль в становлении французского неогегельянства, то послед-

нее приобрело первостепенное значение в процессе формирования и развертывания французского «богоборческого» («атеистического») экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Мерло-Понти, С. де Бовуар и др.). Эта философия внесла не только много нового в экзистенциализм, но, благодаря завоеванной ею широкой популярности, способствовала громадному росту общественного интереса и к его предшествовавшим формам, получавшим, таким образом, мощный импульс для своего дальнейшего развития. В результате экзистенциализм в середине 40-х гг. выдвинулся на положение одного из основных течений буржуазной философии периода после второй мировой войны. Влияние французского неогегельянства на «богоборческий» экзистенциализм было наиболее заметным у Сартра и Мерло-Понти.

2. Хотя сам *Жан-Поль Сартр* (1905—1980)<sup>1</sup>, являющийся крупнейшим представителем французского «богоборческого» экзистенциализма, называл в качестве теоретических источников своей философии только феноменологию Гуссерля и экзистенциализм Хайдеггера (иногда присоединяя сюда также некоторые идеи Кьеркегора), важнейшие специфические черты этой философии находятся в генетической зависимости в первую очередь от кожевовского, а затем и от ипполитовского неогегельянства.

Подытоживающая первый период философского творчества Сартра и основополагающая для его экзистенциализма работа «Бытие и ничто» (1943), носящая подзаголовок «Опыт феноменологической онтологии», может рассматриваться как попытка реализовать мысль Кожева о необходимости создания на хайдеггеровско-гуссерлевской основе последовательно дуалистического учения о бытии, выделяющего в последнем два абсолютно противоположных по своим характеристикам региона: пред-

---

<sup>1</sup> Автором настоящей книги сартровская философия подробно охарактеризована в монографическом исследовании «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм». М., 1969.

метно-вещественный и человеческий. Первый именуется Сартром «бытием-в-себе» (сокращенно: «в-себе»), а второй — «бытием-для-себя» (сокращенно: «для-себя»). Это в значительной мере формальная, но чрезвычайно характерная для Сартра дань гегелевской терминологии, введенной в моду неогегельянством. Страницы философских работ Сартра буквально испещрены названными терминами, употребляемыми там несравненно чаще, чем в гегелевской «Науке логики», откуда они, собственно, и заимствованы. Правда, сартровское следование за Гегелем исчерпывается этими терминами. Далее Сартр следует за кожевовской трактовкой хайдеггеровского экзистенциализма, что выражается и терминологически, и содержательно. «Для-себя» именуется, во-первых, «человеческой-реальностью» (так Кожев перевел хайдеггеровский термин *Dasein*), а во-вторых, «ничто» (это соответствует кожевовскому истолкованию человека как исключительного воплощения онтологической негативности). Кожевовская антитеза предметно-вещественного «бытия» (рассматриваемого как принципиально лишенная внутренних противоречий инертная самотождественность) и человеческого «ничто» (как исполненного неиссякаемой внутренней активности) была в точности воспринята Сартром и зафиксирована в самом названии его книги. Подчеркнем, что Сартр вслед за Кожевом характеризовал «человеческую-реальность» именно как «ничто» (тогда как Хайдеггер называл ее «временем»), а «временность» вводил в число ряда ее существенных определений.

Через кожевовскую интерпретацию «Феноменологии духа» в «Бытие и ничто» Сартра вошла гегелевская тема «спора противоположных сознаний». Внося немаловажный корректив в хайдеггеровскую квалификацию человеческого существования как «со-бытия» (*Mitsein*), т. е. бытия с другими людьми, Сартр заявлял, что «сущность отношения между сознаниями есть не *Mitsein*, а конфликт» [106, 1, 502]. Правда, борьба между различными «для-себя» интересует Сартра не в плане установления отношения «господин — раб», а трактуется им как вызывающая взаимное мучительство людей, вплоть

до возникновения отношения «палач — жертва». В понимании причин названного конфликта, рассматриваемого как неискоренимый и вместе с тем неразрешимый, гегелевское понятие «признания» причудливо переплеталось у Сартра с конструируемым им «экзистенциальным психоанализом», который придавал фундаментальное значение спиритуализированной «сексуальности». Все это, конечно, уводило Сартра довольно далеко не только от Гегеля, но и от Кожева.

Констатируя известное влияние на Сартра французского неогегельянства, нельзя одновременно не признать, что приверженцем данного течения он не был и к Гегелю относился без пиетета. Воспринимаемые через неогегельянцев понятия и идеи были обработаны и аранжированы Сартром достаточно самобытно. Если французские неогегельянцы настойчиво стремились вывести из гегелевской философии все принимаемые ими экзистенциалистские новации, то Сартр направлял свои усилия на то, чтобы даже в случае введения в свое учение каких-либо элементов «гегелизма» придать им сугубо экзистенциалистский смысл, который в его понимании был антигегелевским. Но обойтись без этих элементов Сартр все же никак не мог, они играли конструктивную роль в создаваемой им разновидности экзистенциализма на всех ее стадиях.

3. В ходе трансформации своего экзистенциализма, начавшейся практически сразу вслед за публикацией «Бытия и ничто», Сартр, во-первых, попытался снять антигуманистические выводы и импликации названной работы, утверждая, что экзистенциализм — это философия гуманизма, не принижающая, а возвеличивающая человека. Во-вторых, Сартр провозгласил экзистенциализм философией свободы, раскрывающей не только присутствие человеку перманентное стремление быть свободным, но и возможность осуществить свободное бытие. В-третьих, Сартр стал характеризовать экзистенциализм как «философию революции», обосновывающую задачу радикальной ликвидации капиталистического строя и социалистического преобразования общества. Наконец, в-четвертых, Сартр опре-

делил свой экзистенциализм как самый последовательный атеизм, заявляя об ошибочности взгляда на экзистенциалистскую философию как в сущности религиозную и утверждая, что в ней, начиная с Хайдеггера, возникло атеистическое направление.

Выдвигая все эти положения, Сартр опять-таки ни словом не упомянул о Кожеве, но намеченные линии трансформации сартровского экзистенциализма, имеющие определенную социальную обусловленность, в теоретическом плане зависимы от кожевовского неогегельянства. Вопреки утверждениям Сартра, сам экзистенциализм не содержал в себе потенций развития в таком направлении. Знаменательно, что Хайдеггер, на которого Сартр пытался опереться в ряде перечисленных новаций, решительно отверг квалификацию своей философии как гуманистической и атеистической. То, что Сартр представил подобную квалификацию как нечто самоочевидное и не подкрепил ее никакими аргументами, может быть объяснено только тем, что она фактически базировалась на завоевавшем немалый авторитет антропологическо-атеистическом «гегелизированном» истолковании Кожевом хайдеггеровского «Бытия и времени».

Можно сделать вывод, что влияние на Сартра французского неогегельянства расширилось и углубилось в 40-е гг., хотя и в этот период оно не было детерминирующим для сартровской философии, продолжавшей перерабатывать воспринимаемые от этого течения идеи и импульсы в сугубо экзистенциалистском смысле. Последний выражался в настаивании на том, что определяющее значение в человеческом существовании имеет «субъективность», понимаемая как способность личности к абсолютно свободным, индетерминированным стремлениям и действиям, позволяющим-де «преодолеть», «трансцендировать» любую наличную ситуацию со всеми ее объективными характеристиками.

