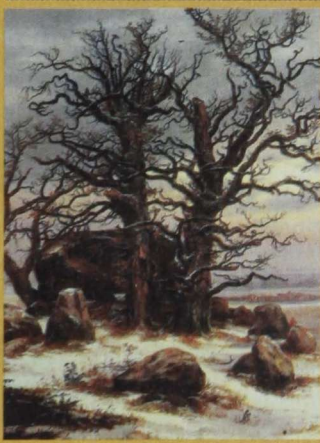
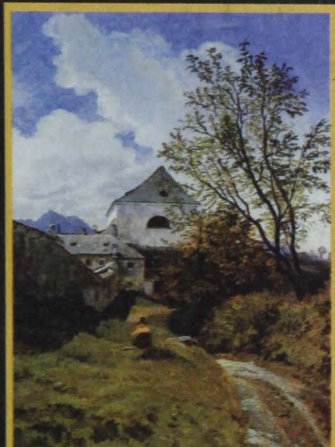


И

В.Н.Кузнецов

ЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



KANT
FICHTE
ELLING
EL
H

06



КАНТ
ФИХТЕ
ШЕЛЛИНГ
ГЕГЕЛЬ
ФЕЙЕРБАХ

87.3(0)
К891



История философии

В.Н.Кузнецов

ЕМЕЦКАЯ
КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



*Издание второе,
исправленное и дополненное*

Допущено
Отделением по философии,
политологии и религиоведению
Учебно-методического объединения
по классическому университетскому образованию
в качестве учебника для студентов вузов,
обучающихся по специальности «Философия»

98636^c

БИБЛИОТЕКА
РОССИЙСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
МЕДИЦИНСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ



Москва «Высшая школа» 2003

УДК 1
ББК 87.3
К 89

Рецензенты:

кафедра философии Российского химико-технологического университета
им. Д.И. Менделеева (зав. кафедрой д-р филос. наук, проф. *В.И. Метлов*);
доктор филос. наук, проф. *Н.Г. Попова*
(Московский архитектурный институт)

Кузнецов, В.Н.

К 89 **Немецкая классическая философия: Учеб./В.Н. Кузнецов.—**
2-е изд., испр. и доп.— М.: Высш. шк., 2003.— 438 с.

ISBN 5-06-004223-5

Книга (1-е изд.— 1989) посвящена одному из важнейших разделов истории философии — немецкой классической философии. В ней с учетом новейших достижений историко-философской науки и задач современного университетского образования освещаются учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха. Немецкая классическая философия охарактеризована в ее неоднозначности и противоречивости, раскрыто ее историко-культурное значение. Эволюция воззрений ее ведущих представителей дана в максимально доступной форме, что явилось итогом многолетней исследовательской и преподавательской работы автора.

Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов, для всех, кто интересуется историей философии.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-06-004223-5

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2003

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа», и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещается.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Понятие «немецкая классическая философия» обозначает ту линию в развитии новоевропейской мысли второй половины XVIII в. — первой половины XIX в., которая была представлена учениями Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха. При всем различии эти учения тесно связаны между собой узами преемственности: после Канта каждый из мыслителей этого направления опирался на воззрения своего предшественника и вдохновлялся творческими импульсами его наследия. Следует отметить, что в учениях Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха нашли выражение наиболее значительные идеи немецкой философской мысли рассматриваемого периода. К концу XVIII в. учения Канта, Фихте, Шеллинга заняли ведущее место в западноевропейской философии, а затем в полном своем развитии, завершаемом учениями Гегеля и Фейербаха, немецкая классическая философия приобрела всемирно-историческое значение.

В отличие от английских, а особенно французских философов XVIII в., стремившихся популяризировать свои учения среди возможно более широких слоев читателей и находивших подходящий для этого способ изложения, немецкие мыслители от Канта до Гегеля предназначали свои сочинения большей частью для весьма ограниченного круга читателей, состоящего из тех, кто профессионально занимается философией в качестве компетентных специалистов или в качестве готовящихся стать таковыми студентов. В традициях немецкой университетско-академической философии было создание трудных для восприятия сочинений, изобилующих абстрактными дедукциями и написанных сухим языком с массой понятных лишь посвященным специальных терминов, в том числе вновь изобретаемых. Эта форма распространенных в Германии философских произведений соответствовала и содержанию, и способу построения спекулятивно-идеалистических систем. Имея в виду немецких философов, Гегель с известной долей самокритичности отмечал: «О нас идет слава как о глубоких, но часто неясных мыслителях» (96. 3. 72)¹.

¹ Здесь и далее первая цифра в скобках, за которой следует точка, указывает номер цитируемого источника, приведенный в списке литературы (он помещен в конце книги). Следующая цифра указывает номер тома, а следующие за ней — номера страниц.

Предлагаемая книга — итог исследовательской и преподавательской работы, которую автор вел на философском факультете МГУ с 1960 г. Свою задачу он видел в том, чтобы в максимально доступной форме, но без упрощения сути дела осветить для студентов философских факультетов (а также, разумеется, для всех читателей, приступающих к изучению истории философии) сложный путь развития немецкой философской мысли от Канта до Гегеля и Фейербаха, обращая вместе с тем внимание на эволюцию воззрений ее ведущих представителей. Названная задача включает в себя характеристику всех основных положений и сторон учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха с учетом реальной неоднозначности и даже противоречивости этих учений. С целью способствовать творческому освоению читателями немецкой классической философии автор стремился к тому, чтобы наряду с обобщающими характеристиками рассматриваемых воззрений последние были по мере возможности представлены в книге так, как они формулировались самими их творцами. По убеждению автора, читатели историко-философской работы должны находить в ней наряду с выводами и оценками автора трактуемых им вопросов также достаточный фактический материал относительно существа этих вопросов, чтобы иметь возможность самостоятельно подумать над ними.

Принимая во внимание в процессе работы над предлагаемой вниманию читателей книгой многочисленные труды российских и зарубежных исследователей по немецкой классической философии, автор не считал, однако, целесообразным цитировать кого-либо из них. Подобное цитирование заняло бы десятки или даже сотни страниц, так как после едва ли не каждого своего суждения автор должен был бы назвать многих исследователей, с которыми он при этом оказался согласен, и, возможно, еще нескольких исследователей, с которыми обнаружилось разногласие. Вдобавок пришлось бы еще отмечать, какие суждения автора ранее никем не высказывались. Специалисты легко определяют, на чьи выводы опирается автор и в чем он расходится с другими исследователями, в чем проявляется новизна его трактовки немецкой классической философии¹. Для широких кругов читателей, к которым в первую очередь обращена эта книга, главный интерес представляет уяснение сути этой философии в целом и в многообразии ее основных идей. Принимая на себя всю ответственность за содержащиеся в книге выводы, обобщения и оценки, автор считал целесообразным подкреплять их не ссылкой на работы других историков философии, а аргументацией по существу рассматриваемых вопросов.

¹ Важнейшие российские и зарубежные исследования по немецкой классической философии указаны в библиографии, помещенной в конце книги.

Поскольку на философских факультетах университетов история эстетических учений является предметом особого обширного курса, трактовки искусства в немецкой классической философии (они занимают большое место в системах взглядов Канта, Шеллинга, Гегеля) освещаются в нашей книге лишь в их основных чертах и в их общефилософской значимости.

Во втором издании настоящей книги все главы существенно переработаны в соответствии с современными научно-педагогическими принципами автора¹ и с учетом новых выводов, к которым автор пришел в 1989—2002 гг. при исследовании немецкой классической философии. Наиболее значительные дополнения внесены в главы о философских воззрениях Фихте, Шеллинга и Фейербаха.

¹ Эти принципы эксплицированы во «Введении» к монографии автора «Туманные вершины мировой философии. От Платона до Делёза». М., 2001.

ВВЕДЕНИЕ

Развитие немецкой классической философии было одним из важнейших выражений эпохального подъема духовной культуры, начавшегося в германских государствах с середины XVIII в. и имевшего другим своим проявлением, главным по широте воздействия вширь на общественное сознание, классическую немецкую литературу, корифеями которой считаются Г.Э. Лессинг, И.В. Гёте, Ф. Шиллер, Г. Гейне. Этот подъем был включен в общеевропейское движение общественной мысли, получившее название Просвещения. Наиболее ярко и мощно Просвещение развернулось во Франции, где представлявшая его плеяда философов (Вольтер, Монтескье, Руссо, Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах и многие другие), наиболее влиятельные из которых были одновременно крупнейшими писателями и драматургами своей эпохи, идеологически подготовила величайшую буржуазно-демократическую революцию Нового времени, которая в конце XVIII в. до основания разрушила в этой стране феодально-абсолютистский строй. Хотя в экономически разобщенном и политически раздробленном конгломерате немецких государств (их число приближалось к 400!) в то время отсутствовали объективные условия для проведения антифеодальной и антимонархической революции, деятели передовой немецкой культуры, которые в основном были выходцами из бюргерской среды, сумели с большой силой выразить характерный для Просвещения протест против феодального гнета, деспотизма коронованных правителей, клерикального засилья. В своих социальных идеалах немецкая классическая философия и литература, испытавшие огромное влияние событий, происшедших в других европейских странах (прежде всего в Англии и Франции), пытались предвосхитить перспективы прогрессивного развития Германии.

Немецкая классическая философия развивалась в эпоху глубочайших изменений, которые происходили в экономической, социально-политической и духовно-идеологической жизни всей Европы, прямо или косвенно затрагивая также немецкие государства и становясь

предметом осмысления живших в них философов, чей мировоззренческий кругозор при всей его определенности условиями своей страны не был национально ограниченным. Вслед за мировоззренческой революцией Просвещения произошла имевшая мировой резонанс Великая французская революция (1789—1794). Она потрясла соседние феодальные государства главным образом в ходе войн, которые с 1792 по 1815 гг. вела сначала революционная, а затем наполеоновская Франция с коалициями противостоящих ей государств, включая немецкие. Последовавший за этим период большей или меньшей реставрации феодально-монархических режимов сменился (после происшедшей в июле 1830 г. во Франции революции) примерно двумя десятилетиями вызревания условий для целой серии буржуазно-демократических революций, которые в 1848—1849 гг. прокатились по ряду европейских стран, в том числе и по германским государствам.

Революционные перемены происходили и в естествознании, в котором механика утрачивала свою прежнюю доминирующую роль. К концу XVIII в. сформировалась химия как наука о качественных превращениях природных веществ. В первые десятилетия XIX в. появились такие вызвавшие огромный интерес философов новые, немеханические отрасли физики, как учения о магнетизме и электричестве, вскоре объединившиеся в одну научную дисциплину, изучающую электромагнитные явления. Быстро прогрессировала совокупность биологических дисциплин, все более продвигавшихся к созданию условий для выработки научно обоснованной теории эволюции как обобщающего теоретического построения.

Происходила острейшая борьба свободомыслия с религией, которая в период после Великой французской революции пыталась отвоевать позиции, утраченные в эпоху Просвещения, а затем опять вынужденно отступала в условиях нового подъема освободительной борьбы.

В рассматриваемую бурную и противоречивую эпоху объективная диалектика развития проявлялась в различных сферах общественного бытия и общественного сознания отчетливее, чем когда бы то ни было прежде, и поиск адекватного понимания происходящих изменений наиболее подготовленными к этому немецкими философами увенчивался успешным продвижением по пути разработки диалектического способа мышления. Начиная с Канта плеяда мыслителей первой величины придала небывалую интенсивность и глубину развитию немецкой философской мысли.

Само это развитие представляло собой своего рода философскую революцию, о которой можно говорить, по крайней мере, в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что и Кант, и Фихте, и Шеллинг,

и Гегель, и Фейербах вносили своими учениями¹ радикальные новации в развитие философской мысли: каждое из них диалектически, т. е. с сохранением определенной преемственности, отрицало предшествующее. Немаловажно, что все названные мыслители сами считали себя радикальными новаторами в философии. Кант, созидавая первую ступень немецкой классической философии в процессе преодоления ранее господствовавшей в Германии лейбнице-вольфианской «метафизики», полагал, что он совершает «коперниканскую революцию» по отношению ко всей предшествующей философии. Фихте был убежден, что значение его «наукоучения» для философии равнозначно значению Великой французской революции для социально-политической истории человечества. Согласно Гегелю, в созданной им системе «абсолютного идеализма» человеческая мысль впервые и навсегда обрела «абсолютную истину». По мнению Фейербаха, возвещаемая им «антропология», революционно «перевортывающая» гегелизм, означает в то же время глобальный конец философии в прежнем ее понимании.

¹ Автор называет эти учения «кантизмом», «фихтизмом», «шеллингизмом», «гегелизмом», «фейербахизмом», считая целесообразным вновь ввести в научный оборот термины, которые употреблялись в отечественной философской литературе XIX—начала XX в. Привычные же для последующей литературы термины «кантианство», «фихтеанство», «шеллингианство», «гегельянство», «фейербахианство» используются в настоящей книге только для обозначения тех *течений* философской мысли, которые возникали на основе перечисленных учений.

ГЛАВА I

КАНТ

Жизнь и творческий путь

Иммануил Кант (1724—1804) родился в Кёнигсберге, столице Восточной Пруссии. Его отец, состоятельный ремесленник, мечтавший о карьере пастора для сына, нашел средства для его обучения в гимназии, а затем в университете. Однако после окончания в 1745 г. теологического факультета Кёнигсбергского университета, где его увлекали философские дисциплины, Кант отказался стать служителем лютеранской церкви. В течение последующих девяти лет он интенсивно занимался философскими изысканиями, зарабатывая себе средства на жизнь домашним учительством.

Успешная защита двух диссертаций дала Канту возможность начиная с 1755 г. преподавать на философском факультете названного университета в должности приват-доцента. Наряду с метафизикой, логикой и моральной философией Кант преподавал также математику, физику, физическую географию и антропологию. Происходившее при этом творческое освоение обширного комплекса философских и естественно-научных дисциплин сделало Канта энциклопедически образованным оригинальным мыслителем, который поднялся на вершины духовной культуры своей эпохи.

Должность профессора на философском факультете Кёнигсбергского университета Кант получил в 1770 г. после защиты еще одной диссертации, озаглавленной «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров». В ней были заложены основы принципиально новой философии, которую Кант назвал «*критической*» и которая в последующее двадцатилетие приобрела характер обстоятельно разработанной системы, изложенной в трех взаимосвязанных произведениях: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790).

«Критическая философия» Канта, ядро которой он именовал «трансцендентальным идеализмом», стала на два десятилетия преимущественным предметом осмысления для немецких мыслителей и отправным пунктом дальнейшего развития немецкой классической

философии. Вскоре философские воззрения Канта приобрели также общеевропейскую известность.

Выражением резко возросшего престижа Канта как мыслителя явилось его избрание деканом философского факультета, а затем четырехлетнее пребывание на посту ректора Кёнигсбергского университета. Преклонный возраст побудил Канта в 1797 г. выйти в отставку, но философское творчество он не оставлял до самой смерти.

Жизнь Канта с юношеских лет и до кончины оказалась сосредоточенной на философских размышлениях, чему был полностью подчинен размеренный и однообразный уклад его быта, в котором не было ничего внешне примечательного.

Страна, в которой жил Кант, представляла собой феодальную монархию со сравнительно низким уровнем экономического развития. Прусские короли (их сменилось четыре за годы жизни Канта), обладавшие абсолютной властью, направляли основные ресурсы страны на создание сильной армии и ведение завоевательных войн, которые были особенно интенсивными и в целом успешными в правление Фридриха II (1740—1786), называемого в официальной немецкой историографии Великим. Увеличив свою территорию почти в 3 раза, а население — в 4, Пруссия стала в XVIII в. крупнейшим после Австрии немецким государством и вошла в число великих европейских держав. Еще в бытность наследным принцем Фридрих II объявил себя приверженцем вольтеровской программы «просвещенного правления». Однако в последствии он реализовал из нее лишь принцип веротерпимости, проведя некоторую секуляризацию системы народного образования и осуществив гуманитарное реформирование судебной-правовой системы. Проявляя значительный интерес к философии, Фридрих II высоко ценил лишь ее французско-просветительский вариант. Немецкое Просвещение, родоначальником которого был Г.Э. Лессинг (1729—1781), озабоченное поисками национальной самобытности и отвергающее культурное франкофильство Фридриха II, в литературно-эстетическом и системно-философском аспектах было во многом антитетично французскому. Наряду с Лессингом и И.Г. Гердером (1744—1803) Кант стал крупнейшим деятелем немецкого Просвещения.

«ДОКРИТИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ КАНТА

Поскольку в философских воззрениях Канта 1746—1769 гг. отсутствует та «критика», которая начала разрабатываться им с 1770 г., их принято называть «докритическими». Название это условно и отнюдь не означает, что до 1770 г. Кант совершенно некритически трактовал философские проблемы. Проявившаяся с первых публикаций Канта творческая *самостоятельность* имела своим следствием весьма критическое отношение ко всем концепциям, в которых он не усматривал убедительного обоснования. Дебютировав как философски мыслящий естествоиспытатель работой «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746), Кант заявлял в ней о решимости «отвергнуть мысли» таких авторитетнейших в Германии того времени теоретиков, как Лейбниц,

Вольф, Герман, Бернулли, Бюльфингер и другие, и отдать *предпочтение* своим *собственным мыслям*» (139. 1. 53—54).

Для понимания творчества Канта необходимо принять в расчет тот факт, что с 20—30-х и до конца 80-х годов XVIII в. в германских университетах господствовала философия, получившая название «лейбнице-вольфианской». Она представляла собой системное оформление *Христианом Вольфом* (1679—1754) философских воззрений *Готфрида-Вильгельма Лейбница* (1646—1716), которые явились кульминацией рационалистическо-спиритуалистической (от лат. spiritus — дух) метафизики Нового времени, берущей начало в сочинениях французского мыслителя *Рене Декарта* (1596—1650) и считавшей своей важнейшей задачей доказательство бытия Бога и бессмертия души. Свои лекции по метафизике в течение многих лет Кант читал на основе учебника виднейшего тогда представителя названной философии *А. Баумгартена* (1714—1762), которого он почтительно именовал «главой метафизиков». Однако при осмыслении природы, занявшем главное место в философских работах Канта в первое десятилетие его творчества (1746—1755), он стал решительно отходить от этой философской традиции, утверждавшей, что углубленное философско-научное исследование природных вещей и явлений вскрывает, что их конечная причина есть Бог и что они имеют метафизические основы в виде творимых Богом деятельных духовных сущностей, названных «монадами».

В своей первой философской работе, озаглавленной «Исповедание природы против атеистов» (1669), Лейбниц утверждал, что «блестящие успехи математических наук и попытка проникнуть путем химии в недра вещей показали, что весьма многие явления природы можно объяснить, так сказать, механически — из фигуры и движения материальных тел». Лейбниц был обеспокоен тем, что вследствие таких достижений новоевропейского естествознания «некоторые проницательные люди стали делать попытки объяснить существование явлений природы или феноменов, наблюдаемых в телах, (вообще) без допущения Бога и не принимая Его в расчет» (56. 1. 78), что и расценивалось как «а-теизм» естествоиспытателей и философов.

Мыслителей, которые стремились объяснять явления природы только из нее самой, Лейбниц называл «натуралистами», а самых радикальных из них, отрицавших какие-либо нематериальные начала природы (как это делали Демокрит и Эпикур в Античности, а Гоббс в Новое время), он называл «материалистами», введя это важное обобщающее понятие в философский лексикон. Главных противников «натуралистов» и «материалистов» Лейбниц назвал «идеалистами» —

на том основании, что их родоначальник Платон создал учение о первичности «идей» (понимаемых как умопостигаемые бестелесные сущности) по отношению к чувственно воспринимаемым телесным вещам. Привлекательной характерной чертой «идеализма» Лейбниц считал теоретическое обоснование религиозного благочестия посредством доказательства рациональными аргументами бытия Бога и бессмертия души.

Физическая «монадология» и космогоническая гипотеза

Как и некоторые французские философствующие естествоиспытатели (Мопертюи, Бюффон и др.), Кант произвел *натуралистическое* переосмысление лейбницевской монадологии. Опираясь на ньютоновскую физику, понимаемую им как единственная подлинная наука о природе, Кант стал рассматривать монады как материальные частицы, созданные Богом вместе с присущими им силами. На место *спиритуалистической* монадологии Лейбница Кант ставил свою «*физическую монадологию*», в которой натуралистически переосмысливалось также понятие «сила». По Канту, это физические силы притяжения и отталкивания, проявляющиеся при взаимодействии материальных частиц и материальных тел.

Вершиной философского учения Канта о природе явилась *космогоническая гипотеза*, изложенная в сочинении «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Ее создание было стимулировано концепциями целого ряда английских (Брэдли, Райт) и французских (Мопертюи, Бюффон) космогонистов второй половины 40-х — начала 50-х гг. XVIII в., а также декартовским наброском космогонической гипотезы (1637). Это сочинение Кант характеризовал как выражение стремления немецких ученых «к соревнованию с другими народами на поприще наук» (39. 1, 515).

Создание космогонических гипотез рядом новоевропейских ученых выражало их стремление в максимальной степени объяснить природу естественными причинами. Со времен глубокой древности развертывалась конфронтация между теми, кто считал Космос, как упорядоченную систему небесных тел (прежде всего Солнца, Луны, Земли и других планет), творением Бога, и теми, кто считал названные космические тела возникшими по естественным причинам. Креационистских воззрений придерживались такие выдающиеся космологи XVII в., как Галилей и Ньютон, поскольку не находили естественных причин образования Солнечной системы. В «естественной теологии» многих естествоиспытателей и философов XVII—VIII вв. «космогонический

аргумент» играл важную роль. Кант был одним из тех, кто в XVIII в. наиболее успешно подрывал этот «аргумент». Его космогоническая гипотеза находилась на острие тогдашней философско-мировоззренческой конфронтации. Из космогонических гипотез своего времени она была, несомненно, самой масштабной. Начав с размышлений о том, какие изменения со времени возникновения Земли претерпело ее вращение вокруг своей оси и вокруг Солнца и насколько Земля «постарела» с физической точки зрения, Кант затем создал глобальную концепцию возникновения, развития и гибели «миров» во Вселенной.

Содержание космогонической гипотезы Канта может быть резюмировано следующими положениями. Вселенная в первоначальном состоянии представляла собой хаос разнообразных материальных частиц, рассеянных в беспредельном мировом пространстве. Эти частицы под влиянием присущей им силы *притяжения* двигались (без какого бы то ни было внешнего по отношению к ним и сверхъестественного «первотолчка», постулировавшегося Декартом в его космогонической гипотезе) по направлению друг к другу, причем в соответствии с законами механики «рассеянные частицы с большей плотностью благодаря притяжению собирают вокруг себя всю материю с меньшим удельным весом», устремляющуюся в свою очередь к более массивным ее «сгусткам». Действие же силы *отталкивания* приводит к тому, что «элементы, стремящиеся к точкам притяжения, отклоняют друг друга в сторону от прямолинейного движения, и вертикальное падение преобразуется в *круговые* движения около *центра* притяжения». Конечный результат «сильных вихрей частиц» в мировом пространстве таков: «...благодаря приобретенным центробежным силам все частицы несутся в одном направлении и по параллельным кругам вокруг центрального тела». Входящие в состав последнего легкие и летучие частицы воспламеняются от собственного движения, вследствие чего «центральное тело» становится огненным шаром, «солнцем» для вращающихся вокруг него нераскаленных шарообразных тел, называемых «планетами». Важнейшим достижением своей гипотезы в собственно физическом смысле Кант считал то, что в отношении планет «она одновременно объясняет и происхождение масс, и происхождение движений, и положение орбит». В способности объяснить все это Кант видел достаточное основание для того, чтобы «поднять нашу теорию механического образования небесных тел от гипотетической вероятности до полной достоверности». При разработке космогонии Кант был убежден в познаваемости объекта своего исследования, утверждая даже, что из всех естественных явлений, первопричину которых мы ищем, можно основательно и надежно уразуметь прежде всего именно «происхождение системы мира, возникновение (космических) тел и причины их движений». Напоминая горделивые слова Декарта «Дайте

мне материю и движение, и я построю мир!»), Кант полагал, что лично ему удалось осуществить еще более грандиозный познавательный замысел: «Дайте мне *материю*, и я построю из нее мир, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как *из нее должен возникнуть мир*» (39. 1, 156—161, 170, 126). *Движение*, которое с естественной необходимостью образует из хаоса материальных частиц структурированный Космос («мир», «мироздание»), как и всякое движение во Вселенной, Кант считал имеющим источник в самой материи вследствие присущих ей противоположных физических сил — притяжения и отталкивания, а не внедряемым в нее божественным «первотолчком» (как заявлял Декарт) и тем более не генерируемым постоянно действующим божественным «перводвигателем» (как утверждал Аристотель). При этом сила *отталкивания* давала возможность на уровне научной физики XVIII века (т. е. ньютоновской физики) объяснить естественными причинами преобразование прямолинейных движений в круговые, «вихревые», принятые Демокритом и Декартом в их космогониях (и не приемлемое для Галилея, для которого из-за незнания «ньютоновских» сил естественное движение тел в космическом пространстве могло быть только прямолинейным, а кругообразное могло иметь лишь сверхъестественную причину). У Канта же первоначальные «вихри» в космическом пространстве объяснялись силой отталкивания, а вращение «планет» вокруг «солнца» — силой притяжения.

Замысел своей космогонии Кант характеризовал как новаторскую попытку «объяснить *происхождение* мироздания, образование небесных тел и причины их движения общими законами движения *материи*» (39. 1, 91). Это был в некотором смысле *материалистический* замысел, и Кант откровенно заявлял, что «теория Лукреция и его предшественника Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моей» (122—123). Кант сознательно встал на путь натуралистического объяснения космогенеза, подводя под него современный ему естественнонаучный базис.

В стремлении «показать, что за вещами *природы* следует признать большую возможность *порождать* свои следствия по (свойственным ей) всеобщим законам, чем это обычно делается», Кант смело затронул и *биогоническую* проблему, т. е. вопрос о происхождении жизни, живых существ на Земле и других планетах. Кант отмечал, что даже «когда речь идет о ничтожнейших растениях или насекомых», человеческий ум не может похвастаться такими же успехами, как в космогонии. И «не споткнемся ли мы... с первого же шага», заявив: «Дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?» Кант указывал на невозможность точно выяснить происхождение былинки или гусеницы при помощи одних только *механических* причин, на основании механики. Вместе с тем Кант считал неправомерным утверждать сверхъестественное происхождение видов растений и животных «на

том основании, что их естественное происхождение представляется нам совершенно непонятным». Признавая ограниченность механизма и вместе с тем фактически предполагая наличие естественных причин более высокого уровня, Кант категорично заявлял: «Разве хоть один человек мог когда-нибудь объяснить механическими причинами способность дрожжевого грибка порождать себе подобных? И однако из-за этого никто не ссылается на сверхестественную причину» (39. 1. 452, 451).

«Биогонического», как и «космогонического», аргумента «натуральной теологии» Кант не принимал, — между тем они имели широкое распространение и среди естествоиспытателей, и среди философов-деистов XVIII в. и постоянно использовались ими в борьбе против материалистического понимания природы, которое было выдвинуто в середине 40-х гг. этого столетия французскими философами Ламетри, Дидро и Гольбахом, став теоретической основой их радикального атеизма.

Разработанная Кантом «естественная история и теория неба» включала в себя, как и «натуральная космогония» античных материалистов, положение о том, что «миры» не только возникают, но и разрушаются, и что во Вселенной существует множество «миров», аналогичных Солнечной системе. В качестве естественной причины гибели «миров» Кант рассматривал приливное трение, замедляющее скорость вращения планет вокруг «центрального тела», что приводит их к падению на него и к взрыву увеличившейся раскаленной массы, который рассеивает ее частицы в мировом пространстве. Затем из этих элементов начинается заново формироваться определенный мир. Кант писал, что «через всю бесконечность времен и пространств мы следим за этим фениксом природы, который лишь затем сжигает себя, чтобы вновь возродиться юным из своего пепла». Вследствие этого «природа даже там, где она распадается и дряхлеет, неисчерпаема в новых проявлениях».

Кант осознавал, что выдвигая свою космогоническую гипотезу, он «пустился в опасное путешествие», — прежде всего потому, что «религия грозит торжественно выступить с обвинением против той дерзости, когда осмеливаются приписывать природе, предоставленной самой себе, такие следствия, в которых обычно усматривают непосредственную руку Всевышнего». Кант заверял, что он «решился на это начинание, лишь убедившись», что по сути дела «оно не противоречит требованиям религии». Трудность обоснования последнего утверждения усугублялась признанием Канта, что космогоническая теория «Лукреция или его предшественника Эпикура», как и теория родоначальников античного атомизма «Левкиппа и Демокрита, во многом сходна с моей», а названные мыслители являются признанными «богоотступниками», поскольку они отрицали какую бы то ни было роль

богов в процессе образования миров во Вселенной. Кант заявлял, что его «Естественная история и теория неба» имеет наряду со сходством и существенное отличие от космогонии античных атомистов, что позволяет ему сделать прямо противоположные выводы в отношении Бога. Кант пояснял, что если названные античные «сторонники учения о механическом происхождении мироздания выводили всякий наблюдаемый в нем порядок из слепого случая, который столь удачно объединил атомы, что они составили одно стройное целое», то в его космогонии, напротив, «материя подчинена некоторым необходимым законам», и ее развитие из состояния хаотического рассеяния частиц вещества в «некое прекрасное и стройное целое» совершается «не случайно и не вслепую», а «необходимо вытекает» из присущих ей «естественных свойств». В таком случае, считал Кант, правомерен вопрос: «Почему же материи должны быть присущи как раз эти законы, приводящие к порядку и согласию?» Согласно Канту, единственно удовлетворительный ответ на этот вопрос состоит в утверждении, что первоисточником наблюдаемой в природе «прекрасной упорядоченности» может быть «только вседержительный, высший Разум, замысливший природу для достижения общих целей». Другими словами, поскольку «материя, составляющая первичное вещество всех вещей, подчинена известным законам и, будучи предоставлена их свободному воздействию, необходимо должна давать прекрасные сочетания», постольку, «следовательно, она подчинена некоему мудрому Замыслу» и «необходимо была поставлена в такие благоприятные условия некоей господствующей Первопричиной», каковой должен быть Бог (39. 1. 117, 122, 123, 124).

Кант отдавал себе отчет в том, что его космогоническая гипотеза «механического образования мироздания» подрывает наличествующее в современной ему метафизике физико-теологическое доказательство бытия Бога. Но Кант был убежден, что он предложил новую, «улучшенную», более согласующуюся с развитием естествознания версию этого доказательства. В поддержку этой версии Кант мог сослаться лишь на слова Декарта, сказанные последним в защиту своей космогонической концепции, что объяснение образования систем космических тел «из первоначальных и неотъемлемых свойств материи» не умаляет роли Бога в мироздании, а, напротив, «приводит только к более высокому понятию о бесконечной мудрости Бога» (39. 1. 125).

Надо заметить, что Кант считал творением Бога непосредственно только материю с присущими ей силами притяжения и отталкивания, а движение, приводящее к образованию миров во Вселенной, объяснял из этих «силовых» («динамических») характеристик материи. По Канту, из его космогонической гипотезы следует, что материя не существует извечно, как полагали античные атомисты, а сотворена Богом. Для Канта «необходимый порядок природы», возникающий в ней «сам

98636

собой», т. е. без божественного установления, указывает на Бога как на Творца материи (39. 1. 462). В учении философов-деистов о том, что Бог разовым актом создал из вечно сущей бесформенной материи мудро структурированную систему мироздания, далее существующую самостоятельно в неизменном виде, Кант усматривал неприемлемый для него «утонченный атеизм», лишающий Бога роли Творца и оставляющий ему лишь роль Зодчего. При всей «усеченности» своего креационизма Кант видел в нем необходимое средство отмежевания от того беспредельного «натурализма», который подрывает религиозное миропонимание. Лейбницевская установка на противодействие этому совершенно «безбожному» натурализму сохраняла свою значимость для Канта как автора «Всеобщей естественной истории и теории неба». В обстановке умножения натуралистических гипотез в области космогонии, что было связано с прогрессом естествознания, Кант стремился сохранить то, что представлялось ему главным в теистическом креационизме. Утверждение о сотворенности Богом только материи Кант считал мировоззренчески достаточным для этого креационизма (и даже усиливающим его позиции) потому, что оно фактически сочеталось в его космогонии с основной мыслью лейбницевского учения о предустановленной Богом гармонии. Не апеллируя непосредственно к Лейбницу в данном вопросе, Кант предпочитал сослаться на аналогичные этой мысли воззрения английского философствующего поэта XVIII в. А. Попа, автора широко известного в то время «Опыта о человеке».

Фактически отвергнув библейское учение о сотворении мира Богом в течение 6 дней и выдвинув концепцию эволюции природы в течение миллионов лет или даже веков, протекших с момента творения материи, Кант заявлял, что «сотворение мира — дело не одного мгновения. Начавшись с создания бесчисленного множества» материальных частиц, «оно продолжается через всю вечность». Обозначая словом «сотворение» (или «творение») не только создание Богом материи, но и последующее саморазвитие природы, Кант писал, что творение «однажды началось, но оно никогда не прекратится». Стоит отметить, что в понимании Канта собственная эволюция природы заключалась не только в образовании миров, но и в их последующем разрушении по естественным причинам, а также в возникновении из рассеивающихся частиц материи новых миров, претерпевающих участь своих предшественников, причем общее число миров во Вселенной не уменьшается, а даже увеличивается (39. 1. 208, 211, 215, 216).

В кантовскую концепцию вселенской «гармонии» была включена не только физическая природа, но и люди как населяющие Землю мыслящие существа. Их характеристика содержится в третьей, заключительной части «Всеобщей естественной истории и теории неба». Кант

был убежден, что мыслят в людях их имматериальные души, соединенные в процессе миротворения с материальными телами, через которые души получают все свои впечатления от Вселенной и которые необходимы для развития свойственной душам способности мыслить. Кант считал также, что душа тем совершеннее, чем «тоньше» материя тела. Постулируя возможность и даже необходимость населенности мыслящими существами и других планет, а не только Земли, Кант полагал научно обоснованным свое утверждение, что тела этих существ тем «грубее», чем ближе населяемые ими планеты находятся к Солнцу, животворящий жар которого нужен как раз более всего для «грубой» живой материи. Наиболее «грубые» души поэтому имеют мыслящие существа Меркурия как самой близкой к Солнцу планеты, а затем обитатели сильно согреваемых Солнцем планет Венера, Земля и Марс. На более отдаленных планетах, получающих все меньше тепла от Солнца, материя тел мыслящих существ должна быть, по Канту, тоньше, а души их поэтому совершеннее. «Духовную часть» людей Кант считал плохо развитой и объяснял это неизбежной для Земли «грубостью материи» их тел, добавляя: «Эта косность мыслительной способности» людей является причиной их пороков и заблуждений. Кант писал, что мыслящие существа как необходимо зависящие от свойственной им материи «вплетены в общий строй материальной природы», вследствие чего «духовный мир будет в отдаленных сферах совершеннее по тем же причинам, по которым там совершеннее мир материальный». Кант осторожно предполагал (говоря, что отдается своему «воображению» и даже «фантазии»), что на отдаленных от Солнца планетах «царит одна добродетель» (39. I. 251, 258, 260).

«Имматериальность» человеческой души означала, что это «духовное начало» бессмертно и продолжает существовать после разрушения человеческого тела, т. е. после физического умирания человека, — Кант полностью принимал спиритуалистическо-религиозное воззрение на души людей. Стремясь углубить понимание судеб души в ее посмертном существовании и связать это понимание со своей концепцией «истории и теории неба», Кант ставил следующие риторические вопросы: «Должна ли бессмертная душа во всей бесконечности своей будущей жизни, которую даже могила не прекращает, а лишь видоизменяет, оставаться прикованной к этой точке мирового пространства», каковой является наша Земля? «Неужели она никогда не будет причастна к созерцанию остальных чудес Творения с более близкого расстояния?» Под упомянутыми «остальными чудесами Творения» имелись в виду другие, предельно удаленные от Солнца планеты, вроде Юпитера и Сатурна. Особое внимание Канта привлекал Юпитер вследствие открытия того, что вокруг этой планеты вращается несколько спутников. Кант предполагал (считая «благопристойным забавляться подобными мысля-

ми»), что, «быть может, для того и образуются еще некоторые тела планетной системы, чтобы по истечении времени, предписанного для нашего пребывания здесь (на Земле.— *В.К.*), уготовить нам (т. е. нашим бессмертным душам.— *В.К.*) новые обитатели в других частях неба», в частности на Юпитере. «Кто знает,— снова риторически вопрошал Кант,— не для того ли вокруг Юпитера обращаются его спутники», чтобы когда-нибудь они могли светить нашим душам? Оговариваясь, что «никто не станет основывать надежды на будущее на столь сомнительных картинах воображения», Кант вместе с тем возносился в своем религиозно-космогоническом воображении до Бога как «Первичной Сущности», к которой, перемещаясь в пространстве, приблизятся бессмертные души для созерцания ее (39. 1. 261).

Что касается людей во плоти и крови, живущих на Земле, то для их душ Кант предусматривал возможность непрямого и смутного созерцания божественной Первосущности, которое все же достаточно сильно, чтобы убедить их в ее реальности. Имея в виду прежде всего самого себя, Кант с пафосом заявлял, что «когда дух исполнен размышлений, подобных настоящим и вышеприведенным, тогда вид звездного неба в ясную ночь доставляет такое удовольствие, какое испытывает только благородная душа. При всеобщем безмолвии природы и спокойных чувствах заговорит тогда скрытая познавательная способность бессмертного духа на неизъяснимом языке и внушит неясные понятия, которые можно, правда, почувствовать, но нельзя описать» (39. 1. 261). Кант как автор «Всеобщей естественной истории и теории неба» был, несомненно, мыслителем с сильными религиозными чувствами и глубокими религиозными потребностями.

Надо сказать, что только эти нарисованные Кантом «картины воображения» давали ему основание для убеждения в согласованности «механической теории образования мироздания» с его теистическо-телеологическими представлениями: «В строении мироздания — в многочисленности спутников, освещающих наиболее отдаленные планеты, в скорости вращения небесных тел вокруг своей оси, в соответствии составляющего их вещества воздействию Солнца,— во всем этом мы признали Мудрость божью, которая все устроила на благо разумных существ, населяющих эти планеты» (39. 1. 257).

Возможные доводы «защитника религии» против своей космогонической теории Кант сформулировал так: «Если мироздание со всей его стройностью и красотой есть лишь результат действия материи, предоставленной своим всеобщим законам движения, если слепая механика сил природы способна развиваться из хаоса до такого великолепия и сама собой достигает такого совершенства, то доказательство бытия Бога, основанное на созерцании красоты мироздания, теряет всякую силу», потому что «природа оказывается самодовлеющей», а

«божественное управление ею ненужным». В противовес этим традиционалистским соображениям религиозного сознания Кант утверждал, что ему удалось показать, что именно «Бог вложил в силу природы таинственную способность само собою подняться из хаоса к совершенному устройству мира» и что «осуществление высшей Мудрости было вверено грубой материи, а предначертаний Провидения — природе, предоставленной самой себе» (39. 1. 118, 125, 257).

Стремление найти новое рациональное доказательство бытия Бога было характерным для всего «докритического» философствования Канта. Но после публикации «Естественной истории и теории неба» у Канта постепенно исчезала уверенность, что посредством своей космогонической теории он нашел такое доказательство. Хотя в сочинении «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762) Кант характеризовал мировоззренческий аспект своей космогонической теории как достойное внимания «улучшенное» физико-теологическое доказательство бытия Бога, он вместе с тем заявлял о недостаточной убедительности в целом этого доказательства (как и трех других рассматриваемых им здесь доказательств такого рода). По словам Канта, рациональное доказательство бытия Бога вообще «никогда еще не было найдено», а его собственные новейшие соображения на этот счет предлагают в качестве строительного материала «лишь основание для доказательства». Кант полагал, что «единственно возможным основанием для доказательства бытия Бога» является понятие «безусловно необходимого существования». Сжато эксплицируя возможный переход от этого понятия к Богу, Кант писал: «Нечто существует безусловно необходимо. Это нечто едино в своем существе, просто в своей субстанции, дух по своей природе, вечно по длительности своего существования, неизменно по своему качеству, абсолютно самодовлеюще относительно всего возможного и действительного. Оно — Бог». Но у Канта не было уверенности, что на предложенном им пути действительно можно будет найти рациональное доказательство бытия Бога. В случае неудачи такого рода исканий Кант рекомендовал перейти «с этой непроторенной тропы... на великую столбовую дорогу человеческого разума», под которой имелась в виду непосредственная убежденность человеческого здравомыслия в существовании Бога, дарованная Провидением «нашему естественному здравому уму». Рассматриваемое итоговое сочинение «докритического» периода по проблемам теологии Кант заключал словами, что «безусловно необходимо» быть убежденным «в бытии Бога, но вовсе не в такой же мере необходимо доказать его» (39. 1. 394, 422, 507, 393, 508).

Этот финал теологических размышлений Канта в 50—60-е гг. является одной из важнейших причин его перехода к радикальной критике лейбнице-вольфианской метафизики.

Примечательно, что резюме своей космогонической гипотезы¹ Кант включил в работу «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762). В ней Кант приходил к выводу о неубедительности всех философских доказательств такого рода, заявляя, что мысль об абсолютно необходимом бытии как причине существования природы дает лишь «основание», своего рода психологическую склонность отождествлять это «бытие» с Богом. «Я сам,— подчеркивал Кант,— вовсе не считаю *доказательством* то, что я здесь даю» (39. I. 124—125, 394). В противовес Лейбницу Кант отрицал, что философское осмысление природы, основанное на выводах научного естествознания, свидетельствует о существовании ее божественного Творца, дискредитируя и свою собственную декларацию на этот счет из «Всеобщей естественной истории и теории неба».

Гносео-методологические воззрения

Второй из основных предметов философских размышлений «докритического» Канта, с середины 50-х годов постепенно приобретающий для него главное значение,— это *метафизика*. Она рассматривалась им пре-

¹ Из-за банкротства издателя почти весь тираж «Всеобщей естественной истории и теории неба» был уничтожен, и это сочинение Канта осталось практически неизвестным современникам. В первом же примечании к работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1762) Кант считает нужным, во-первых, указать, что автором анонимно опубликованной в 1755 г. «Естественной истории и теории неба» является он, а во вторых, на то, что «знаменитый» немецкий мыслитель И.Г. Ламберт (1728—1777) без ссылок на это сочинение (которое осталось «малоизвестным» и «по-видимому, не было знакомо также Ламберту») в своих «Космологических письмах» (1761) «изложил ту же самую теорию о системном устройстве мироздания, о Млечном пути, звездных туманностях и т. п., которую можно найти и в моей только что упомянутой «Теории неба», причем «мысли этого глубокого ума чуть ли не до мельчайших подробностей совпадают с теми мыслями, которые я тогда излагал (39. I. 397)». В этом кантовском примечании, утверждающем его приоритет в создании названной космогонической теории, можно усмотреть едва завуалированное обвинение Ламберта в плагиате. Поскольку немецкие ученые и далее продолжали связывать положения этой космогонической теории только с именем Ламберта, по поручению Канта магистр Гензихен опубликовал в 1791 г. пространное извлечение из «Естественной истории и теории неба». Широкое внимание к космогонической гипотезе Канта было, однако, привлечено лишь после обнародования в 1795—1796 гг. французским ученым П.С. Лапласом в «Изложении системы мира» своей космогонической гипотезы, возникшей независимо от кантовской, но однотипной ей. После этого постепенно вошло в научный оборот выражение «космогоническая гипотеза Канта — Лапласа». Стоит отметить, что Лаплас строил свою космогоническую теорию без всякой связи с теологической проблематикой, заявляя, что не нуждался при этом в «гипотезе о Боге». Видимо, «встроенность» космогонической гипотезы Канта в физико-теологическое доказательство бытия Бога мешала своевременному ее признанию со стороны естествоиспытателей.

имущественно в гносеологическо-методологическом плане — как «философия первых *оснований* нашего познания» (39. 2. 254).

Чтение Кантом лекций по метафизике на основе учебника лейбницеанца А. Баумгартена и его собственные размышления о ней имели место в те годы, когда в английской и французской философии резко усилилась радикальная критика метафизических систем XVII в., в том числе лейбницевской, причем основной удар наносился как раз по их гносеологическо-методологическим принципам, которые были односторонне рационалистическими. Атака на них велась с позиций эмпирико-сенсуалистической гносеологии и методологии. Она исходила из локковского «Опыта о человеческом разумении» (1690) и в дальнейшем получила новые импульсы из произведений Беркли и Юма.

С начала 60-х годов у Канта быстро развивается убеждение в бесплодности, несостоятельности современной ему метафизики не только в деле познания сущности природы, но и в познании духовных предметов — Бога и человеческой души. Принципиальное значение в этом процессе имела работа Канта «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763), где он пришел к выводу, что реальные основания существования вещей и их познания совсем иные, чем те чисто логические (рациональные) основания, которые принимает метафизика. В произведении «Грезы духовидца, описанные грезами метафизика» (1766) Кант, отвергая с крайней резкостью утверждения своего старшего современника, шведского мистика Сведенборга о его способности общаться с душами умерших людей (по выражению Канта, это «дикие бредни»), высказал вместе с тем убеждение, что спекулятивная метафизика также не способна постичь сущность духовной жизни человека. Поэтому Кант счел необходимой и реальной задачей преобразование метафизики в науку «о *границах* человеческого разума» (39. 1. 349). В доверительном письме известному берлинскому философу Моисею Мендельсону от 8 апреля 1766 г. Кант признавался, что «смотрит с отвращением, более того, с какой-то ненавистью (!) на напыщенную претенциозность целых томов» по метафизике. Свое отношение к преподносимому читающей публике запасу метафизических положений Кант сформулировал так: «Самое целесообразное — это снять с него догматическое одеяние и подвергнуть необоснованные воззрения *скептическому* рассмотрению» (39. 2. 364, 365). Кант добавлял, что в своих размышлениях он пришел к важным выводам, по-новому определяющим метод метафизики и способствующим ее преобразованию в действительную науку. Учитывая все эти факты, можно заключить, что самое начало «критического» периода кантовской философии следует датировать 1766 годом.

Вопрос о том, что с философской точки зрения представляет собой *пространство*, занимавший Канта с первых его работ, оказался той трудностью, натолкнувшись на которую зарождавшийся «критицизм» принял в основном *идеалистический* (антиматериалистический) харак-

тер. В работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1748), выявляя сложность так называемых «неконгруэнтных подобий», Кант сделал вывод, что «не определения пространства суть следствия положения частей *материи* относительно друг друга, а наоборот, эти положения суть следствия определений пространства». Включив в этот вывод ньютоновское представление об абсолютном *пространстве*, Кант истолковал последнее «как одно из основных *понятий*, которые только и делают возможными» все телесные вещи (378).

СИСТЕМА «КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

Система кантовского «критицизма» включила в себя (1) гносеологическую концепцию (изложенную в «Критике чистого разума»), (2) этическую концепцию (изложенную в «Критике практического разума» и примыкающих к ней произведениях), (3) философию искусства и (4) телеологию органической природы (изложенные в «Критике способности суждения»).

Понятие «критика» в кантовской системе многозначно. Главным объектом теоретической критики Канта был «догматизм», под которым он понимал сугубо рациональный метод познания, сложившийся в новоевропейской метафизике. Вместе с тем своей «критикой» Кант намеревался подрезать корни материализма, атеизма, иррелигиозного свободомыслия, скептицизма и идеализма. Фактически кантовский «критицизм» касался не только проблем познания, но и проблем бытия, причем целый ряд отвергаемых им философских учений отнюдь не грешили таким «догматизмом», а строились на противоположной гносео-методологической основе.

Реально философия Канта явилась новой, очень своеобразной формой критического исследования познавательных способностей человека, сопряженной с обоснованием оригинальной гносеологической парадигмы. Вообще Кант не только ниспровергал те или иные философские концепции, но и создавал собственные. Созидательные результаты кантовских «Критик...», особенно двух последних, не менее значительны, чем разрушительные. Причем если в первой «Критике...» притязания «чистого разума» серьезно ограничены, то в «Критике практического разума» сфера его эффективного применения охватывает метафизические проблемы, и в целом он трактуется здесь апологетически.

При рассмотрении философской ситуации своего времени Кант, подобно другим европейским мыслителям, руководствовался во многом лейбницевским пониманием философского процесса как противоборства «идеализма» с «материализмом» (смягчаемого, правда, наличием промежуточных и синкретических философских учений).

Уточняя смысл этих введенных Лейбницем обобщающих понятий, Х. Вольф указывал, что идеалисты «признают только духов или такие вещи, которые состоят не из материи и принадлежат к тем, которые мы называем простыми вещами или каковыми являются единицы («монады». — В.К.) у Лейбница». Материалисты же, согласно Вольфу, «не оставляют в философии места никаким другим вещам, кроме телесных, и рассматривают духи и души как всего лишь (проявления) телесной силы, а не в качестве особой существующей сущности» (234). Очевидно, что действительной сутью того, что Вольф называл «идеализмом», был теистический (от греч. *theos* — бог) и аниматистский (от лат. *anima* — душа) спиритуализм (от лат. *spiritus* — дух). Именно такой спиритуализм был включен в состав новоевропейской метафизики, которая сознательно направлялась ее творцами против материализма и атеизма.

В конце XVII в. сильнейшие удары по существовавшей тогда метафизике нанесли (1) Локк своим учением об эмпириосенсивном базисе познания и (2) Бейль скептическим отрицанием достоверности положений спиритуализма. Беркли выдвинул антиматериалистическую версию эмпириосенсизма и на этом новом гносеологическом основании воздвиг свою концепцию спиритуалистической метафизики. В противовес этому Юм учил, что последовательное проведение эмпириосенсизма подрывает всякую метафизику. Свое учение он назвал «истинным скептицизмом». По кантовской оценке этого учения, «с самого возникновения метафизики не было события, столь решающего для ее судьбы, как те нападки, которым подверг ее Давид Юм». Кант заявлял, что «лучшие умы эпохи... объединились для возможно более успешного решения» проблем, поставленных Юмом. Кант добавлял, что размышления над этими проблемами с целью преодолеть юмовский скептицизм придали новую направленность его собственным изысканиям «в области спекулятивной философии» (39. 4/1. 72). Кант утверждал, что в методологическом плане только его «критицизм» может успешно противостоять как «догматизму», так и «скептицизму».

Что же касается содержания философской концепции, выдвинутой в КЧР¹, то Кант определил ее сущность как «трансцендентальный идеализм». Слова о намерении своей «критикой» подрезать корни «идеализма» относились Кантом к тем философским учениям, которые либо (1) допускали, хотя бы лишь в начале своего построения, возможность сомнения в действительном существовании чувственно воспринимаемых вещей вне человеческого сознания («проблематический идеализм» Декарта) либо (2) категорически отрицали такое существование («догматический идеализм» Беркли). Термин «идеализм» начи-

¹ КЧР — аббревиатура «Критики чистого разума», наиболее часто упоминаемого в настоящей главе сочинения Канта.

нал в новоевропейской философии применяться не только в отношении спиритуалистических учений, но также для обобщенного наименования тех концепций, которые сводили существование чувственно воспринимаемых вещей внешнего мира к наличным в человеческом сознании образам этих вещей, названных «идеями» (термин «идея» приобрел в этих концепциях существенно иной смысл, чем в платонизме).

В конкретное рассмотрение современных ему материалистических учений, важнейшие из которых разрабатывались французскими мыслителями (Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах), Кант не входил, но фактически его «трансцендентальный идеализм» был одной из их главных антитез.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Первой частью системы «критической философии» стала гносеологическая концепция, потребовавшая от Канта наибольших усилий и времени. Сосредоточившись на ее разработке с начала 70-х годов, Кант считал ее завершенной только во втором издании «Критики чистого разума» (1787), которое было существенно переработано по сравнению с первым (1781), причем промежуточным звеном в этом процессе явилась публикация в 1783 г. «Пролегоменов ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки».

Выяснить причины неудач прежней «метафизики» и найти способ преобразования «метафизики» в подлинную науку — такова главная двуединая задача гносеологической концепции Канта. Эта задача может быть сформулирована также, как выяснение причин неудач «чистого разума» в его «метафизических» построениях и определение области познавательно значимого применения этого разума при трактовке им «метафизических» проблем (бытие Бога, бессмертие души, свобода воли), с необходимостью возникающих перед мыслящими людьми. В отличие от Юма, который в гносеологическом плане более всего способствовал усилению негативного отношения Канта к прежней «метафизике», он оптимистически смотрел на ее перспективы. Свое критическое исследование «чистого разума» Кант характеризовал как необходимое предварительное условие «для содействия основательной метафизике как науке», которая должна быть построена в виде новой системы (39. 3. 99).

Для понимания сути кантовского подхода к вопросу о том, какой метод мог бы подойти для построения научной метафизики, следует, во-первых, учесть его стремление уяснить, какими методами строились теоретическая математика, давно признанная в качестве научной дисциплины, и научное естествознание XVII—XVIII вв. Этот смысл имеют кантовские вопросы «как возможна чистая математика?» и «как воз-

можно чистое естествознание?» Во-вторых, Кант стремился выяснить, применимы ли математические и естественнонаучные методы познания в области метафизики. Кант принимал в расчет тот факт, что при создании большинства систем новоевропейской «метафизики» использовался так называемый «геометрический метод» и что Лейбниц претендовал на наличие естественнонаучного базиса у своих «метафизических» утверждений. Кантовский вопрос «как возможна метафизика в качестве науки?» имел совсем другой смысл, нежели аналогичные вопросы о математике и естествознании, и точнее его можно выразить словами: возможна ли вообще метафизика как наука? Обращая внимание на коренное отличие третьего из перечисленных вопросов от первых двух, Кант писал: «Что же касается метафизики, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей» (39. 3. 118—119).

С первых страниц «Критики чистого разума» (КЧР) Кант порывал с сугубо рационалистической гносеологией. Он считал твердо установленным новейшей философией, что «всякое наше знание начинается с чувств» и лишь затем «переходит... к рассудку и заканчивается в разуме». Попутно отвергался и сугубый априоризм прежней «метафизики», более или менее последовательное отрицание в ней познавательной значимости «опыта». Связывая «эмпиризм» с «сенсуализмом», Кант категорично утверждал: «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и, таким образом, перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов» (39. 3. 340, 105). Тем самым Кант ассимилировал в своей гносеологической концепции выводы Локка о базисном значении чувственного опыта, хотя локковскую теорию познания в целом не принял, усмотрев в ней неправомерную сенсификацию интеллектуального знания. С другой стороны, усматривая столь же неправомерную интеллектуализацию Лейбницем чувственных знаний, Кант счет обоснованным резко разграничить чувственность и интеллект. По выражению Канта, они суть «два основных ствола человеческого познания», которые вырастают «быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня» (39. 3. 123). Вместе с тем исследование взаимоотношения и взаимодействия этих двух главных познавательных способностей стало в КЧР сквозной проблемой. Ту часть интеллекта, которая в процессе познания опирается на чувственность, Кант назвал «рассудком»; он считал, что такого рода познавательная деятельность осуществляется в научном естествознании. Ту же часть интеллекта, которая не имеет прямого отношения к чувственности и

опыту, воспаряя над ними в сферу «метафизического» умозрения, Кант назвал «разумом»; это и есть «чистый разум». Математику как науку вопреки обычным представлениям о ее сугубо рациональном характере Кант связал с чувственностью.

Свое учение о чувственности Кант назвал «трансцендентальной эстетикой», а учение об интеллекте — «трансцендентальной логикой», выделив в составе последней «трансцендентальную аналитику» (как учение о рассудке) и «трансцендентальную диалектику» (как учение о разуме). Наполняя новым смыслом один из схоластических терминов, Кант назвал «*трансцендентальным*» всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным априори». Свое критическое исследование познавательных способностей Кант именовал «трансцендентальной критикой», а философию, которая может и должна быть создана в будущем на основе установленного в КЧР полного перечня оснований основополагающих априорных понятий, — «трансцендентальной философией» (39. З. 121, 122). Кантовское понятие «трансцендентальное» тесно связано прежде всего с его понятием «априорное». «Трансцендентальное» исследование познавательных способностей имеет целью, по Канту, выявить присущие им априорные формы, — притом в познавательной значимой связи последних с «опытом», с его «предметами».

Понятие «априорное» (доопытное, независимое от опыта) играет фундаментальную роль в гносеологической концепции Канта. Признав чувственный опыт начальной ступенью познания, Кант заявлял, что «отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта». По убеждению Канта, научные истины имеют априорное основание, поскольку лишь оно может объяснить обязательную для них всеобщность и необходимость. Основываясь на соображении, что «опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности», а «сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции)», Кант делал вывод, что «необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания», и считал фактически верным, что «человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения». Таковы все положения математики и научного естествознания, причем выводы последнего могут становиться убеждениями обыденного рассудка, считающего, например, что всякое изменение должно иметь причину¹. Следует заметить, что Кант

¹ Кант уточнял, что априорными называются «знания, безусловно независимые от всякого опыта», а «чистыми» — те из них, «к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое». Априорным знаниям «противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только апостериори, т. е. посредством опыта» (39. З. 106—107).

считал всеобщность и необходимость научных истин абсолютными. Он в целом придерживался концепции абсолютной истины, считая абсолютно истинными геометрию Евклида и физику Ньютона.

Убеждение Канта в априорной основе научных истин возникло также в результате своеобразного понимания им процедур исследования в математике и естествознании. Так, введение в геометрию процедуры доказательства (теоремой Фалеса о равенстве углов при основании равнобедренного треугольника) Кант рассматривал как несомненное свидетельство того, что геометр может иметь достоверное познание («верное априорное знание») «лишь в том случае, если он приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию». Из того факта, что Галилей преуспел в исследовании законов механического движения, когда «стал скатывать с наклонной плоскости шары с им самим избранной тяжестью», Кант делал вывод, что физики могут открывать лишь то, «что сам разум вкладывает в природу» (39. 3. 85, 86). Такое понимание априорности научных истин лежит в основе требования Канта отказаться «от господствующего убеждения», что «всякие наши знания должны сообразовываться с предметами» (т. е. отображать в сознании познаваемые предметы), и новаторски «исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием» (39. 3. 87). Кант амбициозно сравнивал предлагаемую им гносеологическую новацию с переворотом, осуществленным в астрономии Коперником, предложившим для лучшего объяснения «движения небесных тел» отвергнуть геоцентризм ради гелиоцентрической гипотезы. Кант надеялся, что «задачи метафизики» могут быть решены более успешно, чем это делалось ранее, «если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием», каковое предположение лучше согласуется и с общим требованием априорного знания о предметах, которые не даются в опыте (39. 3. 87).

В априористскую трактовку истины, восходящую к Платону в античной и к Декарту в новоевропейской философии, Кант внес существенные новшества. Одним из главных среди них был разрыв связи, казавшейся до того незыблемой, между априоризмом и сугубым рационализмом. По Канту, надо признать наличие априорных оснований не только в интеллекте, но и в чувственности, а также в самом опыте. Другое важнейшее новшество состояло в том, что Кант отверг представление о божественно-сверхъестественном источнике того, что считалось априорными истинами, как и вообще представление о внедренности таких истин в человеческое сознание извне. Согласно Канту, реальны лишь априорные формы человеческого знания, и они присущи самим познавательным способностям как фактические данности, открываемые трансцендентально-критическим исследованием. Перед этим исследованием ставилась далее задача установить, каким образом и в какой мере априорные формы познающего интеллекта

наполняются научным содержанием. Названную задачу Кант формулировал в виде следующего вопроса: «как возможны априорные синтетические суждения?» Первостепенная важность решения этой задачи определялась убеждением Канта в том, что «все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы» (39. З. 117, 114).

«Синтетическими» Кант называл суждения, в которых «связь предиката с субъектом... мыслится без тождества», что отличает их от «аналитических» суждений, в которых эта связь «мыслится через тождество». Речь шла о том, что в аналитических суждениях предикат лишь раскрывает имплицитное содержание логического субъекта, а в синтетических суждениях — обогащает это содержание новыми характеристиками; поэтому Кант именовал аналитические суждения «поясняющими», а синтетические суждения — «расширяющими» (39. З. 111). Глубокий смысл этих различий и определений состоял (1) в отрицании Кантом учения Лейбница (и всего одностороннего рационализма XVII—XVIII вв.) о возможности аналитически вывести всеохватывающую систему глубинного знания из базисных априорных понятий (2) и в утверждении, что такая система может строиться лишь «синтетически», т. е., как показывают дальнейшие кантовские разъяснения, с обязательным включением эмпирического материала, органически соединяемого с априорными элементами.

«Критика чистого разума» состоит из двух частей. Первая ее часть озаглавлена «Трансцендентальное учение о началах», а вторая часть — «Трансцендентальное учение о методе». Основное содержание КЧР заключено в ее первой части (она занимает $\frac{4}{5}$ объема всего сочинения), которая в свою очередь делится надвое: «Трансцендентальную эстетику» и «Трансцендентальную логику» (последняя разделена на «Трансцендентальную аналитику» и «Трансцендентальную диалектику»).

**«Трансцендентальная эстетика»
(учение о чувственности и проблема
математики как науки)**

«Трансцендентальную эстетику» Кант определил как «науку о всех априорных принципах чувственности» (39. З. 128). Однако действительное содержание этого первого раздела КЧР значительно шире обозначенного предмета. Дело не только в том, что Кант фактически рассматривал здесь и эмпирические элементы чувственности. Главное состоит в том, что в первом же параграфе «Трансцендентальной эстетики» Кант четко обозначил существо своей оригинальной позиции по кардинальному для новоевропейских философов дискуссионному вопросу: существует ли что-либо вне и независимо от человеческого сознания, что оно собой представляет, насколько и как познается, а также вообще, каковы объекты человеческого познания.

Кант, во-первых, вносил важное онтологическое уточнение в принятый им сенсуалистический тезис, что «всякое наше познание начинается с чувств». Он заявлял, что чувственные представления, именуемые им «созерцания» (нем. Anschauungs первоначально переводилось на русский язык как «наглядные представления»), возникают в человеческой «душе» (сознании) благодаря «аффицированию» чувственности вещами, существующими вне ее и независимо от нее. Последние были названы Кантом «вещами самими по себе» (нем. Ding an sich selbst переводилось на русский язык как «вещь в самой себе», сокращенно «вещами-в-себе». Сама чувственность определялась Кантом как «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас»¹. Это значит, что Кант ассимилировал вывод Локка, согласно которому ощущения вызываются в человеческой психике воздействием на органы чувств объективно существующих вещей внешнего мира. Такой вывод был расценен Беркли как «материалистический», и ему было противопоставлено утверждение, что чувственные восприятия вещеобразного характера вызываются в человеческой душе Богом, а вещи не имеют объективного, «абсолютного» существования. Это «имматериалистическое» утверждение Беркли было сочтено Кантом необоснованным. Кант заявлял, что «созерцание имеет место, только если нам дается предмет», а это возможно «лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу», «аффицирует» ее. Существенно добавление Канта, что «посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания» (39. 3. 127). На всем протяжении КЧР высказывалось убеждение Канта, что действительное существование каких бы то ни было вещей обязательно должно удостоверяться их чувственным восприятием. Таков смысл кантовского настаивания на том, что лишь посредством чувственности «даются» нам вещи (или предметы), которые затем «мыслятся», т. е. познаются человеческим интеллектом.

Далее Кант выделял в составе «созерцаний» их «эмпирическую» часть, именуя ее «ощущениями». Согласно Канту, внешние предметы, воздействующие на чувственность, вызывают в ней именно ощущения, или «эмпирические созерцания». Кант назвал «явлением» «неопределенный предмет эмпирического созерцания» (проводя затем резкое различие между «явлениями» как «вещами для нас» и аффицирующими чувственность «вещами самими по себе»). В «явлении» Кант отличил «материю» (материал его) от «формы», трактуя эту «материю» как

¹ Физиологическую сторону процесса чувственного восприятия Кант сознательно оставил без рассмотрения, полагая, что она не имеет никакого значения для гносеологии.

соответствующее ощущению неупорядоченное многообразие, данное апостериорно. Что касается «формы» явлений, то она, по Канту, «должна для них находиться готовой в нашей душе априори и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения». Так в КЧР начинала реализовываться априористская концепция Канта, которую он характеризовал как гипотезу, подтверждаемую всем исследованием человеческого познания и потому становящуюся гносеологической истиной, имеющей несомненную, «аподиктическую» достоверность (39. З. 127, 128).

Выявление в чувственности ее априорной формы (названной «чистым созерцанием») заключалось в том, что от «представления о теле», наличествующего в «эмпирическом» сознании людей, Кант абстрагировал, во-первых, то, что трактовалось им как рассудочные определения («субстанцию, силу, делимость и т. п.), а во-вторых, то, что он считал принадлежащим к ощущению, или эмпирическому созерцанию (непроницаемость, твердость, цвет и т. п.). В результате такого нетривиального абстрагирования происходило «распредмечивание» чувственно воспринимаемого мира, из него полностью исчезало представление о теле как физической реальности и оставались только «две чистые формы чувственного созерцания как принципы априорного знания, а именно пространство и время» (39. З. 128, 129).

Далее Кант производил два не менее необычных и специфических для его «трансцендентальной критики» *истолкования* воззрений на пространство и время. Выводы первого, «метафизического» их истолкования заключены в утверждениях, что «пространство есть необходимое априорное представление, лежащее в основе всех внешних созерцаний», а «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний». Суть же второго, «трансцендентального» их истолкования состоит, во-первых, в уточнении, что пространство это «только форма всех явлений внешних чувств», а время есть «непосредственное условие внутренних явлений (нашей души) и тем самым косвенно также условие внешних явлений», поскольку они тоже воспринимаются душой. Второй и главный вывод «трансцендентального истолкования» заключается в утверждении, что пространство и время не суть объективные определения вещей и не имеют реального статуса вне «субъективных условий созерцания». Кант настаивал на «*трансцендентальной идеальности* пространства и времени». Это означало, что «*пространство* есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто, лежащее в основе вещей в себе». Точно так же *время*, «если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, ровно ничего не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе» (39. З. 130, 133, 134, 135, 137, 138, 140).

Утверждения о «трансцендентальной идеальности» пространства и времени закладывали основы целостной концепции *«трансцендентального идеализма»*, получившей завершение в «трансцендентальной аналитике». Этими утверждениями Кант четко отмежевывался от понимания протяженности и движения (понятия пространства и времени от них абстрагированы) как атрибутов материи, ее неотъемлемых существенных свойств. Отвергая ссылку на «действительность изменений» как довод в пользу объективной реальности времени, Кант заявлял, что вне чувственного представления «не было бы также представления об изменениях». По сути дела все определенности чувственно воспринимаемых тел, которые было принято считать материальными, трактовались Кантом как имеющие свой источник в человеческом сознании и обладающие поэтому лишь субъективной реальностью. Это дало основание квалифицировать «трансцендентальный идеализм» Канта как *субъективный идеализм*. Согласно Канту, «идеальное» — это то, что имеет свой источник и свое существование лишь в сознании человека как чувствующего и мыслящего субъекта.

В неразрывной связи с «трансцендентальным идеализмом» находилось абсолютное различие Кантом «вещей самих по себе» и «явлений» (именуемых еще «вещами для нас»). Непроницаемым экраном между теми и другими выступали априорные формы чувственности, которые не допускали никакого отображения «вещей самих по себе» в продуцируемых ими — через «аффицирование» чувственности — «явлениях». Из кантовского *«сенситивного априоризма»* (так можно назвать его учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности) следовал также вывод о *принципиальной непознаваемости «вещей самих по себе»*, т. е. о невозможности познать, что они собой представляют. Кант считал совершенно недопустимым переносить на «вещи сами по себе» те определенности, которые свойственны чувственно воспринимаемым телам, поскольку последние суть лишь «явления». Прежде всего это касалось пространственно-временных характеристик тел, т. е. протяженности и движения. По Канту, «представление о теле в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе». Вообще «каковы предметы в себе и обособленно от ... нашей чувственности, нам совершенно неизвестно». Утверждая, что «все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию, ... содержит одни лишь отношения», а «из одних только отношений ... вещь сама по себе не познается», Кант считал это соображение еще одним важным доводом в пользу своей «теории об идеальности внешнего и внутреннего чувства, стало быть, об идеальности всех объектов чувств» (39. 3. 144, 145, 149).

Вместе с понятием «вещи самой по себе» и сопряженным с ним понятием *«непознаваемого»* Кант включал в свою философию понятие

«*трансцендентного*», противопоставленное понятию «трансцендентального». Такое противопоставление придавало понятию «трансцендентального» еще один смысл, а именно «имманентного» сознанию и «познаваемого», тогда как «трансцендентное» понималось Кантом как совершенно чуждое сознанию и недостижимое для его познавательных усилий и способностей. С этой точки зрения «явления» рассматривались как «трансцендентальные», а «вещи сами по себе» как «трансцендентные»¹. Первые были познаваемы как «трансцендентальные объекты», а вторые характеризовались лишь как мыслимые, но принципиально непознаваемые «трансцендентные объекты». К важнейшим достижениям КЧР Кант относил то, что «она учит нас рассматривать объект в двойном значении, а именно (1) как явление или (2) как вещь в себе» (39. 3. 94). Прежняя метафизика не углублялась до выявления такого различия и, не усматривая по этой причине границ для «чистого разума», безуспешно стремилась познать то, что, по Канту, следует считать «трансцендентными объектами», пытаясь придать «трансцендентальным» понятиям «трансцендентную» значимость.

Специального внимания заслуживает тот факт, что утверждение о «трансцендентальной идеальности» пространства и времени (а вместе с ними и всех явлений) Кант стремился совместить с положением об их «эмпирической реальности». По Канту, пространство и время «эмпирически реальны» в том смысле, что они имеют всеобщую («объективную») значимость «в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте», другими словами, «для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам» (39. 3. 139). Отсюда следовала также «эмпирическая реальность» самих явлений и вещей чувственно воспринимаемого мира. Кант считал, что его утверждение о существовании чувственно воспринимаемых вещей в пространстве подрывает берклиевскую форму идеализма («грезящую» и вместе с тем «догматическую»), отрицающую существование этих вещей вне человеческого сознания. Но утверждение о существовании этих вещей вне нас ограничивало и субъективизм кантовского «трансцендентального идеализма», поскольку воспринималось впоследствии сторонниками его последовательного проведения как недопустимая уступка Канта материалистическому «догматизму».

¹ Исследователи давно установили, что Кант не всегда корректно применяет термин «трансцендентальное» в тексте КЧР, нередко обозначая им то, что, согласно его собственным дефинициям, нужно было бы называть «трансцендентным». При цитировании соответствующих высказываний Канта я вношу в них необходимые, на мой взгляд, уточнения. То же самое можно сказать о некоторых других важных понятиях кантовской философии: давая им строгие определения, Кант затем иногда сам путается при употреблении этих понятий в своих произведениях.

Что касается ответа на вопрос, «как возможна *математика* в качестве науки», то Кант полагал его содержащимся в выводах «Трансцендентальной эстетики» о пространстве и времени как априорных формах чувственности. Дело в том, что, по мнению Канта, одна из двух главных отраслей математики — геометрия — имеет своим базисом пространственные представления, а другая отрасль — арифметика — представления временные. Не входя в разбор того, насколько обосновано это мнение Канта, следует отметить, что для него было принципиально важным указать на чувственно-созерцательные основания математики, которая традиционно рассматривалась как чисто рациональная отрасль знания. Трактую математическое знание как «познание посредством конструирования понятий», Кант пояснял, что «конструировать понятие — значит показать априори соответствующее ему созерцание», причем последнее должно быть «чистым», неэмпирическим. Важно, что этот метод, характерный для математического познания, Кант считал не подходящим для философии, поскольку определял философское познание как познание разумом посредством понятий, которые не «конструируются». Связывание математической рациональности с «созерцаниями» давало Канту основание заявлять, что все математические суждения синтетические, — в соответствии с общим правилом, согласно которому «все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы» (39. 3. 600, 114).

Концепция «трансцендентальной логики»

Определяя логику как науку об интеллектуальном познании, Кант выразил неудовлетворенность всей ранее существовавшей логикой. Назвав ее «общей логикой», Кант усмотрел ее недостаток в том, что она изучает лишь формы мышления, отвлекаясь «от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту». Кант считал, что вследствие такой ущербности «общей логики» должна быть создана в дополнение к ней новая логика, которая будет отвлекаться не от всякого содержания и станет определять «происхождение, объем и объективную значимость» априорных форм мышления. Разработанную в КЧР новую, содержательную логику, перерастающую в гносеологию как учение о познании, Кант назвал «трансцендентальной». Тем самым в понятие «трансцендентального» было включено еще одно значение, а именно: такого априорного, которое обязательно относится к апостериорным, эмпирическим предметам. Кант подчеркивал, что создаваемая им «трансцендентальная логика» имеет дело с «законами рассудка и разума... лишь постольку, поскольку они априори относятся к предметам» возможного опыта (39. 3. 157, 158—159).

Придание логике содержательности обеспечивается, по Канту, прежде всего учетом тесной и неразрывной связи познающего мышления с чувственными представлениями, т. е. с «созерцаниями». Такое связывание Кант считал главной функцией рассудка, определяя последний именно как «способность... мыслить предмет чувственного созерцания». После того как в начале КЧР Кант заявил о необходимости рассматривать чувственность и мышление как совершенно различные познавательные способности,

которые следует «тщательно обособлять и отличать одну от другой», он далее последовательно и настойчиво проводил мысль о том, что только из соединения чувственности и рассудка может возникнуть знание. Это объясняется, по Канту, тем, что «без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один предмет нельзя было бы мыслить». Высказывая убеждение, что «мысли без содержания пусты», а «созерцания без понятий слепы» (39. 3. 155), Кант, с одной стороны, указывал на базисное значение чувственной ступени познания, а с другой стороны, утверждал, что «материал» чувственности осмысливается при помощи логических форм, которые не возникают из нее путем обобщающего абстрагирования, а привносятся рассудком из априорно наличных в нем форм.

Кант отводил рассудку активную роль в познании и говорил о его «спонтанности», а чувственности отводил пассивную роль из-за характерной для нее восприимчивости («рецептивности»).

Как уже было сказано, свою новую логику Кант разделил на «трансцендентальную аналитику» и «трансцендентальную диалектику». Первая представляет собой кантовское учение о рассудке, а вторая — о разуме.

«Трансцендентальная аналитика» (учение о рассудке и проблема естествознания как науки)

Назвав свое учение о рассудочном знании «трансцендентальной аналитикой», Кант пояснял, что эта часть его логики не тот анализ, которым на протяжении многих веков занималась «общая логика», а «расчленение всего нашего априорного знания на начала чистого рассудочного знания» (39. 3. 164). Такими началами Кант считал, во-первых, понятия, а во-вторых, основоположения, представляющие собой правила соединения понятий в суждения. Отсюда разделение «трансцендентальной аналитики» на «аналитику понятий» и «аналитику основоположений».

Надо сказать, что гносео-логическая концепция Канта имеет четкую и вместе с тем сложную, многоступенчатую структуру, без знания которой эта концепция не может быть понята. Эта структурная сложность свойственна всей «Критике чистого разума» и двум другим сочинениям, входящим в кантовскую систему «критической философии».

«Аналитика понятий». Первостепенная важность исследования *понятий* определялась убежденностью Канта в том, что «мышление есть познание через понятия». Такое мышление он назвал *«дискурсивным»*. Способность мышления к прямому созерцанию своих предметов Кант отрицал. Он считал, что такого рода внепонятийное постижение объектов мышления могло бы быть присуще лишь сверхчеловеческому, божественному Разуму (39. 3. 165, 167, 166).

В неразрывной связи с понятиями Кант рассматривал *суждения*, поскольку считал, что «возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит», и эта операция осуществляется посредством суждений, вследствие чего «рассудок можно вообще пред-

ставить как способность составлять суждения». Трактую с этой точки зрения понятия как «предикаты возможных суждений» (39. 3. 166, 167), Кант видел единственный, но вполне надежный путь открытия «чистых» рассудочных понятий, которые он назвал *категориями* (переосмысливая и этот давний философский термин), в исследовании существа предикатов, фигурирующих в главных видах суждений.

Опираясь во многом на традиционную логическую классификацию и вместе с тем внося в нее некоторые немаловажные изменения, Кант разделил суждения на четыре группы, каждая из которых включает в себя три вида суждений. Это суждения (1) количества (общие частные, единичные); (2) качества (утвердительные, отрицательные, «бесконечные»); (3) отношения (категорические, гипотетические, разделительные); (4) модальности (проблематические, ассерторические, аподиктические). Соответственно этим 4 группам суждений Кант выделил четыре вида («класса») категорий: (1) количества (единство, множественность, целокупность); (2) качества (реальность, отрицание, ограничение); (3) отношения (присущность и самостоятельное существование, или акциденция и субстанция; причинность и зависимость, или причина и действие; общение, или взаимодействие); 4) модальности (возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность).

Кант обратил внимание на *триадичность* каждого вида категорий, считая, что благодаря этому категории не просто рядоположены, но определенным образом связаны между собой и упорядочены. Кант указывал, что «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категорий» (например, «целокупность... есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство»). Категории расположены Кантом таким образом, что первая предстает как тезис, вторая — как антитезис, а третья — как их синтез. По Канту, «это соединение первой и второй категории, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории» (39. 3. 178).

Самой же важной задачей «аналитики понятий» Кант считал *«трансцендентальную дедуцию категорий»*. Он понимал ее как объяснение того, каким образом априорные категории могут относиться к эмпирическим объектам научного познания. Особая сложность этой задачи состояла для Канта в том, что, согласно его «трансцендентальной эстетике», на уровне чувственности как таковой имеет место лишь неопределенное и недифференцированное многообразное. Переход от последнего к определенной множественности различных предметов происходит, по Канту, благодаря такой деятельности рассудка, которая осуществляет многообразные «синтезы». Кант был убежден, что «мы

ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали бы сами» в качестве субъектов познания.

При подходе к характеристике способности рассудка к такому «объектному» синтезу Кант счел необходимым ответить сначала на вопрос Юма, чем объясняется факт единства сознания у мыслящего субъекта, все созерцания и понятия которого фокусируются в его Я. Согласно Канту, из того, что (1) «должно быть возможно, что “я мыслю” сопровождало все мои представления», и (2) из того, что «я сознаю свое тождественное Я в отношении многообразного содержания представлений, данных мне в созерцании, потому что я их все называю “моими представлениями”», следует, (3) что «я априори создают необходимый синтез их, называемый *первоначальным синтетическим единством апперцепции*, которому подчинены все данные мне представления». Это «субъективное (точнее: *субъектное!* — В.К.) единство сознания» Кант понимал как априорную структуру рассудка и назвал это единство «высшим принципом всякого применения рассудка», добавляя, что оно есть необходимое «объективное условие всякого познания» (39. З. 194, 195, 196).

Другой важнейшей априорной данностью рассудка Кант провозгласил «*трансцендентальное единство апперцепции*», трактуемое как «объективное (точнее: *объектное!* — В.К.) единство самосознания» потому, что благодаря ему «все данное в созерцании объединяется в понятие об объекте». Трансцендентально-идеалистически субъективизируя понятие «*объект*», Кант заявлял, что «*объект* есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием». Согласно Канту, именно благодаря «трансцендентальному единству апперцепции» применение категорий рассудка (и производных от них понятий — предикаментов) к чувственным созерцаниям приводит к конституированию для человеческого сознания познаваемого им предметного мира. В этом пункте «аналитики понятий» Кантом производилась *феноменалистская онтологизация категорий*.

При характеристике этой деятельности рассудка Кант сформулировал положение о *единстве анализа и синтеза*: «тот же самый рассудок и теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму единства суждения в понятиях, вносит также содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще» (39. З. 174).

Основным выводом кантовской «дедукции чистых рассудочных понятий» явилось парадоксально звучащее — для последователей и абсолютных априористов, каковыми были крайние рационалисты, — положение о том, что «для нас *возможно априорное познание только предметов опыта*». Этот *опыт* понимался Кантом как «определение явлений в пространстве и времени», что опять-таки подчеркивало базисную роль в познании его чувственной ступени (поскольку про-

странство и время были ранее охарактеризованы как априорные формы чувственности). Вместе с тем следует заметить, что «опыт» не редуцировался Кантом к чувственной ступени познания, а рассматривался как пронизанный априорными формами рассудка. Кант указывал, что характерное для опыта «определение явлений в пространстве и времени» выводится «из первоначального синтетического единства апперцепции как формы рассудка» (39. З. 214, 216).

«Аналитика основоположений». Кульминацией кантовского учения о роли рассудка в познании (и в конституировании природы как мира явлений) выступает «аналитика основоположений». Ее главную задачу Кант видел в выявлении априорных правил образования *в естествознании* научно значимых суждений.

Решение названной задачи начиналось с исследования — на новом уровне — проблемы связи в познании его чувственных и рациональных элементов. Возвращаясь к уже освещавшемуся ранее вопросу, как именно возможно применение рассудочных понятий к качественно отличающимся от них чувственным созерцаниям (последние в КЧР то и дело отождествляются с явлениями, и теперь речь идет более всего о явлениях), Кант выдвинул положение о существовании еще одной априорной формы, промежуточной между ними и потому способной их связывать: «Должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями». Это опосредствующее представление, выступающее, с одной стороны интеллектуальным, а с другой — чувственным, Кант назвал «*трансцендентальной схемой*», наличествующей в рассудке (39. З. 221).

Трактовка Кантом существа и источника «*схематизма чистого рассудка*», представлявшая для него чрезвычайную трудность, не отличается ясностью и однозначностью. В ней обнаруживаются два различных подхода к пониманию названного «схематизма». Во-первых, Кант пытался вывести этот «схематизм» *из времени*, заявляя, что «трансцендентальное временное определение (1) однородно с категорией, ... поскольку оно имеет общий характер и опирается на априорное правило», и вместе с тем (2) «однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном». Отсюда следует, по Канту, что «применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории» (39. З. 221). Это понимание времени значительно отличается от того, как время характеризовалось в «трансцендентальной эстетике», что вело к размыванию четкости этого понятия.

Видимо, Кант сам был не вполне удовлетворен приведенным объяснением «схематизма» посредством времени, так как, во-вторых он провозгласил источником схем *деятельность «продуктивного воображения»*. Последнее было представлено Кантом как еще одна апри-

орная структура, наличествующая в рассудке (при этом «продуктивное воображение» радикально отличалось Кантом от общеизвестного «репродуктивного воображения» как способности воспроизводить и произвольно комбинировать ранее воспринятые образы вещей). Кант заявлял, что «схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения», и что «схема чувственных понятий... есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения априори» (39. 3. 222, 223). Вторая трактовка источника схем оказалась доминирующей в последующих рассуждениях Канта.

Кантовская *таблица схем* аналогична таблице категорий, но частично утрачивает триадичность последних. Выделены схемы (1) количества (число), (2) качества (реальность, отрицание), (3) отношения (субстанция, причинность, взаимодействие), (4) модальности (возможность, действительность, необходимость).

Согласно Канту, «схемы чистых рассудочных понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам», вследствие чего «категории осуществляются прежде всего схемами чувственности». Кант тут же указывал, что такого рода «реализация» категорий означает ограничение их познавательного значимого применения сферой чувственно-эмпирического материала. То, что в познании «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства многообразного в возможном опыте», Кант назвал первым «высшим основоположением рассудка» (39. 3. 226, 234).

«Высшим основоположением» для аналитических суждений рассудка Кант счел «закон противоречия», который сформулировал так: «ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей» (39. 3. 230).

Основное внимание Кант уделил *совокупности «синтетических основоположений»*, представленных как важнейшие конкретные правила «объективного применения категорий» в суждениях естественнонаучного порядка. Таких основоположений Кант насчитал 4 группы (в соответствии с четверичным подразделением категорий) и назвал их следующим образом: (1) аксиомы созерцания, (2) антиципации восприятия, (3) аналогии опыта, (4) постулаты эмпирического мышления вообще. Именно этими основоположениями рассудка и устанавливаются, по Канту, акты научного осмысления явлений, имеющие также онтологическую значимость.

Аксиомы созерцания Кант выразил одним принципом: «Все созерцания суть экстенсивные величины». Называя «экстенсивной» всякую «величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях» (39. 3. 236, 238), Кант объяснял принципом экстенсивности наличие в эмпирических созерцаниях представления о дискретности (прерывности) сущего, расчлененности его сложных образований на части.

Антиципации восприятия выражены тоже одним принципом: «Реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях

интенсивную величину, т. е. степень». Кант называл интенсивной «величину, которая охватывается только как единство и в которой множественность можно представить себе только путем приближения к отрицанию $= 0$ » (39. З. 241, 243). Принцип интенсивности вводил в характеристику явлений изменчивость и вместе с тем непрерывность (континуальность).

Вышеизложенное означало утверждение Кантом *единства* дискретности и континуальности, *прерывности и непрерывности*. Он прямо указывал, что «все явления вообще суть величины прерывные — экстенсивные величины с точки зрения их созерцания», и они же суть «интенсивные величины с точки зрения одного лишь восприятия» (39. З. 244). Другими словами, явления на ступени созерцания предстают как целостность, разделяемые на части, а на более высокой ступени восприятия — как постепенно изменяющиеся в рамках их качественной определенности

«Аналогий опыта» (их общий смысл определялся утверждением, что «опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий») Кант насчитывал три. (1) Первой из них выступает «основоположение о *постоянстве субстанции*», гласящее: «При всякой смене явлений субстанция (под ней в данном случае подразумевается материя, определявшаяся Кантом как лишь «эмпирическая субстанция». — В.К.) постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается». (2) Вторая аналогия опыта — это «основоположение о временной последовательности (явлений) по *закону причинности*». Оно гласило: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия». (3) Третьей аналогией опыта является «основоположение об одновременном существовании согласно *закону взаимодействия*, или общения». Названный закон формулировался так: «Все субстанции (имелись в виду предметно-вещественные явления природы, которые ранее назывались Локком «единичными субстанциями» в отличие от материи как «всеобщей субстанции». — В.К.), поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии» (39. З. 248, 252, 258, 274).

Посредством «анalogий опыта» Кант философски обосновывал (априористски «легитимировал») понятие «законы природы», которое дискредитировалось юмовским скептицизмом (особенно «закон причинности»).

«Постулатов эмпирического мышления вообще» (т. е. мышления о явлениях природы) Кант насчитывал тоже три и видел их функцию в априорном определении модальности существования явлений — либо как возможных, либо как действительных, либо как необходимых. (1) Согласно первому из этих постулатов, *возможно* то, что допускает представленность в созерцаниях и мыслимость в понятиях, соответствующая этим «формальным условиям опыта». (2) Согласно второму постулату, *действительное* — это то, что «связано с материальными

условиями опыта (ощущения). Подчеркивание Кантом того, что познание «действительности вещей» невозможно «без осознанного ощущения самого предмета», представляет собой важное проявление «реалистической» (антиидеалистической) тенденции в его гносеологии. (3) Третий постулат эмпирического мышления сформулирован так: «То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*» (39. 3. 275, 285).

«Аналитикой основоположений» завершается характеристика Кантом априорной структуры рассудка. Кант был уверен, что выявив эту структуру, он объяснил, что именно делает возможным существование *естествознания* как науки. Обусловленная априорностью всеобщность и необходимость понятий (категорий), применяемых в научном познании, правил их соединения в суждения и связывания с созерцаниями, — все это имеет своим следствием то, что и выводы естествознания о природе тоже имеют всеобщий и необходимый характер, т. е. предстают как научные истины.

Главным мировоззренческим открытием «трансцендентальной аналитики» Кант считал ее вывод о том, что «все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа... зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности», и что «все без исключения законы природы подчинены основоположениям рассудка». В «Пролегоменах...» Кант лаконично резюмировал приведенные выводы пятью словами: рассудок диктует свои законы природе. Эти слова антитетичны отвергаемому Кантом «реалистическому» убеждению (он назвал его «трансцендентальным реализмом»), что научный рассудок познает в природе имманентные, объективно присущие ей законы, и в соответствии с этим убеждением можно было бы сказать, что природа диктует свои законы рассудку (точнее, рассудок отражает эти законы). Так конкретизировалась и получала завершение высказанная в начале КЧР установка «исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием» (точнее, с нашим сознанием), а не наоборот. В этом субъективно-идеалистическом «перевертывании» отношений между познающим мышлением и познаваемой природой Кант усмотрел «изменение в способе мышления, аналогичное гипотезе Коперника». Но по своей сути эта кантовская «полная революция в философии» (39. 3. 91, 213, 235), ставящая в центр всего человеческое сознание, может скорее уподобляться аристотелевско-птолемеевскому геоцентризму, нежели коперниковскому гелиоцентризму.

Не ограничиваясь утверждением о производности от рассудка всевозможных связей и законов природы, Кант ставит и всю природу в такую же зависимость от человеческого сознания. Указывая, что «под природой (в эмпирическом смысле) мы разумеем связь существования явлений по необходимым правилам», Кант подчеркивал, что существуют определенные законы, и притом априори, которые впервые

делают природу возможной» (39. 3. 278—279). Из всего уже рассмотренного содержания КЧР видно, что эти обобщающие положения Канта находятся в полном соответствии с его конкретной характеристикой функционирования чувственности и рассудка: их априорные структуры были представлены как созидающие природу во всех ее определенностях. Перефразируя «трансцендентально-идеалистические» суждения Канта о пространстве и времени, можно было бы сказать, что без субъективных условий чувственности и рассудка, т. е. независимо от человеческого сознания, природа, с кантовской точки зрения, есть «ничто».

Тот факт, что в «трансцендентальной аналитике» характеризуется не только научно-познавательная активность человеческого сознания, но и созидание последним познаваемых явлений (всего «мира явлений»!) означает, что Кант фактически строил не только новую гносеологию, но и новую онтологию. Точнее было бы говорить о наличии в КЧР гносео-онтологической концепции как целостного мировоззренческого образования, так как онтологические аспекты этой концепции органично связаны с гносеологическими и прямо определяются ими. Поскольку то бытие, на которое, по Канту, направлен познающий рассудок, понимается только как мир явлений (именуемых также «феноменами»), постольку *кантовскую онтологию* правомерно назвать «*феноменалистской*» (или, может быть, «феноменологической»).

Логически завершает «трансцендентальную аналитику» выделение Кантом в рассудке еще одного вида априорной деятельности, результатом которой является «*синтез аппрегензии*» («схватывания»). Он определяется Кантом как синтез «многообразного в эмпирическом созерцании», благодаря чему «становится возможным восприятие его, т. е. эмпирическое сознание о нем (как явлении)». Посредством «синтеза аппрегензии» Кант стремился объяснить тот факт (сознательно не принимавшийся в расчет «трансцендентальной эстетикой»), что в чувственных восприятиях людям дается не аморфное «многообразное», а предметно-дифференцированная множественность различных конкретных явлений. Кант заявлял, что непосредственно такая дифференциация вносится в чувственное «многообразное» продуктивным воображением. О последнем говорится, что «воображение есть способность априори определять чувственность» сообразно категориям рассудка. Кант назвал это «трансцендентальным синтезом воображения» (именуя его еще «специфицирующим синтезом» (39. 3. 204, 205, 210)).

Эти и другие сходные высказывания Канта дают основание заключить, что в целом он связывал феноменалистско-онтологическую деятельность сознания именно с «продуктивным воображением», названным «слепой» функцией души, поскольку эту функцию мы «редко сознаем». Следует вспомнить, что «схематизм», играющий, по Канту, фундаментальную роль в рассудочном структурировании мира явлений,

характеризовался им как непосредственно обеспечиваемый тоже «продуктивным воображением». При этом указывалось, что названный схематизм «есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать... и раскрыть» (39. З. 173, 223). Развернутой и четкой концепции «продуктивного воображения» у Канта не было (что Фихте впоследствии счел существенным недостатком учения Канта). Из совокупности же высказываний Канта о «продуктивном воображении» вырисовывается взгляд на феноменалистско-онтологическое созидание как на *бессознательную* в своем существе деятельность человеческого сознания.

Феномены и ноумены. Завершающий параграф «трансцендентальной аналитики» вводил различие «всех предметов вообще на феномены и ноумены», что преподносилось как плодотворное следование традициям античной философии. Здесь Кант на более высоком уровне возвращался к проблеме, трактовка которой ранее привела его к делению названных предметов на «явления» и «вещи сами по себе». Понятие «феномен» обозначает у Канта чувственный предмет, мыслимый рассудком, и в целом аналогично понятию «явление». Понятие же «ноумен» у Канта существенно отличается от понятия «вещь сама по себе». Если последняя имела «положительный смысл», обозначая некую объективную реалию, воздействующую на чувственность и вызывающую в ней «созерцания», то, согласно Канту, ноумен «мы должны понимать исключительно лишь в негативном смысле», а именно, (1) только как то, что «не есть объект нашего чувственного созерцания», и — главное — (2) как то, что не имеет «действительного существования». При этом Кант подчеркивал, что «ноумен» есть нечто лишь мыслимое, и понятие «ноумен» необходимо исключительно для того, чтобы «не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей-в-себе», и в этом смысле оно есть только «ограничительное» («демаркационное») понятие (39. З. 308, 309, 310).