Именно экзистенциалистскую «субъективность» (возводимую к Кьеркегору, но очищаемую от его религиозности) Сартр сделал платформой ожесточенных нападок на философию марксизма, с которой он в 40-е гг. вступил в прямую конфронтацию

и которую был намерен критически сокрушить иными средствами, чем преследовавший ту же цель неогегельянец Ипполит, хотя фактически он воспринял от последнего немало антимарксистских аргументов. Согласно Сартру, марксизм, в силу своего материалистического характера утверждающий объективную детерминированность человеческой деятельности, в принципе не способен философски обосновать гуманизм, свободу, последовательный атеизм и революционное преобразование общества. Сам Сартр настойчиво, но безуспешно пытался обосновать все это с позиций идеалистического волюнтаризма.

4. Довольно скоро осознав (хотя далеко не в полной мере) непродуктивность этих попыток и одновременно убедившись в крахе надежд на «преодоление» марксизма, Сартр в 50-е гг. внес новые значительные изменения в свою философию, суть которых заключалась в стремлении органически соединить экзистенциализм с марксизмом, не противопоставляя последнему вышеназванной «субъективности», а интегрируя ее в него. Это стремление созвучно кожевовской установке на синтез экзистенциалистско-феноменологической философии с марксизмом в целях создания всеобъемлюще-адекватного понимания человеческого бытия, хотя и отличается от нее в ряде существенных моментов. Если, по Кожеву, экзистенциализм, феноменология и марксизм должны были слиться в лоне гегелевской философии, растворяясь в ней, то в сартровском замысле синтеза последняя совершенно не представлена, а, наоборот, предусмотрено их прямое соединение. Сартр, по крайней мере декларативно, придавал марксизму несравненно большую философскую значимость, чем Кожев. Согласно Сартру, марксизм это не деформированно-суженное ответвление «гегелизма», а самостоятельная (при всех своих многочисленных теоретических источниках) и великая «философия нашего времени», и ныне плодотворные мировоззренческие разработки могут осуществляться только на ее почве — иначе им суждено «исчезнуть в пустоте и деградировать» [105, 1, 29]. Сартр заявлял даже, что марксизм «это

единственная антропология, которая берет человека в его целостности, т. е. исходя из материальности его состояния. Никто не может предложить антропологии иного исходного пункта...» [там же, 107]. Сартр вынужден был признать, что «так называемое «преодоление» марксизма может в худшем случае быть только возвращением к домарксистской мысли, а в лучшем случае — открытием заново того, что уже содержалось в философии, которую намеревались опровергнуть» [там же, 17].

Все эти дифирамбы сопровождались, однако, столь существенными оговорками и прямыми критическими выпадами, что о правильном понимании и тем более о принятии Сартром марксизма в действительности не могло быть и речи. Положение о том, что марксистская философия полна творческих потенций и ее дальнейшее развитие не наталкивается ни на какие внутренние ограничения, Сартр трактовал в том смысле, будто она находится до сих пор чуть ли не в эмбриональном состоянии, представляет собой «почти дитя и едва начала развиваться», так что ее сторонникам еще предстоит выработать соответствующий ей метод и конституировать ее как науку [там же, 29, 33]. Способствовать решению этих надуманных задач Сартр был намерен своими трудами «Проблемы метода» (1957) и «Критика диалектического разума» (1960). Характерное для них отрицание творческой зрелости марксистской философии объяснялось тем, что Сартр вслед за многими ревизионистами необоснованно сводил ее содержание к небольшому числу вырванных из контекста и истолкованных в духе идеалистического антропологизма положений молодого Маркса, квалифицируя все последующее развитие этой философии самим Марксом, а в особенности Энгельсом и Лениным, как ее «неприемлемую догматизацию». Сартровские претензии на «творческое развитие» марксистской философии реализовались в виде отрицания ее диалектико-материалистического содержания и попыток наполнить ее «марксизированным», т. е. закамуфлированным «под марксизм», экзистенциализмом. Обе линии сартровского извращения марксистской философии



во многом опирались на французское неогегельянство, приспособлявая его к своим нуждам. «Общим знаменателем» обеих линий была антропологическо-идеалистическая модель диалектики, получившая наибольшую разработку у Кожева. Перейдя в 50-е гг. от критически-негативной оценки диалектики на позиции (по сути дела в значительной мере лишь декларативные) «тотально диалектического» мыслителя, Сартр руководствовался именно этой моделью и при отрицании марксистского учения о диалектике природы, и при сведении диалектики общественной жизни к образованию динамическо-целостных социальных структур («движению тотализации») в результате воздействия людей, движимых находящимися в их сознании «проектами» (так в сартровском экзистенциализме трактуется целеполагающий характер человеческой деятельности), друг на друга и на природу. Усиливая по сравнению с Кожевом идеалистическую мистификацию трудовой деятельности людей, Сартр в согласии с учением французского философа Г. Башляра [см.: 47, 153—168] утверждал, что, хотя она и направлена на природные данности, последние настолько преобразуются трудом, что человек в своей практике никогда не имеет дела с материей как объективной реальностью, а манипулирует лишь «обработанной материей», в которой он-де не сталкивается ни с чем, кроме своей собственной овеществленной «практики».

Одна из самых заметных новаций Сартра, заявившего о переходе на позиции диалектического рационализма, формально выглядела как антитеза экзистенциалистскому иррационализму, воспринятому также неогегельянами, и вместе с тем гносеологическо-методологической антидиалектичности Кожева. Но по своему реальному содержанию сартровская концепция «диалектического разума» являлась полной противоположностью этому наименованию. За «диалектическую рациональность» Сартр выдавал лишь комбинацию видоизмененного экзистенциалистского иррационализма с феноменологическим созерцательным интуитивизмом, облаченными в марксистскую терминологию и провозгла-

шенными неразрывно связанными с «практикой». В сущности лишь эта терминология отделяла сартровские воззрения на познание от кожевовских.

Таким образом, влияние французского неогегельянства нетрудно обнаружить и на третьем, заключительном этапе философского творчества Сартра.

Если в целом Сартр постоянно стремился противопоставить свои философские воззрения гегелевским, по-своему пронизательно улавливая неаутентичность интерпретации последних французскими неогегельянами, то в одном вопросе он от «Бытия и ничто» до «Критики диалектического разума» заявлял о своей полной солидарности с Гегелем. Вслед за ним, а фактически за неогегельянами Сартр неизменно утверждал неустранимость отчуждения из человеческой жизни. Отождествляя (иначе, чем Гегель) опредмечивание человеческой деятельности с ее отчуждением, Сартр провозглашал «закон перевертывания» целей в противоцели и практики в антипрактику, в соответствии с чем все созданное человеком фатально оборачивается против него и становится враждебным ему: «человек, — в той мере в какой он приходит к пониманию себя не в качестве простого воспроизведения жизни, а в качестве совокупности продуктов, которые воспроизводят его жизнь, — открывает себя как другого в мире объективности; тотализованная материя как инертная объективация это в действительности не-человек и даже, если хотите, противо-человек. Каждый из нас всю жизнь занимается тем, что запечатлевает в вещах свой злокозненный образ...» [там же, 285].