Кантовские рассуждения о «ноуменах» неоднозначны. С одной стороны, эти рассуждения содержат дополнительные доводы в пользу утверждения о принципиальной непознаваемости «вещей самих по себе», доводя эти утверждения до сомнения в существовании таких «вещей». Но, с другой стороны, которая является, видимо, главной, кантовские рассуждения о «ноуменах» отрицали возможность для «чистого рассудка» иметь спиритуалистическое знание о сверхчувственной сущности природных явлений, на обладание каковым притязала лейбницева монадология. Этот смысл имело утверждение Канта, что «хотя наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы» и на этом пути возможно неограниченное продвижение познания, все же мы при этом все вновь и вновь будем находить лишь явления, существующие в пространстве и времени, а не выходящую за границы этих форм материального существования «нечувственную причину» явлений. Согласно Канту, из-за незнания «трансценденталь-

ной топики» понятий Лейбниц неправомерно распространил «чистые понятия о вещах» на чувственно воспринимаемые предметы и, придя к выводу об их монадическо-духовных сущностях, вообразил, «будто тем самым внес немалый вклад в естествознание». Кант считал, что Лейбниц как автор монадологии создал «мнимую систему интеллектуального познания, стремящуюся определить свои предметы без помощи чувств». Для человеческого рассудка, считал Кант, доступно познание лишь воспринимаемых чувствами «трансцендентальных объектов», а совершенно не представленные в чувствах «трансцендентные объекты» можно лишь мыслить, но без уверенности в том, что они действительно существуют. На «вопрос, не существуют ли предметы, совершенно независимые от наших чувственных созерцаний», Кант давал ответ, который сам назвал неопределенным: «Так как чувственное созерцание направлено не на все вещи..., то остается место для других различных предметов, которые, следовательно, не отрицаются безусловно» (39. 3. 321, 326, 327, 332, 333). Впрочем, относительно притязаний «чистого рассудка» на спиритуалистическое понимание «вещей самих по себе» Кант высказывался и более категорично. «Если под чисто умопостигаемыми предметами мы будем разуметь вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны». Понятие «ноумен» подчеркивает, что свойственный людям способ познания распространяется только на предметы наших чувств» (39. 3. 326, 331).

Вместе с тем Кант категорически возражал против того, чтобы признать материю «субстанцией феноменов», несмотря на то, что при углубленном исследовании явлений чувственно воспринимаемого мира она обнаруживается как их «внутреннее». Это, заявлял Кант, «только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь из внешних», т. е. пространственных, «отношений», в силу чего этот относительный субстрат целиком находится в сфере явлений, имеет феноменалистское существование. Но тут же следовали антиспиритуалистические утверждения (направленные против учения Лейбница о «монадах» как духовных сущностях материальных тел и самой материи в целом), что указываемое «чистым рассудком» безусловно внутреннее материи есть «химера» и что «трансцендентный объект», «лежащий, быть может, в основе того явления, которое мы называем материей», мы принципиально познать не можем, поскольку (здесь Кант опять использует «ноумен» как бытийно отрицательное понятие) «материя вовсе не есть предмет для чистого рассудка» (39. 3. 325).

«Опровержение идеализма». Следует отметить, что многие сведущие в философии читатели первого издания КЧР (1781) восприняли «трансцендентальный идеализм» Канта как вариацию идеализма Беркли. Кантовское утверждение, что «вещь может существовать только в представлении о ней» (39. 3. 738), они сочли совершенно сходным с тезисом Беркли, что для чувственно воспринимаемых вещей «сущест-

воватъ — значитъ быть въ воспріятіи». Считаая такое уподобленіе своей философской концепціи берклиевскому идеализму необоснованнымъ и несправедливымъ, Кантъ во второмъ изданіи КЧР (1787) устранилъ текстъ съ вышеприведеннымъ утвержденіемъ, хотя сохранилъ рядъ другихъ аналогичныхъ формулировокъ. Главная же новация по обнаружившейся проблемѣ состояла во включеніи Кантомъ во второе изданіе КЧР небольшого по объему, но мировоззренчески чрезвычайно важнаго раздела, озаглавленнаго «Опроверженіе идеализма».

Здѣсь Кантъ опровергалъ такой идеализмъ, который онъ назвалъ «материальнымъ» и охарактеризовалъ какъ теорію, провозглашающую «существованіе предметовъ въ пространствѣ, вне насъ (1) или только сомнительнымъ и недоказуемымъ, (2) или ложнымъ и невозможнымъ». Къ первой разновидности такого идеализма, который точнее было бы назвать «антиматериальнымъ», Кантъ отнесъ утвержденіе Декарта о несомненной достовѣрности «лишь одного эмпирическаго утвержденія», а именно: «Я существую потому, что осознаю, что Я мыслю». Кантъ назвалъ усмотренный имъ у Декарта идеализмъ «проблематическимъ».

Вторую разновидность «материальнаго идеализма» Кантъ назвалъ «догматической» и усмотрѣлъ ее въ ученіи Беркли, суть котораго онъ резюмировалъ такъ: «пространство со всеми вещами, которымъ оно присуще какъ неотъемлемое условіе, само по себѣ невозможно», и потому «вещи въ пространствѣ» суть «лишь плодъ воображенія» (некоторую некорректность этого резюме можно здѣсь оставить безъ рассмотренія). Кантъ полагалъ, что берклиевскій «догматическій идеализмъ» неизбеженъ, «если рассматривать пространство какъ свойство, присущее вещамъ самимъ по себѣ», такъ какъ, по его мнѣнію, въ такомъ случаѣ пространство «со всемъ, чему оно служитъ условіемъ, есть нелепость». Кантъ былъ убежденъ, что основаніе для такого идеализма разрушено имъ въ «трансцендентальной эстетикѣ» благодаря ее выводу о «трансцендентальной идеальности пространства» (стоитъ вспомнить, что этотъ выводъ Кантъ охарактеризовалъ какъ выраженіе «трансцендентальнаго идеализма»).

Къ «проблематическому идеализму» Декарта какъ ограничивавшемуся признаніемъ «насъ непосредственными доказать непосредственнымъ опытомъ существованіе [чего-либо], кроме нашего собственнаго существованія», Кантъ отнесся съ определеннымъ уваженіемъ. Онъ заявилъ, что такой временно допускаемый при гносеологическомъ исследованіи идеализмъ «разуменъ и сообразенъ основательному философскому способу мышленія», поскольку ему свойственно не допускать «никакаго окончательнаго решенія до того, какъ будетъ найдено достаточное доказательство». Не входя въ рассмотреніе декартовскаго доказательства реальности чувственно воспринимаемаго міра физическихъ вещей, Кантъ выдвинулъ новое, свое доказательство, целью котораго было «установить, что у насъ относительно внешнихъ вещей есть также опытъ, а не одно только воображеніе». Привлекая вниманіе къ тому, что «субъектъ осознаетъ свое существованіе какъ определенное во времени», и считаая, что это

определение «предполагает существование чего-то постоянного в восприятии», Кант высказывал убеждение, что «воспринять это постоянное можно только при помощи вещи вне меня». Кант полагал, что все это доказывает существование действительных вещей, которые «я воспринимаю вне меня» (39. 3. 286, 287). Хотя логическую необходимость перехода от одного звена кантовского доказательства к другому усмотреть трудно, оно важно как свидетельство искреннего стремления Канта отмежеваться от последовательного проведения субъективного идеализма. Кантовское доказательство существования внешних вещей оказывалось фактически направленным не столько против декартовского сугубо гипотетического сомнения в их реальности, сколько против берклиевского категорического настаивания на их ирреальности. Вывод о действительном существовании внешних вещей ограничивал значимость и кантовского утверждения об их «трансцендентальной идеальности» (начало этому ограничению было положено кантовским утверждением об их «эмпирической реальности»).

Назвав «скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру существование вещей вне нас», Кант полагал, что во втором издании КЧР следует дать не только «новое опровержение психологического идеализма» Беркли, но и выдвинуть строгое, притом единственно возможное, «доказательство объективной реальности внешних созерцаний». Утверждение Канта, что от «вещей вне нас» мы получаем весь материал знания, в том числе материал «даже для нашего внутреннего чувства», намечало линию на отождествление этих «вещей вне нас» и аффицирующих чувственность «вещей самих по себе». Намечалась также линия на то, чтобы признать познаваемость вещей, вызывающих созерцания. Это имело место при постановке Кантом вопроса «о том, каким данным созерцаниям действительно соответствуют объекты вне меня, относящиеся... к внешнему чувству», и это отражено в указании, что «названный вопрос должен решаться (т. е. он допускает конкретный ответ и решение! — В.К.) в каждом отдельном случае особо», причем руководствуясь принципом, «согласно которому опыт вообще (даже и внутренний) отличается от воображения» с его фантазиями (39. 3. 101, 102).

Следует учесть, что кантовский «трансцендентальный идеализм» при всей его «антиреалистичности» был антитезой не только материализму, но и «теистическому спиритуализму» Беркли, сопряженному с его «абсолютным имматериализмом» и «абсолютным» же «антиреализмом», состоявшим в отрицании действительного, объективного, «абсолютного» существования чувственно воспринимаемых вещей. Речь идет о том, что для Беркли природа была особым образом создана Богом при осуществленном им преобразовании «архетипов» своего Разума в чувственные «эктипы» человеческого духа. Для Канта мир природных явлений произведен не божественным Разумом в сознании человека, а самим человеческим разумом, категории которого форми-

руют этот мир, налагаясь на чувственные созерцания, эмпирическая часть которых произведена в виде ощущений «вещами самими по себе». Можно предположить, что уверенность Канта в существовании «вещей вне нас» была каким-то образом связана с признанием им аффицирования чувственности «вещами самими по себе», имевшими совершенно независимое, объективное, «абсолютное» существование.

Теистическому идеализму Беркли был противопоставлен антропологический идеализм Канта, который был в полном смысле слова субъективен. Берклиевский теистический спиритуализм, подчиненным компонентом которого был идеализм как учение о существовании вещей лишь в идеях (сенситивных) человеческого ума, был враждебен естествознанию, дискредитировал его познавательные усилия и результаты, методологически дезориентировал естествоиспытателей, призывая сосредоточить усилия на уяснении того, что так называемые законы природы суть не более чем правила, по которым Бог вводит в человеческую чувственность последовательность вещеобразных идей и устанавливает между этими идеями постоянные связи. «Трансцендентальный идеализм» Канта избавлял естествоиспытателей от обвинений в материализме и от искушения принять материалистическое мировоззрение, хотя в методологическом плане рекомендовал им «эпикуровские» принципы понимания природы.

Очерченная Кантом картина мира явлений включала в себя важнейшие научные обобщения, сделанные к 80-м годам XVIII в., а именно, законы сохранения материи, закон причинности и закон всеобщей связи и взаимодействия явлений. Вследствие этого кантовский мир явлений представлял собой не чуждый действительности спекулятивный фантом, а феноменалистско-идеалистическое истолкование природы в тех существенных определенностях, которые были открыты в ней естествоиспытателями.

«Трансцендентальная диалектика» (учение о разуме и проблема метафизики как науки)

Кант характеризовал разум как высшую познавательную способность, функционирование которой приводит к созиданию метафизики. «Всякое наше познание,— писал Кант,— начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» (39. З. 340). «Трансцендентальная диалектика» представляет собой критическое исследование «чистого разума» в строгом и узком смысле слова (потому что ранее в КЧР исследовались чувственность и рассудок).

Кант указывал на тесную связь разума с рассудком и вместе с тем акцентировал внимание на существенном различии этих двух интел-

лектуальных способностей. Оно заключается, по Канту, в том, что разум полностью реализует синтезирующую функцию интеллекта: «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам». Эти принципы суть специфичные для разума понятия, названные Кантом «трансцендентальными идеями». Они являются понятиями «целокупности условий для данного обусловленного» (39. 3. 342, 355).

Кант разделил «*трансцендентальные идеи*» на три класса. (1) «Первый содержит в себе абсолютное (безусловное) единство мыслящего субъекта, (2) второй — абсолютное единство ряда условий явлений, (3) а третий — абсолютное единство условий всех предметов мышления». Более определенно, три главные идеи разума — это (1) душа, (2) мир как целое и (3) Бог. Точнее, речь идет о трех предметах названных идей, каждая из которых разрабатывается «чистым разумом» в создаваемых им следующих разделах метафизики — в «рациональной психологии», «рациональной космологии» и «рациональной теологии». (1) Мыслящий субъект есть предмет такого рода «психологии», (2) «совокупность всех явлений (мир) есть предмет космологии, а (3) вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего (сущность всех сущностей), есть предмет теологии» (39. 3. 363). Перечисленные дисциплины были разделами наличной метафизики (прежде всего и в основном лейбнице-вольфианской), и в ходе их критического рассмотрения Кант стремился ответить на вопрос, дают ли они действительные знания о своих предметах и в чем может заключаться причина отсутствия таких знаний.

Кант отмечал, что для идей разума в чувствах не может быть никакой адекватный предмет, и что они выходят за пределы всякого опыта. По своей сущности эти идеи «трансцендентальны», т. е. имманентны «чистому разуму», и с необходимостью продуцируются им. Однако «чистый разум», когда он не просвещен «трансцендентальной критикой», склонен считать, что выдвигая эти идеи, он вместе с тем познает их мыслимые предметы, которые по определению сверхчувственные и трансэмпиричны. Поскольку Кант считал уже доказанным в своей «трансцендентальной аналитике», что никакое знание о сверхчувственных предметах невозможно (ибо оно выходит за пределы возможного опыта), постольку он утверждал, что «чистый разум» в своих притязаниях на познание этих предметов имеет дело лишь с видимостями, иллюзиями. Отождествляя понятия «иллюзорное» и «диалектическое», Кант указывал на существование *естественной диалектики* человеческого разума и называл ее «логикой видимости», «логикой иллюзии». Те суждения («основоположения») «чистого разума» о предметах «трансцендентальных идей», которые выходят за пределы возможного опыта, приобретают недопустимую «трансцендентность».

По Канту, его «*трансцендентальная диалектика... вскрывает видимость трансцендентных суждений* и вместе с тем предохраняет нас от ее обмана» (39. 3. 336, 339, 358—359).

Критика «рациональной психологии»

Острые кантовской «трансцендентальной критики» психологического раздела новоевропейской метафизики было направлено на выявление теоретической необоснованности спиритуалистического учения о *душе* как имматериальной, чисто духовной, бессмертной *субстанции*, животворящей человеческое тело и являющейся средоточием сознания. Кант имел в виду умозаключения, посредством которых философы от Декарта до Лейбница и Вольфа (и их современных Канту последователей, например, М. Мендельсона) доказывали существование такой души. Главное внимание Кант уделил критическому рассмотрению психо-метафизической концепции Декарта, который из базисной и единственной и абсолютно несомненной, по его мнению, для человека истины «я мыслю» делал вывод о духовной субстанциальности мыслящего Я, отождвляемого с душой. Согласно Канту, Декарт и другие метафизики, рассуждавшие аналогичным образом, ошибочно приняли субъектное единство сознания, лежащее в основе категорий, за созерцание субъекта как объекта в его подлинной сущности, что можно квалифицировать как логическую ошибку, называемую «паралогизмом» (в данном случае это «трансцендентальный паралогизм»). Из того, что в акте самосознания мыслящее Я абстрагирует свое существование от существования внешних вещей и собственного тела, не вытекает, полагал Кант, знания о том, что мыслящее Я действительно может существовать «без вещей вне меня, посредством которых мне даются представления», и существовать только как мыслящее существо», не будучи человеком во плоти и крови (39. 3. 375—376, 374).

Дополняя свой прежний вывод о том, что в актах самосознания человек познает свое внутреннее Я лишь как явление, а не как «вещь саму по себе», Кант утверждал, что «анализ осознания меня самого в мышлении вообще не дает никакого знания обо мне самом как объекте». В «рациональной психологии» метафизиков, по Канту, «логическое истолкование мышления вообще ошибочно принимается за метафизическое определение объекта». Кант приходил к выводу, что рациональная психология как доктрина, расширяющая наше самопознание, в действительности не существует (39. 3. 375, 382).

Можно говорить о наличии у Канта собственной, а именно «трансцендентальной психологии», которая агностична в отношении возможного носителя и продуцента сознания. Агностицизм «трансцендентальной психологии» делал ее направленной не только против спиритуалистических концепций, но и против материалистической

трактовки мышления как проявления деятельности такого телесного органа, как человеческий мозг. По Канту, посредством рассмотрения «простого самосознания» невозможно определить, представляет ли собой мыслящее Я особую субстанцию или же акциденцию материи в ее высших органических формах. Кант предостерегал и против того, «чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни», и против того, «чтобы не бросились в объятия бездушного материализма». Он был одинаково убежден, что «если материализм непригоден для объяснения моего существования» в качестве мыслящего существа, обладающего самосознанием, «то и спиритуализм недостаточен для этой цели», поскольку «мы никаким образом не можем что-либо узнать о свойствах нашей души, когда речь идет о возможности ее обособленного существования вообще» (39. З. 381, 384, 382).

Собственная трактовка Кантом человеческой психики допускает несомненную реальность лишь того, что следует называть «трансцендентальным субъектом», но категорически отвергает возможность какого бы то ни было знания о «трансцендентном субъекте», т. е. о душе как «вещи самой по себе».

Вместе с тем Кант заявлял, что его критикой «рациональной психологии» как раздела теоретической метафизики «не наносится никакого ущерба праву или даже необходимости признания» бессмертия души и «загробной жизни — согласно принципам практического применения разума» (39. З. 384), под которыми имелись в виду морально-религиозные интересы последнего.

Критика «рациональной космологии»

Критическое исследование «рациональной космологии», имеющей предметом «метафизического» познания мир (природу) как целое¹, Кант начинал с выделения четырех космологических идей («в соответствии с четырьмя разрядами категорий»). Это (1) идея абсолютной полноты *сложения* данного целого всех явлений; (2) идея абсолютной полноты *деления* данного целого в явлении; (3) идея абсолютной полноты *возникновения* явления вообще; (4) идея абсолютной полноты *зависимости существования* изменчивого в явлении. Две первые идеи Кант называл собственно «космологическими понятиями», а третью и четвертую идеи — «понятиями природы» (39. З. 396, 399).

Первым важным результатом своего исследования «космологических идей» Кант считал открытие им того, что по каждой из них философский разум с неизбежностью впадает в особого рода заблуж-

¹ По кантовской терминологии, слово *мир* «обозначает математическое целое всех явлений... в продвижении синтеза как путем сложения, так и путем деления»; «но тот же самый мир мы называем *природой*», когда «мы рассматриваем ее как динамическое целое», под которым имеется в виду «единство в существовании явлений» (39. З. 398).

дения, отличные по своей структуре от «односторонней видимости», возникающей в связи с идеей «души» (и, как будет видно далее, «Бога»). По Канту, при попытках достичь научно содержательного знания о предметах «космологических идей» возникает «двусторонняя видимость», т. е. не одно иллюзорное утверждение, а два противоположных, которые относятся друг к другу как тезис и антитезис. «Здесь,— подчеркивал Кант,— мы, собственно, сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума, а именно с совершенно естественной *антитетикой*». Поясняя смысл последнего понятия, Кант писал: «Если сумму догматических учений называть тетикой, то под антитетикой я разумею не догматические утверждения противоположного характера, а противоречия между догматическими¹ по виду знаниями, из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим» (39. З. 398, 399). Согласно Канту, и «тезисные», и «антитезисные» утверждения выглядят в равной степени хорошо аргументированными. Такого рода пары противоречащих друг другу «космологических» тезисов и антитезисов, вызывавших среди философов нескончаемые споры, где ни одна из оппонировавших сторон не могла одержать победу, Кант назвал *антиномиями*, а свое исследование их «трансцендентальной антитетикой» (39. З. 391, 400).

Вкратце кантовская таблица «антиномий», разделенных на «математические» и «динамические», может быть представлена так:

Математические антиномии

1-я антиномия

Тезисы

Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.

Антитезисы

Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве (39. З. 404—405).

2-я антиномия

Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого.

Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого (39. З. 410—411).

¹ Здесь Кант называл «догматическими» любые по своему гносеологическому основанию утверждения относительно «космологических идей», претендовавшие на истинность (в отличие от отрицавших возможность истинных знаний «скептических» утверждений).

Динамические антиномии

3-я антиномия

Причинность по законам природы Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы (39. 3. 418—419).
Причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (причинность через свободу).

4-я антиномия

К миру принадлежит или как его часть, или как его причина — безусловно необходимая сущность. Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне его — как его причины (39. 3. 424—425).

Кант счел тезисы космологических антиномий выражением «догматизма», а антитезисы — «эмпиризма». Вместе с тем Кант, усматривая наличие этих «антитезисов» и «тезисов» в реально противоборствовавших философских учениях, определил их мировоззренческую суть как «противоположность между *эпикуреизмом* и *платонизмом*» (39. 3. 438), каковые понятия стали после осмысления их существа Лейбницем синонимами «*материализма*» и «*идеализма*».

Что касается «платонизма», то под ним фактически имелся в виду теистический спиритуализм. Понятие «абсолютно необходимой сущности» было абстрактно-философским обозначением Бога, «свободная причинность» понималась как сверхъестественное целеполагание («целевая причина»), «простые части» природных вещей обозначали (в соответствии с лейбницевской «монадологией») бес-телесные их сущности, «духовные атомы». Реальность всего этого утверждалась тезисами четвертой, третьей и второй антиномий, и этому теистическо-спиритуалистическому миропониманию соответствовал тезис первой антиномии, утверждавший конечность мира в пространстве и времени, т. е. по сути дела сотворенность мира Богом.

В «трансцендентальной антитетике», являющейся сердцевиной «трансцендентальной космологии», выдвигавшейся Кантом в качестве плодотворной альтернативы отвергаемой им «рациональной космологии», он не входил в исследование исторически реальной аргументации, выдвигавшейся сторонниками как теистическо-спиритуалистического, так и материалистического понимания природы.

Вместо этого Кант развернул серию своих доказательств «тезисов» и «антитезисов». Она представляла собой чисто логические доказательства, ведущиеся «от противного». Так, в отношении первой части тезиса первой антиномии Кант начинал с противоположного допущения, что «мир не имеет начала во времени», из чего, по его мнению, вытекало, что «до всякого данного момента времени протекла вечность, и, стало быть, прошел бесконечный ряд следующих друг за другом состояний вещей в мире». Эту фиксацию мыслью данной точки временного ряда Кант толковал как полагание его законченности, а затем опровергал это истолкование, делая из выявления его нелепости вывод о необоснованности вышеприведенного допущения: «Но бесконечность ряда в том и состоит, что он никогда не может быть закончен... Стало быть, бесконечный мировой ряд невозможен; значит, начало мира есть необходимое условие его существования, что и требовалось доказать» (39. 3. 404). В историко-философской литературе это и все другие кантовские доказательства «от противного» не считаются логически корректными, и в них, собственно, идет речь не об «антиномиях» как таковых, а выявлении Кантом диалектики понятий «конечного» и «бесконечного», «простого» и «сложного», «необходимости» и «свободы», «необходимости» и «случайности» (что стимулировало в дальнейшем разработку Гегелем диалектики понятий как целостной и фундаментальной философской концепции).

Значительно большее внимание Кант уделил рассмотрению «тезисов» и «антитезисов» с точки зрения того, что он назвал различными «интересами» разума. Это рассмотрение оказалось весьма содержательным выяснением отношений «идеалистического» (точнее, теистическо-спиритуалистического) и материалистического направлений в философии с научным естествознанием, с одной стороны, а с другой стороны — с религией (и с религиозным обоснованием морали).

Согласно Канту, «на стороне догматизма в определении космологических идей» обнаруживается, во-первых, «определенный практический интерес», под которым имеется в виду религиозно-моральная заинтересованность в них. Во-вторых, на стороне «догматизма» обнаруживается «некоторый спекулятивный интерес разума», т. е., по Канту, стремление «совершенно априорно охватить всю цепь условий и понять происхождение обусловленного, если начать с безусловного». В-третьих, «догматизм» обладает «преимуществом общедоступности», поскольку, полагал Кант, «обыденный рассудок не видит ничего трудного в идеях безусловного начала всякого синтеза». Наконец, в-четвертых, на стороне «догматизма» так называемый «архитектонический интерес разума», состоящий в том, что разум по своей сути склонен рассматривать «все знания как принадлежащие к какой-нибудь возможной системе» (39. 3. 434, 435, 440). Обстоятельное рассмотрение перечисленных «интересов», значимых и для «рациональной теологии», содержалось в заключительной части раздела «Трансцендентальная

диалектика» как кантовского учения о разуме, его метафизических устремлениях.

Что же касается «эмпиризма», (т. е. в сущности материалистического миропонимания), то он с точки зрения «интересов разума» проигрывает, согласно Канту, «догматизму» в трех пунктах из четырех. Во-первых, на стороне «эмпиризма» нет в определении космологических идей «такого практического интереса, ... какой приносят с собой мораль и религия». Во-вторых, «эмпиризм», считал Кант, лишен «всякой общедоступности», и потому его противникам «нечего опасаться, что он когда-нибудь переступит порог ученой философии и приобретет сколько-нибудь значительное влияние среди обыкновенных людей или будет пользоваться благосклонностью толпы¹». В-третьих, «эмпиризм» лишен и «архитектонического интереса», потому что положения антитезисов «таковы, что делают совершенно невозможным завершение системы знаний» (39. З. 436, 439, 440).

Неоспоримое преимущество «эмпиризма» перед «догматизмом» Кант признавал лишь в одном пункте: «...спекулятивному интересу разума эмпиризм предоставляет выгоды, чрезвычайно привлекательные и далеко превосходящие те, которые может обещать догматический проповедник идей разума». В данном случае «спекулятивный интерес» означал «познавательный интерес», причем эффективный, реализуемый. Кант считал, что если рассудок естествоиспытателей методологически ориентирован «антитезисами», то он «всегда находится на своей собственной почве, а именно исключительно в области возможного опыта», законы которого «в [он] состоянии отыскать и посредством них без конца расширять свои прочные и ясные знания». Подчеркивалось, что такой познающий рассудок «может и должен показывать созерцанию предмет, взятый и сам по себе, и в его отношениях или понятиях, образ которых может быть ясно и отчетливо представлен в данных подобных созерцаниях». Наконец, для ориентированного «эмпиризмом» рассудка «не только нет необходимости покидать цепь естественного порядка, ... но ему не позволено даже бросать свое дело и под предлогом», что «догматизм» якобы открывает сверхъестественную «конечную причину». Такой «догматизированный»

¹ Позиция Канта по этому вопросу была противоположна убеждению сторонников теистического креационизма, которые считали, что на уровне обыденного сознания находится не их, а материалистическое миропонимание. Тяготение обыденного рассудка к «трансцендентальной догматике» Кант объяснял в частности тем, что в этой сфере даже самый ученый человек не имеет никаких преимуществ перед человеком малообразованным. С некоторой долей иронии Кант писал, что если последний «мало или ничего не понимает в этих вопросах, то все же никто не может хвастаться, что понимает гораздо больше», и хотя малообразованный человек «не может говорить о них ученым языком, ... все же он может бесконечно ... умствовать по поводу их, так как он блуждает исключительно среди идей, о которых именно потому можно говорить красноречиво, что о них ничего не известно» (39. З. 439).

рассудок переходит, осудительно замечал Кант, «в область идеализирующего разума и к трансцендентным понятиям, где ему уже нет надобности наблюдать, согласно законам природы, и где он должен только мыслить и вымышлять, будучи уверенным, что факты природы его не опровергнут, так как он не связан более их свидетельством, а может обходить их» (39. З. 436). Указывая таким образом на бесплодность «догматизма» в научно-познавательном отношении, Кант заявлял, что «правильными», плодотворными в названном отношении являются следующие основоположения «эмпиризма», связанные с его «антитезисами»: при познании природы «нужно приступать к делу так, будто (1) область исследования не очерчена никакой границей или началом мира»; (2) «вещество мира» следует мыслить таким, каким оно познается в опыте, т. е. не имеющим в качестве сущностной основы бестелесно-духовных «простых частей»; (3) следует считать, что «возникновение событий определяется неизменными законами природы»; (4) наконец, «не следует допускать никакой причины, отличной от мира» (39. З. 436, 438).

Разрешение «космологической диалектики». Центральным пунктом кантовского понимания «антиномий» является утверждение, что их «антитезиса» имеет «диалектический» (иллюзорный, видимостный) характер, и что трансцендентальный идеализм дает «ключ к разрешению космологической диалектики». Вкладывая в термин «диалектика» негативный смысл и определяя ее как «логику видимости» (в известной зависимости от аристотелевского понимания «диалектических умозаключений»), Кант понимал «разрешение космологической диалектики» как ее радикальное устранение из «метафизики», прошедшей через горнило «трансцендентальной критики» (39. З. 460, 161, 339).

Кант предложил два различных способа устранения «космологической диалектики»: один — в отношении «математических» идей, а другой — в отношении «динамических».

Необходимой предпосылкой устранения «*математических антиномий*» Кант считал обнаружение им того, что вопреки кажущейся укоренности «космологических идей» в опыте (поскольку они претендуют на глубинное понимание явлений природы), они фактически далеко выходят за его пределы и потому оказываются «трансцендентными». Дело в том, рассуждал Кант, что опыт не сможет охватить все явления природы ни в какой момент даже самого отдаленного будущего, вследствие чего мир как целое «сам по себе не встречается» в опыте, а вырисовывается только на горизонте бесконечного перехода познающей мысли от одного явления к другому, представляя поэтому собой «только создание разума» (39. З. 339, 442—443, 460). Устранение первой «математической» антиномии Кант аргументировал следующим образом: «Так как мир не существует сам по себе (независимо от регрессивного ряда моих представлений), то он не существует ни как само по себе бесконечное целое, ни как само по себе конечное целое».

Вторую «математическую» антиномию Кант устранял соображением о том, что поскольку не может быть дан в опыте весь ряд деления, постольку ложны как тезис о простоте компонентов мира, так и антитезис об их сложности (39. 3. 460, 472—475). «Критическое» устранение «математических» антиномий заключалось именно в признании *ложными* и их *тезисов и их антитезисов*, в то время как «антиномичность» возникала вследствие представления об истинности тех и других. Кант считал важным отметить еще, что эти тезисы и антитезисы «необходимо было признать ложными» потому, что предметы синтеза в «математических» антиномиях были «однородны», т. е. представляли собой чувственно воспринимаемые явления.

Поскольку в «динамических» антиномиях» дискутировалась проблема сверхчувственного основания явлений («свободной причинности» и «абсолютно необходимой сущности»), которое Кант назвал «ноуменальным», постольку особенность этих антиномий он усмотрел в синтезе «разнородного», а именно «феноменов» и «ноуменов». Такая «разнородность» дает основание заключить, считал Кант, что в «динамических» антиномиях и *тезисы, и антитезисы* «могут быть истинными», но *в разных отношениях* (что снимает их антиномичность), а именно: «тезисы» могут быть истинными в отношении «ноуменов», а «антитезисы» — в отношении «феноменов» (явлений) (39. 3. 481).

В контексте рассуждений о «динамических» антиномиях Кант придавал понятию «ноумен» существенно *новый, «положительный»* смысл (возможность чего категорически отрицалась им в разделе «трансцендентальной аналитики», озаглавленном «Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены»). Причем этот «положительный» смысл был двояким: «ноумены» наделялись им в отношении «свободной причинности» и в отношении «абсолютно необходимой сущности».

При «разрешении» *третьей антиномии*, предметом которой является проблема причинности и которую поэтому можно назвать «каузалистской» (от лат. *causa* — причина) Кант назвал «ноуменом» *человеческий разум*, рассматриваемый как «порождающая причина» всех обдуманых волевых поступков человека, в первую очередь моральных. Такое разумное причинение Кант характеризовал как «свободное». Разум, рассуждал он, будучи, согласно определению, сверхчувственным по своей природе, обнаруживает независимость от чувственных побуждений и в своем определении морально ориентированной воли. По сути дела Кант переводил тезис третьей антиномии из области космологии в сферу антропологии. Этот переход был опосредствован указанием, что человек в своем телесном существовании принадлежит к миру природных явлений, но наличествующий в нем «разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» (39. 3. 491).

Определяя свободу «в космологическом смысле» как «способность самопроизвольно начинать состояние» (в этом ее коренное отличие от

цепи природных причин, где каждое явление с необходимостью обусловлено предшествующими явлениями), Кант считал, что такая «свободная причинность» есть лишь «чистая трансцендентальная идея», поскольку она «не содержит в себе ничего заимствованного из опыта» и поскольку «предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте». Напротив, «практическое понятие свободы» Кант связал с тем, что человеческий разум в своем морально-практическом применении не только «в идее», но и в действительности «совершенно спонтанно создает себе собственный порядок, исходя из идей» и приспособлявая «к ним эмпирические условия». Кант сам указывал на огромные затруднения в понимании того, каким образом можно обосновать «трансцендентальную свободу» и совершить от нее переход к «свободе практической» (39. З. 488, 478, 479).

Кант усматривал трудности и в произведенном им делении человеческого существования на «феноменальное» и «ноуменальное» (последнее он связывал с понятием «интеллигибельного», «умопостигаемого»). Кант стремился к тому, чтобы при осмыслении поступков человека совместить разумно-волевую каузальность с чувственно-природной посредством связывания «эмпирического характера» этого действующего субъекта с его «интеллигибельным характером». Под углом зрения задачи устранить («разрешить») каузальную антиномию Кант заявлял, что «в одном и том же действии,— смотря по тому, относим ли мы его к интеллигибельной или к его чувственно воспринимаемой причине,— имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении». Трактую «необходимую причинность» природного характера как непрерывную во времени цепь причин и действий, Кант полагал, что чисто разумное причинение из-за своей сверхчувственности не подчинено «форме времени» (поскольку в «трансцендентальной эстетике» время было определено как априорная форма чувственности), «и, стало быть, условиям временной последовательности». Поэтому, заявлял Кант, для «интеллигибельного характера» людей «нет никакого прежде или после, и всякий поступок независимо от временного отношения, в котором он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие интеллигибельного характера чистого разума¹, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними...

¹ «Ноумен» в применении к человеческому разуму как «порождающей причине» обдуманно-волевых («произвольных») поступков трактовался Кантом как настолько реальный, что именовался им еще «вещью самой по себе» (39. З. 481). Тем самым понятию «вещь сама по себе» придавалось существенно иное значение, чем в «трансцендентальной эстетике». Там речь шла, так сказать, о «низовой» «вещи самой по себе», как порождающей чувственные «созерцания». Теперь же имелась в виду совсем иная «вещь сама по себе», которую можно назвать «вершинной».

предшествующими по времени основаниями» (39. З. 482, 484, 490, 491—492).

Таковы были сложные, неоднозначные и вместе с тем весьма содержательные размышления Канта, направленные на устранение «каузальной» антиномии.

«Разрешение» четвертой антиномии, которую правомерно назвать «антиномией необходимости», так как в ней речь идет об «абсолютно необходимой сущности» в отношении к природе, Кант сводил к утверждению, что «совершенная *случайность* всех вещей природы» (эту «случайность» он понимал как обусловленность их существования другими явлениями) «и всех их (эмпирических) условий вполне согласуется с произвольным допущением» абсолютно «необходимого... условия», вследствие чего никакого настоящего противоречия между противоположными утверждениями о названной «сущности» нет, и потому они оба могут быть истинными. Объявляя этот «ноумен» только мыслимым («интеллигибельным», «умопостигаемым»), Кант вовсе не настаивал на его реально-предметном характере и прямо заявлял, что «быть может, такая безусловно необходимая сущность, мыслимая разумом, сама по себе невозможна». Кант признавал, что тезис четвертой антиномии не имеет никакого познавательного значения, поскольку утверждаемая им «умопостигаемая причина означает лишь» трансцендентное и «неизвестное нам основание возможности чувственного ряда вообще» (39. З. 497, 498, 499).

В «заключительном примечании» к антиномиям чистого разума говорилось, что когда в виде четвертого тезиса «мы полагаем безусловное в том, что находится целиком вне чувственно воспринимаемого мира, стало быть, вне всякого возможного опыта», космологические идеи из «трансцендентальных» превращаются в «трансцендентные». Результатом этого преобразования оказывается, что «умопостигаемый предмет» трансцендентных идей есть лишь пустое порождение мысли и что непозволительно «мыслить его как вещь, определяемую ее отличительными и внутренними предикатами». Тем не менее, отмечал Кант, «та космологическая идея, которая послужила поводом к четвертой антиномии», побуждает человеческий разум «решиться на этот шаг» (39. З. 499, 500). Посредством этого шага начинается, по Канту, созидание «рациональной теологии».

Критика «рациональной теологии»

Кант назвал «рациональной» теологию метафизиков, которая основывается «на одном лишь разуме», нисколько не опираясь на то, что служители церкви считают «божественным откровением», строя на нем свою «откровенную» теологию (39. З. 544).

Глава, посвященная исследованию тех метафизических построений, которые были связаны с «идеей Бога», называлась «Идеал чистого разума». Согласно Канту, «чистый разум» в своем стремлении познать «первосущность», понятие которой было дано тезисом четвертой антиномии об «абсолютно необходимой сущности» как причины «мира», мыслит ее далее как предметную реальность («реализует» ее), затем он мыслит ее как самостоятельно существующий «объект» («гипостазирует» ее) и наконец, «персонифицирует» ее, т. е. мыслит ее как высшую «личность». В ходе «гипостазирования» метафизический «чистый разум» считает необходимым «определить первосущность ... понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседовлеющую, вечную и т. д., — одним словом ... определить ее в безусловной полноте всеми предикаментами». Кант заявлял, что «понятие такой сущности есть *понятие Бога* в трансцендентальном смысле», и потому отождествляемый с ним «*Идеал чистого разума* есть предмет трансцендентальной теологии» (39. З. 509).

Признание «естественности» и своего рода необходимости возвышения «чистого разума» до такого «Идеала» и утверждения о его высшей реальности как порождающей все другие реалии в мире сопровождалось настаиванием Канта на том, что этот «Идеал» существует «только в разуме», является лишь его «идеей». С точки зрения Канта, это одна из диалектических «видимостей» метафизического разума. При исследовании того, как «чистый разум» формировал свой «Идеал», Кант стремился обнаружить здесь имманентную «диалектику», чтобы «иметь возможность объяснить самое эту видимую как феномен разума». При «критическом» исследовании «Идеала» обнаруживается, считал Кант, «не объективное отношение действительного предмета к другим предметам, а отношение идеи к понятиям», причем «мы остаемся в совершенном неведении относительно существования Сущности, обладающей столь значительным превосходством» над всем, что эмпирически реально и считается зависимым в конечном счете от Ее существования (39. З. 509, 508). Заглавие седьмого, подытоживающего раздела — «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума», — четко определяет суть всей главы о Боге как «идеале чистого разума».

В дополнение к суммарной критике обоснованности этого «Идеала» Кант считал нужным рассмотреть также каждое из главных «рациональных» доказательств бытия Бога. Кант насчитывал три вида таких доказательств, назвав первый из них «онтологическим», второй — «космологическим», а третий — «физико-теологическим». Эти названия, соответствовавшие метафизической терминологии XVIII века, нуждаются ныне в уточнениях.

В лейбнице-вольфианской метафизике «онтологией» называлось учение о понятиях, которыми априорно определяется «сущее как таковое», причем указывалось, что это главная проблема «первой философии» со времен Аристотеля. По своей сути так называемое «онтологическое» доказательство является априорно-понятийным. Отмечая его декартовские корни, Кант трактовал его как необоснованный переход от *понятия* Бога как «всереальной сущности» к выводу о ее действительном существовании. Кант считал твердо установленным своей «трансцендентальной аналитикой», что «осознание нами всякого существования» не может вытекать из каких бы то ни было понятий самих по себе, а «целиком принадлежит к единству опыта» (39. 3. 523), т. е. нуждается в чувственно-эмпирическом базисе, однако в разбираемом доказательстве последний отсутствует.

«Космологическое» доказательство бытия Бога точнее было бы называть «необходимостным», или «нецесситарным» (от лат. *necessitas* — необходимость) из-за ключевого значения в нем понятия «необходимость». Суть этого доказательства Кант резюмировал следующими тремя положениями: (1) если нечто существует, то должна существовать и безусловно необходимая сущность; (2) поскольку нечто (в виде людей и воспринимаемого ими мира вещей) действительно существует, не заключая в себе абсолютной необходимости существования, постольку существует безусловно необходимая сущность; (3) последняя может быть определена только понятием «всереальной сущности», и, значит, Бог как «Высшая Сущность существует необходимо». Кант утверждал, что посредством третьего из перечисленных положений «космологическое» доказательство, имевшее до тех пор апостериорное основание, фактически перешло к принятию «онтологического» доказательства «из одних лишь понятий» (39. 3. 525—528), и потому тоже оказалось несостоятельным.

В критику «космологического доказательства» Кант включил также утверждение о том, что даже с чисто логической точки зрения понятие Бога как «абсолютно необходимого Существа» является уязвимым, поскольку и в отношении Его бытия может быть поставлен вопрос о порождающей причине. «Безусловная необходимость, в которой мы столь нуждаемся» в качестве метафизиков «как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого ума». Дело в том, что, согласно Канту, «нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что Сущность, которую мы представляем себе как Высшую из всех возможных сущностей, как бы говорит сама себе: я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникло только по моей воле,— но откуда же я сама? Здесь все ускользает из-под наших ног». В общем, согласно Канту, его «трансцендентальная критика» обнаружила и разрушила в «космоло-

гическом« доказательстве «целое гнездо диалектических притязаний», чреватых заблуждениями (39. З. 531—532, 529—530).

Третье рационально-метафизическое доказательство бытия Бога было названо Кантом «физико-теологическим», но его лучше именовать «*физико-телеологическим*» (прежде всего потому, что оно основывается на представлении о целесообразном, «телеологичном» устройении мира). Структура этого доказательства, по Канту, такова: (1) утверждается, что «в мире мы находим везде явные признаки порядка, установленного согласно определенной цели с великой мудростью»; (2) считается, что этот целесообразный порядок присущ вещам мира «лишь случайным образом», — в том смысле, что сами они не могли бы произвести его и что поэтому он есть продукт сверхъестественных «конечных причин»; (3) делается вывод, что существует Мудрая высшая Причина мира, представляющая собой «мыслящее Существо», действующее «через свободу» (39. З. 540), т. е. являющееся Богом-Творцом.

Кант считал, что сторонники «физико-телеологического доказательства», «дойдя до удивления по поводу величия, мудрости, мощи мироустроющей причины, неявно и нелогично пересказывают затем к «космологическому доказательству» (с его положениями о «случайности мира») и творящей его трансцендентной «абсолютно необходимой сущности»), а далее к «онтологическому доказательству» с его понятием «всереальнейшей сущности». Это значит, по Канту, что «физико-теологическое доказательство» (как и «космологическое доказательство») представляет собой в сущности лишь снабженное искусственными пристройками «онтологическое доказательство», т. е. зиждется в конечном счете на «чистом разуме», «хотя вначале оно отрицало всякое родство с ним» и на первый взгляд все строилось на очевидных эмпирических основаниях (39. З. 540—543).

Подоюживая свое критическое исследование «рациональной теологии», Кант сделал два важнейших вывода, имевших по отношению к ней деструктивное значение: (1) «...все попытки чисто спекулятивного», т. е. теоретико-познавательного «применения разума к теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны», (2) «...а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии» (39. З. 547, 548). Первый вывод означал принципиальную невозможность рационально доказать бытие Бога, а второй говорил о полной несостоятельности попыток строить доказательства бытия Бога на естественнонаучном основании.

Вместе с тем Кант подчеркивал, что его вывод о невозможности рационально доказать бытие Бога не имеет атеистического смысла. Более того, способ обоснования этого вывода подрывает также возможность рационально доказать, что Бога не существует. «Действительно, — риторически вопрошал Кант, — откуда же так называемый вольнодумец может заимствовать, например, свое знание, что высшей

Сущности нет? Это понимание лежит вне сферы возможного опыта и потому также за пределами человеческого познания». По Канту, одинаково тщетны надежды как рационально доказать, что «есть Бог, есть загробная жизнь», так и опровергнуть эти важнейшие утверждения метафизиков. Тщетность этих противоположных надежд вскрыта «трансцендентальной критикой» (39. 3. 627, 619, 626).

Отрицание возможности иметь научное знание о предметах «трансцендентальных идей», прежде всего о душе и Боге, — таков главный критический вывод Канта в отношении «чистого разума». Этот вывод формулировался словами, что «трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения» (39. 3. 553).

Вывод о невозможности познавательного значимого «конститутивного применения» трансцендентальных идей сопровождался утверждением Канта, что «зато они имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение» (39. 3. 553), вследствие чего философский разум не может и не должен отбрасывать их даже после его просвещения «трансцендентальной критикой».

Разъяснению того, что представляет собой «регулятивное применение идей чистого разума» и в чем состоит необходимость этого, посвящены несколько десятков страниц «Приложения к трансцендентальной диалектике». Развивая ранее высказанные положения о присущности разуму стремления к построению целостных и совершенных систем знания, Кант считал, что эти «архитектонические»¹, системно-фinitистские «интересы», свойственные также интеллекту естествоиспытателей, удовлетворяются для последних именно «трансцендентальными идеями». «Регулятивность» принятия этих идей состоит, по Канту, исключительно в удовлетворении мировоззренческих запросов естествоиспытателей, перед умственным взором которых рисуются образы сверхэмпирических «предметов» как продуцирующих физические и психические явления. Кант жестко характеризовал эти «ноуменальные» предметы как «фикции, основанные только на доверии к спекулятивному разуму, стремящемуся завершить свой труд». Кант констатировал, что высшее системное («систематическое») единство обеспечивает идея Бога, когда ее воображаемый «предмет» мыслится в качестве Творца мира. Эта теологическая идея есть «упорядочивающая схема» мыслимой совокупности явлений возможного опыта, «служащая только для того, чтобы получить наибольшее систематическое единство в эмпирическом применении нашего разума», поскольку при ее использовании мы «как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или Причины» данного предмета опыта.

¹ «Под архитектурикой, — писал Кант, — я разумею искусство построения систем», добавляя, что знание «лишь благодаря систематическому единству становится наукой» (39. 3. 680).

Имея в виду такую «регулятивность», Кант писал, что «возможный опыт» следует мыслить так, «как если бы совокупность всех явлений (сам чувственно воспринимаемый мир) имела вне своего объема одно Высшее и Вседовлеющее Основание, а именно, как бы самостоятельный, первоначальный и творящий Разум, в отношении к которому мы направляем все эмпирическое применение нашего разума в его наибольшей широте, как если бы сами предметы возникали из этого Пробраза всякого разума». По тем же соображениям следует мыслить душу «как если бы она была простой субстанцией» (39. 3. 573, 570—571, 572). Посредством выражения «как если бы» (нем. als ob) Кант сразу же подчеркивал «фиктивность» мыслимых «чистым разумом» высших «предметов» трансцендентальных идей.