5. Со второй половины 60-х гг. Сартр прекратил разработку философских идей, сосредоточив усилия на политической деятельности, смысл которой он видел в практической реализации своей (как ему казалось, «аутентично марксистской») «философии революции». Будучи оторван вследствие своих мелкобуржуазных установок от революционного рабочего движения и окончательно разойдясь (после кратковременного сближения в 50-е гг.) с его коммунистическим авангардом, Сартр наряду с Маркузе

(в свое время прошедшим «школу» немецкого неогегельянства) стал одним из главных вдохновителей «нового левого движения», опиравшегося, главным образом, на быстро поднимавшуюся волну студенческого протеста против буржуазного «истэблшмента». Безуспешная «Майская революция» 1968 г. студентов в Париже, знаменовавшая своего рода «пик» названного движения, после чего оно постепенно пошло на убыль, не была надлежащим образом осмыслена Сартром и лишь укрепила его на позициях анархического бунтарства как раз в то время, когда оно стало утрачивать свою опору в массах учащейся молодежи. В этой обстановке крикливый «революционаризм» Сартра, в значительной мере питавшийся троцкистско-маоистскими идеями, закономерно приобретал все более индивидуалистический характер и брался на вооружение левозэкстремистскими группами, развернувшими индивидуальный террор в надежде разжечь таким способом антибуржуазную революцию, но реально способствовавшими усилению влияния консервативных и реакционных сил в капиталистических странах. Вытекавшая из политических выступлений Сартра 60—70-х гг. редукция революционной активности к террористическим актам находилась в несомненном созвучии с кожевовским истолкованием революции, если прямо не имела его одним из своих теоретических источников. Следует заметить, что уже в середине 60-х гг. некоторые «архиреволюционеры» из числа последователей Сартра выступили с подлинной апологией террора, заявляя, как это сделал П. Тротиньон, что «философия завтрашнего дня будет террористической. Это будет не философия терроризма, но террористическая философия, связанная с политической террористической практикой» [107, 30].

6. Связь с неогегельянством взглядов другого виднейшего французского экзистенциалиста *Мориса Мерло-Понти* (1908—1961) была непосредственной и явной. В согласии с самыми крайними неогегельянами, вроде Кожева, он заявлял, что «Гегель находится у истоков всего, что появилось великого в философии в последующее столетие, а

именно, марксизма, ницшеанства, феноменологии, немецкого экзистенциализма и психоанализа; с Гегеля начинается попытка, остающаяся задачей нашего века, исследовать иррациональное и интегрировать его в более широко понятый разум» [104, 125]. Мерло-Понти считал, что изучение жизни и творчества Гегеля имеет первостепенное значение для современности, поскольку «дать интерпретацию Гегеля — это занять определенную позицию по всем философским, политическим, и религиозным проблемам нашего века» [там же].

В своем понимании гегелевской философии Мерло-Понти более всего вдохновлялся работами Ипполита, солидаризируясь, в частности, с основными положениями лекции последнего «Экзистенциализм у Гегеля» (1947). Кьеркегоровская критика, полагал Мерло-Понти, верна в отношении поздней философии Гегеля, представляющей неприемлемый для экзистенциалиста «дворец идей», где преодолены — но только в мысли и потому лишь иллюзорно — все противоречия человеческого бытия. Что же касается ранней философии Гегеля, завершаемой и резюмируемой «Феноменологией духа», то она, по убеждению Мерло-Понти, носит совсем иной характер и не только не противостоит экзистенциализму, но может считаться одним из его первых и наиболее аутентичных проявлений. «Можно говорить об экзистенциализме Гегеля, — писал Мерло-Понти, — прежде всего в том смысле, что он предлагает не сочленять понятия, а раскрывать имманентную логику человеческого опыта во всех его областях... Во всяком случае верно, что „Феноменология духа“ не стремится втиснуть тотальную историю в рамки предустановленной логики, но намерена оживить каждое учение, каждую эпоху и следовать за их внутренней логикой с такой непредвзятостью, что всякая забота о системе кажется забытой» [там же, 129]. Кроме того, Мерло-Понти полагал, что «имеется экзистенциализм Гегеля в том смысле, что для него человек не есть сразу же сознание, которое с полной ясностью обладает своими собственными мыслями, но есть данная самой себе жизнь, которая стремится понять самое себя. Вся

„Феноменология духа“ описывает то усилие, которое человек совершает, чтобы постичь себя» [там же, 130]. И наконец, существенно экзистенциалистской Мерло-Понти находил гегелевскую тему «несчастливого сознания».

Вместе с тем он усматривал в «Феноменологии духа» ряд важных отличий от кьеркегоровского и последующих вариантов экзистенциализма. Первое отличие заключается, по Мерло-Понти, в том, что, выражая в начале «Феноменологии духа» пессимистическое мировоззрение, Гегель затем преодолевает его. Второе отличие состоит в том, что гегелевская философия переходит от индивида к истории, а это противоречит «философии индивида, каковой является экзистенциализм» [там же, 138]. Если к первому отличию Мерло-Понти относился критически, то второе он расценивал как крупное достоинство гегелевской мысли, в свете которого, по его мнению, обнаруживаются существенные изъяны экзистенциализма, подлежащие устранению. Мерло-Понти считал, что до сих пор экзистенциалисты размышляли только о внутренней и сугубо индивидуальной стороне человеческого существования, игнорируя его постоянное взаимодействие с внешним миром и его социально-исторические определения. Исходя из этого он отверг содержащееся в «Бытии и ничто» (в целом весьма положительно встретив это произведение Сартра) учение о человеческом существовании как абсолютной свободе. Ратуя за переосмысление и более адекватную трактовку основной категории экзистенциализма, Мерло-Понти заявил, что «в современном смысле слова существование — это движение, посредством которого человек есть в мире, вовлекаясь в физическую и социальную ситуацию...» [там же, 143]. А подобное вовлечение, разъяснял он, «представляет собой одновременно утверждение и ограничение свободы...» [там же]. По убеждению Мерло-Понти, «свобода, взятая конкретно, всегда означает встречу внешнего и внутреннего», причем «идея ситуации исключает абсолютную свободу в начале наших вовлечений. Но в равной мере она исключает абсолютную свободу и в их конце» [103, 518]. Под

неогегельянским углом зрения Мерло-Понти намечал широкую программу модернизации экзистенциализма, которую он сам, правда, не стал осуществлять, поскольку в начале 50-х гг. отошел от последнего. Но эта программа оказала, видимо, немалое воздействие на сартровские новации, которые в зародышевом состоянии едва ли не все содержались в ней, вплоть до идеи синтеза экзистенциализма с марксизмом. Надо сказать, что, хотя Мерло-Понти и рассматривал марксизм как ветвь «гегелизма», он, в отличие от Ипполита и в известной мере также от Кожева, не считал ее неприемлемой деформацией последнего, а характеризовал ее как значительный прогресс философской мысли. Поэтому он полагал, что не из «гегелизма» как такового, а из марксизма современные экзистенциалисты должны черпать отсутствующие у них социально-исторические определения человеческого существования, и именно в марксистской перспективе они должны понять, что «связь, которая привязывает человека к миру, есть в то же время орудие его свободы, и что человек в контакте с природой, не уничтожая необходимости, проецирует вокруг себя инструменты своего освобождения, конституирует культурный мир...» [104, 264].

7. Однако существо марксистской философии Мерло-Понти изображал не менее искаженно, чем Сартр, во многом следуя здесь за неогегельянами, чьи интерпретации, по его мнению, сделали Гегеля «значительно более марксистским» [там же, 162]. Объявляя не соответствующими этому существу не только философские взгляды Энгельса и Ленина, но также в значительной мере взгляды самого Маркса, Мерло-Понти считал «аутентично марксистскими» по сути дела лишь те положения марксовых (преимущественно ранних) работ, которые представлялись ему сходными с тем, как неогегельянцы трактовали диалектику, социально-исторические и гносеологические проблемы. В соответствии с проводимой неогегельянами антропологической редукцией диалектики Мерло-Понти утверждал, что «диалектика имеется только в том типе бытия, где осуществляется связь субъектов» [102,

273] и добавлял, что «если природа диалектична, то речь идет лишь о той воспринятой человеком и неотделимой от человеческого действия природе, о которой говорит Маркс в „Тезисах о Фейербахе“ и в „Немецкой идеологии“» [104, 256]. Соответствующие рассуждения Мерло-Понти пронизаны стремлением выхолостить из марксистской философии ее материалистическое содержание (пренебрежительно и необоснованно именуемое «наивным реализмом» или «натурализмом») как якобы принципиально несовместимое с «диалектической инспирацией». Усматривая уже в ранних работах Маркса надуманный «конфликт диалектической мысли и натурализма», Мерло-Понти называл его современным развитым проявлением «конфликта „западного марксизма“ и ленинизма...» [102, 87]. Основополагающей для «западного марксизма» Мерло-Понти считал раннюю, ревизионистскую работу Г. Лукача «История и классовое сознание», в которой сфера действия диалектики ограничивалась социально-исторической реальностью, причем объективные и субъективные стороны последней были релятивизированы и охарактеризованы под углом зрения идеалистического тезиса о существовании объекта лишь в неразрывной связи с субъектом. Усваивая обширный комплекс наличных ревизионистских воззрений на марксизм, Мерло-Понти, как Сартр, «обогащал» их целым рядом новых положений, порожденных неогегельянством и экзистенциализмом.