Мысля предмет трансцендентальной «идеи Бога» по принципу «как если бы» на вопрос «можем ли мы, формируя трансцендентальную теологию, допускать единого, мудрого и всемогущего Творца мира?», Кант категорично давал положительный ответ: «Без сомнения; и не только можем, но и должны предполагать такого Творца мира»¹ (39. 3. 588). Это предположение правомерно потому, разъяснял Кант, что только оно может «доставить разуму величайшее удовлетворение в отношении искомого наибольшего единства», позволяя рассматривать все свои реальные «объекты в виде завершеного целого» как сотворенные божественным Разумом «посредством идей величайшей гармо-

¹ При принятии такой «регулятивности» Кант считал правомерным переход *от деистического* понятия Бога как неопределенной «Первосущности», к *теистическому* понятию, в котором Бог мыслится как личностный Творец, наделенный в максимальной мере всеми возможными совершенствами (39. 3. 544—545). Учитывая критику Юмом антропоморфности приписывания Богу психо-духовных совершенств, Кант в «Прологоменах...» произвел *преобразование теистического антропорфизма* из «догматического» в «символический». Суть вводимого им «символического» теизма Кант видел в том, чтобы не приписывать «высшей Сущности самой по себе» ничего, аналогичного тому, что свойственно таким «эмпирическим предметам», как люди, ограничившись приписыванием максимизированных положительных свойств человеческой психики лишь «отношению высшей Сущности к миру, часть которого я составляю». Это значит, разъяснял Кант, что Бог как «высшая Сущность» остается тем неизвестным, которое «я не познаю таким, каково оно есть само по себе», а познаю «лишь таким, каково оно для меня». Снова апеллируя к «архитектоническому» интересу «чистого разума», Кант добавлял, что когда мы с позиций «символического антропоморфизма» мыслим Бога как всеведущий «высший Разум», это дает нам возможность пользоваться своим разумом «как свойством не для того, чтобы мыслить Бога, а для того, чтобы мыслить мир так, как это необходимо для максимального применения» нашего разума к миру (39. 4/1. 181, 182, 183). Такой «символизм» превращал в фикцию теистический антропоморфизм. Об этом с очевидностью свидетельствует дополнительное разъяснение Канта, что «символический» антропоморфизм принимаемого им теизма «на деле касается лишь языка, а не самого объекта» (39. 3. 181). Это значит, что лишь говорят, что Богу присущи психо-духовные совершенства, а знают противоположное: они не могут быть присущи Богу самому по себе, Богу как таковому.

нии и единства» (39. З. 574, 575). Кант считал нужным добавить, что допуская на основе вышеизложенных соображений божественную Сущность, творящую мир, человеческий разум при этом не получает никакого знания, не имеет «никакого понятия ни о внутренней возможности Ее высшего совершенства, ни о необходимости Ее существования». Все это означает, по Канту, что придавая «теологической идее» теистическую предметность, «чистый разум» на самом деле занимается только самим собой, т. е. удовлетворением своего «архитектонического» интереса. Все осуществляемое теоретически-спекулятивным разумом «теизирование» имеет единственной целью основать на идее Бога свое «систематическое единство, которое для разума необходимо» (39. З. 574, 577, 578).

Кантовский вывод о необходимости для теоретического разума допустить божественного Творца вселенной был сделан с учетом того факта, что большинство естествоиспытателей XVII—XVIII вв. придерживались креационистских воззрений, хотя в большей или меньшей мере отходили от их ортодоксально-теологической трактовки, принимавшейся христианскими церквями. Кант по-своему легитимировал эти теистическо-креационистские допущения, но вместе с тем отрицал их научную обоснованность и познавательное значение как в отношении природы, так и в отношении самого Бога. Заявления Канта, что идея систематического единства природных явлений, базирующаяся на допущении божественного миротворения, не может быть помехой и даже полезна для естественнонаучного исследования («для эмпирического рассудочного знания»), сопровождались предостережениями о недопустимости прекращать это исследование как таковое. Так, мировоззренческая приверженность к телеологии, выводимой из разумности божественного миротворения, не должна, по Канту, побуждать естествоиспытателей пытаться действительно выводить явления природы из целей Творца. Такое «телеологизирование» он называл ошибкой извращенного разума, который вместо того, чтобы стремиться к нахождению природной целесообразности на пути физического исследования, «по-диктаторски навязывает цели природе». В ходе этих поисков естествознание «должно идти своим путем, руководствуясь исключительно цепью естественных причин сообразно их общим законам», даже если ученые, производящие такого рода исследования, мировоззренчески привержены теистической телеологии. Последнюю Кант философски легитимировал для естествоиспытателей, заявляя, что идея «полного целесообразного единства ... в сущности вещей, составляющих совокупность предметов опыта, т. е. всего нашего объективно значимого познания», неразрывно связана «с сущностью нашего разума», и потому для нас она есть «законодательствующая идея». Ее наличие делает естественным допущение соответствующего ей божественного «Законодательного Разума» как предполагаемого основания названного «целесообразного единства» (39. З. 586—587).

Однако «принимать регулятивный принцип систематического единства природы за конститутивный и гипостазировать как Причину то, что только в идее полагается в основу согласованного применения разума, значит,— подчеркивал Кант,— только запутывать разум» (39. 3. 586). Познавательным плодотворным Кант считал поиск причин природных явлений «в общих законах механизма материи», осуждая с этой точки зрения прямые ссылки «на недоступные исследованию решения высшей Мудрости» как создающие ложную уверенность в завершенности усилий разума, направленных на познание природы (39. 3. 584).

Точно так же Кант, декларировав мировоззренческую правомерность мыслить душу как духовно-субстанциальное основание психических явлений, считал вместе с тем недопустимым для ученого освобождать себя из-за этого мнимого знания «от всякого естественнонаучного исследования происхождения ... наших внутренних явлений из физических оснований ... в ущерб всякому познанию» (39. 3. 584).

Для Канта было характерным стремление сочетать запрет на «конститутивное» применение «трансцендентальных идей» с обоснованием правомерности (и даже необходимости) их «регулятивного» применения. Это означало сочетание мировоззренческой легитимации теистического спиритуализма и отрицание его методологической значимости для естественнонаучных исследований. С другой стороны, система кантовских рассуждений означала запрет на придание мировоззренческой значимости материалистическим трактовкам природы, за которыми вместе с тем признавалась необходимость в качестве методологических ориентиров для развития научного естествознания.

Кант полагал, что ему удалось осуществить полное уяснение того, что представляют собой познавательные способности человека, каково соотношение между ними и что представляет собой «чистый» теоретический разум, обоснованы ли его притязания на постижение предметов выдвигаемых им «трансцендентальных идей» и тем самым на создание метафизики как науки. Исследовав в разделе «Трансцендентальная диалектика» когнитивно-метафизические попытки «чистого разума», Кант считал подтвержденным вывод «Трансцендентальной аналитики» о том, что «все наши заключения, желающие вывести нас за пределы возможного опыта, обманчивы и неосновательны». Согласно выводу «Трансцендентальной диалектики», хотя «чистый разум» обещал «расширение знания за пределы опыта», он оказался «содержащим в себе, если правильно понимать его, только регулятивные принципы», которые доводят разум «до высшей степени согласия ... с самим собой», но не углубляют познания вселенной и не дают знания о предметах «трансцендентальных идей». Если же названные «регулятивные принципы» истолковывают неправильно и «принимают за конститутивные принципы трансцендентных знаний, то они блистательной, но обманчивой видимостью» порождают ложную уверенность

в обладании действительным знанием, и на этой почве возникают характерные для наличной метафизики нескончаемые «противоречия и споры» (39. З. 552, 591). В заключительной части своего рода судебного процесса, с которым сравнивается «Критика чистого разума», был произведен, по образному выражению Канта, утомительный допрос «всех диалектических свидетелей, которых трансцендентный разум заставляет выступать в защиту его притязаний», и их «показания» были признаны «никчемными». Кант считал полезным «составить как бы подробные акты этого процесса и сложить их в архив человеческого разума для предупреждения будущих заблуждений подобного рода» (39. З. 592).

После произведенного им трансцендентально-критического исследования наличная метафизика представлялась Канту «зданием, лежащим в руинах». Вследствие ее притязаний на углубленное познание всего сущего он мог назвать эту метафизику гносеологической или когнитивной. В содержательном отношении своей «критикой» Кант разрушал теистический спиритуализм, который в новоевропейской философии выдвигался для чисто рационального обоснования теологии (посредством доказательства прежде всего бытия Бога и бессмертия души, ее загробного существования) с целью противодействия атеизму, выраставшему на естественнонаучной основе. Подрывая «рациональную теологию», являющуюся стержнем гносео-метафизики, Кант вместе с тем утверждал, что его критика не только не наносит никакого ущерба религии, но и ограждает ее от нападков философского разума, так как одновременно подрезает корни иррелигиозного свободомыслия», материализма и атеизма (39. З. 98).

Взамен гносео-метафизики Кант выдвигал *этико-метафизику*, полагая, что последняя своими постулатами о бытии Бога, бессмертии души и свободе воли придает достаточную для религии надежную, хотя и своеобразную, предметность «трансцендентальным идеям». Эта новая метафизика, разрабатываемая Кантом в сфере «практического» (морального) применения «чистого разума» имела своей сердцевиной «этико-теологию», краткий очерк которой был дан в одной из глав (названной «Канон чистого разума») второй части «Критики чистого разума». Своего завершения «этико-метафизика» Канта достигла в составе сочинений, излагающих его этическую концепцию, в рамках которой ее и целесообразно рассмотреть. Это тем более оправдано, что главное из таких сочинений — «Критика практического разума» (1788) — образует вторую часть кантовской системы «критической философии».

Надо заметить, что Кант, вообще говоря, относился к метафизике с большим уважением, считая ее главной философской дисциплиной и видя в ней «завершение всей культуры человеческого разума». В некоторых высказываниях Канта метафизика отождествлялась с фи-

лософией, которая именовалась «законодательством человеческого разума». Кант полагал, что произведенное им критическое исследование «чистого разума» показывает возможность преобразования метафизики в науку и даже указывает конкретный путь к этой цели. В предисловии к первому изданию «Критики чистого разума» Кант выражал уверенность, что «нет ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ». Метафизику как науку Кант представлял в виде создаваемой им трехчастной системы: (1) «критика чистого разума» как вводная, «пропедевтическая» часть¹ и воздвигаемые на ее основе (2) «метафизика природы»² и (3) «метафизика нравов» (3. 3. 692, 685, 76, 692). В дальнейшем «критика разума», перестав отождествляться с «Критикой чистого разума», включила в свой состав «Критику практического разума» (1788) и «Критику способности суждения» (1790).

Кант считал нетрудным оставить в дар потомству «систему метафизики, созданную сообразно критике чистого разума» и потому единственно верную, что обеспечит ее неизменность и устранил почву для мировоззренческих споров. Кант был уверен, что, следуя начертанному им плану, преобразованная метафизика сможет при объединенных усилиях увеличивающегося числа ее сторонников достигнуть

¹ Кант заявлял при этом, что выявление оснований научности математики и естествознания для выяснения возможности построения метафизики в качестве науки само по себе уже, «собственно, есть не что иное, как метафизика» (39. 3. 692).

² Те произведения Канта, в которых он излагал свою «метафизику природы», оказались скудными в содержательном отношении, причем это их содержание трудно признать «метафизическим». Так, в сочинении «Метафизические начала естествознания» (1786), разделенном в соответствии с группами категорий на четыре части («форонмия», «динамика», «механика», «феноменология») и имеющем своим главным предметом понятие материи, говорилось (1) об уже известном из работ «докритического» периода единстве в материи противоположных сил (притяжения и отталкивания) и (2) о вытекающей отсюда неотделимости движения от материи. «В основу понятия материи я,— писал Кант,— ... положил понятие движения», в силу чего материя определялась как «подвижное в пространстве». Далее материя определялась еще и как феноменалистски истолкованная «субстанция», существующая на уровне явлений из-за своей «пространственности», т. е. не представляющая собой «вещи самой по себе». «Материя,— писал Кант,— как подвижное в пространстве есть субстанция в пространстве» (39. 6. 72, 69, 98).

В сочинении «Метафизическое учение о телах» (1786) говорилось, что это учение завершается «рассмотрением пустоты, т. е. непостижимого» (37. 6).

В незавершенном сочинении «Об основном на априорных принципах переходе от метафизических начал к физике» (1798—1803) было сказано, что этот переход осуществляется посредством гипотезы о заполняющем мировое пространство эфире. Далее утверждалось, что теплород действительно существует (39. 6. 642, 598). При переходе от понятия материи к понятию множественности материальных тел вводилось их подразделение на неорганические и органические.

«за короткое время ... такого успеха, что потомству останется только все согласовать со своими целями на дидактический манер без малейшего расширения содержания». Говоря более определенно, Кант надеялся «еще до конца настоящего столетия достигнуть того, чего не могли осуществить многие века, а именно доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно» (39. З. 100, 80, 695).

Получившие широкую известность слова Канта из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума» о том, что ему «пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере», имели не абсолютный смысл, а относились им к отрицанию когнитивных амбиций чистого теоретического разума в сфере «рациональной теологии». Это отрицающее ограничение Кант считал необходимым для обоснования права «практического разума» постулировать бытие Бога в сфере «этико-теологии». Связанную с ней религиозную веру Кант называл «моральной», заявляя о ее независимости и коренном отличии от предписываемой церковью «доктринальной веры», которая дискредитировалась им как ложное порождение «физико-теологии». Кант пояснял, что «в чисто практическом отношении» верой можно назвать суждение, которое лишь условно («недостаточно») истинно. Речь шла о том, что когда «этико-теолог» постулирует главные виды метафизического бытия, это не значит, что он «в состоянии хвастаться знанием того, что Бог и загробная жизнь существуют». Смысл названного постулирования в том, что «я морально уверен» в их существовании. Иными словами, «вера в Бога и в загробный мир так нерасторжимо сплетена с моими моральными убеждениями», что ее столь же невозможно отнять у меня, как и их (39. З. 95, 676, 673, 677, 678).

По существу в кантовской «этико-теологии» предметы «трансцендентальных идей» опять-таки сводились к фикциям, хотя и в значительно более мягкой форме, чем это делалось в его «трансцендентальной теологии», которую он считал теоретически единственно верной (и излагал ее в «Трансцендентальной диалектике» при деструкции «рациональной теологии»)¹.

ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

Замысел нового философского понимания нравственности возник у Канта к середине 60-х годов. В 1765 г. в каталоге одного из кёнигсбергских книготорговцев появилось сообщение о подготовке к

¹ Немецкий исследователь Х. Файхингер (1852—1933) имел серьезные основания характеризовать всю кантовскую метафизику как «философию *als ob*» (таково было заглавие его сенсационного кантоведческого сочинения, опубликованного в 1911 г.).

изданию работы Канта «Критика морального вкуса», которая, однако, не была написана. В письме к М. Герцу от 21 февраля 1772 г. Кант сообщал о намерении осветить «первые основания нравственности» в «практической» части задуманного сочинения «Границы чувственности и разума», заявляя, что «в различении чувственного и интеллектуального в области морали и в отношении вытекающих отсюда принципов» он уже давно достиг довольно заметных результатов (39. 2. 249). Это сочинение тоже не было написано. Первая кантовская публикация по проблемам этики появилась лишь десять лет спустя, а его первая основательная работа о нравственности — еще несколькими годами позже. Это свидетельствовало не только о тщательности в подготовке Кантом своих произведений к изданию, но и о существенном видоизменении его этических воззрений в ходе их вызревания в обстоятельно разработанную концепцию, ставшую наряду с гносеологической концепцией существенной частью системы «критической философии».

Первое обращение «критической философии» к вопросам морали произошло уже в КЧР, но там оно ограничилось сферой этической метафизики, центральное место в которой заняла «этико-теология».

Стимулом для скорейшего завершения разработки новой философско-этической концепции послужила для Канта публикация в 1783 г. первой части сочинения лютеранского проповедника Шульца «Опыт руководства к учению о нравственности» (вторая часть этого сочинения увидела свет в том же году, а третья и четвертая части — в 1790 г.). Несмотря на принадлежность к духовенству, *Йоганн Генрих Шульц* (1739—1823) стал видным деятелем немецкого антиклерикального свободомыслия, проводившим в своих произведениях курс на секуляризацию этики, освобождения последней от мировоззренческого подчинения теологии. Первые произведения Шульца публиковались анонимно, но авторство было быстро раскрыто, и церковные власти отстранили его от исполнения пасторских обязанностей. Кант откликнулся на книгу Шульца небольшой рецензией, в которой, с одной стороны, похвалил «доброе намерение» автора поставить на место сугубо религиозного раскаяния за безнравственные поступки выработку ориентации субъекта на их искупление посредством совершения добродетельных действий в будущем. С другой стороны, Кант выразил совершенное несогласие с тезисом Шульца о том, что все склонности и побуждения субъекта жестко детерминированы его «любовью к себе», причем эта детерминация осуществляется через ощущения. Кант усмотрел в этом отрицание свободы воли, ведущее, по его убеждению к фатализму, который «превращает всякое человеческое поведение в одну лишь игру марионеток» и тем самым полностью устраняет основоположные для морали понятия обязанностей и долга. Кант добавлял, что с еще большей смелостью и ранее подобный фатализм

был выражен английским мыслителем *Джозефом Пристли* (1733—1804) в работе «Учение о философской необходимости» (1777)¹. Кант

¹ Следует учесть тот не отраженный в кантовской характеристике воззрений Пристли факт, что сам английский мыслитель не только не делал из своего учения о царящей в мире необходимости фаталистических заключений, но даже выводил из него обоснование человеческой свободы. Подобно целому ряду философов натуралистическо-материалистического направления Пристли считал существенное различие между «свободой воли», которую он отрицал, и «свободой человека», которую признавал и связывал с возможностью разумного определения поступков, совершаемых людьми. Пираясь на работу основателя британского свободомыслия *Энтони Коллинза* (1676—1729) «Философское исследование человеческого свободы» (1715), Пристли заявлял, что если у человека нет «свободы от необходимости», то он, однако, обладает более ценной «свободой другого рода», а именно: «Он способен действовать так, как он хочет или как ему нравится» (в той мере, естественно, в какой он не наталкивается на непреодолимые препятствия внешнего характера при попытке осуществить свое намеренное действие).

Свое учение о необходимости Пристли строил исходя из признания того, что вообще «связь между причиной и действием является необходимой» и что принципы причинности «носят всеобщий характер и применимы одинаково ко всем — физическим или духовным — явлениям». Детерминированность человеческой воли Пристли усматривал в том, что она определяется теми или иными мотивами, в силу чего «мотивы и поступки в точности соответствуют друг другу». Пристли считал, что именно детерминирование человеческой воли теми или иными мотивами (внешними и внутренними) дает возможность целеустремленно направлять ее — через выработку разумно-этических мотиваций — к добродетельным поступкам. Специально обсуждая вопрос «о нравственном влиянии учения о необходимости», Пристли приходил к выводу, что усвоение этого философского учения придает добродетели «такой возвышенный характер, какой недостижим никаким иным образом» (Цит. по: *Английские материалисты XVIII века*. Т. 2. М., «Мысль». 1967. С. 69—70, 440).

Воззрения Пристли (и Коллинза, который непосредственно инициировал его учение о необходимости) по рассматриваемой проблеме восходят в своем существе к ее трактовке *Бенедиктом Спинозой* (1632—1677), который в «Этике» (1675) с позиций выдвинутого им учения о мировой системе детерминации утверждал, что «нет никакой абсолютной или свободной воли, но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности». Вместе с тем Спиноза учил о возможности и желательности человеческой свободы, обретение которой он усматривал в подчинении поведения людей разумно-нравственным началам. Согласно Спинозе, обычно люди побуждаются ко всем действиям влечениями чувственного характера (низшими аффектами), но при философском культивировании такого высшего аффекта, как страсть к познанию, человеческие поступки могут «определяться также и разумом» (*Спиноза Б.* Избр. произв. в 2 томах. Т. 1. М., 1957. С. 44, 569).

Из крупных философов XVIII в., утверждавших, что «необходимость, управляющая движениями физического мира, управляет также всеми движениями мира духовного», лишь Гольбах называл эту вселенскую необходимость «фатальностью», а свое учение о ней — «системой фатализма». Однако и Гольбах фактически преодолевал антропологический фатализм в тех положениях «Системы природы», которыми декларировалась свобода людей, когда они в своей деятельности руководствуются разумом. Имея в виду обусловленность свободы людей поведенческим доминированием присущего им разума, Гольбах писал, что «для человека свобода есть не что иное, как заключение в нем самом необходимости» (*Гольбах П.А.* Избр. произв. Т. 1. М., 1963. С. 237). Обеспечение торжества принципов морали в обществе Гольбах считал важнейшей задачей философского разума.

был убежден, что без свободы воли было бы невозможно совершение нравственных поступков, которые, по его мнению, определяются разумом в соответствии с долгом. Поэтому, согласно Канту, когда даже самый решительный сторонник теории «фатализма» руководствуется в своем поведении разумом и долгом, он фактически «всякий раз действует так, как если бы он был свободен» (39. 4/1. 217), т. е. обладал свободой воли.

Всестороннюю разработку складывавшаяся у Канта этическая концепция получила в следующих сочинениях: «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Метафизика нравов» (1797). К этой трилогии примыкают работы Канта «Об изначально злом в человеческой природе» (1792), «О поговорке “может быть это и верно в теории, но не годится для практики”» (1793), «Религия в пределах только разума» (1793).

В своем первом крупном этико-философском сочинении «Основы метафизики нравственности» Кант проводил мысль о том, что обыденный «этический рассудок», присущий всем людям и зачастую дающий им верные нравственные ориентиры, все же иногда сбивается с толку и дает увлечь себя ложными мудрствованиями, при которых в нем возникает «естественная диалектика» особого рода, определяемая как «наклонность действовать наперекор строгим законам долга». Кант заявлял, что «этическому разуму» с целью самопознания и умелого отстаивания своих нравственных принципов необходимо приобретение философской культуры, углубляемой до метафизических оснований. Поэтому, подытоживал Кант, «не какая-нибудь потребность в спекуляции..., а практические соображения побуждают обыденный человеческий разум выйти из своего круга и сделать шаг в сторону практической философии» (39. 4/1. С. 242).

Все существующие теории морали Кант считал в той или иной мере ошибочными и выражал уверенность, что только его учение впервые позволяет понять, что такое мораль «в чистом виде». Кант добавлял, что в «вопросе о высшем принципе морали» все прежние философы заблуждались (39. 3. 4/1. 387).

Следует отметить, что во всей европейской философии XVIII века проблема понимания сущности морали приобрела важнейшее мировоззренческое значение, став смысловым центром антропосоциальной проблематики. Конкурировавшие друг с другом гносеологические концепции априористского рационализма и эмпириосенсизма дополнялись исходившими из них этическими теориями, на которые вместе с тем накладывали свой отпечаток теистический спиритуализм, с одной стороны, и натуралистический материализм, с другой.

В новоевропейской философии с разных сторон подрывалось принятое христианской церковью учение об установленности моральных норм Божественным Откровением. В XVII в. теистическому *ревелиционизму* (от лат. *revelatio* — откровение) вначале противопоставлялись

различные варианты теистического иннеизма (от лат. *innatus* — врожденный), согласно которым моральные принципы были внедрены Богом непосредственно в души людей и потому являются внутренне присущими человеческому сознанию, имманентными ему. Учение Локка о происхождении всех идей из чувственного опыта подрывало не только гносеологический, но и этический иннеизм, в целом являвшийся до тех пор сугубо рационалистическим. В начале XVIII в. британские мыслители *А. Шефтсбери* (1671—1713) и *Ф. Хатчесон* (1694—1747) выдвинули учение о врожденности людям «морального чувства», что придало этическому иннеизму эмоционально-сенситивный характер. Французский философ *К.А. Гельвеций* (1715—1771), строго и последовательно проводивший принципы эмпирио-сенсизма, в сочинении «Об уме» (1758) отверг и этот вариант этического иннеизма, противопоставив ему эдукационистскую (от лат. *educatio* — воспитание) концепцию формирования моральных идей в процессе жизненного опыта людей, названного «воспитанием» в широком смысле этого слова.

Этическая концепция Канта строилась как антропологический рационализм, имеющий априористскую основу. В некоторых своих аспектах она была аналогична иннеистским трактовкам морали.

«Практический разум» в аспекте «морального закона», «доброй воли» и «долга». Построение своей этической концепции Кант начинал с утверждения о наличии в человеческом разуме «морального закона» как априорной данности, имеющей высочайшую ценность для жизни людей и являющейся одним из двух главных предметов философского внимания. «Две вещи, — заявлял Кант, — наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон его мне» (39. 4/1. 499).

Не считая достоверным религиозно-теологическое понимание нравственных правил как божественного установления, Кант вместе с тем был убежден в необоснованности их трактовки как рационального обобщения жизненного опыта людей, его уроков в отношении того, что благоприятствует существованию человеческих сообществ¹. Из всего этого Кант заключал, что основу нравственной обязательности следует искать исключительно априори «в понятиях чистого разума», когда последний через «добрую» (моральную) волю получает «практическое применение», реализуется в качестве «практического» (этического) разума. «Добрую волю» Кант интеллектуализировал — вплоть до ее отождествления с осуществляющимся «практическим разумом»,

¹ Кант полагал, что «совершенно невозможно из опыта привести с полной достоверностью хотя бы один случай» совершения поступков «исключительно на моральных основаниях», т. е. только «на представлении о своем долге» (39. 4/1. 242).

заявляя, что она «есть не что иное, как практический разум в действии, состоящем в совершении моральных поступков. Кант уточнял, что «добрая воля» всецело определяется «моральным законом», наличным в «практическом разуме», подчеркивая, что «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только “доброй воли”» (39. 4/1. 223, 326, 250).

В один ряд с понятиями «моральный закон» и «добрая воля» Кант ставил еще понятие «долг», считая, что оно «содержит в себе понятие доброй воли» и вместе с тем показывает ее «в еще более ярком свете», так как акцентирует внимание на способности этой воли преодолевать то, что в самом человеке чужеродно морали, а именно его чувственные «склонности». Обычная сухость философских рассуждений Канта уступала место красноречивому пафосу, когда он вел речь о «моральном законе», «доброй воле» и «долге», поскольку усматривал в них то, что более всего возвышает человека и выражает его величие. Кант писал, что если созерцание звездного неба, «взгляд на бесчисленное множество миров» как бы умаляет мое значение, так как в качестве биологического существа я после смерти должен буду отдать планете («только точке во Вселенной»), на которой обитал, ту материю, из которой это существо непостижимым образом возникло, то созерцание имманентного мне закона нравственности, «напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа» в качестве личности, «в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже всего чувственно воспринимаемого мира» (39. 4/1. 499—500).

Именно «добрая воля» характеризовалась Кантом как «свободная воля», и кантовский тезис о «свободе воли» фактически опирался на признание им существования «моральной воли».

Конкретизацией тезиса о «свободе воли» являлось утверждение Канта об *автономии* моральной воли. Оно означало полную независимость этой воли от какого бы то ни было внешнего по отношению к ней обусловливания. Противоположный взгляд, признающий правомерность такого обусловливания, Кант квалифицировал как признание «гетерономии воли» и считал источником многих заблуждений относительно морали, подрывающих ее авторитет. Осуждение Кантом «гетерономии воли» имело двоякую мировоззренческую направленность. С одной стороны, Кант резко отвергал подход к пониманию моральных норм с позиций антропо-натуралистического и антропо-социального детерминизма. Но, с другой стороны, Кант выступал и против их религиозно-теистического понимания.

Надо при этом учесть, что Кант не ставил под сомнение факты влияния на человека, принимающего решение совершить нравственно значимый («добродетельный») поступок, соображений о личном и общественном интересе, субъективных склонностей и предпочтений,

религиозных верований и т. д. Но Кант считал, что все эти соображения, интересы, склонности, верования искажают, деформируют нравственную волю¹ и потому не должны к ней примешиваться. Если же это происходит, то подобные добродетельные поступки, объективно соответствующие «моральному закону» («законосообразные»), надо называть, по Канту, не моральными, а лишь «легальными» (от лат. *lex* — закон). Подлинно «моральными» Кант признавал те добродетельные поступки, которые совершаются исключительно ради выполнения «морального закона» и во имя одного лишь долга. Свою позицию в отношении трактовки моральности Кант характеризовал как проявление необходимой «строгости» этических суждений, их «ригористичности». Это дало основание считать *ригоризм* одним из важнейших определений кантовской этики. Ее квалифицировали также как «этику долга».

Кантовская «этика долга» была непосредственно заострена против «этики склонностей», выдвинутой теми английскими моралистами, которые учили, что прирожденные человеку нравственные чувства выражаются прежде всего в склонности любить не только самого себя, но и других людей, прежде всего окружающих его, «ближних». Убеждение Канта, что совершаемые под влиянием этой «филантропической» склонности добродетельные поступки могут считаться лишь «легальными», послужило основанием для эпиграммы Ф. Шиллера (который в целом высоко ценил кантовскую этику), писавшего, что «филантропу» во имя чистой «моральности» при совершении добродетельных поступков надо возбуждать в себе чувство отвращения к людям, которым он благодетельствует. Сам Кант такой крайности, впрочем, не предусматривал и отнюдь не рекомендовал, но некоторые основания для шиллеровской эпиграммы давал. Превознося «долг», особое достоинство этого «возвышенного, великого слова» Кант видел в том, что неукоснительное следование долгу не заключает в себе «ничего приятного» (39. 4/1. 413).

«Категорический императив» и его персоналистско-гуманистическая сущность. «Практические основоположения», содержащие в себе общие определения нравственной воли, Кант подразделял на «максимы» и «законы». «Максима» в понимании Канта — это «субъективный принцип воления», вырабатываемый каждым нравственным субъектом и непосредственно значимый лично для него. «Закон» характеризовался Кантом как «объективный» принцип воления в смысле его значимости для воли всех разумных существ. Эта формулировка, как и последующие, конкретизировала понятие «морального закона».

¹ Кант называл такую волю «не вполне доброй» вследствие того, что она как таковая не полностью определяется «практическим разумом», и отмечал, что это явление «действительно имеет место у людей» (39. 4/1. 250).

«Законы» нравственности Кант назвал далее «императивами» (обязательными «велениями»), указывая, что императив есть «правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное», т. е. общеобязательное, «принуждение к поступку». «Императивы» в свою очередь делились Кантом на «гипотетические» (условные), исполнение которых связывалось с наличием определенных условий, и «категорические» (безусловные), которые обязательны при любых условиях. Кант затем уточнял, что «существует только один категорический императив», который характеризовался как «основной закон чистого практического разума» (39. 4/1. 331, 332, 260, 347).

Этическая концепция Канта строилась с использованием новой, специфичной для нее терминологии, как это имело место и при построении им своей гносеологической концепции, из которой при этом заимствовались важнейшие понятийные термины.

Оригинальность трактовки Кантом соотношения между моральными «максимами» и «законами» состояла в утверждении, что для каждого индивида всеобщий «закон» определяется через субъективные «максимы», а не наоборот. Первая обобщенная формулировка Кантом «категорического императива» гласила: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего» морального «законодательства». Это значит, пояснял Кант, что «я всегда должен поступать так, чтобы я также мог желать превращения моей максимы во всеобщий закон» (39. 4/1. 238, 347). Такое понимание пути к нахождению «категорического императива» делало отправным пунктом последнего моральное сознание индивидов, за которым признавалась моралесозидающая способность и на которое возлагалась в связи с этим огромная ответственность. Фактически Кант обосновывал прежде всего свое право на разумно-свободное формирование нравственных принципов, не признавая непогрешимости и достаточности традиционных кодексов морали, в том числе и особенно тех, которые содержались в «священных писаниях».

Отсутствие указаний на то, какое именно всеобщее нравственное «законодательство» находится через субъективные «максимы», Кант считал не недостатком, а, напротив, большим достоинством своей первой характеристики «категорического императива». Согласно Канту, «только формальный закон, не предписывающий разуму ничего, кроме формы его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть определяющим основанием практического разума». Другими словами, такая «формальность» характеристики «категорического императива» прямо вытекала из априористского понимания Кантом «морального закона». Кант подчеркивал, что «если разумное существо должно мыслить себе свои максимы как практические всеобщие законы, то оно может мыслить себе их только как такие принципы, которые содержат в себе определяющее основание воли не по материи, а только по форме». По разъяснению Канта, в этическом

смысле под «материей» имеется в виду «предмет, действительности которого желают», т. е. объект желания и соответственно воления. Кант назвал все этические «принципы, которые предполагают объект (материю) способности желания как определяющее основание воли», «эмпирическими» и потому не могущими быть «практическими», т. е. моральными, «законами». Кант назвал их еще абсолютно «субъективными», т. е. принципиально не могущими иметь всеобщей значимости. Коренной ошибкой всех прежних моралистов Кант считал то, что они «искали предмет воли, дабы сделать его материей и основой закона, ... вместо того, чтобы сначала искать» формальный закон, «который априори и непосредственно определял бы волю и только сообразно с ней — предмет». В 80-е годы Кант высказал убеждение, что «даже самый обыденный рассудок без всякого указания» со стороны этической теории может правильно «решить, какая форма максимы подходит для всеобщего законодательства и какая нет» (39. 4/1. 387, 342, 334).

Все эти высказывания Канта давали основание говорить о существенном «*формализме*» его этической концепции, но такое суждение о ней неадекватно. Дело в том, что от указания на «форму» морального закона Кант считал необходимым перейти затем к определению «материи» этого закона. Названная «материя» новаторски понималась Кантом как *самоценная личность*, другими словами, как «цель», а не «средство» для реализации неких высших целей. Вторая, содержательно-«материальная» формулировка категорического императива гласила: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». Можно сделать вывод о гуманистическо-персоналистской телеологичности «категорического императива». Она получала предельное выражение в его «полной формуле» (синтезирующей указания на «форму» и «материю» нравственного закона), которая утверждала, что «все максимы, ведущие к «всеобщему» моральному «законодательству», должны находиться в согласии с «возможным царством целей» (39. 4/1. 270, 279).

«*Царство целей*» Кант характеризовал как «высшее» и «очень плодотворное» понятие, к которому ведет запечатленное в категорическом императиве «понятие разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через максимы своей воли всеобщие законы» морали. Отвлекаясь «от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей», Кант считал правомерным мыслить совокупность морально значимых целей «в систематической связи» как особое «царство целей», к которому принадлежат люди как нравственно ориентированные существа. Делая акцент на этическом творчестве личностей, Кант заявлял, что «разумное существо всегда должно рассматривать себя как законодательствующее в возможном благодаря свободе воли царстве целей». Вместе с тем Кант подчеркивал, что моральность индивидов

заключается и в строгом подчинении выработанному их умами «всеобщему законодательству», вследствие чего человека нельзя считать «главой» царства целей. Подытоживая, Кант писал, что моральность есть необходимое условие для того, чтобы *«разумное существо было целью самой по себе»*. Лишь при этом условии человек есть личность, имеющая «внутреннюю ценность, т. е. достоинство». Кроме того, добавлял Кант, «только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» (39. 4/1. 275, 276, 277).

«Царство целей», согласно дальнейшим пояснениям Канта, это особого рода «мир разумных существ». Его можно назвать «интеллектуальным миром», который как таковой существует только в моральном сознании людей и есть «лишь идеал» (39. 4/1. 281, 275).

Комплекс моральных обязанностей. Трансформация этической концепции Канта. Важной конкретизацией этического учения Канта явилась осуществленная к концу 90-х годов в «Метафизике нравов» подробная разработка системы нравственных обязанностей. Они представляли собой четкие содержательные ориентиры для морального воления и действия, в отношении которых была фактически признана недостаточность всех определений «категорического императива».

Нравственные обязанности Кант разделил на две группы: (1) по отношению к самому себе и (2) по отношению к другим.

Ряд *«обязанностей по отношению к самому себе»* Кант начал с указания на (1) долг человека заботиться о сохранении своей жизни и соответственно здоровья. Самоубийство и всякого рода подрыв своего здоровья (в том числе посредством так называемых «вредных привычек») Кант отнес к безнравственным деяниям, т. е. к порокам. (2) Далее Кант называл «добродетели» правдивости, искренности, честности, добросовестности. Им противопоставлялись в качестве «пороков» лживость, непорядочность, бесчестность, недобросовестность. (3). Особо выделялась Кантом обязанность человека сохранять свое достоинство. Из «долга в отношении достоинства человеческого в нас» Кант выводил такие социально значимые предписания, как «не становитесь холопом» другого человека, «не допускайте безнаказанного попраiania ваших прав другими», «колени преклонение и угодничество» перед вышестоящими людьми «недостойны человека во всех случаях». (4) К конкретным велениям «долга», каковыми выступали нравственные обязанности, Кант отнес также «моральное самопознание», дополняемое развитием (культивированием) «своих естественных сил», причем не только духовных («душевных»), но и телесных. Важнейшее значение Кант придавал наличию и функционированию у человека совести как необходимого для нравственности «внутреннего судилища». (5) Стоит отметить, что противоположной *«долгу человека перед самим собой»* Кант считал склонность к разрушению прекрасного в неживой и живой

природе, особенно склонность к жестокому обращению с животными (39. 4/2. 375, 380, 384).

Двумя главными видами *обязанностей* человека «по отношению к другим» (эти отношения фактически затрагивались уже при характеристике «обязанностей по отношению к самому себе») Кант считал (1) любовь и (2) уважение.

Обязанность «любви к другим» Кант понимал как «благоволение», порождающее такое «благоедеяние» («благотворение»), которое не связано с расчетом извлечь из этого действования какие-либо выгоды для себя. Более определенно, Кант указывал, что «долг каждого человека — благотворить, т. е. по мере возможности помогать другим людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение». Единственной, но необходимой компенсацией за бескорыстные благодеяния Кант считал ответную благодарность, видя в ней священный долг, неисполнение которого, становясь позорным примером, «может в самом принципе уничтожить моральный мотив благодеяния». Нравственным долгом Кант считал также «участливость», понимаемую как сострадание другим людям в их несчастьях и вместе с тем как разделение их радостей. Способность и волю «делиться друг с другом своими чувствами» Кант рассматривал как столь же существенное проявление «любви к другим», как «благоедеяние» (вместе с ответной «благодарностью»). Перечисленным добродетелям Кант противопоставил в качестве пороков недоброжелательство, неблагодарность, злорадство — все это проявления безнравственного человеконенавистничества. Квалификация действительного человеколюбия как главной добродетели в общении между людьми наполняло этическую концепцию Канта в еще большей мере, чем ранее, гуманистической содержательностью.

Большой гуманистический смысл имело и подчеркивание Кантом обязанности проявлять *уважение к другим людям*, чему противопоставлялись пороки высокомерия, злословия, издевательства. Обязательными Кант считал также «добродетели обхождения»: «приятность в обществе», вежливость, терпимость, мягкость, гостеприимство. Высокую нравственную ценность Кант придавал, наконец, *дружбе*, понимаемой как «союз двух людей, основанный на взаимной любви и уважении», уточняя, что «моральная дружба ... это полное доверие между двумя людьми и раскрытие друг перед другом тайных мыслей и переживаний, насколько это возможно при соблюдении взаимного уважения». Кант считал, что такого рода «дружба между людьми есть их долг». В кантовском понимании необходимости дружбы заметна такая социальная мотивированность, которая характерна для общества, в котором отсутствуют свобода мысли и слова. Так, по Канту, именно в дружбе может быть удовлетворена человеческая потребность поделиться с духовно близким человеком — среди прочего «потаенного» — своими мыслями «о правительстве, о религии» без опасения, что

откровенность по этим вопросам может быть использована во зло для свободомыслящей личности (39. 4/2. 393, 396, 398, 415, 417).

Многие положения этого комплекса нравственных обязанностей, как и его общий дух, были существенно новыми по сравнению с этическими предписаниями «священных писаний», но аналогичными по содержанию другим просветительским концепциям морали, имевшим эмпирио-сенсивный базис.

«Метафизика нравов» представляла собой также существенно новый этап в развитии этической мысли самого Канта. В этом итоговом этическом сочинении Канта проблематизировался вопрос о морально «законосообразных» поступках индивидов. Кант приходил к выводу, что во многих жизненных ситуациях выбор нравственной линии поведения представляет большую трудность. В отношении чуть ли не каждой моральной обязанности Кант ставил «казуистические вопросы», остающиеся у него большей частью без ответа и заставляющие читателей самостоятельно искать моральную истину в свете ее общих ориентиров, обозначенных им.

Содержащиеся в «Метафизике нравов» указания, что добродетель не прирождена, а должна быть приобретена посредством нравственного воспитания, которое должно начинаться с раннего детского возраста наставлениями в «моральном катехизисе», постановка задачи «поднять культуру своей воли до самого чистого добродетельного образа мыслей», — все эти положения Канта выходили за пределы этического априоризма в сторону «эдукационизма», характерного для моралистики французских философов-просветителей (39. 4/2. 321, 421, 423).

Дальнейшее усиление гуманистической ориентированности кантовской этики привело в «Метафизике нравов» к полному исключению взгляда на человека как некое «средство». Содержащаяся здесь формулировка «категорического императива» исходила из того, что «человек есть цель как для самого себя, так и для других». По Канту, именно в этом смысле надо понимать «высший принцип учения о добродетели»: «Поступай согласно такой максиме целей, иметь которую может быть для каждого всеобщим законом» (39. 4/2. 319, 330).

Кардинально изменилось в «Метафизике нравов» понимание Кантом той *свободы*, которая необходима для нравственного действия. Признавая у людей наличие ее как способности совершения или несовершения определенных поступков, Кант вместе с тем пришел к отрицанию «свободы воли». Он заявлял, что «волю, которая имеет в виду только [моральный] закон..., нельзя назвать ни свободной, ни несвободной»; более того, «она безусловно необходима», поскольку целиком определяется «моральным законом». Кант пояснял, что его прежние утверждения о «свободе воли» имели в виду лишь «ноуминальную свободу», т. е. «свободу в том виде, в каком она становится нам известна только через моральный закон», и которую — это самое важное! — «мы знаем лишь как негативное свойство в нас ... не быть

принуждаемыми к поступкам никакими чувственными определяющими основаниями» (39. 4/2. 135).

Теперь Кант пришел к выводу, что непосредственно определять поступки человека может лишь «эмпирическая свобода», которую он обозначил словом «Willkür». (Я считаю правильным переводить его на русский язык как «произволение», а не как «произвол», что принято в существующих переводах кантовских сочинений — наряду с иногда употребляемыми словосочетаниями «произвольный выбор», «свободный выбор».) По Канту, именно из такого «произволения» возникают «максимы», он подчеркивал, что это «свободное произволение», и даже утверждал, что «только произволение» может быть названо «свободным». Свобода заключается, собственно, в том, что «человек как чувственно воспринимаемое существо (которое одно лишь может совершать поступки) обнаруживает на опыте способность делать выбор не только сообразно с [моральным] законом, но и противно ему» (39. 4/2. 135).

При таком понимании человеческой свободы проблема морального действия выглядела значительно сложнее, чем с позиций этического априоризма, в какой-то степени оставившихся поздним Кантом.

Постулаты практического разума и этико-метафизика. Существенно важным аспектом, метафизическим основанием и вместе с тем метафизическим «увенчиванием» этической концепции Канта является постулирование свободы воли, бессмертия души и бытия Бога, что было начато еще в «Критике чистого разума» при переходе к рассмотрению его «практического» (морального) «применения». Придя к выводу о теоретической недоказуемости метафизических положений о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога, Кант утверждал далее, что эти положения должны считаться по-своему истинными с точки зрения «практического разума». Кант считал, что без постулативного принятия этих положений «моральный закон», наличествующий в человеческом разуме, не может быть достаточно действенным. «В человеческой природе, — заявлял Кант, — есть некоторая порочность», вследствие чего «прекрасные идеи нравственности вызывают, правда, одобрение и удивление, но не служат мотивом [всех] намерений и их осуществления». Согласно Канту, необходимые мотивации морального действия не могут возникать без допущения «какого-нибудь Бога и невидимого нам теперь мира, на который мы возлагаем надежды». Речь шла о свойственной людям надежде, что в соответствии с своей моральностью они обретут счастье, «блаженство» (как «удовлетворение всех наших склонностей»). Кант был убежден, что «блаженство», соразмерное моральности, может быть предметом надежды лишь при допущении бытия Бога как «идеала высшего блага», т. е. при допущении идеи «такого мыслящего Существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире». Только в идеале этого высшего и притом

«первоначального» Блага «чистый разум» может находить основание высшего «производного» блага, каковым мыслится «моральный мир» (39. 3. 623, 667, 664, 662, 665).

Что касается всецело «морального мира», о котором идет речь при ответе на вопрос «на что я могу надеяться?» (и который отличается от земного «царства целей»), то, заявлял Кант, мы должны допускать его как загробный мир, в котором человеческая душа будет находиться после смерти оживлявшегося ею тела. Это означало также допущение бессмертия души и ее духовной субстанциальности. Поскольку кантовский ответ на вопрос «что я должен делать?» гласил: «делай то, благодаря чему ты становишься счастливым», Кант считал, что безусловно моральными и потому достойными высшего счастья люди могут быть лишь в своем бесплотном существовании, т. е. в загробной жизни. «Следовательно,— подытоживал Кант,— Бог и загробная жизнь суть два допущения, неотделимые — согласно принципам чистого разума — от (моральных) обязанностей, налагаемых на нас тем же разумом» (39. 3. 665, 666).

В «Критике практического разума» положения теистическо-спиритуалистической метафизики вводились в связи с разрешением особого рода антиномии, которую Кант усмотрел в сфере «практического разума». В качестве тезиса Кант рассматривал основоположение эпикурейской этики, формулируемое им так: «желание счастья должно быть побудительной причиной максимы добродетели». Антитезисом Кант счел основоположение стоической этики, которое сформулировал следующим образом: «максима добродетели должна быть действующей причиной счастья». В эпикуреизме и стоицизме Кант усмотрел импонировавшее ему представление о «высшем благе» как единстве счастья с добродетелью.

Эпикурейский эвдемонизм (от греч. *eudaimonia* — счастье) Кант полностью отверг¹. В стоицизме Кант отвергал убежденность, что добродетель может быть полностью реализована мудрецом в его земной жизни. По Канту, полное моральное совершенство, необходимое для достижения «высшего блага», недоступно «ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире», из чего вытекает необходимость допустить бессмертие души и ее загробное существование

¹ Согласно Канту, чисто антропологическое и «земное» понятие *счастья*, фигурировавшее в античном эпикуреизме и современных ему эвдемонистических трактовках этики большинства философов-просветителей, в первую очередь французских, настолько расплывчато по своей сути, что ни один человек «не в состоянии по какому-нибудь принципу определить с полной достоверностью, что делает его истинно счастливым». Из невозможности априорного определения условий человеческого счастья в земной жизни Кант делал вывод, что «в отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым» (39. 4/1. 257).

в Царстве Божьем. Кант подчеркивал, что его позиция родственна христианскому учению о нравственности, которое внесло в идеал «высшего блага» недостававшее стоикам представление «о мире, в котором разумные существа всей душой отдаются нравственному закону, как о царстве божьем» (39. 4/1. 455, 460, 461, 457 459, 462).

Обосновывая моральную необходимость представлять себе Бога не только как «высший Разум», но и как «высшую Волю», Кант писал: «Высшая Воля должна быть всемогущей, чтобы ей были подчинены вся природа и ее отношение к нравственности в мире; всеведущей, чтобы познавать сокровеннейшее в образе мыслей [людей] и его моральную ценность; вездесущей, чтобы быть непосредственно близкой ко всякой потребности, необходимой для высшего добра в мире; вечной, чтобы никогда не было недостатка в этом согласии между природой и свободой, и т. д.» (39. 3. 544, 669). Так в философской этико-теологии Канта происходило наделение постулируемого Бога всеми совершенствами, которые усмотрела в нем христианская теология, сложившаяся в основном в течение первых пяти веков после Рождества Христова. При этом Кант заявлял, что не божественное откровение и не церковное предание, а свойственная чистому разуму внутренняя практическая необходимость в моральных законах «привела нас к допущению самостоятельной Причины или мудрого Провидителя мира, чтобы придать моральным законам действительность» (39. 3. 671).

Кант с гордостью заявлял, что лишь его концепции «практического разума» удалось превратить бытие Бога, о котором «спекулятивный разум» не мог дать никакого знания, если и «не в демонстративно доказанную догму (здесь: в истину— *В.К.*), то все же в безусловно необходимое предположение», соответствующее «существеннейшим целям чистого разума» (39. 3. 670, 671), а именно моральным целям.

Постулирование «практическим разумом» свободы воли, бессмертия души и бытия Бога трактовалось Кантом как своеобразное решение трех важнейших проблем метафизики, что, по его убеждению, придавало создаваемой им этико-метафизике статус научности. В связи с тем, что эти положения спиритуалистическо-теистической метафизики не только не обосновывались, но даже дискредитировались «теоретическим разумом», Кант заявлял о превосходстве над ним «практического разума». В сложном соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим разумом последний обладает первенством и стоит выше, так что «теоретический разум» находится в подчиненном положении по отношению к «практическому разуму», которому, таким образом, принадлежит решающее, последнее слово в метафизических вопросах (39. 4/1. 454).

Конкретизируя утверждение о метафизическом верховенстве «практического разума», Кант указывал, что (1) если теоретический разум рассматривал бытие Бога лишь как «трансцендентальный идеал»,

о котором не может быть никакого знания, то практический разум «через державное моральное законодательство» придает определенный смысл «теологическому понятию Первосущности... как главному принципу высшего Блага в умопостигаемом мире». (2) Если теоретический разум впадал в паралогизмы при попытках доказать бессмертие души, «так как у него не было признака постоянности, чтобы психологическое понятие о субъекте в последней инстанции ... довести до реального представления о субстанции», то практический разум обоснованно вводит понятие бессмертия души через допущение бесконечной длительности ее существования, «необходимой для соразмерности с моральным законом в высшем благе». (3) Наконец, если при попытке разрешить антиномии теоретический разум выдвигал недоказуемое понятие умопостигаемого мира, то практический разум правомерно приходит «к космологической идее умопостигаемого мира и к сознанию нашего существования в таком мире», причем делает это, опираясь на реальность свободы воли, которую «доказывает посредством морального закона» (39. 4/1. 452, 467).

В перечисленных положениях кантовской этико-метафизики понятие умопостигаемого (интеллигибельного) мира спиритуалистически онтологизировано. Оно обозначает некую сферу чисто духовного бытия, которое мыслится притом как «основание чувственно воспринимаемого мира» (39. 4/1. 298).

Кант утверждал, что постулаты практического разума придают трансцендентальным идеям, продуцируемым «чистым разумом», «объективную реальность». Речь идет, собственно, об обретении этими идеями своих «объектов» в виде свободной воли, бессмертной души и Бога; теперь трансцендентальные идеи «объявляются такими, которым действительно присущи объекты, так как практический разум неизбежно нуждается в существовании их для возможности своего и притом практически безусловно необходимого объекта — высшего блага, и это дает теоретическому разуму право предполагать их». Из разъяснений Канта следует, что постулирование существования «предметов», обозначенных трансцендентальными идеями, осуществляется теоретическим разумом, но не самостоятельно, а под давлением «практического разума». Это позволяет Канту говорить, что при выдвигании постулатов практического разума имеет место «расширение теоретического разума» за счет названных метафизических «предметов». Но, сразу же добавлял Кант, при таком «расширении» самого теоретического разума не происходит расширения его знаний. «Следовательно,— уточнял свою весьма сложную позицию Кант,— это было не расширение познания данных сверхчувственных предметов, а расширение теоретического разума и познания его в отношении сверхчувственного вообще, поскольку разуму пришлось допустить, что такие предметы имеются, хотя он не мог определить их точнее, стало быть расширить это познание самих объектов». На вопрос «действительно ли расширяется

таким образом наше познание» под воздействием «чистого практического разума», другими словами, «имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентным», т. е. непознаваемым, Кант отвечал категорично, однако с некоторой двусмысленностью: «Конечно, но только в практическом отношении» (39. 3. 469, 470, 467). Слова «но только в практическом отношении» бросали тень фиктивности на постулируемые им метафизические утверждения о реальном существовании свободной воли, бессмертной души и Бога.

Мораль и религия. После того как в «системе критической философии», разработанной в 80-е годы, Кант сформулировал свое понимание теологии (которое можно было бы назвать «теологией в пределах только разума»), в начале 90-х годов, когда влияние развертывавшейся во Франции грандиозной антифеодальной революции начало мощно расшатывать клерикализм во всех затронутых Просвещением европейских странах, он счел нужным и возможным прямо определить свое отношение к христианству, которое в форме лютеранства было государственной религией Прусского королевства. В обход прусской цензуры Кант обнародовал свою альтернативу этому христианству в сочинении, вызывающий смысл которого выражен самим заглавием — «Религия в пределах только разума» (1793). Здесь с полной ясностью было выражено, во-первых, давнее убеждение Канта, что мораль продуцируется человеческим разумом, а не устанавливается заповедями того, что считается «божественным откровением». Кант заявлял, что для своего возникновения «мораль отнюдь не нуждается в религии», так как «благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе». Следующее за этим утверждение Канта, что «мораль неизбежно ведет к религии» означало (об этом подробно говорилось в его прежних работах), что человеку, неуклонно чтущему моральный закон, с неизбежностью приходит на ум мысль о желательности существования потустороннего мира, в котором бы осуществлялось соответствующее нравственным достоинствам людей высшее благо для них, что возможно лишь при допущении бытия Бога как высшего морального Законодателя и Судьи. Существенно, что в понимании Канта религиозная вера, которая необходимо связана с моралью, не первична по отношению к ней, а вторична и производна от нее: идея Бога не обосновывает мораль, а лишь «помогает нашей естественной склонности мыслить для всякой нашей деятельности в целом какую-нибудь конечную цель, оправдываемую разумом». Кант подчеркивал, что «эта идея следует из морали, а не есть ее основа». Выведение Кантом нравственно значимой религии из морали имело своим логическим и фактическим следствием сведение такой религии к морали. По Канту, превозносимая им «моральная религия» заключается только «в стремлении сердца к соблюдению всех человеческих обязанностей как божественных заповедей» (40. 78, 81, 80, 155).

Стремление заменить «богооткровенную религию», каковой на протяжении без малого двух тысячелетий представляло христианство для исповедовавших его народов, «религией разума» как тождественной чисто «моральной религии» было характерным для всех просветителей XVIII века (за исключением небольшого числа философов-атеистов). С точки зрения «моральной религии» все исторически реальные религии квалифицировались Кантом как виды ложного богопочитания. Он был убежден, что истинное благочестие нужно понимать лишь как совершенную добродетельность, и что когда Бога почитают «не нравственно добрым поведением в мире», а прежде всего культовым поклонением Ему, тогда Бог превращается в идола, и «религия становится уже идолопоклонством». По Канту, единственно истинная религия, в духе которой он стремился истолковать христианство (и только такое христианство считал приемлемым для человечества, просвещенного философским разумом), не содержит в себе ничего, кроме нравственных законов, устанавливаемых «практическим разумом» и сакрализуемых им посредством именованья их «заповедями божьими». Те же «статуты» богопочитания, которые устанавливает церковь, выдавая их за божественные предписания, представляются «нашему чистому моральному суждению... произвольными и случайными». Соответствующая им «статутная вера», установленная церковью, — это, по Канту, лишь видимость религии и следования ей есть «мнимое богопочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, какого Бог от нас требует». В связи с этим Кант с осуждением замечал, что духовенство в недостойных целях узурпации власти над душами людей «превращает служение Богу в сотворение фетишей» и тем самым тормозит «подготовку истинной религии», которая на месте исторически сложившейся веры ставит просто «стремление к добродетельному образу жизни». В духе современного ему антиклерикального свободомыслия Кант заявлял, что «служение Богу впервые ... становится свободным и, значит, моральным служением» лишь благодаря «истинному просвещению» (40. 259 252).

Служители церкви, ортодоксальные теологи и философские ревнители традиционного благочестия расценили кантовскую «Религию в пределах только разума» как нетерпимый подрыв христианства. Их возмущенные обращения к светской власти привели к тому, что прусский король Фридрих-Вильгельм II (1786—1797) объявил Канту негласный выговор и запретил ему выступать в печати по религиозным вопросам. В письменное обещание соблюдать этот запрет Кант искусно включил замаскированную оговорку, которая ограничивала взятое им на себя обязательство временем жизни упомянутого монарха. Сразу после смерти последнего, в 1798 г. Кант опубликовал на «запретную» тему остро полемическое сочинение «Спор факультетов» (оно было написано еще в 1794 г., т. е. «по горячим следам» инцидента с концепцией «чисто разумной религии»). Здесь Кант утверждал право-

мерность оспаривания корпусом философов («философским факультетом») положений, отстаиваемых представителями так называемых «высших» факультетов, каковыми в германских университетах по средневековой традиции считались теологический, юридический и медицинский. Вновь и самым решительным образом Кант выступил с обоснованием сведения религии — в содержательном отношении — к морали. Согласно Канту, «религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, ... ибо она касается долга вообще». Отличается же религия от морали только по форме, и это отличие заключается в том, что религия сообщает «моральному законодательству» влияние на человеческую волю не прямо, а через идею Бога. При этом подчеркивалось, что «идея Бога» создана «самим разумом». Как и другие приверженцы теистической сакрализации морали из числа философов-просветителей, Кант совершенно противопоставил свою «чисто разумную религию» церковно-христианской теологии. По Канту, «религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей» морального характера, на которые следует смотреть как на «веления божьи» (39. б. 334), зная при этом, что они в действительности суть «в деления разума».¹

Далее Кант заявлял о «преимущественном праве» философского разума «определять смысл тех или иных мест Писания», которые «содержат [призыв к] пассивной покорности внешней Силе, порождающей в нас святость», т. е. «Божьей воле». По Канту, эти места не следует понимать буквально и они «должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы сами должны трудиться над развитием моральных задатков в нас», даже если теоретическое исследование их причины ведет к выводу об их божественном происхождении (39. б. 342).

¹ Эта позиция Канта проявилась — в несколько завуалированной форме уже в «Критике чистого разума». Во второй части этого сочинения разъяснялось в связи с формулируемой там «этико-теологией», что «до тех пор, пока чистый практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они предписываются заповедями Бога, мы будем считать соответствующие морали заповеди «божественными потому, что мы внутренне», т. е. по усматриваемой человеческим разумом их нравственной необходимости, «обязаны совершать их» (39. 3. 671).

В «Метафизике нравов» подчеркивалось, что «религия как учение об обязанностях по отношению к Богу лежит за пределами всякой чисто философской этики». Кант настаивал на том, что когда речь идет о такой религии, которая определяется через «церковную веру», в ходе нравственного воспитания «очень важно не преподносить моральный катехизис смешанным с религиозным (не амальгамировать их) и тем более не допускать, чтобы он следовал за религиозным катехизисом» (39. 4/2. 433, 429). Таким образом, Кант совершенно отрицал значение для нравственного воспитания как собственно религиозных поучений, так и моральных заповедей, вкрапленных в «священные писания».

При построении своей этической концепции Кант во многом опирался на античный стоицизм (особенно в отношении «долга»), хотя и далеко выходил за пределы этого учения. Вместе с тем в завершающих этических сочинениях Канта отчетливо проявилось его стремление опереться в некоторой мере также на эпикуреизм, который ранее полностью отвергался за его эвдемонистический базис. В «Метафизике нравов» Кант писал о необходимости присоединить к «моральной аскетике» стоицизма, ориентирующей на привычку терпеливо переносить жизненные невзгоды и обходиться без излишних наслаждений, «еще нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью и есть в то же время чисто моральное». Кант сразу же уточнял, что «это нечто — всегда радостный дух», предписываемый учением «добродетельного Эпикура». Примечательно, что одобрение этой стороны эпикуреизма произошло у Канта в ходе более четкого, чем ранее, отмежевания от собственно христианских предписаний, касающихся образа жизни верующих и их мироощущения. Кант с осуждением писал о «монашеской аскетике», считая, что она практикуется не из моральных соображений, а «из суеверного страха или же из ханжеского отвращения к самому себе» (когда верующим рекомендуются «самобичевания и умерщвление плоти»). По мнению Канта, такая аскетика имеет целью «вовсе не добродетель, а фанатическое очищение от грехов через наложение на себя наказания». Освещая кардинальную этическую проблему отношения человека к совершенным им безнравственным поступкам, Кант утверждал, что нравственное раскаяние, необходимое в таких случаях, не имеет ничего общего с покаянием, предписываемым «неистинной религией» в виде ритуального искупления. По Канту, моральное раскаяние и чисто религиозное покаяние — «это две совершенно различные в моральном отношении меры, из которых вторая — безрадостная, мрачная и угрюмая — делает ненавистной самую добродетель и лишает ее приверженцев». Моральное же раскаяние, ориентируя человека на преодоление безнравственных устремлений путем приведения своего сознания в соответствие с моральным законом, придает человеку бодрость и радость от вновь обретаемого достоинства. По убеждению Канта, «самодисциплина человека может стать похвальной и образцовой», т. е. морально значимой во всех отношениях, «лишь благодаря сопутствующему ей радостному расположению духа» (39. 4/2. 430—431).

Обоснование Кантом нравственного значения жизнерадостности, на что со времен Античности ориентировал эпикуреизм и чему противостояло культивирование традиционным христианством «скорбящего сознания», сопровождалось девальвацией библейских представлений об отягощенности людей «первородным грехом» и о возможности преодоления человеком своей греховности лишь с помощью божественной благодати. Формально не отрицая этих представлений, Кант перетолковывал их так, что доброе и злое в человеке ставились в зависимость исключительно от направления его воли.

Отсюда выводилась возможность для людей собственными силами достигнуть высокого нравственного совершенства.

Аналогичному перетолкованию подвергалось и христианское представление об установлении Царства Божьего на земле. Широко пользуясь религиозной терминологией для обозначения ценностей, которые сам он считал чисто человеческими по своей сути, Кант характеризовал перспективу утверждения нравственных принципов в отношениях между людьми как «основания царства божьего на земле», причем связывал эту радужную перспективу с «постепенным переходом от церковной веры к единой державии чистой религиозной веры». Согласно Канту, развитие заложенных в людях моральных задатков неизбежно ведет в ходе истории к тому, что религия как таковая «шаг за шагом отделяется, наконец, от всяких эмпирических основ своего определения, от всяких статутов, которые покоятся на истории и при посредстве церковной веры лишь временно», т. е. только на протяжении ограниченного (пусть и многотысячелетнего) времени «соединяют людей для содействия благу». В конечном счете устанавливается господство над всеми «чистой религии разума», причем Кант подчеркивал, что эта постепенно продвигающаяся благодетельная реформа религии «должна быть человеческим делом» (40. 193, 194). Фактически это означало, что успех в деле нравственного совершенствования человечества Кант связывал с изживанием традиционных религиозных верований, понимаемых им как препятствующие установлению господства «морального закона».

В отличие от лидера французского просветительства Вольтера, который трактовал утверждение «религии разума» (отождествляемой с чисто «моральной религией») как полное отрицание христианства, Кант считал возможным и желательным облечь эту «истинную религию» в христианские формы. Кантовский проект утверждения «религии разума» доводил реформирование христианства, начатое на немецкой земле в XVI в. Лютером, до предельной антропологичности и моральности. Общепросветительская линия на секуляризацию морали сочелась в кантовском проекте со стремлением максимально секуляризовать — прежде всего в содержательном отношении — само христианство.

Зачинателем линии на секуляризацию морали в немецкой культуре XVIII в. явился поэт, драматург и разносторонний мыслитель с философским складом ума *Г.Т. Лессинг* (1729—1781). Начав с критики религиозной нетерпимости и фанатизма средствами драматургии, а затем используя в борьбе с ними теоретические положения деизма (как возникшего в XVII в. учения о надконфессиональной всеобщей религии, в центре которой находится мораль), Лессинг в своем завершающем мировоззренческом сочинении «Воспитание человеческого рода» (1780) проводил мысль о том, что человечество лишь в «детском» и «юношеском» возрастах для усвоения нравственных принципов нуждается в том, чтобы они представляли в религиозном облачении. Согласно Лессингу, при достижении человечеством в современную эпоху возраста «зрелости» оно осознает самодостаточность морали, находит в ней как таковой «новое Евангелие» и удовлетворяется им.

КОНЦЕПЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ И НАТУРФИЛОСОФСКОЙ «СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»

Акцентирование внимания на принципиальной разнородности предметов, к которым применяется, с одной стороны, (1) теоретический разум («природа»), а с другой стороны, (2) практический разум («свобода»), привело Канта к стремлению отыскать опосредствующую способность души, соединяющую «способность познания» (свойственную теоретическо-спекулятивному разуму) и «способность желания» (свойственную практическо-этическому разуму). (3) Искомую опосредствующую «способность души» (третью по счету) Кант определил как «чувство удовольствия и неудовольствия». Названное чувство Кант счел свойственным особого рода «способности суждения», представляющей («в семействе высших познавательных способностей») «среднее звено между рассудком и разумом» (39. 5. 175). Специфический «предмет» этой «способности суждения» Кант усмотрел в особого рода «целесообразности», занимающей промежуточное положение между «целями» природы и «целями свободы». «Критика способности суждения» (1790)¹ была призвана с своей стороны стать необходимым посредствующим звеном между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», придавая системе «критической философии» подобающий ей триадический вид (к такому убеждению относительно необходимых частей своей системы пришел Кант к концу 80-х годов в процессе ее интенсивного «доставивания»).

Рассматриваемую «способность суждения», характеризуемую еще как «способность подведения особенного под общее», Кант подразделил на «рефлектирующую» и «определяющую» (задача последней — «определять лежащее в основе понятие данным эмпирическим представлением»). Впрочем, единственным предметом исследования стала «рефлектирующая способность суждения», которую Кант охарактеризовал как размышление «согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия, возможного благодаря этому». В свою очередь «рефлектирующая способность суждения» была разделена Кантом на эстетическую (о произведениях искусства) и телеологическую (о природных организмах). Соответственно этому первая часть «Критики способности суждения» представляла собой по сути дела философскую эстетику (или философию искусства), а вторая — философию органической природы (или философию биологии). Связующую роль между двумя весьма различными по своим предметам частями названного сочинения играло понятие «целесообразности». Правда, в философской эстетике Канта оно имело малую значимость, будучи

¹ Третьей «Критике...» предшествовали и подготавливали ее следующие два сочинения Канта: «О применении телеологических принципов в философии» (1788) и «Первое введение в критику способности суждения» (1789—1790).

представлено лишь в следующей характеристике основной эстетической категории: «Красота,— писал Кант,— это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (39. 5. 107, 115, 159, 240).

«Эстетическая способность суждения» и философия искусства

Включение эстетической теории в состав философии было начато в Германии вольфианцем А. Баумгартеном, и Кант в известной мере опирался на его труды.

При создании своей философии искусства Кант опирался также на эстетические воззрения британских философов А. Шефтсбери и Ф. Хатчесона. Одним из ее теоретических источников была интерпретация немецким теоретиком иррационализма И.Г. Гаманом учения об «оригинальном творчестве», выдвинутого английским эстетиком Э. Юнгом на основе размышления о сущности шекспировской драматургии.

Определенное влияние на кантовское учение о художественном вкусе оказала эстетическая платформа сентиментализма (от фр. *sentiment* — чувство) — нового течения в литературе и искусстве, которое развивалось с середины XVIII в. в Англии, Франции, Германии и других европейских странах как антипод классицизма, имевшего рационалистический характер. Немецкий сентиментализм, впервые четко проявившийся в драматургии Лессинга (50—60-е годы), нашел свое наиболее яркое выражение в движении «Бури и натиска» (70—80-е гг.), виднейшими представителями которого были Гёте и Шиллер на начальном этапе их творческого пути.

При рассмотрении «эстетической способности суждения» Кант придавал базисное значение тому чувству удовольствия, которое испытывают люди при созерцании (восприятии) ими предметов, оцениваемых как прекрасные (а также возвышенные). *Красота*, являющаяся основной категорией эстетики Канта, определялась им как то, что нравится (1) с необходимостью всем, (2) без всякого утилитарного интереса, (3) своей чистой формой, (4) без всякого понятия о ней (красоте) (39. 5. 240).

Стремление выявить специфику эстетического удовольствия в отличие от просто «приятного» в чувственном смысле и «доброго» в моральном отношении сопровождалось у Канта тенденцией отрыва его эстетической теории от познавательного и нравственно-социального аспектов искусства. Кантовский тезис, что прекрасное нравится своей «чистой формой», стимулировал развитие формалистических концепций искусства и соответствующих течений в нем. К эстетическому субъективизму вело утверждение Канта, что «всеобщность удовольствия в суждениях вкуса представляется только как субъективная» (39.

5. 215). На кантовские положения об игровых моментах искусства и о безотчетности творческого вдохновения гениальных создателей шедевров искусства опиралась эстетическая теория немецкого романтизма — еще одного противостоящего классицизму течения в литературе и искусстве, формировавшегося в конце XVIII в.

Положение кантовской эстетики — «прекрасно то, что всем нравится без (посредства) понятия», — использовалось при обосновании иррационалистических концепций искусства. Однако позиция самого Канта по данному вопросу неоднозначна; он даже сформулировал антиномию с тезисом «суждения вкуса не основываются на понятиях» и антитезисом «суждения вкуса основываются на понятиях». Правда, предложенное Кантом разрешение этой эстетической антиномии было в сущности благоприятным для иррационализма, поскольку признавалось истинным, что «суждения вкуса не основываются на определенных понятиях». Что же касается антитезиса, то при разрешении рассматриваемой антиномии он подвергался Кантом такой корректировке, что трансформировался в метафизически звучащее утверждение, что суждения вкуса основываются на «неопределенном» понятии «о сверхчувственном субстрате явлений» (39. 5. 222, 359, 361).

Кантовская «Критика способности суждения» оказала громадное воздействие на эстетико-философскую концепцию позднего Шиллера («веймарский период» его творчества), которую он разрабатывал с конца 80-х годов. На содержание этой концепции повлияла утрата Шиллером (как и многими другими деятелями немецкой культуры, включая Гёте) убеждения сначала в возможности, а затем и приемлемости утверждения в обществе свободы посредством его революционного преобразования (отгалкивающее впечатление произвели на Шиллера события Великой французской революции, особенно казнь короля Людовика XVI в 1792 г. и яacobинский террор 1793—1794 гг.). Усваивая и творчески разрабатывая положения о «формальной» сути эстетического чувства, «игровом» характере искусства, неподчиненности художественного творчества никакой необходимости и никаким законам и т. д., Шиллер видел задачу искусства, во-первых, в создании царства «прекрасной видимости» как единственного «места», в котором человек современного мира (понимаемого как мир до основания дегуманизированный вследствие не только политического деспотизма, но и развития науки, техники, производства) может чувствовать себя свободным и обретающим гармонию. Во-вторых, Шиллер считал задачей искусства активное формирование личностей, в которых духовное существует в единстве с физическим. По убеждению Шиллера, возрастание числа таких личностей — это путь к тому, чтобы в обществе постепенно и безболезненно утвердилась всесторонняя свобода человеческого бытия. Положение Канта, что суждения вкуса основываются на неопределенном понятии о сверхчувственном субстрате явлений, было истолковано Шиллером в том смысле, что в создаваемых художественными гениями «ликаx красоты» непостижимым образом открывается бесконечность «абсолюта», недоступная понятийному мышлению философов.

Диаметрально противоположным было отношение к кантовской эстетике другого крупнейшего деятеля немецкой культуры XVIII в. *Иоганна-Готфрида Гердера* (1744—1803). Обеспокоенный использованием кантовской эстетики для обоснования искусства, уходящего от изображения действительности в сферу поэтического вымысла (у «йенских романтиков» он приобрел характер безудержного фантазирования), Гердер подверг эту теорию резкой критике в сочинении «*Каллигона*» (1800). Неутомимая борьба за создание самобытной немецкой литературы, которую Гердер вел как ведущий теоретик «штюмерства» и затем сторонник «веймарского классицизма», неизменно включала в себя

требование правдивого отображения в художественных произведениях действительной жизни людей и их нравственного воспитания в духе гуманности. Полагая, что ничего подобного не вытекает из кантовского «лишенного понятия, целесообразного без цели эстетического общего чувства», Гердер с возмущением писал, что оно ориентирует на то, чтобы превращать «искусства в развлекательную или скучную обезьянью игру». Отвергая «трансцендентальный вкус» за то, что его принципы «живут в сверхчувственном субстрате человеческого, в абсолютном бессознательном», Гердер призывал осознанно формировать эстетический вкус на основе познания «законов и аналогий природы» для того, чтобы «пользоваться искусством, наукой о прекрасном не для игры или идолопоклонства, но с радостной серьезностью для воспитания человечества». Выражая свое общее отрицательное отношение к кантовскому «трансцендентальному идеализму», Гердер иронически предлагал поселить «всех критико-идеалистических трансцендентальных философов ... в одном городе, где, отделенные от земнородных..., они пекли бы себе идеальный хлеб и выносили бы об этом хлебе идеалистические суждения вкуса, свободные от всякого объекта и понятия» (60. 197, 199).

Важно отметить, однако, что в философской эстетике Канта, которая в целом неоднозначна и даже в известной степени противоречива, имелись также положения, высоко оценивавшиеся такими сторонниками социально ответственного и нравственно возвышающего искусства, как Шиллер и Гёте. Это мысли Канта о том, что в искусстве идеал человека «состоит в выражении нравственного» и что «прекрасное есть символ нравственно доброго» (39. 5. 5, 375).

«Телеологическая способность суждения» и проблема биологической целесообразности

Кант считал, что трактовка им эстетически возвышенного как основанного на чувственном восприятии определенных предметов природы перекидывает мостик от «эстетической» способности суждения к «телеологической», характеризовавшейся как особый способ осмысления органической природы. Констатируя «невозможность объяснить организмы ... исходя только из механических принципов природы», Кант сводил все естественнонаучное понимание к «механическому объяснению» причин природных явлений и делал вывод о принципиальной неприменимости такого понимания в отношении органического мира. Кант заявлял, что «для людей было бы нелепо ... надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы одной травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели». Кант полагал, что одними естественными причинами невозможно объяснить не только возникновение видов растений и животных, но также жизнедеятельность каждого организма. Целостность организма, в котором при его здоровом состоянии согласованно функционируют различные органы, поддерживая его существование при взаимодействии с окружающей средой, Кант считал возможным осмыслить только в понятиях «цели» и «средств», т. е. телеологически. Кант отмечал, что телеологическое миропонимание немыслимо без допущения разумно-

сти мирозозидающей причины, которая тем самым обожествляется, т. е. представляется в виде божественного Творца. Согласно Канту, «мы можем мыслить и сделать для себя понятной целесообразность, которая должна быть положена даже в основу нашего познания возможности многих природных вещей», лишь тогда, когда представляем себе «их и мир вообще» произведенными высшей «разумной Причиной» (39. 5. 428).

Выявляя имманентную для человеческого ума потребность мыслить органическую природу телеологически и от этой «биологической телеологии» восходить к креационистской «теологии», Кант сразу же разъяснял, что такой переход от телеологии к теологии «есть лишь максима для рефлектирующей ... способности суждения», т. е. «имеет силу только субъективно для нас, а не объективно для возможности вещей такого рода». Другими словами, телеологическо-теологические принципы рефлектирующей способности суждения вовсе не определяют происхождения живых существ «как такового, а только утверждают, что мы — по свойству нашего рассудка и нашего разума — можем мыслить происхождение живых организмов только согласно конечным причинам» (39. 5. 444, 461). Кант с полной определенностью лишал «биологическую телеологию», которая в составе целостной «физической телеологии» имела наиболее сильные позиции, какой бы то ни было объективной значимости.

Углубляя этот критический аспект рассмотрения «телеологической способности суждения», Кант указывал, что «если даже согласятся, ... что главный Зодчий непосредственно создал формы природы такими, какими они искони существуют, или предопределил те формы, которые в своем развитии постоянно складываются по одному и тому же образу (т. е. репродуцируются из поколения в поколение как неизменные виды.— *В.К.*), то это нисколько не поможет нашему познанию природы, так как мы не знаем способа действия этого Существа и его идей, которые должны заключать в себе принципы возможности предметов природы, и не можем, исходя из Него, объяснить природу как бы Сверху вниз» (39. 5. 440). Другими словами, утверждение о божественном творении биологических видов не объясняет ничего, поскольку не содержит в себе указания на то, как именно осуществлялось это биологическое сотворение.

Кант подчеркивал, что выявление им имманентной необходимости человеческого разума мыслить органический мир как сотворенный Богом нисколько не доказывает существования Бога. При этом «телеологическо-теологическом» ходе мысли оказывается, что «человеческий разум не имеет никакого теоретического доказательства существования первосущности как Божества» (39. 5. 474, 505).

Заявление Канта о «необходимом подчинении принципа механизма телеологическому принципу в объяснении вещи как цели природы»

имело в виду только удовлетворение субъективной мировоззренческой потребности человеческого разума в том, что имело вид исчерпывающего объяснения в отношении происхождения живых существ на Земле. Отмечая актуальную непродуктивность «принципа механизма» в объяснении биологических явлений, Кант вместе с тем предостерегал от его полной дискредитации, поскольку видел в нем единственный эффективный метод действительного, хотя бы и ограниченного, познания природы. Кант указывал, что «для разума бесконечно важно не упускать из виду механизма природы в ее порождениях и при объяснении их не пренебрегать им, так как без него невозможно проникнуть в природу вещей» (397. 5. 440). При всех указаниях на потребность человеческого разума при осмыслении природы обращаться к «телеологическому принципу» (причем в его существенной связи с «теологическим принципом») Кант вместе с тем подчеркивал «право» и даже «долг» теоретического разума «все продукты и события природы, даже самые целесообразные, объяснять механически настолько, насколько это в нашей возможности», отмечая, что возможности «для этого способа изучения мы не можем указать». Надо учесть, что «механические причины» — это, в понимании Канта, естественные, материальные причины, и о них говорится в контексте признания «принципа всеобщего механизма материи». При этом Кант ставил вопрос «о соединении принципа всеобщего механизма материи с телеологическим принципом в технике природы», допуская, что «телеологический способ объяснения отнюдь не исключает механического». Однако такое соединение Кант считал осуществимым лишь для сверхчеловеческого «архетипного интеллекта», который «интуитивен» и в качестве такового «идет от синтетически общего (созерцания целого...) к особенному, т. е. от целого к частям» (39. 5. 446, 440, 438, 437).

Можно сделать вывод, что «телеологическая способность суждения» трактовалась Кантом как имеющая только «регулятивное», но отнюдь не «конститутивное» значение, т. е. как удовлетворяющая мировоззренческую потребность человеческого разума в целостном и исчерпывающем объяснении биологических явлений, но не служащая делу их действительного познания. Здесь потребность в телеологическом осмыслении особенно велика ввиду явной недостаточности естественно-каузального объяснения, существовавшего в эпоху Канта и известного ему лишь в механистической форме. Принципиальную важность имел вывод Канта о том, что естественнонаучное исследование природы не порождает само по себе ее телеологического понимания («мы никак не можем из самой природы почерпнуть основания для объяснения целевых связей» (39. 5. 447, 440)). Это означало, по Канту, что научное изучение живой природы так же не ведет к теологии (через телеологию), как и изучение неживой природы. «Критика

способности суждения» подтверждала в ходе специального исследования биологической отрасли естествознания те общие выводы относительно теоретического разума, которые были сделаны в первой «Критике...» при общем исследовании отношений между естествознанием и теологией.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Первые работы Канта, посвященные философскому осмыслению социально-исторических проблем, были опубликованы за 5 лет до начала Великой французской революции, а завершающие — вскоре после того, как революционный процесс во Франции по существу закончился, но вызванные им потрясения и перемены продолжали оказывать сильное и даже углубляющееся воздействие на другие страны, в том числе на Пруссию (в значительной мере через войны). Сначала, в 1784 г., появились два небольшие, но весьма содержательные сочинения Канта: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Ответ на вопрос, что такое Просвещение». Под конец были изданы две обширные работы «К вечному миру» (1795) и «Метафизика нравов» (1797; социально-политическим проблемам, рассматриваемым здесь через призму «метафизики нравов», посвящена первая часть этого сочинения). На всех перечисленных произведениях Канта лежит сильный отпечаток общественно-политической обстановки, в которой они создавались, и в них давались ответы на животрепещущие вопросы современности.

Философия истории. В канун Великой французской революции, которая идейно подготавливалась французскими просветителями, особенно остро встал вопрос о смысле и направленности всемирной истории. Из осмысления того, что в ней происходило ранее, стремились понять ее современные императивы и ее будущие перспективы. Этот вопрос основательно и вместе с тем неоднозначно трактовался в работах Вольтера, Монтескье, Тюрго, Руссо (30—70-е годы XVIII в.). Сам термин «философия истории» был введен в одноименном произведении Вольтера (1765), которое теоретически предвзяло его многолетний труд по всемирной истории («Опыт о духе и нравах народов»), заверченный в 1769 г. Кантовская философия истории, создававшаяся с учетом названных французских разработок и под некоторым их влиянием, была вместе с тем достаточно оригинальной концепцией.

Кантовская «Идея всеобщей истории...» явилась антитезой сочинению Гердера «Идеи к философии истории», первая часть которого была опубликована в 1784 г. В том, что Гердер стремился объяснить всемирную историю (как и мировой процесс в целом) действием

«органических сил творения», имеющих божественный характер, Кант усмотрел недопустимый «догматизм». Квалифицируя гердеровскую концепцию как «метафизику истории», Кант счел сразу же необходимым заявить, что она никоим образом не вытекает из его «критической философии» (как полагал Гердер, ранее увлеченно слушавший кантовские лекции о ней).

Предшествующая работа Гердера «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774) выдвигала в противовес французским просветителям обновленную версию собственно теологического понимания истории, которое в принципе отвергалось ими (базирующееся на Библии теологическое понимание истории было детально разработано в начале V в. н. э. одним из христианских «отцов церкви» Аврелием Августином в сочинении «О граде Божьем» и актуализировано в конце XVII в. французским епископом Ж.Б. Боссюэ в «Рассуждении о всемирной истории»).

Согласно Канту, необходимый «критицизм» в понимании истории заключается в принципиальном отказе от попыток объяснить ее ход какими бы то ни было сверхъестественными причинами. Тем самым Кант солидаризировался с «философией истории» французских просветителей, считавших обоснованным только естественно-антропологическое объяснение исторических событий. В проведении этой мировоззренческой установки Кант был настолько последователен, что из своего понимания истории он исключил даже объяснение человеческих поступков «свободной волей» людей, ноуменальную реальность которой он утверждал в своей «этико-метафизике». Кант заявлял, что «какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о свободе воли», в историческом процессе «человеческие поступки, подобно всякому явлению природы, определяются всеобщими законами природы». По Канту, человек, выступающий в истории, принадлежит к «миру явлений», в котором философия истории призвана прежде всего открыть закономерный ход (39. 6. 7).

Разделяя положение о прогрессе человечества в ходе истории, выдвинутое французскими просветителями, Кант по-своему стремился понять сущность этой, как ему представлялось, закономерности. Формулировка исходных пунктов кантовской философии истории выглядит натуралистической, что было вызвано стремлением максимально дистанцироваться от историософской метафизики. Кант декларировал, что история совершается «согласно определенному плану природы», который состоит в том, что «все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития». Кант добавлял, что «природные задатки человека ... развиваются полностью не в индивидуе, а в роде», т. е. в череде сменяющихся друг друга поколений. При экспликации смысла этих двух основоположений кантовской

философии истории становится ясно, что она выходила далеко за рамки натурализма и приобретала культурно-социальный характер. Дело в том, что становление и развитие человечества, его «прогресс» Кант понимал как результат такой деятельности людей, которая создает то, чего нет в природе, и благодаря этому освобождается от той подчиненности природе, в какой находятся животные. Роль же природных задатков сводилась Кантом к тому, что вследствие их дефицита по сравнению с другими животными (обладающими от рождения высокоэффективными инстинктами, сильными органами защиты и нападения и т. п.) для человека «изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты», а также «все развлечение, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум,— все это должно быть исключительно делом его рук» (39. б. 8, 9, 10). В этих высказываниях Канта можно усмотреть мысль о базисном значении трудовой деятельности людей для выхода человеческого рода из животного состояния и создания как материальной, так и духовной культуры (в том числе интеллектуальной и моральной). Рассуждения Канта на эту тему содержали совершенно новые для него выводы, вступающие в противоречие с априористскими концепциями «чистого разума» и «доброй воли».

Важно и то, что в стимулировании практической-созидательной деятельности людей Кант придавал значение не только удовлетворению их житейских потребностей (причем растущих, выходящих за пределы естественно необходимого), но также конфликтам, возникающим между людьми из-за присущих им, с одной стороны, эгоистических побуждений, а с другой — «страстей» честолюбия, властолюбия, корыстолюбия. По Канту (проявлявшему в этом вопросе согласие с выводами Гельвеция), без этих негативных — с моральной точки зрения — страстей «все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми», и «человек не вышел бы из состояния нерадивости и бездеятельного довольства», не окунулся бы с головой в работу, не нашел бы средств «разумного избавления» от гнетущих его трудностей и невзгод. Высокая оценка (вслед за Руссо) роли противоречий и даже антагонизмов в прогрессе человеческого рода не сопровождалась у Канта (в отличие от Руссо) выражением морального негодования по этому поводу. Общий благодетельный результат, который, по Канту, приносит прогресс, рассматривался как оправдывающий все сопряженное с ним зло. «Поэтому,— восклицал Кант,— да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества остались бы навсегда неразвитыми». Кант прямо указывал, что его концепция («идея всемирной истории») дает «оправдание природы», по «плану»

которой совершается прогресс человечества. Это понятие «плана» сближалось Кантом с понятием «Провидения», и он заявлял, что естественные побудительные причины человеческой деятельности убедительно «обнаруживают устройство, созданное мудрым Творцом» (39. б. 22, 12). Вследствие этого кантовское «оправдание» природы приобретало вместе с тем вид своеобразной теодицеи (этот лейбницевский термин буквально означал «оправдание Бога» — за то, что люди считают злом в своем земном существовании; кантовское «оправдание природы» можно назвать «натуродицеей», понимаемой им одновременно как теодицея). Такого рода «натуродицея» вносила хотя бы вербально элемент метафизики в кантовскую идею всемирной истории.

Наряду с отмеченной «оправдательностью» кантовская философия истории заключала в себе также значительный заряд социальной критики. Примиряясь в какой-то мере со злом прошлого, Кант выражал неприятие наличного социального зла, выражаемого различными видами «недоброжелательной общительности», и ориентировал людей на его устранение. Кант заявлял, что *величайшая задача* (проблема) *для человеческого рода* (разрешить которую понуждает опять-таки природа) — это *созидание «всеобщего правового гражданского общества»* (39. б. 12). Речь шла о *социальном идеале Канта*, имевшем антифеодалную, антиабсолютистскую и антиклерикальную направленность. В основных чертах этот кантовский идеал был сходен с теми перспективами развития человечества, которые ранее были обрисованы французскими просветителями. Аналогичной была и кантовская трактовка средств осуществления своего социального идеала.

Характеризуя современную ему эпоху как век Просвещения, Кант видел сущность последнего в выходе «человечества из состояния своего несовершеннолетия» как неспособности пользоваться своим умом «без руководства со стороны кого-то другого». Первоочередной задачей Кант считал освобождение европейских народов от полуторатысячелетнего «опекунства» со стороны теологов и в целом духовенства, христианской церкви. Кант ратовал за предоставление людям прежде всего права самостоятельно судить о религии, поскольку полагал, что «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное». Основной же и конечной целью раскрепощения человеческих умов Кант считал обретение ими права открыто критиковать существующее законодательство и высказываться «относительно лучшего составления законодательства». Кант обосновывал необходимость свободы «публичного пользования своим разумом», т. е. права на беспрепятственное высказывание человеком своих разумных суждений в устной или печатной форме перед другими людьми и самой широкой общественной аудиторией. По убеждению Канта, только таким способом может быть дано всеобщее «просвещение людям». Естественных носителей просвещенного свободомыслия Кант

видел в философах¹. Желаемые результаты их деятельности Кант определял четко и социально остро: «народ становится постепенно более способным к свободе действий», а правительство находит «для себя полезным обращаться с человеком (который есть нечто большее, чем машины) сообразно его достоинству» (39. б. 27, 29, 35). Кантовская философия истории перерастала в его социально-политическую философию.

Социально-политическая философия. Уточняя и радикализируя в работах 90-х годов свой социальный идеал, Кант заявлял, что «*гражданское устройство* в каждом государстве должно быть *республиканским*». Кант считал, что «республиканским» можно назвать даже монархическое государство, если оно установлено в соответствии с следующими тремя принципами: (1) индивидуальной «свободы членов обществ», (2) единого для всех законодательства, (3) равенства всех граждан перед законом (39. б. 267). Этот «*республиканский идеал*» выдвигался просветителями XVIII в. в надежде на его осуществление монархами, встающими на путь «просвещенного правления». Кант даже полагал, что наилучшим образом принципы «республиканского правления» могут быть осуществлены монархами, если их советчиками

¹ В сочинении «Спор факультетов» Кант настаивал на обязанности и праве корпуса философов («философского факультета») выступать в роли «испытателя истинности всех учений», которые по дозволению или прямому поручению властей преподаются на таких номинально «высших» факультетах, как теологический и юридический. Используя политические термины (возникшие в ходе Французской революции конца XVIII в.), Кант писал о «философском факультете» как своего рода «оппозиционной партии» (левое крыло), «без строгой проверки и возражений» со стороны которой «у правительства не будет достаточно ясного понимания о том, что ему самому полезно или вредно» с точки зрения истинных интересов общества. Сервилльно-апологетические по отношению к властям «высшие» факультеты Кант относил к «правому крылу парламента ученых». Он с гордостью писал о «философском факультете» как единственном, который выдвигает и разрабатывает учения по общественно значимым вопросам «не по приказу какого-нибудь начальника», а «автономно, т. е. свободно» и сообразно «с принципами мышления вообще», подчиняясь тем самым «только законодательству разума, а не законодательству правительства».

И если теологический факультет видит — в соответствии со средневековой традицией — в философии свою «служанку», то философы, заявлял Кант, могут согласиться с этой формулой лишь при условии, что их роль будет состоять не в том, чтобы, образно выражаясь, нести шлейф за своей номинальной «госпожой», а в том, чтобы нести перед теологией факел, указывающий ей выбранную ими дорогу.

Кант отдавал себе отчет в том, что достижение «философским факультетом» такого положения означало бы фактическое возвышение его над другими «факультетами». Участвуя в формировании общепросветительского идеала, Кант мечтал о наступлении такого времени, когда именно философы просветительского толка станут самыми авторитетными советчиками властей, определяя стратегию деятельности последних, т. е. социально-политический курс страны. Кант полагал, что «в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда (всеобщая) свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет» (40. 333, 324—325).

станут философы. Он подчеркивал, что «республиканское устройство» не тождественно демократии, которая, по его мнению, чревата деспотизмом не менее, чем единодержавная или аристократическая власть.

Следует учесть, что прусский король Фридрих II (1740—1786), на годы царствования которого пришлась большая часть философской деятельности Канта, стремился предстать перед общественным мнением Европы как самый «просвещенный» монарх своей эпохи, каковую честь у него небезуспешно оспаривала русская императрица Екатерина II (1762—1796) вплоть до развертывания Великой французской революции.

Став одним из крупнейших в XVIII в. теоретиков «правового государства», Кант настаивал на том, что в истинной республике должны править общеобязательные законы, а входящим в правительство должностным лицам надлежит обеспечивать неукоснительное соблюдение этих законов. К важнейшим принципам республиканского устройства Кант относил «отделение исполнительной власти (правительства) от законодательной» (39. б. 269), которая предполагалась остающейся в руках монарха, отчуждаемого, однако, от исполнительной власти.

Кант был убежден, что переход от деспотического абсолютизма к «правовому гражданскому обществу» возможен и желателен при осуществлении его путем реформ, проводимых «сверху» просвещенными монархами. Обосновывая право на критику существующих форм управления и всякого рода социальных институций, Кант вместе с тем считал недопустимыми какие-либо самочинные действия подданных по реализации даже самых разумных проектов улучшения существующего порядка вещей. В 90-е годы, когда во Франции бурно разворачивалась антифеодалная и антимонархическая революция, Кант выступил с решительным осуждением революций, особенно приводящих к казни королей. Он писал, что «против законодательствующего главы государства нет правомерного сопротивления народа», нет «никакого права на возмущение», тем более на восстание, свержение государей, посягательство на их свободу и жизнь. По Канту, «малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену..., и такого рода изменник может караться смертной казнью за попытку погубить отечество». Категоричность этого осуждения революционных действий существенно ослаблялась, однако, кантовским обоснованием необходимости для населения страны, в которой совершилась победоносная революция, быть совершенно лояльным по отношению к новой власти и производимым ею преобразованиям. Кант указывал, что «если революция удалась и установлен новый строй, то правомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться в качестве добрых граждан новому порядку вещей, и они не могут уклониться от честного пови-

новения правительству, которое обладает теперь властью» (39. б. 242, 245).

Эта позиция Канта может оцениваться как философско-правовая легитимация нового строя, порожденного во Франции революцией, — строя, против которого внутри страны вспыхивали роялистские мятежи и который пытались уничтожить посредством военной интервенции европейские монархии, включая Пруссию.