Следует добавить, что в начале 50-х гг. Мерло-Понти от неогегельянско-экзистенциалистской ревизии марксизма стал переходить к его прямому отрицанию. Этот процесс развертывался параллельно политической эволюции Мерло-Понти и в тесной связи с нею. Порывая со свойственным ему ранее воспеванием «перманентной революции» (фактически понимаемой им лишь как непрерывное и вместе с тем безуспешное анархическое бунтарство), Мерло-Понти становился идеологом «нового либерализма», имеющего ярко выраженный буржуазный характер и антикоммунистическую заостренность.

## Неогегельянство и ревизионизм во Франции

Как само французское неогегельянство, так и развивавшийся во взаимодействии с ним французский «богоборческий» экзистенциализм непосредственно перерастали в ревизию марксизма, основные проявления которой были охарактеризованы нами. Теперь рассмотрим вопрос о связи между французским неогегельянством и философским ревизионизмом А. Лефевра и Р. Гароди, которые в течение многих лет были членами Французской коммунистической партии и пользовались тогда репутацией крупнейших теоретиков марксистской философии во Франции.

1. Философская деятельность *Анри Лефевра* (р. 1905) началась в 30-е гг. и стала особенно интенсивной после второй мировой войны. Широкую известность приобрели его книги «Диалектический материализм» (1939), «В свете диалектического материализма. I. Логика формальная и логика диалектическая» (1947), «Введение в изучение мировоззрения Маркса» (1947), «Введение в изучение мировоззрения Ленина» (1957). Уже в первых работах Лефевра о марксистской философии встречались чужеродные ей идеи, с течением времени умножавшиеся и нашедшие концентрированное выражение в книге «Актуальные проблемы марксизма» (1958), после публикации которой он был исключен из ФКП как ревизионист. Многословно и довольно сумбурно Лефевр изложил свои ревизионистские воззрения в двухтомнике «Сумма и остаток» (1959), знаменующем, по сути дела, его полный разрыв с марксизмом.

Интерес Лефевра к философии Гегеля был глубоким, устойчивым и, видимо, в значительной мере обусловленным неогегельянством. Правда, в адрес и французских и немецких представителей данного течения Лефевр высказал немало критических замечаний. Но, как показывает исследование, трактовка Лефевром проблемы соотношения марксизма и гегелевской философии была принципиально родственна воззрениям неогегельянцев.



Следует иметь в виду, что в основу своего понимания марксистской философии Лefевр положил ее отношение к гегелевской философии, при этом абсолютизируя генетическую связь первой со второй, что приводило к отрицанию творческой самостоятельности Маркса и коренного отличия диалектического материализма от идеалистической диалектики Гегеля. Согласно Лefевру, Маркс не создал принципиально новой концепции диалектики при материалистическом переосмыслении «рационального зерна» гегелевской философии, а воспринял («заимствовал») диалектику Гегеля как таковую и соединил ее с материалистическим воззрением на природу. В «Сумме и остатке» Лefевр, в вызывающей форме выражая свое давнее убеждение, писал с поразительной даже для ревизионистов развязностью, что Маркс при созидании своей философии якобы «обворовал Гегеля, забирая его добро. Он присвоил его себе. Для этого он начал с ломки системы. Затем он лишь медленно смог овладеть богатствами, которые она содержала. Прежде всего диалектикой... Дело не завершено, так велико богатство системы» [101, 37]. Названное «дело», согласно Лefевру, продолжил затем Ленин и тоже не завершил его, так что последующим марксистам осталось еще много подобной «работы» с гегелевской диалектикой. Диалектический материализм выглядел в изображении Лefевра неким гибридом гегелевского объективного идеализма и фейербаховского натуралистическо-антропологического материализма («гуманизма»), также якобы включенного Марксом в свой философский синтез без какой бы то ни было переработки. Высшим понятием диалектико-материалистической логики Лefевр объявил почерпнутую из логики Гегеля «идею», «марксистское переосмысление» которой было представлено в виде положения о том, что «идея представляет собой единство материализма (как утверждения природы, материи) и объективного идеализма (как утверждения мысли, метода)» [94, 219].

Заметим, что материализм принимался Лefевром чисто декларативно, а в сущности всячески дискредитировался им и подвергался идеалистическо-

агностическому извращению. Фальсифицируя смысл ленинского учения о материи, Лefевр заявлял, будто с точки зрения марксизма «материя есть некий X (непознаваемое)», а утверждение о ее объективном существовании это лишь «постулат», «не имеющий доказательств» [100, 97]. Одновременно Лefевр усматривал в названном утверждении недопустимое антидиалектическое вырывание вещей из всеобщей связи явлений, в которую, по его убеждению органически, на равных правах с материальными вещами включено человеческое сознание. Софистически истолковывая ряд высказываний молодого Маркса, Лefевр под фальшивым знаменем «возвращения к истокам марксизма» в действительности приходит к одной из догм современного, стремящегося подделаться под «реализм» идеализма, а именно к тому, что «нет объекта без субъекта...» [там же, 42].

Распространявшиеся Лefевром ложные взгляды на марксистскую философию фактически подкрепляли и даже прямо развивали неогегельянский тезис о ней как ветви «гегелизма», одновременно насыщая ее — под прикрытием гегелевской терминологии — положениями новейшего идеализма, в основном неогегельянства и тесно связанного с ним экзистенциализма.

2. По формальным признакам книги Лefевра могли бы быть зачислены в разряд антиэкзистенциалистских, поскольку в них имеется немало критических замечаний в адрес Хайдеггера, Ясперса, Сартра, Марселя. В 1946 г. он опубликовал даже специальную критическую работу об экзистенциализме, правда, едва ли не самую поверхностную из тогдашнего обильного потока литературы об этом философском течении. Однако малоубедительные и не затрагивающие существа дела выпады Лefевра против видных экзистенциалистов сочетались с его фактической и очень давней капитуляцией перед многими экзистенциалистскими идеями, причем в их неогегельянской обработке. Так, в «Диалектическом материализме» Лefевр при характеристике человеческого бытия широко использовал лексикон «трагической антропологии», по сути дела солида-

ризируясь и с ее содержанием. Лефевр подчеркивал, что «вопрос о Человеке и Духе приобретает бесконечно трагическое значение, и те, кто предчувствует это значение, оставляют одиночество, чтобы войти в аутентичное духовное сообщество» [96, 97]. «Входя» посредством подобных рассуждений на деле лишь в «духовное сообщество» экзистенциализированного неогегельянства, Лефевр писал о «материальном и духовном несчастье человеческой сущности», и о том, что для «человеческой реальности» фундаментальное значение имеет «противоречие ничто и бытия, жизни и смерти», в свете чего подлинным человеком является лишь тот, «кто принял данный вызов» [там же, 146, 151].