Идеал вечного мира. Важное место в социально-исторической философии Канта занимали проблемы войны и мира. Уже в «Идее всеобщей истории...» Кант поддержал призыв французского мыслителя начала XVIII в. Шарля Сен-Пьера (ранее это сделал Руссо) к заключению «договора о вечном мире» между европейскими государствами. Кант указывал, что нескончаемые войны грозят создать для человечества «ад крошечный, полный страданий», и своими опустошениями уничтожить достигнутую высокую ступень цивилизации. С точки зрения Канта, вечный мир — это такая же кардинальная задача и цель всемирно-исторического прогресса, как и установление «всеобщего правового гражданского состояния»: то и другое находятся в неразрывной связи.

Кант полагал, что если вопрос о войне решается не только политиками, но и всеми гражданами (как это имеет место при республиканском правлении), то последние «хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру, — ведь все тяготы войны им придется взять на себя», и понимание этого должно побудить их принять решение о сохранении мира. Поэтому положение о том, что гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским, фигурировало у Канта в качестве первой статьи разработанного им проекта «договора о вечном мире между государствами» (39. б. 17, 268, 267).

Кант обнародовал этот проект вскоре после заключения в 1795 г. мирного договора между коалицией монархических государств (в состав которой входила Пруссия) и республиканской Францией. Ему тогда представлялось, что вечный мир — это «задача, которая постепенно» решается и становится все ближе к осуществлению» (39. б. 309).

В сочинении «К вечному миру» вначале формулировались шесть «предварительных статей» предлагаемого Кантом проекта: 1) «мирный договор уничтожает все имеющиеся причины будущей войны», даже неизвестные в настоящее время договаривающимся сторонам (путем, например, аннулирования возможных оснований для взаимных территориальных претензий, — оснований, скрытых в неизученных архивах); 2) «ни одно самостоятельное государство ... не должно быть приобретено другим государством ни по наследству (войны за то или иное «наследство» были распространенным явлением в тогдашней Европе, поскольку правящие в различных странах династии находились зачастую в родственных связях между собой. — В.К.), ни в обмен, ни в виде дара»; 3) «постоянные армии должны со временем полностью исчез-

нуть»; 4) запрещается использовать государственные займы для финансирования подготовки войны или ее ведения; 5) «ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств»; 6) «ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным в будущем состояние мира», например, к таким действиям, как засылка убийц из-за угла и отравителей, нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене в государстве неприятеля и т. д. (39. б. 260—263). Надо сказать, что вплоть до конца XX в. во всех последующих проектах устранения угрозы войн фигурировали положения о ликвидации или значительном сокращении постоянных армий, невмешательстве во внутренние дела государств, уважении их суверенитета и территориальной целостности.

В основных статьях пацифистского проекта Канта предусматривалось создание *всемирной федерации государств* ради сохранения мира и обеспечения *«всеобщего гостеприимства»*, означающего «право каждого чужестранца на то, чтобы тот, в чью страну он прибыл, не обращался с ним как с врагом» (39. б. 275, 276). Вечный мир характеризовался Кантом как «высшее политическое благо», которого можно достичь в условиях «наилучшего строя», «где власть принадлежит не людям, а законам» (39. 4/2. 283).

С программой социально-психологической подготовки перехода к «вечному миру», названной «великой вестницей мира», выступил Гердер в завершающих «Письмах для поощрения гуманности», публиковавшихся в 1793—1795 гг. Гердер считал необходимым культивировать в массе населения отвращение к войнам и захватнической политике, чувство уважения к другим народам, очищать патриотизм от шовинистических и милитаристских «шлаков», возвеличивать мирную созидательную деятельность.

Провозглашая необходимость объединения народов и провинций Германии, Гердер считал, что оно должно осуществляться не военной силой, а мирными средствами — «писаниями, ремеслами или учреждениями». Наряду с большинством создателей классической немецкой литературы (Лессингом, Гёте, Шиллером и др.) Гердер был убежден, что крепче всего объединяют нацию духовные узы (60. 300). Эта позиция означала осуждение милитаристской политики Фридриха II и других прусских королей.

Новый тур европейских войн, начавшийся вскоре после 1795 г., развеял надежды Канта на скорое осуществление «вечного мира». В «Метафизике нравов» (1797) Кант, сохраняя верность своей пацифистской интенции, по-новому, более обстоятельно, в широком историческо-правовом плане осмыслил проблемы войны и мира (в разделе «Международное право»).

Согласно Канту, государства от природы находятся между собой «в неправовом состоянии», которое есть состояние войны, поскольку они руководствуются в отношениях между собой первобытно-звериным «правом более сильного». Они считают себя вправе вести войны для разрешения таким силовым путем конфликтов, возникающих между ними.

Из необходимости для народов выйти из этого «естественного состояния» в «законное (правовое) состояние» Кант выводил правовое обоснование установления вечного мира и изживания войн между народами. Вместо «договора о вечном мире» Кант отстаивал теперь идею вечного мира как «конечную цель всего международного права» (в философском понимании последнего как проявления «законодательства практического разума»). Кант пришел к выводу, что эта радикально пацифистская идея не может, однако, реализоваться из-за невозможности, как ему представлялось, создать всемирное федеративное государство и соответствующее ему «мировое правительство». Вместе с тем Кант был убежден, что осуществимо такое развитие международных отношений, которое служило бы «постоянному приближению к состоянию вечного мира» (39. 4/2. 278).

Кант заявлял, что если теоретически невозможно доказать достижимость «вечного мира», то нельзя доказать и его неосуществимость. В такой ситуации важнейшее значение приобретает, по Канту, следующий запретительный вердикт со стороны практического-правового разума: «войны не должно быть». С точки зрения такого долженствования, считал Кант, вопрос более не в том, реален или нереален вечный мир, а в том, должны ли мы содействовать его осуществлению (и установлению благоприятствующего этому «республиканского» строя, который мыслился как в корне пресекающий поползновения правителей вести войны в собственных, преимущественно династических интересах). Ответ Канта на поставленный вопрос был безоговорочно положительным: «если бы даже полное осуществление этой цели осталось бы благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум (т. е. свое личное правило, претендующее на всеобщую значимость. — В.К.) неустанно действовать в этом направлении, ибо эта (пацифистская) максима — наш долг» (39. 4/2. 282).

Кант разъяснял, что «установление всеобщего и постоянного мира составляет не просто часть, но конечную цель (всего) учения о праве в пределах одного только разума». Кант указывал, что пацифистское правило долженствования «априори заимствовано из идеала правового объединения людей под публичными законами». Он с пафосом восклицал: «что может быть возвышеннее, чем эта [пацифистская] идея», добавляя, что в смысле ее всеобщей значимости, т. е. гуманистической ценности, она обладает «абсолютной реальностью» (39. 4/2. 283).

Философия («метафизика») права

Через право Кант связал свою социально-политическую философию с системой «критической философии». Дело в том, что к концу 90-х годов он стал рассматривать правовое сознание в качестве столь же существенного проявления «практического разума», как и этическое

сознание. Придав в «Метафизике нравов» новое, расширительное значение термину «мораль», Кант разделил последнюю на (1) этику и (2) право. Здесь он определил *мораль* как «систему обязанностей вообще», указывая, что они существуют в двух видах: как «правовые обязанности» и как «обязанности добродетели» (последние именуются «этическими»). Общим для «правовых» и «этических» обязанностей Кант считал их определение «законодательством» чистого «практического разума». Различие между «правовыми» и «этическими» обязанностями заключается, по Канту, в том, что для первых необходимо еще и «внешнее законодательство» (в соединении с государственным принуждением к его исполнению), а для вторых достаточно «внутреннего законодательства» разума, при котором один лишь долг принуждает к этическому (добродетельному) поступку. Предметом учения о праве Кант назвал «совокупность законов, для которых возможно внешнее законодательство» (39. 4/2. 151, 138).

В соответствии с этим делением первая часть «Метафизики нравов» была озаглавлена «Метафизические начала учения о праве», а вторая часть — «Метафизические начала учения о добродетели».

Обосновывая необходимость *философского* («метафизического») учения о праве, Кант писал: правовед-эмпирик на вопрос, «что такое право?» дает бессмысленно-тавтологический ответ: это совокупность наличных законов, установленных властями для подданных. Для Канта же важен уточняющий вопрос, который ставит правоведа-эмпирика в тупик и кажется ему бессмысленным: соответствуют ли наличные государственные законы праву? (39. 4/2. 138, 139).

Кант определил «право» как «совокупность условий, при которых произволение одного (лица) совместимо с произволением другого с точки зрения всеобщего закона свободы». В основу кантовской трактовки «права» было положено убеждение в присущности человеку как разумному существу свободного воления (или «произволения»): «право — это именно ... основанное на чистом практическом разуме понятие произволения, подчиненного законам свободы» (39. 4/2. 139, 159—160).

Кантовская концепция права включена в цепь размышлений о нем крупнейших новоевропейских философов, начиная с Гоббса и кончая Руссо. Для всех них было характерно стремление осмыслить в правовых терминах (и на правовой основе) проблемы конституирования, устройства и преобразования общества и государства (эта черта социальной философии Нового времени была названа «юридическим мировоззрением»). Названные проблемы формулировались как связанные прежде всего с пониманием сущности перехода от «естественного состояния» человеческого рода к общественному и государственному («гражданскому») состоянию. При разработке этих проблем использовались понятия «естественного права», «общественного договора», «суверени-

тета» (как обозначения высшей власти, обладающей всеми полномочиями). В центре внимания находился вопрос о свободе и подчинении, о взаимоотношении между государственной властью и гражданами как подданными государства.

Теоретическими источниками того, что можно назвать новоевропейской «философией права» (сам термин был изобретением Гегеля) были воззрения античных скептиков и римских юристов.

В Новое время «естественное право» было противопоставлено «божественному праву», использовавшемуся в теологизированной культуре Средних веков для обоснования власти монархов и ее сращенности с церковью, т. е. клерикализма, возникшего на исходе Античности при распространении христианства и обретении им статуса государственной религии.

Включение кантовской концепции права в систему «критической философии» обеспечивалось насыщением этой концепции понятиями «априорное», «интеллигибельное», «вещь-в-себе», «ноумены» (в их противопоставлении понятиям «апостериорное», «эмпирическое», «сенсительное», «явления», «феномены»), «синтетические суждения» и «аналитические суждения», «антиномии» и т. д.

Понятия «естественное право» и «естественное состояние» существенно переосмысливались Кантом по сравнению с предшествующими мыслителями. По Канту, «естественное право» это не природная данность, а «*понятие права*», основывающееся «на одних только априорных принципах» чистого «практического разума» (именно эта «априорность» понималась как «метафизичность» понятия права)¹. Кант полагал, что в человеческих сообществах догосударственного периода реализовалось такое «естественное право», которое по его основам является априорно-понятийным. Представление о «естественном состоянии» как «индивидуальном», «робинзонадном», дообщественном Кант отвергал как беспочвенный вымысел. Обществом-государственное состояние Кант называл «гражданским».

Кант, как и многие другие новоевропейские философы, выражал категорическое несогласие с учением Гоббса о том, что при образовании общества с государственным устройством происходит полное отчуждение естественной свободы индивидов в пользу верховной власти. Для Канта, как и для Руссо, в процессе образования государства (на основе «общественного договора») имеет место единство отчуждения и разотчуждения свободы, присущей людям в «естественном состоянии». Кант писал, что при образовании «гражданского общества ... все в составе народа отказываются от своей внешней свободы» только для того, чтобы «снова тотчас же» обрести эту свободу в качестве членов

¹ По Канту, «метафизикой» называется «система априорного познания из одних только понятий» (39. 4/2. 123).

новой общности, т. е. «народа как государства». В такой форме Кант отрицал правомерность всевластия государства по отношению к подданным, в частности и более всего отрицал правомерность неограниченной власти монархов, королевского абсолютизма. Вместе с тем Кант считал необходимым такое принуждение по отношению к гражданам, которое ставило бы границы индивидуальному «произволению», когда оно может ущемлять свободу других граждан. Государство, по Канту, призвано реализовать в сущности «закон взаимного принуждения», исходящий от самих граждан, о каковом он и предпочитает говорить: «понятие права можно усмотреть непосредственно в возможности сочетать всеобщее взаимное принуждение со свободой каждого» (39. 4/2. 236—237, 141).

Понятие права приобретало у Канта *демократическое* содержание, когда он в согласии с Руссо утверждал, что «законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа», и что «объединенный народ ... сам есть суверен», т. е. носитель высшей власти. Формально опираясь на логику «практического разума», Кант писал о необходимости разделения власти на три ветви: законодательную, исполнительную и судебную,— это «как бы три суждения в практическом силлогизме». Отходя от прежнего усмотрения в наследственном монархе носителя законодательной власти, Кант в конце 90-х годов стал считать его главой лишь исполнительной власти. Если ранее Кант полагал, что принципы «республиканского устройства» лучше всего реализуются просвещенным монархом, то теперь он заявлял, что «всякая истинная республика есть и не может быть ничем иным, как представительная система народа», при которой граждане обеспечивают свои политические права через избираемых ими уполномоченных лиц. Кант заявлял еще, что при полном развитии «принципа республики» монархизм изживается, и «нет уже надобности выпускать из рук» народа «бразды правления и возвращать их тем, кто держал их прежде и чей абсолютный произвол мог бы ... уничтожить все новые устройства» (39. 4/2. 234, 268, 245).

Осуждая революцию как недопустимый способ насильственного устранения «снизу» монархической власти, правовая концепция Канта вместе с тем ориентировала монархов на проведение ими «сверху» реформ в направлении идеала «чистой республики», причем последний имел не только антиабсолюстский и антимонархический, но также *антифеодальный* смысл.

Так, в качестве важнейших мер по реформированию «сверху» социально-политического строя Пруссии Кант считал правомерным назвать, во-первых, отмену «наследственного дворянства», в современном существовании которого он видел «пустое порождение мысли, не имеющее никакой реальности». Во-вторых, Кант отрицал правомочность дворянского, церковного и даже княжеского землевладения, заявляя, что «рыцарские владения и церковные ... могут быть без колебания отменены», а верховный правитель «не может иметь dome-

нов, т. е. земельных угодий для частного пользования (для содержания своего двора)». В-третьих, Кант выступал против клерикализма, обосновывая правовую необходимость отделения церкви от государства. Вместе с тем Кант отстаивал право народа на реформирование своего вероучения, явно имея в виду не только давно осуществленное Лютером в ряде немецких земель преобразование христианства, но и реализацию своего идеала «религии в пределах только разума» (39. 4/2. 253, 247, 245, 246, 251—252).

Центральное место в правовой концепции Канта занимает обоснование *гражданских свобод*. Тремя «правовыми атрибутами» граждан, которые обязано обеспечивать государство, соответствующее «общественному договору», Кант считал (1) законосообразную «свободу каждого», (2) «гражданское равенство», т. е. равенство граждан перед законом, (3) «гражданскую самостоятельность», признание за каждым гражданином статуса юридически правомочного субъекта. Вопреки утилитаризму и эвдемонизму, которых придерживались многие английские и французские просветители, Кант утверждал, что «совершенство государства» определяет вовсе «не благополучие граждан и их счастье», а «высшая степень согласованности государственного устройства с правовыми принципами, стремиться к которой обязывает нас разум через своего рода категорический императив». Следует заметить, что с точки зрения Канта «общественный договор» это не исторически реальный акт учреждения государства, а лишь идея государства (т. е. в сущности идеал государства), необходимый для оценки правомерности того или иного наличного государства.

Важной конкретизацией кантовской концепции перехода от «естественного состояния» к «гражданскому обществу» является утверждение об обусловленности этого процесса необходимостью перехода от «частного» права к «публичному».

В сферу «частного права» Кант включил «присвоение людьми внешних предметов», становящихся в результате этого «частного» владения «моими» или «твоими». Простое «физическое» владение теми или иными предметами Кант называл «эмпирическим» и считал его неполноценным вследствие отсутствия его надлежащей защищенности от притязаний со стороны других индивидов.

Размышления Канта относительно присвоения людьми внешних предметов и владения последними находились в русле разработки социальной философией XVIII в. проблемы возникновения частной собственности. Эта проблема была наиболее остро поставлена и глубоко разработана Руссо.

¹ «Всеобщий правовой закон», аналогичный категорическому императиву в этике, Кант сформулировал следующим образом: «поступай внешне так, чтобы свободное проявление твоей воли было совместимо со свободой каждого, сообразной с всеобщим законом» (39. 4/2. 140).

Исследователи давно установили, что вся социально-политическая философия Канта, включая ее правовой аспект, соотносена с руссоизмом. Единодушно признается при этом как большое влияние Руссо на Канта, так и значительная творческая самостоятельность последнего, выразившаяся в его несогласии с рядом важнейших положений Руссо, которым были противопоставлены содержательные антитезы или, во всяком случае, альтернативы.

Исторически первым «присвоением вещи» Кант, как и Руссо, считал установление частной собственности на землю. Но в известной мере полемично по отношению к Руссо звучит утверждение Канта о том, что «первая обработка, проведение границ или вообще ограждение какого-нибудь участка земли» не дают «никакого надежного основания для его присвоения». По Канту, только в подлинно «правовом состоянии», каковым является гражданско-государственное, можно по-настоящему «иметь что-либо внешнее своим». Другими словами, «иметь что-либо внешнее своим по праву можно лишь при наличии власти, устанавливающей публичные законы, т. е. в гражданском состоянии».

Кант определял «*публичное право*» — с формальной точки зрения — как «совокупность законов, нуждающихся в обнародовании для того, чтобы создать правовое состояние». Важнейшим же содержательным аспектом «правового состояния» Кант считал наличие в нем государства как политического института, обладающего силами принуждать людей к исполнению обнародованных им законов. (39. 4/2. 174, 182, 167, 231).

Правовое владение «внешними предметами» с точки зрения своей «метафизики права» Кант квалифицировал как «априорное», «ноуменальное» и чисто «интеллигибельное» (сверхчувственное) — в том смысле, что оно может существовать и без физического владения (39. 4/2. 160).

Из вышесказанного вытекало, что частное право может реально существовать, по Канту, лишь при наличии публичного права и потому настоятельно требует возникновения последнего. Из этой имманентно-правовой потребности, которая была представлена как имеющая «априорное» и потому «метафизическое» основание, Кант выводил саму необходимость перехода человеческих обществ из естественного (догосударственного) состояния к «гражданско-»правовому состоянию. Кант писал, что из частного права в естественном состоянии вытекает следующий постулат публичного права: «ты должен при отношениях неизбежного сосуществования со всеми другими людьми перейти из этого состояния (которое, таким образом, фактически понималось, как неправовое. — *В.К.*) в состояние правовое». Экономически основополагающие для «гражданского состояния» законы частнособственнического «присвоения внешних предметов» трактовались Кантом как «сами собой вытекающие из понятий права вообще». По Канту, вообще «все правовые положения суть априорные положения» — в том смысле, что «они суть законы разума» (39. 4/2. 226, 233).

Можно сказать, что «юридическое мировоззрение» социальных философов Нового времени достигло своей кульминации в кантовской «метафизике права».

Принцип примата морали по отношению к политике. Завершающее звено в цепи положений социально-политической философии Канта — это утверждение примата морали над политикой. Оно неоднозначно и выражает, во-первых, свойственное просветителям (и имеющее демократический смысл) негодование по поводу выявлявшейся ими безнравственности власть имущих, — с точки зрения Канта прежде всего на международной арене, в межгосударственных отношениях, чреватых войнами.

Кант усмотрел следующие главные «максимы» такой аморальной, лживой, циничной политики: (1) при благоприятных условиях захватывая чужие территории, подыскивая задним числом оправдания произведенным аннексиям; (2) отрицая вопреки фактам свою виновность в совершенных преступлениях; (3) разделяй и властвуй. Констатируя, что в век Просвещения у политиков не принято оглашать эти «максимы» из боязни скомпрометировать себя в общественном мнении, Кант считал эффективным средством борьбы против такого зла «*публичность*». Она понималась как вынуждаемое требованиями общественности раскрытие перед ней властями действительных целей своих политических действий и средств их осуществления. По Канту, «несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью», т. е. не могут быть обнародованы и откровенно высказаны во всеулышание. И наоборот, «все максимы, которые нуждаются в публичности» ради достижения связанных с ними целей «согласуются и с правом, и с (моральной) политикой» (39. б. 303, 308).

Во-вторых, принцип примата морали по отношению к политике, дополняемый утверждением о ее примате также по отношению к праву, усиливал сформулированную в предшествующих работах Канта точку зрения на «практический разум» как существенно «этический», состоящий в способности априори определять подчинение человеческих действий принципам нравственности. Осуждая «прагматического» политика, «для которого мораль есть только теория», Кант заявлял: «Мораль уже сама по себе есть практика в объективном (т. е. общезначимом. — В.К.) смысле как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы должны вести себя». С целью «привести практическую философию к единству» с собой Кант предлагал поставить во главу угла следующую новую формулировку категорического императива, из которой выводятся и политические следствия вплоть до идеала «вечного мира». «Стремитесь, — писал Кант, — прежде всего к царству чистого практического разума и к его справедливости», — и в результате этого «ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой» (39. б. 289—290, 297).

Стоит отметить, что кантовский принцип примата морали над политикой находился в русле общепросветительского стремления придать политике гуманистический характер через насыщение ее нравственными императивами. Кант шел в том же направлении, что и крупнейший французский философ Гольбах, который в своих произведениях конца 70-х годов выдвинул идеал «этократии», т. е. государственного правления, основанного на морали. И подобно тому как Гольбах считал гуманность высшим принципом человеческого общежития, так и Кант при разъяснении положения о том, что «истинная политика не может сделать шага, заранее не отдав должного морали», указывал: главное состоит в том, что «право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти» (39. б. 302).

Последнее опубликованное Кантом сочинение называлось «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Оно было создано на основе читавшихся Кантом с 1772 г. публичных лекций для слушателей, не имевших философской подготовки. Это произведение может рассматриваться как выраженное в популярной форме связующее звено между различными частями кантовской философии. Называя «прагматическим» исследование того, что человек с присущей ему природной определенностью (прежде всего с инстинктом самосохранения, именуемым «эгоизмом») «делает или должен делать из себя сам ... как свободно действующее существо», Кант рассматривал проблемы нравственно-социальной ориентации жизни людей с учетом различия их темперамента и пола, возрастных, национальных и расовых особенностей, а также их родового единства. По убеждению Канта, человек — это самый главный предмет познания, ибо он есть «для себя последняя цель» (39. б. 351).

В известном смысле вся философия Канта может быть названа антропологической, поскольку различные ее разделы он считал призванными ответить на три главных для человека вопроса: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?» (39. з. 661). Впервые сформулировав эти вопросы в «Критике чистого разума», Кант в начале 90-х годов счел нужным дополнить их четвертым, синтезирующим вопросом: «что такое человек?» В последние годы своей жизни Кант пришел к выводу, что четвертый вопрос по сути дела включает в себя три первых вопроса, и потому все философские дисциплины «можно было бы свести к антропологии» (40. 332).

**Восприятие и критика учения Канта
в немецкой философской мысли
80—90-х годов XVIII в.**

Первым сторонником кантовской философии можно считать придворного проповедника и профессора математики *Йоганна Шульца* (1739—1805), способствовавшего пробуждению к ней общественного

интереса своей работой «Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» господина профессора Канта» (1784). Сторонники кантовской философии *Х.Г. Шютц* и *Г. Гуфеланд* сделали ее печатным органом «Всеобщую литературную газету», которую они начали издавать в Йене с 1785 г. Огромный резонанс вызвали апологетические «Письма о философии Канта», опубликованные *Карлом Леонардом Рейнгольдом* (1758—1823) в журнале «Немецкий Меркурий» в 1786—1787 гг., а затем изданные отдельной книгой.

С середины 80-х годов в контратаку на кантовский «критицизм» перешли многочисленные и влиятельные приверженцы лейбнице-вольфианской философии, выступавшей в своем берлинском центре под названием «популярной философии». Рупором воинствующего антикантизма стал находившийся в их руках журнал «Всеобщая немецкая библиотека». Входивший в этот круг *Х. Майнерс* в «Очерке истории мировой философии» (1786) объявил Канта современным софистом, для опровержения которого стал затем издавать еще и (совместно с автором другого антикантовского сочинения *Федором*) журнал «Философская библиотека».

Дискуссии о философии Канта, авторитет которого еще более возрос после публикации в конце 80-х годов «Критики практического разума» и «Критики способности суждения» (что сформировало систему «критической философии»), заполнили немецкую философскую литературу. Беспрецедентно широким оказался поток работ, в которых обсуждались проблемы, поставленные и решаемые Кантом: к концу его жизни их число приблизилось к 2000 и написаны они были 700 авторами! Кантизм занял авансцену немецкой философии и мощно стимулировал философскую активность в Германии, явившись в ней началом своего рода философской революции, последующими этапами которой были фиктизм, шеллингизм, гегелизм и т. д. Гердер, который после негативного отзыва Канта о своих «Идеях к философии истории» превратился из его почтительного ученика в неутомимого хулителя, писал с раздражением и сарказмом о том, что в Германии распространился тип человека, который «даже в обыденном разговоре не может понять ни одного суждения, пока не переведет его с явным трудом на язык критической философии» и который «даже с господом Богом и с собственной женой разговаривает не иначе, как трансцендентально-критически» (59. 198).

Удовлетворение, которое мог получать Кант от фактического признания его современниками крупнейшим немецким философом, не могло, однако не омрачаться, во-первых, тем, что его «критицизм» не привел к ожидаемому прекращению философских споров и даже способствовал их усилению, а, во-вторых, тем, что даже почитатели кантизма не принимали его целиком и полностью, а усматривали в нем большие или меньшие изъяны и слабости, предлагая свои проекты их устранения.

Так, *К.Л. Рейнгольд*, ставший в 1787 г. профессором философии Йенского университета, в сочинении «Набросок новой теории человеческого представления» (1789) высказал мнение о недостаточной обоснованности гносеологического учения Канта. Согласно Рейнгольду, Кант, при попытке обосновать свою гносеологию, попадал в порочный круг: исходя из определенных фактов сознания, он шел к познавательным способностям, а затем из этих способностей объяснял факты сознания. Поэтому Рейнгольд считал, что кантовской гносеологической концепции следует предпослать «первую философию», устанавливающую «реальное основание» трансцендентальной дедукции познавательных способностей. По убеждению Рейнгольда, общий исходный принцип должен быть найден в самом сознании (а не в аффицирующей чувственности «вещи самой по себе») — по аналогии с декартовским способом построения философии на основе первичной интуиции «я мыслю». Таким исходным принципом Рейнгольд счел *представление*, характеризуя его как то, что отличается в сознании от представляемого и представляющего, относясь к ним обоим. Гносеологическая значимость понятия «вещи самой по себе» Рейнгольдом отрицалась; еще радикальнее это понятие дискредитировалось противниками всей «критической философии».

Одним из наиболее значительных противников кантизма был профессор гельмштадтского университета *Готлиб Эрнст Шульце* (1761—1833), отвергавший и рейнгольдовское «усовершенствование» кантовской гносеологии. В сочинении «Энезидем, или об основах данной профессором Рейнгольдом в Йене элементарной философии, а также о защите скептицизма против притязаний критики разума» Шульце утверждал, что Кант не только не нашел реального основания человеческого познания, но и оказался бессильным поколебать юмовский скептицизм. В кантовском выведении каждого элемента сознания из определенной познавательной способности Шульце усмотрел некритическое принятие закона причинности как объективного правила сознания. Шульце считал, что такое применение противоречит выводу «трансцендентальной аналитики» о «законе причинности» как априорном основоположении рассудка, значимом лишь по отношению к миру явлений. Неправомерное придание закону причинности трансфеноменальной значимости усмотрел Шульце и в утверждении Канта, что воздействие «вещей самих по себе» на чувственность вызывает в ней созерцания. Отрицая обоснованность взгляда на «вещи сами по себе» как на объективные реалии, Шульце заявлял, что из кантовского положения о непознаваемости «вещей самих по себе» логически следует, что нельзя знать и об их существовании (как и об аффицировании ими чувственности). Если же, рассуждал Шульце, согласиться с Кантом, что «вещи сами по себе» существуют, то это означает какую-то, пусть ограниченную, познаваемость их, и тогда нелогично считать, что мы можем познавать лишь явления.

Занимавший видное место в немецкой философии без принадлежности к какой-либо ее институции *Соломон Маймон* (1753—1800) характеризовал кантовскую «вещь саму по себе» как нечто лишь воображаемое — вроде мнимых чисел в математике. В «Опыте о трансцендентальной философии» (1790), «Опыте новой логики или теории мышления» (1794) и последующих произведениях Маймон проводил мысль о том, что эмпирический материал сознания должен быть понят как возникающий всецело в самом сознании и из самого сознания, причем без непосредственного осознания этого процесса и без знания как причины, так и способа возникновения этого материала. Только такое «неизвестное» и можно было бы назвать «*вещью-в-себе*» (при признании лишь «неизвестности» того, что Кант считал вызывающим чувственные созерцания, правомерно использовать именно сокращенное наименование такой «вещи», устраняя добавление «сама по себе» как обозначающее некую реалию).

В свете рассмотренной критики понятно едкое афористическое замечание *Фридриха Генриха Якоби* (1743—1819) относительно «вещи-в-себе» как компонента философской системы Канта: «Без такой предпосылки я не могу войти в эту систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться». Следует учесть, что сам Якоби считал несомненным существование вещей вне и независимо от человеческого сознания, причем познаваемых. По его мнению, непреодолимые трудности в признании их объективного существования и в их познаваемости возникают лишь перед «рассудочной» философией вследствие отрыва ею интеллекта от «естественного чувства». Именно это чувство, именуемое Якоби также «верой», рассматривалось им как единственно надежный способ постигать действительность, открывая вне человеческого сознания реальность природы и вместе с тем бытие Бога. Свое учение, имеющее религиозную окраску, Якоби назвал «*философией веры*» и с ее позиций критиковал в дальнейшем всех немецких философов рационалистического направления, в особенности Фихте, Шеллинга и Гегеля, обвиняя их в подрыве религиозной веры.

Зачинателем этой философии, которая нередко именовалась также «*философией чувства и веры*», был *Иоганн Георг Гаман* (1730—1788), являвшийся в свое время и видным теоретиком «штюрмерства». Усматривая плоскую рассудочность в вольфианском рационализме, Гаман делал вывод о принципиальной неспособности понятийного мышления постигать живую действительность. Поскольку последняя представлялась Гаману внутренне противоречивой и дисгармоничной, постольку он не находил возможным понять ее без признания принципа «совпадения противоположностей» (этот диалектический аспект гамановских размышлений высоко оценивал впоследствии Гегель), полагая вместе с тем, что названный принцип абсолютно чужд логическому мышлению, так как оно руководствуется законом недопущения противоречия. Юмовский скептицизм дал дополнительную опору для отрицания Гаманом познавательных возможностей мышления. Учение Юма о наличии у людей непосредственного чувственного убеждения («веры», точнее «уверенности») в достоверности существования внешнего мира Гаман счел единственно приемлемым основанием когнитивистской гносеологии. Но в отличие от

Юма Гаман соединил это «чувство — веру» с верой религиозной, трактуя их как нечто единое.

Важным теоретическим источником для целого ряда немецких философов двух последних десятилетий XVIII в. явился *спинозизм*, относительно сущности и значения которого для современности разгорелись ожесточенные споры. Дискуссия началась по инициативе Якоби, который с тревогой наблюдал за тяготением Лессинга, Гёте, Гердера и других выдающихся деятелей немецкой культуры к философии *Бенедикта Спинозы* (1632—1677), имевшей репутацию безбожного и безнравственного учения. Поводом к «*спору о спинозизме*» явилось недоверие берлинского философа-вольфианца *М. Мендельсона* к сообщению Якоби о том, что незадолго до смерти Лессинг в доверительных беседах с ним выразил симпатию к спинозовскому пантеизму и одобрительно отозвался о богосборческих строках гётевского стихотворения «Прометей». Якоби сообщил об этом в своей книге «Об учении Спинозы» (1785), а Мендельсон в том же году в сочинении «Утренние часы, или Лекции о бытии Бога» расценил это сообщение как клевету на Лессинга. В ответ на книгу Якоби «Против обвинений Мендельсона» (1786) последний сразу же обратился в печати «К друзьям Лессинга», где повторил свои обвинения. В ходе последующей дискуссии, в которую включился целый ряд других немецких мыслителей, вопрос о достоверности сообщения Якоби относительно приверженности Лессинга спинозизму был отодвинут на задний план, а на передний план выдвинулось определение отношения к спинозовскому пантеизму (и дискуссия стала «спором о пантеизме») как антитезе теизма (т. е. ортодоксально религиозного понимания Бога как высшей чисто духовной Личности, творящей природу и трансцендентной по отношению к ней). В анонимно изданном сочинении «Разоблаченный Моисей Мендельсон, или Полное объяснение непонятной смертной досады по поводу известия об атеизме Лессинга», И.Г. Шульц проводил мысль о том, что пантеизм не подрывает нравственности, а является ее лучшей опорой, нежели теизм, конфессиональная определенность которого создает почву для антигуманной и аморальной вражды между людьми различных вероисповеданий.

Для Гердера и Гёте учение Спинозы о Боге-Природе как субстанции, соединяющей в себе атрибуты «протяжения» и «мышления», стало отправным пунктом в преодолении противоположности между материализмом и спиритуализмом. Поставив в центр своих размышлений о природе задачу понимания ее развития (отсутствующавшую как таковая в спинозизме) от простейших частиц вещества до возникновения человеческого рода, Гердер и Гёте не усмотрели возможности решить эту задачу на основе чисто материалистического миропонимания, которое представлялось им сугубо механистическим. Для них объяснение саморазвития природы было невозможно без допущения присутствия ей «органических сил», которые в соответствии с лейбницевской традицией понимались как имеющие духовный характер. Натуралистический пантеизм освобождался от собственного ему у Спинозы механистического характера, становясь органистическим. У Гёте стремление «увидеть Бога в природе и природу в Боге» было тесно связано с убеждением, что «как материя без духа, так и дух без материи не существует и не может действовать», и что лишь вследствие их единства «материя способна возвышаться», т. е. развиваться от низших своих форм до высшей, каковой является человек. В трудах Гёте четко выразилось импонировавшее Гегелю воззрение на природу как на находящуюся в процессе непрерывного изменения, перехода от одних форм к другим («метаморфозы»): в ней «все образовавшееся сейчас же снова преобразуется», и «если мы будем рассматривать все формы, особенно органические, то найдем, что нигде нет ничего устойчивого, покоящегося, законченного», и что «все, напротив, зыблется в постоянном движении». Важно, что это диалектическое миропонимание прямо опиралось на собственные естественно-научные исследования Гёте, которыми он занимался много и очень серьезно. Гёте считал, что в работах Гегеля и его последователей диалектика к ущербу для нее трактовалась чисто умозрительно. По словам Гёте, многие больные таковой диалектикой «в изучении природы найдут благодетельное исцеление» (126. 40, 39, 70, 465). Материально-спиритуальный натурализм Гёте и группировавшихся вокруг него немецких мыслителей противостоял как лейбнице-вольфианской метафизике, так и новейшим

идеалистическим построениям Канта, Фихте и Гегеля, хотя к творчеству этих философов он относился с большим интересом и способствовал привлечению Фихте и Гегеля к преподавательской деятельности в Йенском университете.

Исследователи (7) выявили приверженность ряда немецких мыслителей рассматриваемой эпохи к материализму. Крупнейшим из них был *К. Шпацир* (1761—1805), который в книге «*Анти-Федон*» выступил с критикой аргументов М. Мендельсона в поддержку учения о бессмертии души. Настаивая на том, что материалистическое понимание души обосновано лучше спиритуалистического, Шпацир заявлял, что в Германии найдется немало тайных сторонников материализма, вынужденных скрывать свои взгляды из-за угрозы репрессий со стороны клерикализованных властей. По пути преобразования Спинозизма в материалистическое учение, освобождаемое от пантеистической формы, шел известный писатель (физик по образованию) *Г.К. Лихтенберг* (1742—1799). Как он, так и крупный немецкий естествоиспытатель *Г. Форстер* (1754—1797), перерабатывали Спинозизм, опираясь на произведения французских материалистов XVIII в. К кругу сторонников материалистическо-атеистической философии причисляют еще и *И.А. Эйндделя* (1754—1837), который из боязни преследований не публиковал своих сочинений, но их содержание стало известно по обширному сборнику выписок, сделанных Гердером и озаглавленных им «*Идеи*».

ФИХТЕ

Жизненный путь и творческая биография

Первый из восьми детей ремесленника-ткача, жившего в саксонской деревне Рамменау, Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) провел детские и юношеские годы в большой нужде. Лишь счастливая случайность помогла ему пройти полный курс школьного обучения и поступить в университет: местный помещик обратил внимание на исключительную память деревенского мальчика (способного слово в слово и с проповедническим воодушевлением пересказывать поучения пастора) и стал выделять средства для получения им достойного образования. В Йенском, а затем в Лейпцигском университетах Фихте профессионально изучал теологию, но при этом живо интересовался также философией, литературой, юриспруденцией. Со смертью помещика сократились получаемые Фихте денежные субсидии, и он заканчивал университетское образование в чрезвычайно трудных материальных условиях: у него не нашлось денег даже на оплату права сдавать выпускной экзамен.

От открывавшейся перед ним карьеры лютеранского пастора с ее относительно обеспеченным существованием Фихте отказался, что свидетельствует о его приобщении в университетские годы к антиклерикальному свободомыслию. В течение ряда лет Фихте зарабатывал себе средства на жизнь домашним учительством, проживая преимущественно в швейцарском городе Цюрихе. Известие о начавшейся в мае 1789 г. революции во Франции взбудоражило Фихте, и он поспешил вернуться в Германию. В 1790 г. Фихте прибыл в Лейпциг, однако там и в других немецких землях он не нашел условий для практического осуществления захвативших его революционных идеалов. Но прочтя «Критику чистого разума» и придя от нее в восторг, Фихте пришел к убеждению, что в Германии трудами Канта началась философская революция, созвучная политическим преобразованиям во Франции. Фихте пожелал встать под знамена этой «философской революции», быстро превратившись в следующего после Канта и еще более радикального ее лидера.

В 1791 г. Фихте направился в Кёнигсберг и заинтересовал Канта сочинением «Опыт критики всякого откровения». Кант способствовал

публикации этой работы, которая сделала Фихте известным в философской среде как мыслителя, углублявшего кантовскую критику теологической ортодоксии. В 1793 г. Фихте анонимно опубликовал брошюру в защиту философского и иного свободомыслия, дав ей антиабсолютистское заглавие: «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали». В том же году Фихте выступил с обоснованием правомерности Французской революции, первоначальные симпатии к которой немецкого общественного мнения стали сменяться осуждением по мере расширения в ней вооруженного насилия, принявшего с приходом к власти якобинцев форму ширококомасштабного террора. В этих условиях Фихте опубликовал (тоже анонимно) свое сочинение «К исправлению суждений публики о Французской революции». Авторство Фихте было вскоре раскрыто, и за ним укрепилась небезопасная репутация «якобинца». Фихте характеризовал Французскую революцию как «богатеишую иллюстрацию на тему права и достоинства человека, заявляя о ее значимости для всего человечества (Цит. по: 71. 119). Примечательно, что Фихте считал эту революцию мировоззренчески подготовленной трудами не только Руссо, но и Канта. Согласно Фихте, кантовская философия, особенно своей этической частью, впервые доказала реальность свободы. «Прямо непостижимо,— с воодушевлением писал Фихте по этому поводу,— какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!» (Цит. по: 61. 1. XXXIV). Фихте надеялся посредством дальнейшей разработки учения о свободе человека мощно повлиять на изменение общественного бытия людей в современном мире, которое он оценивал как совершенно нетерпимое. Это умонастроение, сохранявшееся у Фихте вплоть до середины первого десятилетия XIX в., четко выражено в работе «Назначение ученого» (1800), где высказывалось убеждение, что «так дальше не может продолжаться», и что «все должно измениться к лучшему». «Моему духу,— восклицал Фихте,— нет места в настоящем; он не может оставаться здесь; он непрерывно отрывается от настоящего; к лучшему будущему неудержимо стремится моя жизнь» (62. 2. 169). Специфичным для философского сознания Фихте было также убеждение, что человеческая свобода ущемляется не только наличными социально-политическими институтами, но также и представлением об объективном существовании вещей внешнего мира и о наличии объективной необходимости. О своей философии Фихте писал: «Моя система — это первая система свободы», и как французская нация посредством революции «освободила человека от внешних оков», так и «моя система освобождает человека от вещей самих по себе» (Цит. по: 7. 125).

Критика предшествующими мыслителями кантовской «вещи самой по себе» нашла подготовленную почву в сознании Фихте, когда у него созревал замысел спасения «критической философии» от ее полного разрушения посредством сохранения ее сущности, очищаемой от

изъянов и противоречий, обнаружившихся в кантовском изложении этой философии. О возникновении такого замысла Фихте сообщал в 1793 г. в одном из своих писем, добавляя, что года через два он сможет на этой основе создать целостную научную систему, которая «по очевидности будет подобна геометрии» (Цит. по: 61. 1. XXXIV). Фихте начал реализовывать свой замысел в ходе частных лекций, читавшихся в Цюрихе в начале 1794 г. Свою философию Фихте назвал «наукоучением», поскольку полагал, что она определяет основания всех частных наук.

Слух о «наукоучителе» быстро дошел до Германии, и Фихте по инициативе Гёте был приглашен на должность профессора Йенского университета (в связи с тем, что ранее занимавший ее Рейнгольд, переезжал в Киль, где стал профессором философии местного университета), находившегося на территории герцогства Саксен-Веймарского. Лекции Фихте о «наукоучении» вызвали громадный интерес со стороны студентов и всего образованного общества Йены, которая наряду со столичным городом Веймаром стала в период 1794—1806 гг. крупнейшим культурным (прежде всего философским) центром Германии. Однако в 1799 г. Фихте счел себя вынужденным покинуть Йену, не стерпев выговора, обвинявшего его в пособничестве «атеизму» за публикацию в издававшемся им (с 1795 г.) «Философском журнале общества немецких ученых» статьи своего бывшего ученика Форберга «О развитии понятия религии». Вдохновляясь кантовской «философией религии», но более радикально сводя религию к нравственным поступкам, Форберг заявлял, что она не нуждается в понятии Бога. Фихте не помогло, что он сразу же дистанцировался от выводов Форберга, опубликовав в том же номере «Философского журнала» свою статью, обосновывавшую необходимость «веры в божественное мироправление» для добродетельного поведения. В отличие от Канта, оказавшегося пятью годами ранее в аналогичной ситуации, Фихте категорически и демонстративно выразил несогласие с осуждением властями воззрений философов, неугодных теологам. Выговор, сделанный Фихте и побудивший его подать в отставку еще раз показал решимость властей не допускать в немецких университетах проявлений антиклерикального свободомыслия. Фихтевский «Философский журнал» был закрыт.

На несколько последующих лет Фихте обосновался в Берлине, где читал частные курсы лекций для разнородного круга слушателей, интересовавшихся его пониманием мировоззренческих проблем современности, включая социально-исторические проблемы. Эти лекционные курсы легли в основу новых книг, публиковавшихся Фихте в первое десятилетие XIX в.

После 1800 г. Фихте приступил к серьезной перестройке «наукоучения», к прежней критике которого со стороны сторонников и противников кантизма, прибавились серьезные возражения со стороны

Шеллинга и Гегеля, вступавших на авансцену немецкой философии, становясь новыми ведущими фигурами последней. Шеллингизм и гегелизм успешно теснили фиктизм, вызывая его эрозию, утрату былой системной определенности.

В 1805 г. Фихте читал лекции в Эрлангенском, а в 1806 г.— в Кёнигсбергском университетах. Новая война с Францией, закончившаяся сокрушительным поражением прусских войск под Йеной и Ауэрштедтом, привела к оккупации Пруссии наполеоновскими войсками и к временному закрытию главных немецких университетов.

Фихте вернулся в Берлин и с определенным риском для себя выступил с публичными «Речами к немецкой нации» (вскоре они были напечатаны), в которых призывал соотечественников к духовному возрождению, политическому объединению и восстановлению национальной независимости. Вместе с тем в «Речах...» Фихте отводил немцам роль народа, который должен духовно возглавить все европейские нации и спасти их, как он считал, «от внутреннего разложения и надвигающегося упадка».

При возобновлении в 1810 г. работы Берлинского университета Фихте был назначен деканом философского факультета и вскоре был избран ректором университета. После того как прусский король Фридрих-Вильгельм III выделил часть своих вооруженных сил для включения их в «великую армию» Наполеона, готовившуюся к походу на Россию, Фихте весной 1812 г. был уволен в отставку.

Разгром наполеоновской армии в России и последовавшее за этим вступление Пруссии в новую антифранцузскую коалицию европейских держав вызвали возвращение Фихте к общественной деятельности. Он стал выступать с воинственно патриотическими речами, записался в ополчение, а его жена ухаживала за ранеными. В госпитале она заразилась тифом, тяжело переболела, но затем начала поправляться. Однако в это время болезнь передалась Фихте, и он скоропостижно скончался от нее,— спустя всего несколько недель после сообщения одному из своих корреспондентов, что его мысль, наконец-то, полностью созрела для совершенно ясного и системного изложения обновленного «наукоучения».

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ

I. НАУКОУЧЕНИЕ 1794—1800 ГОДОВ

Первая, можно сказать «классическая» версия «наукоучения» была создана Фихте за один год в ходе чтения лекций в Йенском университете (с весны 1794 г. по лето 1795 г.). Она изложена в трех сочинениях: «О понятии наукоучения...» (1794), «Основа общего наукоучения» (1794—1795), «Очерк особенностей наукоучения по отношению к

теоретической способности» (1795). Перечисленные сочинения были, собственно, проспектами (или «конспектами») лекций, которые Фихте был обязан публиковать в помощь студентам. Фихте просил университетское начальство позволить назначить начало курса лекций по «наукоучению» на осень 1794 г., но оно предписало начать эти лекции весной, не дав, таким образом, 3—4 месяцев для их подготовки. Развертывание схематичного замысла «наукоучения» в системное философское построение Фихте был поэтому вынужден производить «на ходу», без тщательного предварительного обдумывания, от лекции к лекции, разделенных интервалом всего в несколько дней. В предисловии к завершающей публикации своего лекционного курса о «наукоучении» Фихте самокритично писал: «Мое изложение я сам считаю чрезвычайно несовершенным и недостаточным» (62. I. 69). Но именно по названным публикациям судили о «наукоучении» немецкие философы, подвергавшие его в своих рецензиях острейшей критике и приходившие к выводу о его необоснованности и несостоятельности. Считая эту деструктивную критику результатом недомыслия со стороны рецензентов и их злонамеренности, Фихте с целью разъяснения сути «наукоучения» и его лучшего обоснования опубликовал в 1797 г. в своем «Философском журнале» две работы, озаглавленные «Первое введение в наукоучение» и «Второе введение в наукоучение». К ним примыкает «Опыт нового изложения наукоучения», оставшийся незавершенным и не публиковавшийся при жизни Фихте.