Своеобразие позиции Лефевра, позволявшее ему создавать видимость дистанцирования от экзистенциализма и неогегельянства, заключалось в том, что «трагическую антропологию» он стремился вывести из работ Ф. Ницше, по сравнению с которыми представители перечисленных позднейших философских течений казались ему пигмеями и жалкими эпигонами. Но именно их понимание диалектики ранних работ Гегеля почти дословно воспроизводилось Лефевром, когда он писал о «трагической диалектике» Ницше, что она «не исходит из упорядоченного соединения понятий и вещей... а основана на непосредственном испытывании иррациональных нечеловеческих моментов существования: борьбы, риска, сладострастия, победы и смерти» [97, 141]: По стопам являвшихся мишенью его иронии философов Лефевр шел и тогда, когда он придавал названной диалектике бóльшую ценность по сравнению с «гегелевской спекулятивной полнотой, которая несколько чрезмерно удовлетворена собой» [там же].

Попытка ввести данную «трагическую диалектику» в марксистское учение о человеке была одним из первых проявлений лефевровского ревизионизма. Надо обратить внимание на то, что в 30-е гг. Лефевр упорно стремился «обогатить» марксистскую философию ницшеанством, изображая фактическое включение последнего в фашистскую идеологию как нечто совершенно неправомерное. Лефевр усматривал в ницшеанстве единственно верное решение

«фундаментального вопроса нашей эпохи» о сущности культуры и заявлял, что в соответствии с идеями Ницше «великая культура будущего должна интегрировать космическое в человеческое, инстинкт в сознание... Она предполагает внутренний и внешний порядок, иерархию ценностей и человеческих способностей в их единстве» [там же, 164]. В известном смысле Лефевр был прав, указывая, что «эти ницшеанские идеи будут приобретать возрастающее значение», но он отказывался, однако, замечать подлинно трагическую реальность того, как воплощались данные идеи в человеконенавистническом «новом порядке» гитлеровского фашизма. Нелепо и кощунственно звучало утверждение Лефевра, что идеи Ницше «естественным образом интегрируются в марксистскую концепцию человека» [там же]. Игнорируя антигуманистический и прямо связанный с обоснованием жесточайшего господства эксплуататорских классов смысл ницшеанского идеала «сверхчеловека», Лефевр безуспешно пытался сблизить последний с марксовой концепцией образования в коммунистическом обществе «целостного человека». Ярко выраженное присутствие ницшеанского компонента — это, пожалуй, наиболее значительная специфическая черта поддерживавшегося Лефевром комплекса экзистенциалистско-неогегельянских идей, который в силу этого объективно приобретал чрезвычайно реакционное значение.

Роль связующего звена между гегельянскими, ницшеанско-экзистенциалистскими и ревизионистскими идеями Лефевра играла его концепция отчуждения [см.: 32]. «Поддерживая эту философскую концепцию, — писал Лефевр, — я хотел вернуть диалектическому материализму широту и достоинство подлинной философии» [101, 122]. Основываясь на весьма неадекватном истолковании Марксовых «Экономическо-философских рукописей 1844 года» и неправоммерно придавая им определяющее значение для всей последующей мысли Маркса, Лефевр провозглашал проблему отчуждения главной проблемой марксистской философии. Он утверждал при этом, что марксова концепция отчуждения является в своей основе гегелевской и «пришла из немецкого

идеализма» [98, 109]. Проводя чуждый марксизму взгляд о перманентности и неискоренимости отчуждения, Лефевр именно к находящемуся в отчужденном состоянии человеческому бытию относил вышеупомянутую «трагическую диалектику», насыщенную экзистенциалистско-неогегельянскими идеями.

3. *Роже Гароди* (р. 1913), в течение 37 лет находившийся в рядах ФКП и в течение 20 лет входивший в состав ее Центрального комитета, выдвинулся в число ведущих французских марксистов вскоре после окончания второй мировой войны и проявил себя не менее плодовитым, но несравненно более влиятельным в партийных кругах автором, чем Лефевр. О Гароди нельзя сказать (в отличие от Лефевра), что уже в первых его произведениях обнаруживались отступления от марксизма. Слабостью его работ, публиковавшихся в период 1945—1955 гг., было другое: догматичность понимания марксистской философии и обусловленная этим недостаточная глубина критики различных течений современной буржуазной философии и ревизионизма. Надо сказать, что в свое время Гароди разоблачал антимарксистскую направленность неогегельянства Валья, Кожева и Ипполита, экзистенциализма Сартра и Мерло-Понти, выступал с критикой ревизионистских шатаний, а затем и ренегатства Лефевра. Однако, когда в середине 50-х гг. коммунистические партии со всей остротой поставили вопрос о необходимости интенсивной творческой разработки марксизма, Гароди, будучи неспособным к адекватному решению этого вопроса, стал довольно быстро превращаться в апологета новейших течений философского идеализма, проводя линию на «обогащение» марксизма за счет включения в него их идей. Работой «Перспективы человека» (1960) Гароди открыл такой «диалог» с буржуазными философами, который все более превращался в некритическую ассимиляцию их взглядов, сопровождавшуюся нараставшим отказом от положений диалектического и исторического материализма. Этот процесс нашел яркое выражение в книгах Гароди «От анафемы к диалогу» (1965) и «Марксизм XX века» (1966). Философский ревизионизм развертывался у Гароди в тес-

ной связи с отказом от социально-политического учения марксизма, что впервые определенно обозначилось в книге «За французскую модель социализма» (1968). Все более резко расходясь с политической линией ФКП, Гароди в начале 1970 г. был исключен из рядов коммунистов как ревизионист.

4. Начало сползания Гароди на позиции философского ревизионизма было опосредовано своеобразным «возвратом к Гегелю». Еще в работе «Марксистский гуманизм» (1957) обозначился сильный крен Гароди в сторону «гегелизма», рассматриваемого как необходимое средство и преодоления догматических извращений марксизма, и придания последнему новых творческих импульсов. Безмерно превознося гегелевскую философию, Гароди поднимал на щит присущий ей идеализм, что подготавливало почву для глобальной «реабилитации» идеалистической линии в философии и для последующего провозглашения этой линии единственно плодотворной в прогрессе философской мысли. Именно так Гароди теоретически обосновывал свое в сущности эйгонское отношение к всевозможным течениям современного идеализма. В органической связи с абсолютизацией роли гегелевской философии в генезисе марксизма Гароди пытался наполнить последний идеалистическим содержанием, особенно в книгах «Карл Маркс» (1964) и «Ленин» (1968).

В 60-е гг. Гароди опубликовал одну за другой три работы, посвященные гегелевской философии: «Бог умер. Исследование о Гегеле» (1962), «Гегелевская проблема» (1964), «Мысль Гегеля» (1966). Высказывая в адрес французских неогегельянцев немало критических замечаний, Гароди в то же время соглашался с существом их интерпретации воззрений Гегеля. О становлении гегелевской философии Гароди писал совершенно в духе Валя: «Для того, что христианская религия выражает в форме конкретного представления и живого образа, Гегель будет искать концептуальное выражение...» [74, 95]. Гароди отдавал дань и кожевовскому истолкованию философии Гегеля как в сущности атеистического и в высшей степени гуманистического учения, которое стремится «поставить человека на

место бога» и «действительно показывает человеку, что он сам является для себя своим единственным творцом» [79, 152, 202]. В частности, Гароди высказал убеждение, что «„Феноменология духа“ реализует программу всякого великого гуманизма, неразрывно связывая проблему единства бытия и мышления с проблемой осуществления целостного человека... Целостный человек — это бог в процессе становления, которое осуществляется только в историческом развитии человека» [там же, 284]. Принятие Гароди фундаментальных положений Валя и Кожева означало согласие и с рядом существенных моментов неогегельянства Ипполита, в особенности с трактовкой последним значимости проблемы отчуждения у Гегеля и у Маркса.

Увлечение Гароди «гегелизмом» было сильным, бурным, но кратковременным. Сразу же после публикаций последней из вышеперечисленных гегелевских работ Гароди его пиетет в отношении Гегеля сменился попытками принизить историческое значение философии этого мыслителя. Дело в том, что ко времени написания «Марксизма XX века» Гароди перешел на позиции волюнтаристского идеализма. С точки зрения последнего гегелевская трактовка «субъективности» как «момента объективной моральности, который столь полно и окончательно снят, что индивидуальный субъект имеет теперь существование или ценность лишь в зависимости от рациональной и социальной тотальности», квалифицировалась как «возвращение к догматизму» [78, 91]. О «возвращении» речь шла потому, что, согласно Гароди, на заре немецкой классической философии «объективистский догматизм» был преодолен Кантом и еще радикальнее — Фихте как создателем «философии действия». Гароди писал, что «главная идея философии Фихте — это идея о человеке-творце, идея о том, что человек есть то, что он сам из себя сделал» [76, 45]. По мнению Гароди, в какой-то мере эта фихтевская идея перешла к Гегелю, но была «объективистски» искажена им. Поэтому, утверждал Гароди, когда Маркс, исходя из гегелевского положения о «человеке как постоянном творении человека человеком», развил учение

о революционном преобразовании мира человеческой практикой, то он-де в сущности опирался на «открытие Фихте» и после соответствующей переработки интегрировал его в свою философию [там же, 199, 91].

Подобная интерпретация фихтеанства, пытающаяся сбросить со счетов свойственные ему фаталистическо-консервативные конечные выводы и извращающая вопрос о философских источниках марксизма, не имела, однако, для Гароди самодовлеющего значения, а приобретала функцию едва завуалированной апологии и вместе с тем некоторой корректировки экзистенциализма с целью облегчить ревизионистам задачу инкорпорирования его в марксизм. Это была та же задача, что и у французских неогегельянцев, но решить ее Гароди пытался, в отличие от них, в русле своеобразного неофихтеанства. С одной стороны, он соглашался с теми историками философии, согласно которым, «первоисток экзистенциализма находится у Фихте» [78, 94]. С другой стороны, громадным преимуществом Фихте перед Кьеркегором, Хайдеггером, Сартром и другими экзистенциалистами Гароди считал то, что, по его убеждению, в фихтевской философии, во-первых, существование личности понимается как изначально включенное в социальную целостность, а во-вторых, «все ключевые темы экзистенциальной философии» развиты «внутри рационалистической философии» [там же, 105]. Гароди прямо заявлял, что марксисты могли бы, «вдохновляясь усилиями Фихте... ассимилировать „существование“ Сартра, чтобы сделать из него момент своей собственной мысли» [там же, 91]. Гароди выражал уверенность, что достаточно в свете фихтевской концепции абсолютного «Я» переосмыслить сартровскую трактовку «субъективности», как будет создано марксистское «несубъективистское учение о субъективности» [там же, 87]. В действительности же предложенное Гароди учение, полностью отвергавшее материалистические принципы детерминизма и объективной закономерности, не имело ничего общего с марксизмом. Творческая активность людей характеризовалась Гароди в идеалистическо-волюнтаристском



смысле как способная «трансцендировать» какие угодно наличные условия, отношения и ситуации, реализуясь в любом из произвольно выбираемых ею направлений.

Сартровско-фихтевский волюнтаризм Гароди дополнял и подкреплял идеями модного в современной буржуазной социологии технологического фетишизма: нынешний высокий уровень техники позволяет-де человечеству высоко подняться над сферой действия социально-экономических законов и по своему усмотрению определять будущее направление истории. Более определенно, Гароди намечал для современных развитых капиталистических стран, в первую очередь для Франции, такую перспективу перехода к социализму, которая находилась в полном противоречии с марксистским пониманием социалистического преобразования<sup>2</sup>. Марксистский научный социализм сознательно и открыто отвергался Гароди во имя модернизированного утопического социализма, из которого притом выхолащивались многие собственно социалистические идеи, заменяемые буржуазными утопиями о развитии общества в «технотронную» эру. Таким образом, философский ревизионизм непосредственно выступал у Гароди теоретическим обоснованием ревизии социально-политического учения марксизма.

5. Следует заметить, что и неофихтеанство вскоре было оставлено Гароди, сыграв, подобно неогегельянству, роль промежуточного этапа на пути развертывания столь радикальной ревизии марксизма, что она в конце концов привела к отказу от всех специфически марксистских положений и в области философии, и в социальной теории, и в политической экономии. В подводящей итоги этого процесса книге «Альтернатива» (1972) Гароди, пытающийся все же рядиться в тогу марксиста, в то же время довольно откровенно заявлял, что для него (и будто бы объективно) «главное в наследии

---

<sup>2</sup> Ревизия Гароди марксистского учения о социализме и марксистской политической экономии подвергнута глубокому критическому анализу в книге: *Момджян Х. Н. Марксизм и ренегат Гароди. М., 1973.*

аркса — это не марксизм», но некие неопределенные «поиски будущего» [73, 99]. Свою «науку и искусство изобретать будущее» Гароди противопоставлял положениям марксизма, фальсификаторски изображаемым как «каталоги или декалоги экономических законов, философских принципов или диалектических категорий, которые являются догматическим и позитивистским извращением Марксова наследия» [там же].

Естественным финалом борьбы Гароди против научного отношения к действительности явился переход на позиции воинствующего иррационализма, с которыми фихтевская философия оказывалась несовместимой. Благодаря этому Гароди вновь сближался с неогегельянством, от которого он, впрочем, и не отходил далеко, — отдалялся Гароди фактически лишь от гегелевской философии, а основным идеям и интенциям неогегельянства он оставался верен и в свой «фихтеанский» период. Это сближение усиливалось в результате ассимиляции Гароди социально-философских воззрений Франкфуртской школы, выросших на почве немецкого неогегельянства, экзистенциализма, неопрейдизма и представлявших собой ревизионистское искажение марксизма [см.: 34, 61]. И на новом этапе своего ревизионизма Гароди послушно следовал идеологической моде буржуазного общества: во второй половине 60-х гг. Франкфуртская школа, существовавшая уже около четырех десятилетий в относительной неизвестности, стала быстро выдвигаться на авансцену современной буржуазной философии. Среди представителей этой школы, широко распространившей свое влияние на движение молодежного протеста в капиталистических странах, наибольшую популярность приобрел Г. Маркузе, ставший и для Гароди своеобразным оракулом.

В духе Франкфуртской школы Гароди начал трактовать рациональность как глубочайший источник отчуждения и как культурную «репрессию» по отношению к человеку. Обрушиваясь на рационально-научные ориентации европейской культуры начиная с античности, Гароди с пафосом писал, что он «поднимает руку на два тысячелетия противосто-

ственности и насилия Запада над человечностью» [там же, 73]. Используя ницшеанскую интерпретацию двух образов древнегреческой мифологии как воплощений иррациональной и рациональной сторон человеческой жизни, Гароди заявлял, что «настало время вновь подтвердить права Диониса — бога танца — наряду с правами Аполлона — бога ваяния и ремесла» [там же]. Иррационалистический культ дионисийского начала принял у Гароди довольно комичную форму настаивания на высшей познавательной ценности именно танца как искусства, в котором только и могут найти адекватное выражение самые важные черты человеческого существования — другим, «аполлоновским» видам искусства в этой ценности было отказано. Крайне односторонний «эстетизм» Гароди имел ярко выраженную идеологическую направленность, поскольку непосредственно использовался для дискредитации научного социализма и культивирования социального утопизма. Свою программу «эстетического воспитания», преподносимого как несравненно более важный компонент формирования личности, «чем научное и техническое образование», Гароди рассматривал как важнейшее условие того, чтобы цели и перспективы жизни человечества стали определяться посредством иррационального воображения, представляющего собой якобы ту «добродетель, которую надо прививать человеку прежде всего» [там же, 94]. На службу названной «добродетели» Гароди ставил маркузеанскую (неогегельянскую по своим истокам и основному смыслу) концепцию «негативной диалектики», которая «берет за отправную точку не то, что является „позитивным“ („данным“) в реальности», а такую возможность, которая никак не вытекает из реального положения вещей и представляет собой его тотальное отрицание [там же, 91].