Во всех относящихся к 90-м годам изложениях «наукоучения» Фихте, во-первых, настаивал на том, что оно основывается на «критической философии» Канта, и потому заслуживает признания со стороны ее искренних приверженцев. Саму «критическую философию» Фихте считал величайшим мировоззренческим достижением современности. Вместе с тем он заявлял, что изложение самим Кантом своей «критической философии» является несовершенным, о чем свидетельствуют более всего возражения в ее адрес со стороны Шульце («Энезидема») и С. Маймона, касающиеся «вещи самой по себе». Согласно Фихте, Канту ошибочно приписали взгляд на «вещь саму по себе» как существующую вне и независимо от человеческого сознания, притом вызывающую своим воздействием на чувственность появление в последней созерцаний как исходного пункта познания. Ссылаясь на «трансцендентальную аналитику», Фихте утверждал, что в кантовском понимании «вещь сама по себе» есть лишь примысливаемый рассудком «ноумен», не имеющий объективной реальности. Вообще истинный смысл «трансцендентальной аналитики» как главного, по Фихте, раздела «Критики чистого разума» заключается в понимании того, что для мыслящего Я все признаваемое существующим создано («положено») им самим.

По Фихте, раскрываемая им «сущность критической философии» состоит именно в том, что в этой философии «устанавливается неко-

торое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое». Фихте добавлял, что «если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится наукоучением», и в такой «критической системе вещь есть то, что полагается в Я». Поскольку с точки зрения Фихте подлинный «критицизм» все выводит из Я и в Я находит основания для всего существующего, постольку, подчеркивал он, «критицизм имманентен» (62. I. 104, 105). Тем самым Фихте серьезно переосмысливал кантовское понятие «критицизм», вкладывая в него онтологический смысл, определяемый им самим как последовательно «идеалистический» (точнее назвать его субъективно-идеалистическим).

Существенно иначе, чем Кант, Фихте определял также и «догматизм», выступающий антиподом «критицизма». По Фихте, «догматична та философия, которая приравнивает и противопоставляет нечто самому Я в себе», и это выражается «как раз в должствующем занимать более высокое место понятия вещи (Eins)», рассматриваемом «как безусловно высшее понятие». Фихте заявлял, что последовательной формой «догматизма» является спинозизм, поскольку он находит «основание единства сознания в некоторой субстанции, в которой сознание с необходимостью определяется как со стороны материи (определенного ряда представления), так и со стороны формы единства» (62. I. 105, 106). Первоначально, в «Основах общего наукоучения» Фихте видел своего главного философского противника именно в своеобразно толкуемом спинозизме, приверженцем которого ранее был сам. В философском развитии Фихте обращение к «критицизму» было в первую очередь средством преодоления того, что он счел спинозистским «догматизмом». Следует заметить, что Фихте считал в спинозизме основополагающим понятие субстанциального *бытия*, а в «наукоучении» — деятельно-созидающего *мышления*. В связи с этим Фихте указывал, что «критицист» идет от мышления к бытию, а «догматик» — от бытия к мышлению. Другими словами, для «критициста» первично мышление и вторично, производно от него бытие, а для «догматика», напротив, первично бытие и вторично, производно от него мышление. Выяснение отношений между такого рода мышлением и бытием Фихте объявил важнейшей задачей философии. Отрицание объективной реальности «вещей самих по себе» было включено Фихте в критическое ниспровержение им «догматического» учения о производности мышления от бытия.

В начале построения «наукоучения» у Фихте заметно стремление придать понятиям «критицизм» и «догматизм» первостепенное значение при определении сущности конфронтационных процессов в современной (по крайней мере) философии. Но довольно скоро он усмотрел необходимость охарактеризовать сущность своего «критицизма» как последовательный «идеализм» (или, точнее, как последовательный «трансцендентальный идеализм») и заявить, что «последовательный догматизм

... становится материализмом» (62. 1. 463). К концу своего творческого пути Фихте вообще отказался от термина «догматизм» как весьма расплывчатого и стал именовать антипод своего «наукоучения» только «материализмом».

Линия Фихте на обоснование положений «наукоучения» ссылками на кантовскую философию встретила резкие возражения со стороны тех, кто достаточно хорошо ее знал (будь то ее приверженцы или противники). Критики «наукоучения» считали, что Фихте неадекватно понимает философию Канта, то и дело отходит от нее, противоречит ей. Фихте отвечал, что «наукоучение» находится в полном согласии с «духом» кантовского «критицизма», расходясь лишь с его «буквой», на что обращают внимание и муссируют поверхностные знатоки философии Канта. По Фихте, «наукоучение» есть «правильно понятое учение Канта». Непреходящей заслугой Канта, этого «великого человека», является, в фихтевском понимании, то, что «он впервые отвлек философию от внешних предметов и обратил ее на нас самих». Именно в отвлечении философии от «вещей» и сосредоточении внимания на «самосознании», в придании мыслящему Я значения исходного пункта познания и всякого существования состоит, по Фихте, главный «смысл» и «сокровенная сущность» кантовской философии и следующего в ее русле «наукоучения» (62. 1. 495, 506).

В кантизме «кантианцев» Фихте находил противоречивое, логически несуразное, «чудовищное соединение грубейшего догматизма, предполагающего воздействие вещей на нас, и самого решительного идеализма, выводящего всякое бытие из мышления ... и не знающего ни о каком другом бытии». Фактически эта уничтожающая характеристика «кантианцев» относилась к текстам сочинений самого Канта (пренебрежительно названных лишь не заслуживающей уважения «буквой»), которого Фихте таким способом побуждал заявить, что не считает «вещи сами по себе» объективными реалиями, вызывающими ощущения своим воздействием на чувственность. Во «Втором введении в наукоучение» Фихте угрожающе писал, что если Кант сделает противоположное заявление, «то я буду считать “Критику чистого разума” скорее произведением самого странного случая, чем чьей-либо головы» (62. 1. 513). В конфиденциальном письме Фихте пренебрежительно назвал Канта человеком, у которого имеются лишь «три четверти головы».

Для понимания глубокой трансформации, которую в немецкой классической философии осуществил Фихте своим «наукоучением», важно то, что он счел положение об объективной реальности «вещи самой по себе» противоречащим возвышенному Канту «трансцендентальному идеализму» и во имя последовательного проведения этого «имманентистского» идеализма сделал мыслящее Я основой и истоком не только познания, но и всякого существования, начиная с существования названного Я. Стоит отметить, что Якоби еще в 1787 г. при

рассмотрении в «Разговоре об идеализме и реализме» первого издания «Критики чистого разума» пронизательно указывал, что последовательно развитый «трансцендентальный идеализм» должен прийти к выводу, что «Я есть всё», а «вне его нет ничего», провозглашая тем самым «систему абсолютной субъективности», или «Эго-изма» (от лат. *Ego* — я), точнее, «спекулятивного Эго-изма», который «не оставляет ничего, кроме Я», т. е. признает действительно существующим только «Я». (Цит. по: 81. 394). Этот «прогноз» мог быть известен Фихте и в какой-то мере стимулировать движение его мысли в сторону «наукоучения». Однако нет оснований говорить о прямом влиянии этого «прогноза» на Фихте. Скорее следует предположить, что у Фихте не было отчетливого представления о суждениях Якоби относительно сути кантовского «трансцендентального идеализма» и перспектив его последовательного развития. Дело в том, что Якоби крайне отрицательно отозвался о том и о другом как о философском абсурде, противопоставив ему «реализм» своей «философии веры и знания». При построении «наукоучения» Фихте шел по пути, который еще в конце 80-х годов был охарактеризован Якоби как тупиковый.

Как бы то ни было, важно принять в расчет уверенность Фихте, что в сочинениях Канта обнаруживается «совершенно определенное понятие чистого Я» и что логика «трансцендентального идеализма» требует «систематически вывести» из этого чистого Я всё содержание сознания, построив тем самым «систему критической философии», что и было осуществлено «наукоучением». Другими словами, по мнению Фихте, в кантовских сочинениях по критике чистого разума дана лишь «идея» такой системы, но она в них не была построена. Подлинная «система чистого разума» изложена только в «наукоучении», и Фихте подчеркивал, что это его построение «совершенно независимо» от Канта, поскольку имеет собственные основания (62. I. 503, 504, 505, 445).

Структуру «наукоучения», рассматриваемую в присущей ей динамике, Фихте выразил следующими тремя «основоположениями»: (1) Я полагает Я (2) Я полагает Не-Я, (3) Я полагает Я и Не-Я.

К первому основоположению «наукоучения» Фихте подходил через уяснение глубинного смысла суждений тождества (A есть A) или равенства ($A = A$), которые всеми считаются с очевидностью достоверными и не нуждающимися в доказательстве. По Фихте, способность эмпирического «я» людей к таким суждениям должна быть понята как следствие того, что такое «я» осознает свою самотождественность, т. е. что «“я” есть “я”» и «“я” = «я» исходя из осознания своего существования в суждении «я есмь». Фихте настаивал на том, что в свою очередь понять самотождественность эмпирического «я» можно только как результат того, что у эмпирического «я» имеется априорная основа, которую следует назвать «абсолютным Я». Именно к этому «абсолютному Я», именуемому еще «абсолютным Субъектом», отно-

сится первое основоположение «наукоучения», гласящее: «Я полагает Я». Это самополагание Я, т. е. его самосозидание, трактовалось Фихте как особого рода деятельность, которую он обозначил неологизмом «дело-действие». Фихте указывал, что в ней неразрывно соединены созидание (оно названо «практической» деятельностью) и познание (оно названо «теоретической» деятельностью). Фихте давал «абсолютному Я» субстанциальные определения, главным из которых было понимание этого «Я» как «причины самого себя».¹ Для Фихте «абсолютное Я» — это *духовная* сущность человека, обозначаемая им термином «Интеллигенция» (62. I. 50). Тем самым «наукоучение» выступало как спиритуализм (от лат spiritus — дух) в совершенно новой, а именно антропо-субъектной, «Я-истской» форме.

Ко второму основоположению «наукоучения» философская рефлексия Фихте шла от наличия в эмпирическом сознании самоочевидных по своей истинности суждений неравенства и отрицания. «Сколь несомненна среди фактов эмпирического сознания наличность безусловного признания достоверности положения «— А не = + А», столь же несомненно,— утверждал Фихте,— что Я безусловно противопоставляет некоторое Не-Я». Точнее, утверждалось, что «Я полагает Не-Я», — такова формулировка второго основоположения «наукоучения». Под «Не-Я» Фихте понимал все то, что отлично от «абсолютного Я» и представляется эмпирическому сознанию как внешний мир вещей, способных воздействовать на человеческую чувственность и вызывать в ней ощущения. «Наукоучение» притязало на обоснование вывода, что это «Не-Я» не имеет самодовлеющего существования, а произведено деятельностью «Я», «положено» им. Согласно Фихте, второе основоположение «наукоучения» давало возможность понять, каким образом в человеческом сознании возникают представления, сопровождающиеся «чувством необходимости» и кажущиеся поэтому вызванными воздействиями внешних вещей,— в отличие от представлений, сопровождаемых «чувством свободы», т. е. осознаваемых непосредственно как произведенные деятельностью «Я». Назвав совокупность «необходимостных» представлений «опытом», Фихте заявлял, что философия «должна показать основание всякого опыта» (62. I. 449).

Фихте считал, что посредством второго основоположения «наукоучение» осуществляет последовательное проведение трансцендентально-имманентистского идеализма, полностью устраняющего реалистический «догматизм», допускающий объективное, независимое от «Я» существование внешнего мира вещей. «Тут,— торжествуя заявлял Фихте,— ясно как солнце обнаруживается то, чего не могли

¹ «Понять субстанцию как субъект» было, согласно последующему суждению Гегеля, первоочередной задачей новейшей философии.

понять столькие философы, не освободившиеся еще, несмотря на их кажущийся критицизм, от трансцендентного догматизма (это выпад в адрес «кантианцев» и фактически также самого Канта как не желавшего устранить из своей «критической философии» понятие «вещи самой по себе» как объективной реалии.— В.К.), а именно, что Я может развить все, что только должно происходить в нем когда-либо, исключительно из себя самого, ни самомалейшим образом не выходя при этом за свои пределы и не разрывая свой круг» (62. 1.).

Вместе с тем во втором основоположении «наукоучения» понятие «Я» существенно изменялось по сравнению с его первоначальным значением. То, что «Я» противопоставляло себе «Не-Я», означало ограничение «Я», лишение его абсолютности, и на это обращал внимание сам Фихте. Более того, теперь «Я» трактовалось Фихте как нуждающееся в «Не-Я» для самого своего существования. Поскольку «Не-Я» понималось как «объективное», постольку признание его необходимости для существования «Я» вело к определению этого «Я» не как «чистого субъекта», а как «субъекта — объекта», в котором субъективное и объективное слиты в нерасторжимом единстве. Это определение, появившееся в «наукоучении» к концу 90-х годов, сыграло огромную роль в последующей трансформации немецкой классической философии, когда она через шеллингизм выходила за границы фихтизма и далее развивалась в сторону гегелизма. Но уже в «Основе общего наукоучения» Фихте сформулировал следующий «закон сознания» (отраженный в вышеприведенном определении): хотя «без субъекта нет объекта», но и «без объекта нет субъекта» (62. 1. 175). В русле этого нового понимания «Я» находится положение Фихте о том, что «идеальное основание и реальное основание суть одно и то же в понятии действительности». Отсюда, по Фихте, следует, что обоснование «критического идеализма» оказывается объединяющим «идеализм с реализмом» (при этом отмечалось, что последний тезис «не умещается как следует у людей в голове» по причине отсутствия у большинства людей способности к «философскому отвлечению», абстрагированию). Притязания на «идеал-реализм», или на «реал-идеализм», далее не раз фигурируют в фихтевских изложениях «наукоучения». Они тоже намечают линию на дальнейшую трансформацию немецкой классической философии, которая более четко выразилась у Шеллинга (62. 1. 166).

Следующий важный аспект второго основоположения «наукоучения» выражен в акцентировании внимания на том, что «Не-Я» должно быть во всех своих характеристиках противоположным «Я». Прежде всего, если для «Я» характерна активность, то «Не-Я» должно отличаться пассивностью, «страдательностью». Однако эта антитетичность сходилась на нет вследствие того, что, согласно Фихте, «Не-Я» необходимо не только для существования «Я», но и для деятельности «Я». Такого рода сглаживание антитетичности происходило в ходе конкретного рассмотрения Фихте познавательной деятельности «Я». Послед-

няя характеризовалась Фихте как взаимодействие «Я» и «Не-Я», которое из-за своей противоположности мыслящему субъекту должно было быть чувственно воспринимаемым объектом. Так Фихте объяснял тот признаваемый им факт, что внешние объекты познания первоначально предстают перед человеческим сознанием в виде предметов чувственного созерцания. Фихтевская «дедукция» (т. е. объяснение, как оно дано в «наукоучении», субъектной и объектной сторон чувственного созерцания, сводилась к следующим положениям: поскольку в познавательной деятельности «Я должно полагать себя как созерцающее», постольку оно полагает и «нечто созерцаемое», которое с необходимостью предстает как «некое Не-Я». Самым главным в рассуждениях Фихте на эту тему является его вывод, что для «действительной жизни» Я недостаточно его внутренних ресурсов, а «нужен еще некоторый толчок на Я со стороны Не-Я». С точки зрения Фихте, «принцип жизни и сознания, основание его возможности, хоть и содержится, конечно, в Я, но отсюда не возникает еще никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во времени» (62. I. 203, 281).

Исследователи фихтевской философии усматривают в признании необходимости такого «толчка» завуалированное восстановление основной функции кантовской «вещи самой по себе», указывая, что «ть» этой вещи неотступно преследует «наукоучение», которое вначале решительно отвергло ее реальность. Конечно, при трансформации «вещи самой по себе» в фихтевское «Не-Я» она подверглась субъективно-идеалистическому переосмыслению, однако, вместе с тем само это «Не-Я» оказалось фактически наделяемым свойствами объективной реальности. Фихте прямо заявлял, что «конечный дух», каковым является человеческое «Я», «неизбежно принужден бывает полагать вне себя нечто абсолютное (некоторую вещь в себе)». Тут же давая субъективно-идеалистическую трактовку своего «реалистического» утверждения, Фихте добавлял, что человек должен также признать, что «это нечто является наличным только для него», т. е. «представляет собою некоторый необходимый ноумен». Важно, что для Фихте оказывался неприемлемым «догматический идеализм» (под ним имелся в виду идеализм Беркли, который «отрицает всякую реальность вне нас»). Фихте стремился найти золотую середину между таким «догматическим идеализмом» и материализмом, который называл «догматическим реализмом». По Фихте, все исходит от Я и потому является идеальным, но «Не-Я», положение «Я», существует вне «Я» и от этого «Не-Я» зависит как существование «Я», так и его деятельность,— признание всего этого есть «трансцендентальный реализм». С этой точки зрения «наукоучение» это не просто «критический идеализм», но также «своего рода реал-идеализм или же идеал-реализм» (61. I. 283, 284, 286).

Огромную роль в «дедущующем» объяснении объектно-чувственных созерцаний отводил Фихте деятельности «продуктивного воображения» и «рассудка» (здесь он отталкивался от кантовской трактовки

названных познавательных способностей, хотя и затушевывал этот факт). Фихте заявлял, во-первых, что «действенная способность» духа, проявляющаяся в чувственном созерцании, должна быть понята как «продуктивная сила воображения». Но сама по себе эта сила воображения, считал Фихте, колеблется между объектом и не-объектом, что размывает необходимую для созерцания объектность. Закрепление такой объектности производится, по Фихте, рассудком, поскольку «рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется», вследствие чего «все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке». Фихте уточнял, что «рассудок можно охарактеризовать как закреплённую разумом силу воображения». Из такого понимания рассудка Фихте делал вывод, что «только в рассудке есть реальность», и «только в нем впервые идеальное становится реальным». «Отсюда-то,— подытоживал Фихте,— получается наше твердое убеждение в реальности вещей вне нас, наличных без всякого с нашей стороны содействия» (61. I. 219, 240, 228, 229). Фихте был убежден, что ему удалось обосновать идеалистическое понимание чувственно воспринимаемых вещей и всего внешнего мира, объяснив, каким образом «Я» полагает «Не-Я».

Однако признание необходимости для познавательной деятельности «Я» внешнего толчка со стороны чувственно созерцаемого «Не-Я» оказалось (даже при идеалистической интерпретации этого «толчка», аналогичного кантовскому «аффицированию») ведущим к подрыву второго основоположения «наукоучения», на что указывал сам Фихте. Дело в том, что названный «толчок» означал, что «Не-Я» присуща определенная активность, а «Я» свойственна некоторая пассивность, «страдательность». «Я не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в Не-Я деятельности,— разъяснял свою позицию по рассматриваемому вопросу Фихте,— но оно не может положить в Не-Я никакой деятельности, не положив в себе некоторой страдательности». Отмечаемые здесь (1) «страдательное» состояние «Я» и (2) «деятельное» состояние «Не-Я» характеризуют «Я» и «Не-Я» совсем иначе, чем на предшествующих стадиях построения «наукоучения», когда «Я» определялось как всецело «деятельное», а «Не-Я» как всецело «страдательное». Теперь «Я» и «Не-Я» как бы обменялись своими отличительными характеристиками и в результате оказались настолько сходными, что сам Фихте выражал недоумение по поводу того, «как вообще при таких условиях различать еще Я и Не-Я? Ибо то основание различия между ними, благодаря которому первое должно быть деятельно, а второе страдательно, отпало» (62. I).

Натолкнувшись на эту трудность, вызванную стремлением понять взаимодействие субъекта и объекта в процессе познания с позиций своего идеализма, Фихте выдвинул третье основоположение, которое гласит: «Я» полагает «я» и «не-я». При обосновании перехода к третьему основоположению Фихте прежде всего указывал на необходимость

устранить противоположность между первым («Я полагает Я») и вторым («Я полагает Не-Я») основоположениями посредством «синтеза» того, что в них предстало как «тезис» и «антитезис». ¹ Однако, как показывали последующие разъяснения Фихте, первые два основоположения «наукоучения» не были подлинно антитетичными. Дело в том, что «Я» первого основоположения понималось Фихте как «абсолютное» («неделимое»), а «Я» второго основоположения мыслилось как ограниченное («делимое»), причем «делимым» мыслилось и «Не-Я». Фихтевская «делимость» накладывала на понятия второго основоположения печать «эмпиричности», вследствие чего фигурирующее в нем «Я» становилось обозначением совокупности человеческих «я» как мыслящих индивидов, а «Не-Я» — множественности чувственно воспринимаемых вещей внешнего мира, природы. Смысл третьего основоположения состоял в утверждении, что абсолютное «Я» продуцирует своей деятельностью и эмпирические «я» (которые для отличия от абсолютного «Я» целесообразно обозначить строчной буквой), и множественность «не-я» как чувственно воспринимаемых вещей, существующих в их противоположении мыслящим «я». Фихте заявил, что «за пределы этого познания», подытоженного третьим основоположением, не заходит никакая философия», но «добраться до него должна каждая основательная философия», и «поскольку она это делает, она становится наукоучением» (62. I. 95). Чтобы было сразу понятно, о какой именно мыслящей реалии идет речь, Фихте ввел для обозначения абсолютного «Я» понятийный неологизм «Яйность» (нем. Ichheit от Ich — я).

¹ Следует обратить внимание на то, что, отталкиваясь от кантовской «антитетики», Фихте вместе с тем отошел от собственного Канту отрицания ее познавательной значимости. Для перспектив развития немецкой классической философии в направлении разработки *диалектического* способа мышления было важным, что при построении «наукоучения» Фихте выдвигал противоположные утверждения, а затем стремился к их синтезированию в органическое единство. Для этих перспектив имело большое значение и то, что Фихте отошел от кантовской статичности в понимании априорных форм рассудка и стал трактовать их не как изначально данные, а как развивающиеся в ходе познавательной деятельности человеческого сознания. Именно в ходе взаимодействия «Я» и «Не-Я», по Фихте, возникают *категории* (реальности и отрицания, делимости и ограничения, качественной и количественной определенности, взаимодействия и причинности). На пути такого рода «дедукции» категорий Фихте сделал лишь самые первые шаги, но по намеченному им пути пошли далее Шеллинг и в особенности Гегель. Таков же намеченный Фихте путь «дедукции» *логических законов*. По его мнению, и они выдвигаются в мышлении по мере развития его познавательно-созидательной активности и имеют онтологические основания. Закон тождества рассматривался Фихте как логическое выражение первого основоположения, закон противоречия и исключенного третьего — второго основоположения, закон достаточного основания — третьего основоположения. «Антитетический прием», выявляющий противоположности в том, что первоначально предстало единым, постоянно дополнялся в фихтевских рассуждениях «синтетическим приемом», посредством которого выявленные противоположности формировали новое, более высокое единство.

Самому Фихте излагаемое им «наукоучение» представлялось столь экстравагантным, что своих первых слушателей и читателей он просил «воздержаться от смеха», пока им не будет возведен окончательный вывод этой философии. Он надеялся, что в свете этого вывода все предшествующие положения «наукоучения» будут выглядеть надежно обоснованными, а ход мысли автора — кристально ясным и совершенно убедительным. Однако этим надеждам Фихте было не суждено оправдаться. В предисловии к второму изданию корпуса своих работ о «наукоучении» (1798) Фихте огорченно констатировал, что его философской системе был оказан «отпугивающий прием», который был «грубее и невежественнее чем прием, оказанный сочинениям Канта». По оценке Фихте, «большинство показало откровенно свое глупое изумление перед новым явлением и встретило его слабоумным смехом и пошлым издевательством». Фихте отмечал, что добродушные читатели «хотели верить, в оправдание автора», что его учение «было только плохо придуманной шуткой», а другие серьезно подумывали о его душевном заболевании и помещении в связи с этим «в известные благотворительные учреждения». Возражения в адрес «наукоучения» со стороны рецензировавших его сочинения «философских писателей» Фихте воспринимал как неумную невежественную болтовню, которая ведется «с лаяньем и визгом» и вытекает из «зависти, мстительности, славолюбия, жажды гонорара» и «из иных недостойных мотивов» (62. I. 9, 13, 12, 57).

Некоторое время из известных философов одобрительно воспринимал «наукоучение» лишь Рейнгольд. Странником «наукоучения» выступил начинающий Шеллинг, но к концу 90-х годов он стал фактически отходить от него, а вскоре встал в резкую оппозицию к нему, найдя поддержку у изменившего свои воззрения Рейнгольда. Кант длительное время воздерживался от оценки «наукоучения», но в связи с настойчивыми уверениями Фихте о верном следовании «духу», т. е. сущности, кантовского «критицизма» сделал в печати заявление о том, что считает «фихтевское наукоучение совершенно несостоятельной системой», которую неверно рассматривать как «подлинный критицизм». Согласно Канту, «чистое наукоучение есть... только логика, которая не достигает со своими принципами материального объекта познания, но отвлекается от содержания этого последнего», вследствие чего «стараться выковать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым делом». Кант заявлял поэтому о своем твердом намерении «отгородиться от всякого участия в этой философии». Это «отлучение» себя от «критической философии» ее патриархом Фихте остроумно дезавуировал посредством обнародования в шеллинговской публикации выдержки из ранее полученного им письма Канта, который оправдывал свое нежелание высказываться о «наукоучении» тем, что вследствие преклонности своего возраста он видит себя теперь способным работать «почти исключительно только

в практической сфере» и предоставляет «другим дело тонкого теоретического умозрения». То, что в этом кантовском письме могли быть просто вежливым и тонко ироничным выражением несогласия с «умствованиями» Фихте, последний интерпретировал в том выгодном для себя смысле, что «Кант, достигнув после трудов жизни преклонного возраста, признает себя неспособным вникнуть в совершенно новые умозрения» (Цит. по: 61. I. LXI—I XII, 410, XIV).

Однако главное в возражениях против «наукоучения» заключалось не в отрицании его соответствия кантовскому «критицизму», а в указании на необоснованность в нем понятия абсолютного «Я», или «Яйности». Поскольку Фихте объявлял это базисное и вместе с тем центральное понятие «наукоучения» результатом «интеллектуального созерцания», постольку объектом критики стало и это гносеологическое понятие. Критики «наукоучения» прежде всего указывали на прямой отход Фихте в данном вопросе от кантовской гносеологии, которая признавала реальность лишь чувственного созерцания и в принципе отвергала возможность познавательной значимой «интеллектуальной интуиции», утверждая, что мышление является неинтуитивным, а дискурсивным познанием. Фихте тщетно пытался доказать, что сам Кант в «трансцендентальной аналитике» фактически признавал интеллектуальную интуицию и опирался на нее в своих теоретических построениях. «Знатоки Канта» приводили его многочисленные утверждения о том, что человек способен воспринимать свое мыслящее Я («душу») только как явление. Фихте же утверждал, что для «интеллектуального созерцания» мыслящее Я раскрывается до его глубочайшей сущности. Если говорить более определенно, Фихте утверждал, что при философском осмыслении процесса человеческого мышления в эмпирическом «я» открывается абсолютное «Я» как его сущностная основа.

В ходе дискуссий Фихте со своими оппонентами выяснилось, что такого рода «интеллектуальное созерцание» является гносеологической основой «наукоучения» и вместе с тем его самым спорным, самым уязвимым пунктом. Перефразируя высказывание Якоби о кантовской «вещи самой по себе», можно сказать, что без фихтевской «интеллектуальной интуиции» невозможно войти в «наукоучение», а с ней невозможно оставаться в нем. Согласно Фихте, «интеллектуальное созерцание есть единственно прочная точка зрения для всякой философии. Исходя из нее и только исходя из нее, можно объяснить все, что происходит в сознании» (62. I. 493).

Чтобы ввести слушателей и читателей в «наукоучение», Фихте предлагал им подвергнуть интеллектуальному наблюдению собственный процесс мышления, когда оно направлено на какие-либо внешние объекты, например на стену аудитории, в которой читались фихтевские лекции. Предлагая своим слушателям сначала помыслить эту стену, Фихте затем приглашал их сделать предметом мысли предшествующий акт мышления и последующие акты такого рода. Призыв:

«мысли себя и подмечай, как ты это делаешь», уточнялся указанием: «Вникни в самого себя, отвори твой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что не тебя, а только о тебе самом» (62. I. 448). Однако при помощи этой интроспекции, «самонаблюдения» ни слушатели фихтевских лекций, ни читатели его произведений (в том числе квалифицированные философы) не обнаруживали того абсолютного «Я», которое сначала полагает само себя, затем «Не-Я» и, наконец, сразу «делимые», эмпирически существующие «я» и «не-я». Оказывалось, что общедоступная интроспекция не есть «интеллектуальное созерцание», на котором воздвигалось «наукоучение», а без нее никто не имел возможности убедиться в истинности его «основоположений». Сам Фихте указывал, что положения «наукоучения» имеют непосредственную достоверность, представляют собой интуитивные истины и не могут каким-либо образом доказываться.

В этих условиях Фихте приходил к выводу, что «интеллектуальному созерцанию» надо учиться с детства под руководством «наукоучителя», и что этот способ философского познания может стать достоянием лишь следующего поколения. Само наличие способности «интеллектуального созерцания», указывал Фихте, «нельзя доказать из понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое». Он считал, что для обретения этой способности необходима, кроме внешнего наставничества, еще и собственная волевая настроенность на то, что можно назвать экзистенциальной свободой. В этом смысле способность «интеллектуального созерцания», необходимого для «наукоучения», «каждый должен непосредственно найти ... в самом себе,— или же он не сможет познать ее никогда». То, что Фихте не удалось добиться признания «наукоучения» со стороны «философов по профессии», он объяснял тем, что они не обладают необходимым для философии «интеллектуальным созерцанием» и по своей умственной ограниченности не могут возвыситься до него. Обращаясь к целой плеяде университетских преподавателей философии, Фихте писал, что «господа Абихт, Буле, Бутервек, Гедингер, Гейденрейх, Снель, Эргард-Шмидт ... не созданы для нее». Этим оппонировавшим рецензентам своих сочинений Фихте предлагал более «совсем не открывать рта там, где дело касается наукоучения и философии вообще», и вместо философии заняться «каким-нибудь другим полезным делом, вроде точения оптических стекол, лесоводства и земского права, составления стихов, писания романов». Чтобы еще больше уязвить этих неприятелей «наукоучения», Фихте добавлял: «пусть они служат в тайной полиции, изучают медицину, занимаются скотоводством, пишут на каждый день в году назидательные размышления по поводу смерти» (62. I. 489, 660, 665, 666). Такова была острота полемики вокруг «наукоучения».

Самому себе Фихте представлялся единственным философом, который обрел способность «интеллектуального созерцания». Он пребывал в этой уверенности, видимо, с 1793 г., когда оповестил одного из своих корреспондентов о возникновении замысла «наукоучения». Поразительная нечувствительность Фихте к критике и непоколебимая приверженность к «наукоучению» не могут быть поняты без учета того, что для него открытие абсолютного «Я» было вместе с тем экзистенциальным приобщением к тому, что под именами «Интеллигенции» и «Яйности» он считал вечно сущим и всесозидающим Духом. В речи «О достоинстве человека», которой Фихте заключал в 1794 г. свои лекции о «наукоучении» и которую опубликовал в 1795 г., говорилось, что благодаря «наукоучению», которое «учит нас все отыскивать в Я», усвоивший эту философию человек приобщается к «абсолютному Я», отождествляемому с «единством чистого Духа». При этом осознается космическое, вселенское значение этого «Я»: «Через него держатся все мировые тела и становятся единым организованным целым... Через Я утверждается огромная лестница ступеней от лишая до серафима», и в нем содержится «система всего мира духов». Именно в подъеме на такую духовную высоту усматривал Фихте высшее «достоинство человека», который должен испытывать «священное благоговение перед самим собой, трепетать и содрогаться перед собственным величием», считая, что в этом «храме» таинственно, но несомненно живет Божество (62. I. 437, 441). Именно такое величественное мировоззрение выводилось Фихте из «наукоучения», и он горделиво провозглашал в лекциях «О назначении ученого» (1794): «Я смело поднимаю голову, обращаясь к грозным скалистым горам, и к бушующему водопаду, и к гремящим, плавающим в огненном море облакам со словами: “я — вечен, я противоборствую всей вашей мощи. Обруштесь все на меня: и ты, земля, и ты, небо, смешайтесь в диком смятении, и вы, все стихии, пеньтесь и бушуйте и сотрите в дикой борьбе последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю моим,— одна моя воля со своим твердым планом должна мужественно и спокойно выситься над развалинами мира, так как я принял мое назначение, и оно прочнее, чем вы, и оно вечно, и я вечен, как оно”» (63. 504). Идеализм «наукоучения» был неразрывно связан в сознании Фихте с его глобально-спиритуалистическим мировоззрением, экзистенциальность которого имела персоналистский, личностный характер.

Важно и то, что создание «наукоучения» рассматривалось Фихте как дающее ему право быть не только учителем студенческой молодежи, но и, формируя из ее среды расширяющийся круг единомышленников, выступать самостоятельно и через них высшим наставником всего человеческого рода. «Наукоучитель» — это по причине своего глубочайшего знания «высший человек», который мощно «подъемлет свой век на более высокую степень развития человечества» (62. I. 439). «Назначение ученого сословия», лидером которого считал себя Фихте,

это, по его убеждению, «высшее наблюдение над действительным развитием человеческого рода в целом и постоянное содействие этому развитию». Фихте видел «назначение человечества в постоянном прогрессе культуры и в равномерном непрерывном развитии всех человеческих задатков и потребностей». В «наукоучении» Фихте находил обоснование просветительского стремления создать «совершенное общество», в котором «вместо силы или хитрости будет в качестве высшего судьи признан только разум», окажется устранено порабощение одних людей другими и все люди станут свободными, исчезнет необходимость в государственном принуждении, так что для нравственно облагороженного человечества государство и правительство станут излишними, ненужными и отомрут. Ради такого «улучшения рода человеческого» необходима напряженная деятельность новых членов «ученого сословия», преодолевающая традиционную для него в прежние времена созерцательность. Обращаясь к слушавшим его лекции студентам как будущим членам названного сословия, Фихте наставлял: «Действовать! действовать! — вот для чего мы существуем» (63. 508, 514, 521).

На рубеже XVIII—XIX вв. два новых мощных критических удара по «наукоучению» заставили Фихте усомниться в его обоснованности. Во-первых, шеллинговская натурфилософия побудила Фихте согласиться с тем, что природа в своем развитии возвышается от чисто физического бытия к возникновению таких живых существ, в которых произошло «соединение бытия и сознания». Во-вторых, Якоби убедил Фихте, что «система знаний», наличествующая в «наукоучении», есть «система одних лишь образов без всякой реальности, значения и цели» (62. 1. 66, 149—150). Психологический шок, испытанный Фихте от этих двух ударов, ярко отражен в первых двух частях его новой работы «Назначение человека» (1800). Фихте не мог скрыть «тоску, ужас и отвращение», охватившие его от вынужденного признания выводов натурфилософии о «человекообразующей силе природы», о зависимости человека «от природы как целого»; выходило, что «природа делает меня самого и все то, чем я становлюсь», вследствие чего «я нахожусь в неумолимой власти строгой необходимости». Между тем, заявлял Фихте, «я хочу быть господином природы» и «хочу сам сделать себя тем, чем я буду» (62. 2. 83, 84, 91, 92, 95). Ужаснулся Фихте и тому, что положения «наукоучения», опирающиеся на одно лишь «чистое знание», «совершенно уничтожают всякую реальность и превращают ее в грезу» (62. 2. 149). Вместе с тем в мыслях Якоби о том, что связанное с «практической жизнью» людей веро-чувствование непоколебимо убеждает их в реальности внешнего мира и других людей, Фихте нашел новое основание для своего давнего утверждения о первостепенном значении деятельности для человеческого «Я». Фихте находил при этом возможность сохранить основное содержание «наукоучения» за счет выдвижения в нем на первый план того, на чем ранее не акцентиро-

валось внимания. В третьей, оптимистически звучащей части «Назначения человека» (она озаглавлена «Вера») Фихте писал, что именно деятельный «голос» души «гонит меня за пределы моих представлений» и «ведет меня от одного только знания к чему-то лежащему вне знания и вполне ему противоположному». Подразумевавшаяся здесь деятельность связывалась Фихте исключительно со стремлением «Я» к «самоопределению». Суть упомянутого «голоса души» в том, что «я хочу быть чем-то ... через самого себя». «Органом» понимания реальности, связанной с деятельностью, является, по Фихте, такая «вера», которая есть «решение воли придавать значение знанию». Лишая теперь «рассудочное мышление» и «продуктивное воображение» функций создания «мира для нас», Фихте заявлял, что «сознание о вне нас существующей реальности» основывается на вере «в нашу свободу и силу, в наше действие» (62. 2. 153, 157, 166). Важно то, что для Фихте «реалистическая» вера определялась в конечном счете волей, которая была волей к самоопределению, в какой он усматривал сущность человеческой свободы с начала построения «наукоучения». Такой «*волюнтизм*» (от лат. *voluntas* — воля) всегда был существенно важен в «наукоучении», хотя ранее он лишь изредка выдвигался на первый план.

В «Основе общего наукоучения» говорилось, что этой философией «разрушается до основания тот фатализм, который основывается на убеждении, будто наше действие и воление зависят от системы наших представлений», вызванных воздействием на человеческую чувственность вещей внешнего мира. «Наукоучение» в противовес этому «догматическому реализму» устанавливает, что «система наших представлений зависит от нашего побуждения и нашей воли» (62. 1. 299).

В «Первом введении в наукоучение» Фихте заявлял, что приверженность одних мыслителей «идеализму», а других «догматизму» определяется в конечном счете не теоретическими доказательствами истинности одной из двух противоположных «систем» (по его мнению, обе они «в отношении умозрения кажутся равноценными», и потому «ни та, ни другая из этих систем не может прямо опровергать противную»), а «через склонность и интерес». Отталкиваясь от кантовской трактовки значения различных «интересов» разума для поддержки либо платоновской, либо эпикуровской линий в понимании природы, но вкладывая в эту трактовку свой, существенно иной смысл, Фихте утверждал, что «спор между идеалистом и догматиком, собственно сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я или, наоборот, самостоятельность Я — в жертву самостоятельности вещи». Принятие либо своего «идеализма», либо «реалистического догматизма» (вплоть до материализма) как последовательной формы этого «догматизма», Фихте прямо связывал

с коренным различием «экзистенциальной», связанной с поисками смысла жизни ориентации людей, которых он разделил на две группы.

К первой, находящейся на низшей ступени «развития человечества», группе Фихте отнес людей, которые не возвышаются «до полноты чувства собственной свободы и абсолютной самостоятельности». Они целиком сформированы воздействием внешнего мира, и потому для них естественна «догматическая» вера в существование «вещей самих по себе». «Догматик»-реалист (или материалист) — это, согласно Фихте, «дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, ученой роскошью и тщеславием характер», который «никогда не возвысится до идеализма».

«Идеалистами», которые суть истинные философы, могут, по Фихте, стать лишь люди противоположного душевного склада, стремящиеся быть деятельно-свободными. Считая «совершенным идеализмом» лишь свое «наукоучение» и учитывая его неприятие современным философским сообществом, Фихте писал, что «философом нужно родиться, нужно быть к этому воспитанным и самого себя воспитать», добавляя, что «никакое человеческое искусство не способно сделать философом» уже сложившегося человека, и «идеалист» может надеяться в отношении перспектив своей философии лишь «на более молодое поколение, чьи природные силы еще не погублены дряблостью нашего века».

Подытоживая эти рассуждения о лично-экзистенциальном базисе противоположных философских позиций, Фихте утверждал: «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек» (62. I. 454, 455, 456, 457, 459, 461, 460).

Через все «наукоучение» 1794—1800 гг. красной нитью проходит мысль, что для его понимания и усвоения необходимо наличие у философствующей личности *воли* к абсолютно свободному самоопределению. По Фихте, только такая личность возвышается до «интеллектуального созерцания», при помощи которого она обнаруживает в глубине своего эмпирического самосознания «абсолютное Я», бытие которого состоит прежде всего в том, что «оно полагает себя самого как сущее». К мысленному выявлению такого Мышления, которое свойственно «абсолютному Субъекту» (или «абсолютному Я»), «необходимо возвыситься через свободу». В «наукоучении», добавлял Фихте, «все покоится на том, что вследствие постоянного пользования своей свободой с ясным сознанием приходят к действительному интимному сознанию ее». Призыв к ученикам: «мысли и наблюдай в этом мышлении за тем, как ты это делаешь», дополнялся указанием, что «никогда не постигнет истинного смысла наукоучения» тот, «кто не расположит заранее свою волю в пользу такого порядка вещей» (62. I. 79, 534, 533).

Гносеологический волюнтизм был последним ресурсом, который был использован Фихте для отстаивания «наукоучения» в его «классической» форме, где в центре находилось понятие «Я». Однако ожида-

емого Фихте усиления позиций «наукоучения» не произошло. Наоборот, откровенная субъективность, подчеркнутая личностность «наукоучения», которое фактически оказывалось сведенным к мировоззренческому самовыражению одного только фихтевского «Я», были вскоре осознаны самим Фихте как такая теоретическая слабость, вместе с которой должна быть устраниена вся «яйностная» форма «наукоучения».

НАУКОУЧЕНИЕ 1801—1810 ГОДОВ

Продолжая именовать свою философию 1801—1810 гг. «наукоучением», Фихте ставит в ее центр понятие «Знание» и лишает прежнего статуса понятие «Я». В «Фактах сознания» (1810), которые завершали позднее («второе») «наукоучение», Фихте даже заявлял о своем исконном намерении «найти иной Абсолют, кроме Я и природы», причем такой, который был бы субстанциальным по отношению к тому и другому и давал бы «необходимую точку опоры Я, а через него и природе» (62. 2. 697). От «яйностной» формы «наукоучения» Фихте с 1801 г. перешел к «сциенциарной» (от лат. *scientia* — знание) его форме.

При всей резкости такого поворота в нем использовался еще один аспект, изначально содержащийся в «наукоучении». В «Понятии наукоучения» говорилось, что предмет этой философии — «система человеческого знания», причем такая, которая имманентно существует в «Интеллигенции» как «абсолютно достоверная и непогрешимая», — это, собственно «система человеческого духа». Фихте подчеркивал, что такого рода «система человеческого знания», наличная в «Интеллигенции», «дана независимо от науки о ней», и что «наукоучением» она лишь открывается и устанавливается в «систематической форме» (62. 1. 35, 56, 49).

Впервые понятие «Знание» выходит на первый план в «Наукоучении 1801 года» (таково условное название рукописи, опубликованной лишь в посмертном собрании сочинений Фихте). Здесь базисное для наукоучения понятие созерцания определяется как «абсолютное Знание», и «наукоучение» характеризуется как «созерцание такого Знания». Подчеркивается, что «наукоучение вынуждено исходить из абсолютного Знания», которому тем самым придается базисное значение. Наконец, декларируется, что «знание как абсолютное» должно быть вербально обозначено как «Единое» и, быть может, как «Бог». После первого, еще как бы робкого наименования «абсолютного Знания» Богом, производится *дальнейшая «теизация»* позднего, сциенциарного «наукоучения». Так, по Фихте, интеллектуальная основа чувственно воспринимаемого мира постигается «лишь теми, кто созерцает себя и мир в Боге». В связи с этим называется «высшая божественная Сила в разуме и свободе» как «вечная творящая Сила чувственного мира». Природа трактуется Фихте как продуцируемая непосредственно Зна-

нием, имеющим своей Основой высшее, «абсолютное Бытие». С этой точки зрения, терминологически сближающейся с платонизмом и неоплатонизмом, природно-чувственный мир изменчивого совсем не существует, точнее, представляет собой «не-бытие», даже «чистое ничто». Вместе с тем природа по-прежнему рассматривается как находящаяся в «Я» (это понятие сохраняется в сциенциарном «наукоучении», хотя статус этого понятия значительно снижен), в его «знании». Это дает Фихте основание утверждать неразрывное единство «Я» и «мира». Конкретизированным парафразом прежней формулы о неразрывном единстве «Я» и «Не-Я» является утверждение сциенциарного «наукоучения», что «нет Я без мира, и нет мира без Я» (65. 13, 14, 18, 71, 177, 176, 100, 139).

Рукопись «Наукоучение 1801 года» была своего рода творческой лабораторией Фихте, где он придавал своей философии сциенциарную и вместе с тем теистическую форму. *Теизация «наукоучения»*, для которой, впрочем, имелись некоторые предпосылки в первоначальном, «яйностном» наукоучении, являлась важнейшим новшеством этого сочинения. В «Основе общего наукоучения» подчеркивалось, что оно «не является атеистическим», поскольку «тщательно различает абсолютное бытие и действительное существование» (62. 1. 280). Но только с 1801 г. Фихте начал строить свою, *философскую теологию*, т. е. создавать свою концепцию Бога и вводить ее в состав перестраиваемого «наукоучения».

Первые результаты такой теизации «наукоучения» Фихте обнаружил лишь несколько лет спустя в сочинении «Основные черты современной эпохи» (1806), которое представляло собой публикацию фихтевских лекций 1804—1805 гг., прочитанных в Берлине. Излагая в этих лекциях свое понимание истории, Фихте объявил ее основой следующее метафизическое положение: «Все, что действительно существует, существует с безусловной необходимостью», а «Единое истинно сущее и существующее, безусловно, через самого себя есть то, что все языки называют Богом». Далее Фихте формулировал вывод «высшего умозрения», что «бытие Бога» и «абсолютное Знание» неразрывно сопряжены, более того, «в Знании Бог существует так же, как и в самом себе». Считая доказанным ранее, что «мир существует только в Знании», Фихте заявлял, что так как «Знание есть непосредственно бытие Бога», то можно сказать, что «мир опосредствованным путем ... есть само бытие Бога» (62. 2. 489).

С другой стороны, «абсолютное Знание» Фихте отождествлял с «единым и вечным Мышлением», в котором существуют «отдельные мысли индивидов». В свою очередь «абсолютное Мышление» идентифицировалось Фихте с вводимым им далее понятием «Идея», которая тоже была названа «абсолютной». «Идея,— писал Фихте,— есть нечто самостоятельное, самодовлеющее и замкнутое в себе... Идея есть самодовлеющий источник живой и деятельной Жизни, вечно текущей

из самой себя». Примечательно, что о себе как «наукоучителе» (и историософе) Фихте сообщал, что «он говорит не сам, но в нем говорит или пишет Идея» (62. 2. 413, 415, 431).