Апология религии, получившая развернутое выражение в «Альтернативе» и в предшествовавшей ей «Реконкисте надежды» (1971), — это еще одна существенная сторона сближения Гароди с французским неогегельянством (в особенности с кожевовскими воззрениями) и вместе с тем законо-

мерное следствие иррационализма. Утверждая, что положение Маркса «религия есть *опиум* народа» [1, 1; 415] верно в отношении лишь некоторых периодов человеческой истории, Гароди проводил мысль о том, что религия, прежде всего иудаистская и христианская, в основном якобы способствует делу освобождения людей от порабаощающих их сил и даже является могучим «революционным бродилом». Сильнейшее влияние оказали на Гароди современные христианские модернисты, и он полностью солидаризировался с их необоснованным мнением о том, что «основные концепции революции являются библейскими концепциями» [73, 74].

Развивая это положение Гароди писал, что «когда вместе с Христом бог далеких трансцендентностей вошел в повседневную историю людей, он сделал это как сокрушитель идолов и цепей... это превратило Христа, по выражению протестантского теолога Ролана де Пюри, в истинного человека, каким мог быть сам бог и только бог» [там же, 78]. В силу этого у Гароди возникало желание «обога-тить» марксизм христианским представлением о «богочеловеке»: «Марксизм может быть подлинным сокрушителем цепей лишь в том случае, если он способен сделать своим этот христианский аспект, этот божественный аспект человека» [там же]. Надо сказать, что Гароди выражал стремление инкорпорировать в марксизм самый широкий спектр христианских верований, вплоть до веры в воскресение Иисуса Христа и в первородный грех [см.: 81].

6. Нет нужды далее проследивать влияние французского неогегельянства на экзистенциализм и ревизионизм. Фигуры, с одной стороны, Сартра и Мерло-Понти, а с другой — Лефевра и Гароди достаточно репрезентативны, чтобы сделать вывод о реальности и существенности этого влияния. Взаимодействуя со всем комплексом представленных в экзистенциализме и ревизионизме идей, французское неогегельянство тем самым глубоко проникало в современную буржуазную философию и широко вовлекалось в идеологическую борьбу нашей эпохи. После смерти непосредственно представлявших его мыслителей французское неогегельянство не исчез-

ло, а перешло в новый модус существования, характерный, на наш взгляд, для важнейших течений буржуазной философской мысли 30—60-х гг.: в 70-е гг. и позже оно оказалось вовлеченным в новые влиятельные и вместе с тем внутренне разнородные агломерации идей, сменившие на философской авансцене прежние четко очерченные течения<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Подробнее точка зрения автора на данный процесс изложена в работе: *Кузнецов В. Н.* Основные тенденции кризиса современной буржуазной философии. М., 1978.

## Литература

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е.
2. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
3. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.
4. Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
5. Бауэр Б. Трубный звук страшного суда над Гегелем. М., 1933.
6. Богомоллов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.
7. Богомоллов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974.
8. Богомоллов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.
9. Богомоллов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
10. Богомоллов А. С. Философия Гегеля и современность.— Коммунист, 1970, № 14.
11. Богомоллов А. С., Гараджа В. И., Каримский А. М., Кузнецов В. Н. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
12. Буржуазная философия кануна и начала империализма. Под ред. А. С. Богомоллова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского., М., 1977.
13. Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.
14. Быховский Б. Э. Фейербах. М., 1967.
15. Волков Г. Сова Минервы. М., 1973.
16. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. М., 1978.
17. Гайм Р. Гегель и его время. Спб., 1861.
18. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1—3. Вступ. статья М. М. Розенталя. М., 1970—1972.
19. Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. Вступ. статья В. С. Нерсисянца. М., 1978.
20. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1—2. Вступ. статья А. В. Гулыги. М., 1970—1971.
21. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 1—14. М., 1929—1959.
22. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1—2. Вступ. статья А. В. Гулыги. М., 1975—1977.
23. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1—3. Вступ. статья Е. П. Ситковского. М., 1974—1977.
24. Гегель и философия в России. М., 1974.
25. Гейне Г. Сочинения в десяти томах. М., 1956—1959.

26. Герцен А. И. Собрание сочинений в девяти томах. М., 1955—1958.
27. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах. М., 1963.
28. Гольбах П. А. Священная зараза. Разоблаченное христианство. М., 1936.
29. Грецкий М. Н. Критика неогегельянства марксистами Франции.— Вопр. философии, 1963, № 8.
30. Грецкий М. Н. Марксологи и диалектика К. Маркса.— В кн.: Против фальсификаторов марксистско-ленинской философии. М., 1967.
31. Гулыга А. В. Гегель. М., 1970.
32. Давыдов Ю. Н. Анри Лефевр и его концепция отчуждения.— Вопр. философии, 1963, № 1.
33. Давыдов Ю. Н. Борьба вокруг «Феноменологии духа» в современной буржуазной философии.— Вопр. философии, 1959, № 2.
34. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977.
35. Дешан М. Л. Истина, или Истинная система. Вступ. статья В. М. Богуславского. М., 1973.
36. Диалектика Гегеля и марксизм (Исторические судьбы философии Гегеля, проблемы ее исследования). Вып. 1—2. Под ред. А. И. Володина, В. И. Гараджи, Л. К. Науменко, Е. П. Ситковского. М., 1974.
37. Евменов Л. Ф. Диалектика и революция. Минск, 1969.
38. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. 1—2. М., 1918.
39. История диалектики. Немецкая классическая философия. Под ред. А. С. Богомолова, З. А. Каменского, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана. М., 1978.
40. К X Международному гегелевском конгрессу. Под ред. В. С. Молодцова, Д. Ф. Козлова, П. В. Алексева, Г. Д. Балычевой. М., 1974.
41. Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата, 1972.
42. Кешелав В. Миф о двух Марксах. М., 1963.
43. Критика фальсификаторов истории и теории марксистско-ленинской философии. Под ред. А. Д. Косичева, И. А. Гобозова, Я. Г. Фогелера. М., 1979.
44. Корню О. Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность. Т. 1—3. М., 1959—1968.
45. Кузнецов В. Н. Развитие марксистской философии во Франции после второй мировой войны. М., 1962.
46. Кузнецов В. Н. Современная буржуазная философия и религия. М., 1976.
47. Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.
48. Лапин Н. И. Борьба вокруг идейного наследия молодого Маркса. М., 1962.
49. Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. М., 1976.
50. Нерсисянц В. С. Гегелевская философия права. М., 1974.

51. Нерсисянц В. С. Гегель. М., 1979.
52. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901.
53. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1958.
54. Овсянников М. Ф. Гегель. М., 1971.
55. Ойзерман Т. И. Проблема отчуждения и буржуазная легенда о марксизме. М., 1965.
56. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1974.
57. Погосян И. К. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973.
58. Против буржуазных и правосоциалистических фальсификаторов марксизма. М., 1952.
59. Современная буржуазная философия. Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. М., 1978.
60. Сэв Л. Современная французская философия. Исторический очерк: от 1789 г. до наших дней. М., 1968.
61. Социальная философия Франкфуртской школы: Под ред. Б. Н. Бессонова, И. С. Нарского, М. В. Яковлева. М., 1978.
62. Тавадзе И. К. О рациональном и мистическом в «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1971.
63. Федосеев П. Н. Марксизм в XX веке. М., 1977.
64. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1—2. М., 1955.
65. Философия Гегеля и современность. М., 1973.
66. Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
67. Чижевский Д. И. Гегель в России. Париж, 1939.
68. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
69. Beaussire E. Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. Dom Deschamps, son système et son école. P.—L.—N. Y., 1865.
70. D'Hondt J. Hegel et les socialistes.—La Pensée, 1971, N 157.
71. D'Hondt J. Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. P., 1968.
72. Diltey W. Gesammelte Schriften. Band IV. Stuttgart, 1974.
73. Garaudy R. L'alternative. P., 1972.
74. Garaudy R. Dieu est mort. Etude sur Hegel. P., 1962.
75. Garaudy R. Humanisme marxiste. P., 1957.
76. Garaudy R. Karl Marx. P., 1964.
77. Garaudy R. Lénine. P., 1968.
78. Garaudy R. Le marxisme du XX<sup>e</sup> siècle. P., 1966.
79. Garaudy R. La pensée de Hegel. P., 1966.
80. Garaudy R. Perspectives de l'homme. P., 1960.
81. Garaudy R. Reconquête de l'espoir. P., 1971.
82. Gratry A. J. A. Une étude sur la sophistique contemporaine ou lettre à M. Vacherot. P., 1863.
83. Hegel G. W. F. Jenaer Realphilosophie. Hamburg, 1969.
84. Hegel G. W. F. Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hamburg, 1967.
85. Hegel.—L'Arc, P., 1969.



86. Hegel et le siècle des Lumières. P., 1974.
87. Histoire de la philosophie. Sous la direction d'Yvon Be-laval. T. 3. P., 1974.
88. Hyppolite J. Etudes sur Marx et Hegel. P., 1955.
89. Hyppolite J. Génèse et structure de la «Phénoméno-logie de l'esprit» de Hegel. P., 1946.
90. Hyppolite J. Introduction à la philosophie de l'histoi-re de Hegel. P., 1948.
91. Hyppolite J. Logique et existence. P., 1949.
92. Janet P. Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel. P., 1861.
93. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P., 1947.
94. Lefebvre H. A la lumière du marxisme. I. Logique formelle, logique-dialectique. P., 1947.
95. Lefebvre H. Marx. P., 1947.
96. Lefebvre H. Le matérialisme dialectique. P., 1957.
97. Lefebvre H. Nietzsche. P., 1939.
98. Lefebvre H. Pour connaître la pensée de Karl Marx. P., 1947.
99. Lefebvre H. Pour connaître la pensée de Lénine. P., 1967.
100. Lefebvre H. Problèmes actuels du marxisme. P., 1958.
101. Lefebvre H. La somme et le reste. P., 1959.
102. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955.
103. Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1967.
104. Merleau-Ponty M. Le sens et le non-sens. P., 1948.
105. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. I. P., 1960.
106. Sartre J.-P. L'être et le néant. P., 1943.
107. Sartre.— L'Arc, P., 1966.
108. Serreau R. Hegel et hégélianisme. P., 1968.
109. Vacherot E. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. 1—3. P., 1846—1851.
110. Vacherot E. La métaphysique et la science. T. 3, P., 1862.
111. Wahl J. Commentaire sur la logique de Hegel. P., 1959.
112. Wahl J. Etudes kierkegaardienne. P., 1937.
113. Wahl J. Le malheur de la conscience dans la philoso-phie de Hegel. P., 1951.

## Оглавление

Введение	3
<b>Глава I. Жан Валь: трагическо-религиозная версия «гегелизма»</b>	18
§ 1. «Трагизация» гегелевской диалектики	18
§ 2. Теологизация философии Гегеля	22
§ 3. Иррационализация гегелевского метода	41
<b>Глава II. Александр Кожев: антропологическо-«атеистическая» версия неогегельянства</b>	51
§ 1. «Атеизация» гегелевского учения	52
§ 2. «Экзистенциализация» гегелевской диалектики	65
§ 3. «Феноменологизация» гегелевского метода	76
§ 4. Неогегельянская мистификация социально-исторических проблем	84
<b>Глава III. Жан Ипполит: от экзистенциализации гегелевской диалектики к неогегельянскому ревизионизму</b>	127
§ 1. Гегелеведческая концепция Ипполита	127
§ 2. Неогегельянская «марксология»	142
Вместо заключения	165
Литература	193

Виталий Николаевич Кузнецов  
ФРАНЦУЗСКОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО

Зав. редакцией *Г. С. Ливанова*  
Редактор *Е. В. Гараджа*  
Художник *Б. А. Шляпугин*  
Художественный редактор *И. П. Смирнов*  
Технический редактор *Е. Д. Захарова*  
Корректоры *Л. А. Айдарбекова, Л. С. Клочкова*

Тематический план 1982 г. № 8  
ИБ № 1401

Сдано в набор 05.08.81.  
Подписано к печати 25.11.81.  
Л-90549. Формат 84×108/32.  
Бумага, тип. № 3.  
Гарнитура литературная.  
Высокая печать.  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 9,67.  
Тираж 7900 экз. Заказ 193.  
Цена 60 к. Изд. № 1703.

Ордена «Знак Почета» издательство Московского университета,  
103009, Москва, ул. Герцена, 5/7.  
Типография ордена «Знак Почета» изд-ва МГУ  
Москва, Ленинские горы

**В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

в 1982 г. выйдет:

**Павлов Ю. М. Социально-философские проблемы общественного развития.** (На примере южноазиатского субконтинента).

Монография посвящена социологической мысли освободившихся стран Востока (Индии, Непала и др.). В ней на основе обобщения современной зарубежной литературы, мало известной советскому читателю, проведен обстоятельный анализ основных буржуазных концепций общественного развития, влияние которых испытала социология стран Восточного региона. Большое внимание уделено научным, культурным и религиозным традициям, обусловившим специфику современной социологии в этих странах.

Монография значительно расширяет представления о структуре социологических исследований за рубежом (социология, антропология, политология, социология культуры). Дана классификация и проведен анализ таких своеобразных движений, как нативизм, ревайвализм и т. д.

Книга представляет несомненный интерес для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов общественных факультетов, а также для читателей, интересующихся общественной мыслью стран Востока.

**В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ  
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

в 1982 г. выйдет:

**Развитие философской мысли в Московском университете.** Сборник / Под ред. И. Я. Щипанова.

Коллективный труд ведущих ученых МГУ посвящен 225-летию со дня основания Московского университета. В сборнике рассматриваются философская жизнь университета, характер и направление философских исследований в досоветский и советский периоды. Особое внимание уделяется малоисследованным страницам истории философской науки в Московском университете. В книге анализируются и подвергаются критике идеалистические концепции И. И. Давыдова, Н. И. Надеждина, П. Д. Юркевича, В. С. Соловьева, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, Г. И. Челпанова и др. Освещается процесс утверждения диалектико-материалистической методологии общественных наук в первые годы Советской власти. Показывается научная и педагогическая деятельность выдающихся советских философов: Г. Ф. Александрова, В. К. Сereжникова, В. В. Андоратского, Б. С. Чернышова, В. Ф. Асмуса, Д. И. Чеснокова и др.

Книга рассчитана на специалистов по истории философии, преподавателей, аспирантов, студентов, на широкий круг читателей, интересующихся историей Московского университета.