В лекциях «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы» (они были прочитаны в Эрлангенском университете в 1805 г.) Фихте говорил о «божественной Идее» как «высшей Основе явлений» и видел задачу философского образования в том, чтобы «привести человека к познанию постижимой части божественной Идеи». Здесь «Идея» была философским обозначением Бога в целом, а под «постижимой частью» божественной Идеи имелось в виду то, что в других своих произведениях Фихте именовал «Знанием» и «божественным существованием». Прямо определяя далее «божественную Идею» как «Бога», Фихте заявлял, что как природа, так и человек имеют «свое основание в Боге». Другими словами, «в основе мира лежит божественная Идея», и в мире «все новое, великое, прекрасное ... явилось через посредство божественной Идеи» (64. 171, 181, 186). В дальнейшем Фихте не применял понятия «божественная Идея» и не обозначал Бога как «Идею», но эта логическая новация была воспринята вскоре Гегелем, который придал ей новый смысл, и «абсолютная Идея» стала центральным понятием зрелого гегелизма. Фихте же предпочел пользоваться при дальнейшей теизации «наукоучения» понятием «абсолютное Знание» как в известной степени традиционным для своей философии.

Теизация позднего «наукоучения» объясняется двумя главными причинами. Во-первых, к Фихте приходило осознание того, что наукоученческий Абсолют (будь то «Я» или «Знание») наделялся чертами, которые религиозно-теологическое сознание издавна считало присущими Богу. Критики «наукоучения» с самого начала обвиняли Фихте в нечестивом узурпировании для своих Абсолютов того, что они считали божественными атрибутами. Во-вторых, теизация «Знания» как нового Абсолюта «наукоучения» открывала последнему доступ к религиозному сознанию, что было особенно важным для Фихте после того, как его «новейшая философия» не была принята ни «профессиональными философами», ни обладающей собственно философскими интересами «широкой публикой». Но действительный доступ к религиозной аудитории сциенциарное «наукоучение» могло получить только при условии согласования его хотя бы в какой-то мере с христианскими верованиями, которые были господствующими в религиозном сознании европейских стран. Трудную задачу такого согласования Фихте решал в своих сочинениях 1806—1810 гг. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте назвал свои новейшие философские рассуждения существенно религиозными и соответствующими тому исконному и аутентичному христианству, которое выражено в Евангелии от Иоанна (4-е Евангелие в каноническом тексте Нового Завета, т. е. собственно христианской части Библии).

Развивая этот тезис и делая акцент на философском основании своей религиозности, Фихте в лекционном курсе 1806 года (он был

тогда же опубликован под заглавием «Наставление к блаженной жизни, или Учение о религии») заявлял, что «учение христианства в точности согласуется с нашим учением». Стихи Пролога к 4-му Евангелию — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (ст. 1), и что «все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (ст. 3), — Фихте толковал в том свойственном позднему «наукоучению» смысле, что «мир и все вещи существуют лишь в понятии, в Слове», и что это «понятие — Слово» тождественно «Знанию», которое «одно только и есть творец мира вообще и — через заключающиеся в его сущности “дробления” — творец множественных и бесконечных вещей в мире». В своей философской теологии Фихте отличил «бытие» от Его «существования», идентифицировав последнее со «Знанием». Фихте заявлял, что «божественное Существование есть в собственной своей материи (материале, содержании. — В.К.) Знание», подчеркивая, что «только в этом Знании стали действительными мир и все вещи, которые находятся в мире». Трактовка Фихте 4-го стиха Пролога («в Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков») заключалась в сведении религиозно-христианских понятий «жизни» и «света» к философским понятиям «рефлексии» и «размышления». Имея в виду себя, Фихте с гордостью заявлял, что ныне философ «совершенно независимо от христианства» находит сокрытые в 4-м Евангелии «истины», обозревая их с такой «последовательностью и ясностью, с какой они не были переданы, по крайней мере нам, самим христианством» (64. 88, 80, 82—83).

Размышляя над 14-м стихом Пролога («И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца»), Фихте усматривал в нем следующую «истину», до сих пор не постигавшуюся христианами: божественное Слово — Знание воплощается «во всяком без исключения» благочестиво-знающем человеке «совершенно таким же образом, как в Иисусе Христе». Фихте квалифицировал эту свою интерпретацию как «постижение абсолютного единства человеческого и божественного существования». Для Фихте это «глубочайшее познание, какое доступно человеку». Фихте добавлял, что в сфере религий такое познание было вообще неизвестно до Иисуса Христа, да и сам Христос не осознал в полной мере этой «истины», поскольку учил, что лишь Он является и лишь Он может быть воплощенным Словом. По Фихте же, «совершенный ученый», под которым он имел в виду актуально лишь самого себя, может (в этом его предназначение и обязанность) «стать причастным божественному Понятию о мире», даже «мыслью Божества». Фихте предвидел, что для «образованного большинства» его лекции о религии могут показаться «бесподобно комическими» и «дающими обильную пищу для смеха», но это его не пугало (64. 81, 82, 83, 224).

Свою религиозизацию «наукоучения» и его «христианизацию» Фихте производил в обстановке, когда, по его словам, «образы и формулы

традиционной религии» были «сперва опустошены, затем подвергнуты гласной насмешке и, наконец, преданы безмолвному и вежливому презрению». Фихте с сожалением констатировал, что «нынешняя эпоха по большей части... презирает религию», видя в ней лишь суеверие, изживаемое посредством распространения Просвещения. Он отмечал, что в настоящее время «ничем не навлечешь на себя позора вернее и непосредственнее в глазах большинства..., чем если тебя застанут за религиозной мыслью или таким же переживанием». Посредством обновленного «наукоучения», сопрягаемого с «иоанновским» христианством, Фихте надеялся вывести религию из кризисного состояния и вызвать «пробуждение религиозных настроений». Он был убежден в том, что для широкой публики нет в философии «ничего общепонятного и для всех интересного, кроме религии» (64. 18, 153, 154).

Воцерковленное христианство и его теологию Фихте считал пагубно уклонившимися от «иоанновского» основания в сторону «павлинизма», т. е. истолкования этого вероучения, возвещенного Иисусом Христом, апостолом Павлом. Фихте усматривал порок «павлинизма» в стремлении сочетать христианство с иудаизмом, устраняя возникающие противоречия теологическим мудрствованием, применение которого приводило затем христианство к разделению на враждующие церкви — вплоть до противоборства протестантизма и католицизма. По Фихте, мир среди христиан, восстановление единства христианского мира станет возможным только после полного отхода от «павлинизма» и возвращения «к христианству в его первоначальной форме, какую оно имеет в Евангелии от Иоанна». Фихте заявлял, что его философская теория, согласующаяся с «иоанновским» христианством, «совершенно уничтожает всякую теологию», лишая заключенные в ней элементы «исторической и филологической учености» всякого значения в вопросах понимания «религиозности и блаженства», вследствие чего «я никак не могу найти что-нибудь общее с теологом» (62. 2. 463). Точнее, Фихте дискредитировал ту теологию, которая была санкционирована христианской церковью как единственно верная.

Борьбу с притязаниями «теологов по профессии» судить философские учения под углом зрения соответствия или несоответствия христианству Фихте перенес на почву истолкования глубинного смысла Пролога к 4-му Евангелию. На почве самостоятельных «религиозных рассуждений» Фихте чувствовал себя достаточно сильно и с позиций теологической ортодоксии их было невозможно опровергнуть. Религиозно настроенная аудитория, неудовлетворенная теологическим догматизмом, с интересом воспринимала фихтевские новации в трактовке христианства. Этой аудитории импонировал уже сам факт поиска знаменитым мыслителем современности оснований для «новейшей философии» в Евангелиях и подтверждения этой философией истинности подлинного христианства, сопровождаемого новаторским разъяснением сущности этой религии. Фихте заявлял, что его исследование

«Основных черт современной эпохи», проведенное «с рассудочно-религиозной точки зрения», «подняло нас в эфир религии», причем «наиболее излюбленным и привычным для нашей эпохи» интеллектуальным путем.

Надо иметь в виду, что для позднего Фихте «рассудок» это более высокая познавательная способность, чем «разум», и фихтевская «религия рассудка» выше кантовской «религии разума», поскольку органично связана с евангельской верой. По Фихте, «сфера религии рассудка расширяется и воспринимает в себя одну за другой части сферы того, что является сферой веры» (62. 2. 607, 606, 616).

Однако при всем пиетете к 4-му Евангелию со стороны Фихте позднее «наукоучение», принявшее религиозную форму и притязавшее на аутентичное выражение сущности христианства, не определялось этим текстом Нового Завета. Фихте считал необходимым тщательно отличать «в содержании учения Иоанна» (1) «то, что в нем истинно в себе, абсолютно и дано на все времена», (2) «от того, что было истинно лишь для точки зрения Иоанна и описываемого им Иисуса и для их эпохи и воззрения» (64. 77). Фихте отчетливо видел, что за пределами Пролога многое в основном тексте 4-го Евангелия не может быть согласовано с тем, как в «наукоучении» понимается соотношение между «Богом» и «Словом», а также между «божественным» и «человеческим». Поэтому то, что в лекциях о позднем «наукоучении» именовалось «иоанновским» христианством, было фактически *фихтевским* христианством, выраженным в соотношении с рядом положений Пролога к Евангелию от Иоанна. Свою концепцию христианства как «истинной религии» Фихте насыщал философемами «наукоучения». Для Фихте «стихия религии» — это «метафизическое», «априорное», «сверхчувственное». Он подчеркивал, что не чувственное «голое восприятие, но из самого себя вытекающее Мышление есть первый элемент религии» (62. 2. 604).

В «Фактах сознания», обращенных к широкой аудитории религиозно настроенных людей, Фихте заявлял, что для него абсолютom является «Единая духовная Жизнь», и это в наибольшей мере соответствовало обыденно-христианскому наименованию (тоже содержащемуся в Прологе к 4-му Евангелию) Иисуса Христа. Лишь после этого говорилось, что «Жизнь в своем истинном бытии есть образ Бога, каков Он есть в самом себе», а далее, что Жизнь как раз есть Знание о «Едином бытии, истинно существующем, о Боге». Уточняя свою позицию, Фихте в итоговой работе «Наукоучение в его общих чертах» (1810) определял Знание как такой «образ Бога», который Его обнаруживает и потому является «Богом вне Его самого». При этом подчеркивалось, что это «абсолютное Знание» не произведено, не создано, не сотворено Богом-бытием, а представляет собой «непосредственное следствие Его бытия», а именно его «существование». В философской теологии Фихте обосновывается, таким образом, положение о двуединстве Бога (пред-

ставляющее своеобразное переосмысление второго пункта христианского «Символа веры», характеризующего соотношение между Богом-Отцом и Богом-Сыном), ипостасями которого выступают «Бытие» и «Существование» (или «Знание»). Бог-Бытие непостижим как таковой, а Бог-Знание объявлен постигаемым фихтевским «наукоучением», которое вследствие этого трансформируется из «философии» (т. е. из любви к мудрости как поиска мудрости) в «софию» как обретенную «Мудрость», «в теорию Мудрости» (62. 764, 774, 775, 788).

О Боге-Знании говорилось далее, что Он, во-первых, так сказать, «объективируется» и даже «овеществляется», продуцируя мир объектов-вещей, «безграничный материальный мир в пространстве». Во-вторых, Бог-Знание «субъективируется», «воплощается» в человеческих индивидах (62. 2. 779—780, 782).

Что касается отношения между Знанием и человеческим мышлением, то Фихте призывал отрешиться от привычных представлений (как обыденных, так и философских), что у знания есть всегда носители в виде людей, и стать на точку зрения «наукоучения», этой «высшей философии», которая рассматривает Знание как «самостоятельный феномен», не нуждающийся в каком-либо носителе. При этом, добавлял Фихте, неверно говорить, что человек обладает знанием, а точнее будет сказать, что им самим, человеком «должно владеть Знание» (62. 2. 767). Взгляд на человека просто как на «транслятора» Знания умалял познавательную активность философствующего субъекта или даже вовсе отрицал ее, а потому всегда вызывал недоумение у тех, кто вдумчиво знакомился с «наукоучением».¹ Но, с другой стороны, значимость мыслящих людей возвеличивалась разъяснением Фихте, что только в них и через них осуществляется действительное мышление, а само по себе «Знание» (или божественное «Мышление») не мыслит.

Предпринимая в публичных лекциях 1810 года последнюю попытку «привести к пониманию наукоучения» широкую общественную аудиторию, Фихте сознавал, что основоположения его философской концепции вводятся «без всяких аргументов и доказательств», зиждутся на его собственной интеллектуальной интуиции, которой он стремился придать всеобщее значение. С учетом экстравагантности излагаемого мировоззрения Фихте просил слушателей своих лекций прежде всего «поверить мне, что я серьезно и буквально предполагаю то, что

¹ Слыша утверждение Фихте, что философ «не столько порождает сознание, сколько дает ему возможность порождать самого себя у него на глазах», вдумчивый собеседник из диалогического сочинения «Ясное как солнце...» говорил: «Я совершенно перестаю тебя понимать» [когда ты учишь о] сознании, которое само себя порождает [и которое] не есть действительное сознание, у всех нас имеющееся и всем известное!» Лежащее в основе всякого человеческого познающего мышления Сознание, на «удачное и полное отображение» которого претендовало «наукоучение», было в последующих произведениях Фихте названо божественным Знанием, Богом-Знанием (62. 1. 605, 640).

утверждаю» (62. 2. 701, 769). Субъективная уверенность в абсолютной истинности «наукоучения» сочеталась у Фихте с осознанием трудности принятия этой философии даже самыми доброжелательными по отношению лично к нему людьми.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ (ПРАКТИЧЕСКАЯ) ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ И ЕГО ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Исходный пункт социальной философии Фихте — это руссоистский вариант теории общественного договора, причем в его подчеркнуто революционном, якобинском прочтении.

В работах 1793—1796 гг. Фихте провозглашал основой всякого государственного устройства договор, направленный на обеспечение свободы каждого гражданина посредством введения справедливых общеобязательных законов. Когда же фактической целью какого-либо государственного устройства становится противоположная установка, т. е. «рабство всех и свобода одного», оно должно быть изменено в соответствии с истинной целью общественного договора. В духе учения Руссо о суверенитете народа Фихте утверждал, что «народ действительно и по праву есть высшая власть», и «перед лицом собрания народа исполнительная власть теряет свою силу де-факто и де-юре» (Цит. по: 71. 89). Если же правительство вопреки решению народного собрания стремится остаться у власти, то народ вправе свергнуть такое правительство вооруженным путем, и это действие нельзя квалифицировать как бунт,— оно есть восстановление законосообразного состояния общества. Эти принципы были изложены Фихте в сочинении «Основы естественного права» (1796).

Именно с позиций революционного демократизма Фихте несколькими годами ранее предпринял «попытку содействовать исправлению суждений публики о французской революции» в анонимно опубликованной брошюре (1793). Считая справедливым осуществленное этой революцией лишение аристократов их привилегий, Фихте иронизировал над теми, кто льет слезы по поводу того, что в новых условиях французской королеве «однажды не хватило чистых простыней», но считает вполне естественным, что простолюдинка, народившая отечеству здоровых детей, вынуждена из-за нищеты одеваться в лохмотья и настолько голодать, что из ее груди исчезает молоко, «которого жалобно с плачем требует младшее дитя». Для Фихте французская революция — это богатейшая иллюстрация на тему «права и достоинство человека» (Цит. по: 71. 120, 119). В лекциях 1794 г. перед студенческой аудиторией Фихте определял «назначение человека в обществе» как «взаимодействие посредством свободы». Фихте говорил о необходимости полностью уничтожить типичные для доселе существовавших обществ

отношения господства и порабощения, указывая (со ссылкой на Руссо), что «всякий, считающий себя господином других, сам раб», и что поистине «только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным» (63. 493, 494). В середине 90-х годов Фихте представлялось, что уже наступила эпоха освобождения народов от деспотического правления монархов, освящавшегося церковью как угодное Богу общественное устройство: «Кончились времена варварства, когда вам, народы, осмеливались объявлять именем Бога, что вы — стадо скота, ниспосланное на землю, чтобы служить дюжине бого-сыновей в качестве батраков и служанок для облегчения их тягот, для их удобства и в конце концов для убоя». Фихте адресовал народам следующее разъяснение: «вы сами знаете или же можете в этом убедиться, если вы еще не знаете, что вы не являетесь даже собственностью Бога, и что Он вместе со свободой вложил в вашу грудь свою божественную волю не принадлежать никому, кроме как самим себе» (Цит. по: 71. 51).

В начале рассматриваемого периода Фихте придавал первостепенное значение в общественной жизни людей моральным императивам. Принципы общественного устройства, права и государства Фихте выводил в конечном счете из этих императивов, полагая, что люди при достижении обществом «совершенного состояния» смогут руководствоваться только нравственным законом. Поэтому государство с характерным для него принуждением к исполнению законов должно со временем исчезнуть, и в этой перспективе высшая цель правительства, способствующего созданию «совершенного общества», — «сделать правительство излишним» (63. 492). Эта фихтевская идея «отмирания» государства возникла в русле руссоистской концепции перехода человечества, обретающего свободу, из «царства законов» в «царство нравов».

К концу же рассматриваемого периода на первый план в «практической философии» Фихте выдвигаются социальные императивы, а задача создания «совершенного общества» гражданской свободы и равенства перед законом всех граждан включает в себя экономические аспекты. Эти изменения были связаны с тем, что во французском обществе после ликвидации феодально-монархического строя и перехода при республиканской власти к буржуазным экономическим отношениям возникли безработица и угроза голодной смерти для пролетаризированной части городского населения. В «Основах естественного права» (1796) Фихте, имея в виду экономическую политику якобинского правительства, направленную на снабжение городских низов продуктами питания по доступным ценам, писал: «Прежде чем думать о свободе, надо подумать о том, чтобы жить. Высшая и всеобщая цель свободной деятельности — возможность жить». Во главу угла социальных задач Фихте поставил обеспечение народных масс жизненно важными средствами существования, неразрывно связывая это

с установлением и реализацией их права на труд, достаточным образом вознаграждаемый: «Каждый должен иметь возможность жить своим трудом». Это право неразрывно связывалось Фихте с обязанностью каждого трудоспособного человека трудиться на благо общества. Жизнь за счет труда других, социальный паразитизм категорически осуждались Фихте и объявлялись недопустимыми в обществе людей, освободившихся от феодально-монархического порабощения. Из права на труд и его результаты Фихте выводил право собственности, понимаемое им как обладание такими материальными благами личного пользования, которые нельзя употребить для наживы и жизни за счет труда других людей. Этот взгляд на собственность явно отличался от ее буржуазно-либерального понимания и наряду с другими положениями «практической философии» Фихте конца 90-х годов выражал появившуюся в ней социалистическую тенденцию. Заявляя, что «каждый взрослый и разумный человек должен иметь собственность», Фихте считал, что забота об этом «есть дело в первую очередь государства». Тем самым на государство возлагалась очень важная экономическая задача, что находилось в противоречии с концепциями буржуазного либерализма, снимавшими с государства ответственность за экономическое положение граждан, каким бы тяжелым оно ни оказывалось для социальных низов. «Договор об объединении», конституирующий общество, Фихте считал необходимым дополнить договорами «о защите» насущной жизни людей и «о собственности», призванными обеспечить необходимый минимум благосостояния для каждого члена общества (Цит. по: 71, 91, 92, 95, 96). Новый взгляд на государство и право сопровождался соответствующей модификацией фихтевской этики, в которой прежний призыв (кантовский по сути дела) рассматривать себя и свои действия как самодовлеющие цели заменялся в «Системе учения о нравственности» (1798) установкой на то, что «целью для каждого служат другие, а сам он — никогда».

Проект «замкнутого торгового государства». Новый этап трансформации «практической философии» Фихте отражен в сочинении «Замкнутое торговое государство» (1800). Это произведение создавалось в условиях, когда потерпели крах надежды на всеевропейское развертывание революционного процесса, а во Франции в результате победоносной революции возникло общество, отнюдь не соответствовавшее просветительскому идеалу «царства разума» и отягощенное новыми социальными антагонизмами по причине утверждения капитализма. Отказываясь признать исторически неизбежным такое развитие общественных отношений, Фихте предпринял попытку реализации основных положений своего социального идеала второй половины 90-х годов новыми средствами — путем проводимой «сверху» радикальной реформы. Важная особенность этой программы Фихте заключалась в том, что он надеялся осуществить ее в рамках одной, отдельно взятой страны. Единственным подходящим кандидатом на эту роль Фихте

счел Пруссию, в столицу которой он только что переселился. Фихте знал о начавшемся в ее правительстве обсуждении возможности широких реформ, призванных вывести страну из состояния экономической и иной отсталости по сравнению с такими европейскими державами, как Англия и Франция.

Использование государственного аппарата королевской Пруссии для такого преобразования ее экономики, которое включило бы в общественно полезную работу все трудоспособное население и за счет этого обеспечило бы всеобщий материальный достаток, распространяющийся и на социальные низы, — такова центральная мысль фихтевской программы. Некоторыми своими сторонами она соприкасается с появившимися тогда в Европе проектами «утопического социализма», хотя в ней имеются также элементы «мелкобуржуазного» сознания и компромисса с феодально-монархическим строем. Предусматривая ликвидацию частной собственности на землю, Фихте оставлял эту собственность неприкосновенной в других отраслях экономики и считал недопустимым ограничивать размеры имущества частных лиц. Подобно теоретикам социализма, Фихте выступал против чисто рыночного регулирования экономики, считая его неизбежно ведущим к расточительному дисбалансу различных видов трудовой деятельности, к необеспеченности работой значительной части населения и к обусловленной этим ее нищете. Чтобы избежать этих зол, со всей очевидностью и остротой проявлявшихся уже в современной Фихте капиталистической экономике различных стран, он призывал государство возложить на себя задачу регулирования экономической жизни общества.

Для решения этой задачи государству, по Фихте, надлежало прежде всего рационально определить численность сословий, которые по профессионально-экономическому критерию разделялись на три основные группы. Одно из этих сословий («производители») занимается производством сельскохозяйственных продуктов и добычей сырья, второе («мастеровые») — обрабатывает сырье, создавая «фабрикаты», третье («купцы») — занимается торговлей, через которую всякого рода продукты распределяются среди населения. Это распределение по сословиям осуществляется в дополнение к обычному для государства определению численности чиновничества, армии, полиции и других категорий служащих. Рациональное определение государствам перечисленных контингентов населения заключается, согласно Фихте, в том, что, во-первых, число лиц, работающих вне сферы сельскохозяйственного производства, не должно быть большим того, которое может быть обеспечено произведенными в ней продуктами питания; в случае недостатка этих продуктов государство направляет в сельское хозяйство дополнительные массы работников за счет сокращения их числа в других отраслях хозяйства или государственной службы. Во-вторых, в обрабатывающей отрасли должно быть не больше «мастеровых», чем

имеется сырьё для их работы. Если, например, трудом одного «производителя» создается продовольствия не более, чем на двух человек, то в сельском хозяйстве должно трудиться не менее половины населения страны.

Посредством такой сбалансированности отраслей хозяйственной деятельности и видов потребления Фихте надеялся не только исключить возможность нищеты народных низов (чреватую социальными потрясениями), но и обеспечить самодостаточность (автаркию) национальной экономики. Эта автаркия была, впрочем, не самоцелью, а средством, которое Фихте считал необходимым для того, чтобы оградить проектируемый им для Пруссии новый благотворительный экономический уклад от разрушительного воздействия со стороны инородной экономики других стран. Именно принцип экономической автаркии обусловил наименование социальной программы Фихте, которая делает акцент на торговой «закрытости» рассматриваемого государства для внешнего мира. Правда, замкнутость проектируемого Фихте государства не абсолютная: внешняя торговля в нем все же предусмотрена, хотя и в минимальных масштабах. Главное, что внешняя торговля целиком находится в руках государства, является его монополией, и обусловленный этим контроль не позволяет иноземной продукции оказывать подрывающее влияние на регулируемую этим государством национальную экономику. Фихте считал, что полное и неограниченное вхождение в уже весьма развитый мировой рынок грозит для страннеофитов тягостной зависимостью от тех государств, которые уже заняли там доминирующие позиции. Важно добавить, что в проектируемом Фихте государстве «закрытость» касалась не только внешней торговли, но и всех контактов граждан с зарубежными странами: поездки туда могли совершаться только для выполнения поручений правительства (в частности поездки ученых для ознакомления с полезными изобретениями, сделанными за рубежом, чтобы внедрить их в своем государстве).

Экономическое доминирование государства сочеталось в социальном проекте Фихте с принципом всеобъемлющего государственного контроля над жизнью граждан с целью предотвращения правонарушений, раскрытия и неотвратимого наказания преступлений. Огромную роль в решении этой задачи была призвана играть полиция, наделявшаяся непривычно большими для европейских стран полномочиями. Правда, при этом оговаривалось, что деятельность полиции должна протекать в строгом соответствии с законами и не допускать какого бы то ни было произвола и несправедливости в отношении граждан. С точки зрения внутреннего устройства Фихте определял свой социальный идеал как «замкнутое государство законов и индивидов»; он именовал его также «государством разума».

Отметим, что обрисованное Фихте социально-экономическое устройство не является демократическим. По своей сути социальный

проект Фихте обосновывал столь большую и, можно сказать, глобальную активность правительства, что не оставлял места для каких бы то ни было инициатив «снизу». Из мыслителя, который в начале своей философской деятельности смело выражал симпатии к демократической революции во Франции и мечтал об исчезновении государства в «совершенном обществе», Фихте к началу XIX в. превратился в радикального «этатиста» (от фр. *état* — государство), т. е. сторонника подчинения всей жизни общества государственному контролю. Начиная с Платона, все значительные философские проекты установления «совершенного общества» на географически ограниченном пространстве и в отдельно взятой стране были отмечены в большей или меньшей мере печатью подобного «этатизма» (включавшего в себя и «закрытость»).

Причисляемый обычно к «утопиям», фихтевский проект «замкнутого в торговом отношении государства» оказался, однако, настолько реалистичным, что его черты легко просматриваются в авторитарных обществах, возникавших и определенное время существовавших в XX в. на территории различных стран.

Вместе с тем в «практической философии» Фихте вплоть до 1806 г. сохранялось многое из той критики, которой он подвергал с начала 90-х годов XVIII в. социальное угнетение и порабощение, испытываемое народами в самых цивилизованных странах современного мира. В работе «Назначение человека» (1800), предназначенной для самой широкой общественной аудитории («для всех понятливых читателей»), Фихте объявлял нетерпимым, что в этих государствах «мелкие общественные группы» поработили «большинство собратьев», стремясь, чтобы последние «вечно были их рабами», для чего «препятствуют просвещению этих масс». Считая, что «господствующие сословия не знают удержку в расширении своих привилегий», Фихте видел в этом причину революций, при которых «отчаяние угнетаемых» дает им силу освободиться (62. 2. 173, 176). К нетерпимым более условиям существования людей Фихте отнес также стихийные бедствия, природные катаклизмы и эпидемии, отдающие массу населения «во власть нищеты и голода». Фихте был убежден, что человечеству предназначено властвовать над природой, и он надеялся, что с помощью естествознания «просвещенная и вооруженная открытиями человеческая сила ... захватит господство над природой» и «мирно утвердит сделанные завоевания». Благодетельным результатом научно-производственного прогресса будет то, что «человеческий труд уменьшится до пределов, необходимых для роста, развития и здоровья человеческого тела», причем этот труд облегчится, перестанет быть изнурительным (62. 2. 170, 171, 172).

Вместе с тем у Фихте крепло убеждение, что необходимое для создания «совершенного общества» объединение усилий всех людей может быть осуществлено только в «абсолютном государстве», которое

принуждает подданных преодолевать эгоистическо-индивидуалистические устремления и, образно выражаясь, приносить свои жизни «в жертву роду». В «Основных чертах современной эпохи» (1806) Фихте трактовал государство как «искусственное учреждение, задача которого — направить все индивидуальные силы на жизнь рода и растворить их в последней». Конкретно это означало «обращать все цели индивидуумов на службу цели государства». Через призму углублявшегося этатизма Фихте казалось, что «характерную черту нашего века составляет то, что теперь каждый гражданин со всеми своими силами более, чем когда-либо ранее, подчинен государству, внутренне захвачен этим последним и есть его орудие», причем «государство стремится сделать это подчинение всеобщим и полным». Фихтевский этатизм соответствовал этому стремлению и философски обосновывал его. С точки зрения Фихте такое «полное подчинение» подданных государству не означало враждебного им деспотического правления, поскольку он предусматривал для «абсолютной формы государства» такое «всеобщее равенство прав», при котором даже «правлящее сословие остается подчиненным общей цели государства». Фихте считал также, что в этом государстве «безусловно необходима гражданская свобода, причем в равной для всех степени», и оно обеспечивает всем «достойное материальное существование» (62. 2. 503—504, 507, 512, 515, 506).

Философия истории. Фихте осознал, что его концепция «абсолютного государства» находится в противоречии с общим духом социально-политической философии Нового времени (от гоббсовского учения об абсолютной власти государства Фихте тоже отмежевывался, считая его неверным). Свою концепцию «абсолютного государства» Фихте формулировал в прямой связи с теизированным «наукоучением», в которое она вписывалась через созданное на его основе новое понимание истории человечества. В противовес просветительским «философиям истории» Фихте выдвинул оригинальную форму теистическо-провиденциалистского понимания истории, заявляя, что «мы и наш род руководимы необходимостью», но отнюдь не природной, которая «слепа», а «совершенно ясною и прозрачною для себя необходимостью божественного бытия». Задачу философа, делающего предметом своего рассмотрения сущность исторического процесса, Фихте видел в том, чтобы «осмыслить в ясном *понятии* общее, абсолютное и вечно неизменное» в названном божественном «руководительстве». По Фихте, основа философского понимания истории «метафизична» («априорна»), а не «эмпирична», и потому подлинный философ (под ним имеется в виду создатель «наукоучения») обращается к истории «отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней» (или сделать обобщения на основе ее фактов), «ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее», «а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории» (62. 2. 501, 502, 499).

Следует учесть, что непредсказуемость хода и особенно исхода Французской революции конца XVIII в., несоответствие ее объективных результатов намерению ее зачинателей осуществить идеалы свободы, равенства и братства дискредитировали просветительскую «философию истории», сделали очевидным несостоятельность учения философов-просветителей о том, что исторический процесс определяется обдуманными планами людей, меняет свое течение в зависимости от их целей и намерений, направляется их осознанной волей. Фихте был в числе тех мыслителей начала XIX в., которые приходили к выводу о наличии в непредсказуемом течении исторических событий скрытой необходимости, которую можно понять как имеющую характер божественного Провидения и являющуюся осуществлением сверхъестественного «мирового Плана». От Просвещения, к которому Фихте был причастен в 90-е годы XVIII в., у него сохранялось убеждение, что «цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом». В соответствии с этим убеждением Фихте разделял жизнь «человеческого рода» на два главных периода: (1) «когда род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму», и (2) «когда он свободно осуществляет это разумное устройство» (62. 2. 365, 366, 367).

Но когда Фихте заявлял, что «разум есть основной закон жизни человечества», он, в отличие от просветителей, имел в виду сверхчеловеческий, божественный Разум, или разумный мировой Дух. Этот Разум, считал Фихте, может действовать в истории «без всякого содействия человеческой свободы» и человеческой рациональности, а именно как «смутный инстинкт» чувственного характера, — и «так действует он в *первую эпоху* земной жизни человеческого рода» (62. 2. 367). В человеческой истории Фихте насчитывал пять эпох, каждой из которых свойственно специфическое соотношение между Разумом, человеческой рациональностью и человеческой свободой. Первые три эпохи он относил к первому периоду человеческой истории, а четвертую и пятую — ко второму.

То, что свободное существование людей требует хотя бы минимума разумного понимания ими «основания своих действий», обуславливает, согласно Фихте, переход ко *второй эпохе* жизни человеческого рода, когда создаются первые «положительные системы миропонимания и жизнепонимания», под которыми Фихте подразумевал религиозно-теологические учения — вплоть до христианства. Эти учения, считал Фихте, были поверхностными и не доходили «до последних оснований». В них не была развита рациональность, они не могли убеждать людей и потому требовали от них «слепой веры» и «безусловного повиновения», навязывались посредством принуждения, авторитарно, подавляя человеческую свободу.

Переход к *третьей эпохе* (имеется в виду Новое время, т. е. XVII—XVIII вв.) Фихте объяснял стремлением человеческого разума

освободиться от принудительного церковно-теологического «авторитета» в области мировоззрения, самостоятельно определив понимание мира и жизни. Однако, по мнению Фихте, эта самостоятельность человеческой мысли вырождается в ее анархическое своеволие, доходящее до отрицания высшего Разума, его авторитета. Третью эпоху, которая решительно порвала со средневековой схоластикой и в общемировоззренческом плане достигла кульминации в Просвещении, Фихте в середине первого десятилетия XIX в. подвергал резкой критике, называя ее «состоянием законченной греховности» (первую эпоху он характеризовал как «состояние невинности человеческого рода», а вторую — как «состояние начинающейся греховности»). Специфичное для третьей, новоевропейской эпохи мировоззрение осуждалось за то, что в нем, по мнению Фихте, (1) на первом плане стоят человеческие личности, а человеческий род трактуется как пустая абстракция; (2) человеческая жизнь понимается как определяемая лишь влечениями к самосохранению и благополучию индивидов; (3) отрицается существование априорных и не имеющих чувственного источника знаний (в связи с чем говорится, что «учение Локка — самая плохая философская система»); (4) высшей мудростью объявляется сомнение во всем; (5) воцаряется ненависть к наличному типу общественно-политического устройства как к «отжившему порядку» и распространяется идеал общества, в котором нет твердой власти; (6) единственной добродетелью признается «преследование во всем собственной пользы», эгоистический утилитаризм; (7) функции Бога сводятся к заботам о благополучии людей (62. 2. 370, 461, 384—389).

Суть «четвертой эпохи» Фихте определял как создание «разумной науки», которая отвергает лжемудрствование третьей эпохи, адекватно постигая при этом Бога и человечество, Разум и человеческую разумность, провиденциальную необходимость и человеческую свободу.

Грядущая «пятая эпоха» призвана, считал Фихте, устроить все в человеческом мире на основе этой «разумной науки», т. е. «наукоучения», искусно произведя такое преобразование. Это «эпоха разумного искусства, когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток Разума» (62. 2. 370). Современность Фихте характеризовал как начинающийся переход от «третьей эпохи» к «четвертой» и даже «пятой» эпохам. Фихте полагал, что ему удалось истолковать «наше время как необходимую часть великого мирового Плана, определенного нашему роду в земной жизни». Делая акцент на необходимости преодолеть «индивидуализм», свойственный, по его мнению, «третьей эпохе», Фихте подчеркивал, что «разумная жизнь состоит в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью целого и приносит первую в жертву последней». Поэтому «существует лишь одна добродетель — забывать о себе как личности, и лишь один порок — думать о себе». Фихте добавлял, что «всякий, кто думает о себе как личности и желает жизни, бытия и личного

наслаждения — помимо жизни в роде и для рода, — тот в сущности лишь пошлый, мелкий, дурной и вдобавок несчастный человек, какими бы разнообразными добрыми делами он ни старался прикрыть свое уродство» (62. 2. 601, 392, 393).

Вырисовывающийся из этих формулировок *социо-эстетический* «*тоталитаризм*» приобретал «идеалистический» вид вследствие утверждения Фихте, что «жизнь... рода выражается в идеях», которые «объемлют род как таковой», и потому «посвящать свою жизнь роду» — значит «посвящать свою жизнь идеям». Развитие человеческого рода Фихте характеризовал как результат того, что во всех областях деятельности «благородные и сильные люди приносят в жертву идеям всякое житейское наслаждение». Фихте насчитывал четыре вида таких «идей»: художественные, социальные, научные и религиозные (62. 2. 399, 415—418). Поскольку позднее «наукоучение» рассматривалось Фихте как имеющее религиозный характер, постольку он видел в себе человека, который посвятил свою жизнь одновременно и «научной», и «религиозной» идеям. Через придание антропо-родовому «тоталитаризму» *идеалистической* окраски Фихте производил отличие своего «этатизма» от вульгарного и сервильного по отношению к властям «государственничества». Фихте отрицал за государством право ставить под свой контроль искусство, науку, философию, религию, отстаивая свободу этих видов духовной деятельности от правительственного контроля. Что же касается носителей «идей», то Фихте считал их обязанностью и правом выступать в качестве наставников правителей. В «Ясном как солнце сообщении ... о подлинной сущности новейшей философии» Фихте выражал уверенность, что «как только наукоучение будет понято и принято, государственное управление» перестанет осуществляться на ощупь, методом эмпирических проб и болезненных ошибок, и приобретет надежные правила и основоположения», и потому «с того момента, как наукоучение станет господствующим, т. е. как им станут обладать все руководящие простым народом..., с этого момента станет уже просто невозможным всякий вывод за пределы разума, всякая мечтательность, всякое суеверие, — все это будет выкорчевано». На народную массу, для которой «наукоучение» недоступно, оно будет воздействовать благотельно «через правителей и народных учителей», которые должны усвоить его в ближайшие десятилетия из сочинений «наукоучителя» (62. 1. 655, 651—652).

Еще один существенно важный, новаторский аспект фихтевской «философии истории» — это снятие в ней проблемы антропогенеза. Из сциенциарного «наукоучения» следовало, по Фихте, что «раз существует Знание, а Знание существует, раз существует Бог, ибо Оно есть само Его существование, — то существует человечество, и именно как человеческий род, состоящий из многих особей, одаренных языком (ибо язык есть условие общественного существования людей)». Фихте

подчеркивал, что не «только существование мира»¹, но и существование человеческого рода «неотделимо от бытия Бога». Полемизируя с множеством иных историософских концепций, Фихте заявлял: «Пусть история не задается объяснением возникновения человеческого рода вообще или возникновения его общественной жизни или языка». Снимал Фихте и проблему рациогенеза, поскольку, учил он, включение «разумности» в понятие «человек» (в биологической классификации Линнея оно было зафиксировано отнесением людей к виду *homo sapiens*) означает, что «человеческий род в своих древнейших поколениях был без всякого усилия или свободы совершенно разумным». О современных «полуфилософах», ищущих естественноисторические причины формирования человеческого разума, Фихте саркастически говорил, что они пытаются «выводить разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумности и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница или Канта». Вынужденный считаться с фактом существования с глубокой древности по настоящее время многих народов, у которых не было ничего подобного той рациональности, вершинами которой Фихте считал учения Канта и Лейбница (хотя и ставил выше них свое «наукоучение»), он далее ограничивал исконную «совершенную разумность» человеческого рода одним народом, назвав его «нормальным», а окружающие народы — «дикарями». Фихте считал обоснованным допустить, что этот народ «сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры». Фихте считал обоснованным и свое предположение, что в результате природных катаклизмов, которым подверглось местопребывание «нормального» народа, он как таковой исчез с лица земли, а его уцелевшие представители рассеялись по соседним территориям и понесли присущую им культуру «дикарям», просвещая их и приобщая к разумности. В результате возникли древнейшие цивилизации. Подтверждения своему пониманию цивилизационно-культурного процесса Фихте находил в ряде мест из первой книги Моисея (открывавшей ветхозаветную часть Библии), а также в преданиях других народов о пришедших извне «культурных героях» и основателях государств. Такое постепенное и преодолевающее многие трудности приобщение «дикарских» народов к «разумной культуре» Фихте считал соответствующим «истинной цели» земного существования человеческого рода, которая есть «разумное становление через свободу». По Фихте, всеобщее распространение культуры входит в «мировой План», и этот

¹ Сциенциарное «наукоучение» снимало и проблему космогенеза, причем не только в ее естественно-научном, но и в библейском понимании, выраженном в мифе о шести днях творения мира Богом. По Фихте несостоятелен любой «креационизм»; при этом он толковал это понятие расширительно, как учение о постепенном возникновении Космоса из первоначального хаоса.

процесс «будет непрерывно продолжаться до тех пор, пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в единую республику свободных народов» (62. 2. 492, 494, 497).

Фихте мыслил «разумную культуру» по меркам западноевропейской цивилизации. С этой точки зрения Фихте считал великим достижением исторического процесса колонизацию «дикарских народов» западноевропейскими странами (по его мнению, несмотря на все конфликты между ними эти страны образуют «христианскую республику», а их население составляет в сущности единый народ), хотя признавал «несправедливыми» применявшиеся в ее ходе средства, т. е. жестокое насилие в отношении народов со стороны колонизаторов. Согласно Фихте, возникающие на территории Западной Европы «свободные государства», в которых культурно возвысившиеся народы устраняют социальное порабощение, наталкиваются на угрозу своему существованию со стороны остающихся «несвободных государств». Для ликвидации этой угрозы, а также — что не менее важно — для распространения свободы повсеместно, «свободные государства» имеют не только право, но и обязанность вести войны против «несвободных государств» и преобразовывать их социально-политические устройства в направлении реализации своих социально-политических идеалов. Желаемое состояние «вечного мира» мыслилось Фихте реализуемым только после создания принудительными, в основном военными средствами всемирной республики «свободных народов» (62. 2. 523, 572). Таким образом, Фихте порывал с просветительским пацифизмом, который в немецкой философии XVIII в. был ярче всего выражен Кантом и Гердером. Он философски легитимировал не только оборонительные, но и наступательные войны, если они велись под идеологическим знаменем распространения «разумной культуры» против «дикарских» народов и социально-политической свободы против тех государств, которые признавались «несвободными» государствами, считавшими себя носителями универсально значимой «свободы». Милитаристская политика различных германских правительств XIX—XX вв. находила в сочинениях Фихте немало аргументов для своего обоснования самыми возвышенными соображениями.

Надо учесть, что, начиная с патриотических речей 1807 г., внимание Фихте было привлечено к историческим судьбам немецкой нации как общности людей, сложившейся в течение многих столетий на основе языкового и культурного родства. Духовное возрождение народов Германии Фихте считал необходимой предпосылкой восстановления ими своей национально-государственной независимости, во многом утраченной из-за поражения в 1806 г. в войне с наполеоновской Францией. Фихте считал, что в результате этого «возрождения», мыслившегося им как переход от третьей эпохи исторического процесса к

четвертой и пятой эпохам, немецкой нации суждено выдвинуться на роль лидера (по крайней мере, духовного, чему он придавал первостепенное значение) в «христианской республике» народов Западной Европы. Общеизвестно, что в фихтевских «Речах к немецкой нации» содержалось немало националистических и даже шовинистических положений.

Фихтевская «философия истории» была первой частью того, что составляло его «философскую антропологию». Закljučая свой первый лекционный курс о «наукоучении», Фихте говорил, что «высший вопрос», на который должна ответить философия (особенно «фундаментальная и исчерпывающая философия») состоит в том, «каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернуть всего его достигнуть». Для людей, живущих в обществе, их предназначение определялось как «основание совершенного общества» (62. 1. 483, 492). Шестью годами позже в обширной работе «Назначение человека» (1800) Фихте высказал уверенность, что человечеством «необходимо будет достигнута» цель его жизни на земле, определявшаяся тогда как повсеместное распространение разумной культуры и свободы. Фихте полагал, что поколение, впервые достигшее такого состояния, не может ничего более совершенствовать в своем социальном бытии и должно лишь «утвердить его самым прочным образом» для всех последующих поколений. Такого рода грядущая остановка антропосоциального прогресса рассматривалась Фихте как свидетельство того, что «земная цель» человечества «не может быть высшей его целью» (62. 2. 182).

Над первой, социально-исторической частью своей «философской антропологии» Фихте надстраивал вторую, «метафизическую» часть, определявшую существование сверхъэмпирических, бесплотных человеческих «Я» в духовно-божественном мире. Для Фихте открытие этого высшего мира, потустороннего по отношению к чувственно воспринимаемому земному миру, было результатом не божественного откровения, а уяснения определяющего значения воли в философском умозрении и понимания ее зависимости от высшей Воли. Фихте подчеркивал, что «только через коренное исправление моей воли открывается для меня новый свет на мое существование и мое назначение». Он говорил, что если принять при этом «решение повиноваться закону Разума», этот свет становится «бессмертным, непреходящим и вечным». «Через это решение я приобщаюсь к вечности, отбрасываю жизнь во прахе и все другие чувственные жизни, которые еще могут предстать мне, и ставлю себя высоко над ними». Входя в этот сверхчувственный мир, продолжал Фихте, «я оказываюсь в связи с Единым, там существующим, и принимаю участие в его Бытии» (62. 2. 198, 193, 203). Изначальная для Фихте как «наукоучителя» убежденность в том, что через свое философское знание он приобщается к

Абсолюту и его мыслящая «самость» становится благодаря этому бессмертной, обрела адекватную своему содержанию *теистическую* форму.

Слова Фихте о том, что при открытии в глубине эмпирического «я» абсолютного «Я» и мысленном вхождении в это «Я» исчезают «земля и небо, время и пространство и все границы чувственности», что его «дух могущественно отделяется от тела», — все это оказывалось сходным с описанием мистиками своих экстатических состояний (62. 1. 441, 439). Нет сведений, что Фихте испытывал мистические озарения. Его «экстаз» носил сугубо философский и притом интеллектуальный характер, что представляет собой редкостный и, быть может, уникальный феномен в истории философии.

Фихте исходил из кантовской идеи «сверхчувственного мира», но стремясь осмыслить ее последовательно идеалистически, создавал свое, радикально отличное от кантовского понимание этого мира. Свою теистическую трактовку «наукоучения», начавшуюся с 1800 г. в работе «Назначение человека», Фихте назвал «практическим трансцендентальным идеализмом». С этой точки зрения высшая, конечная цель, к которой должны стремиться люди, это вхождение в «другой и лучший мир, чем существующий перед моим чувственным оком». О телесных страданиях, боли и смерти говорилось, что они «не должны меня опечаливать», так как не затрагивают мою духовную сущность, мою «самость». Я, заявлял Фихте, могу умереть лишь для других, остающихся в чувственном мире, «а для меня самого час смерти будет часом рождения к новой, более величественной жизни».

Фихте называл нелепым представление, что телесная «природная» смерть уничтожает в человеке жизнь, поскольку последняя, по его убеждению, возникла не из природы. По его мнению, смерти в строгом смысле этого слова нет, а есть только жизнь с различными ступенями, и через видимые смерти происходит возвышение на новые, более высокие, сверхприродные ступени жизни. Фихте утверждал, что «всякая смерть в природе есть в то же время рождение, и именно в умирании становится видимым повышение жизни». Это значит, пояснял свою мысль Фихте, что «умерщвляет не смерть, а более живая жизнь, которая зарождается и развивается, скрываясь за старой. Смерть и рождение — только борьба жизни с самой собой» за то, чтобы «предстать более просветленной и достойной себя». Финал этих рассуждений Фихте максимально сближался с утешениями, которые давали религиозные проповедники скорбящим родственникам и друзьям усопшего: «В то время, как мы здесь внизу горюем о нем ..., — в это время наверху радуются тому, что человек родился для их мира, так же, как мы, граждане земли, с радостью принимаем новых членов нашего мира» (62. 2. 213, 168, 220, 223).

Следует заметить, что когда Фихте рассуждал о теистически понимаемой «вечной Воле» как своеобразном Творце и Сохранителе чувственно воспринимаемого мира¹, критика социальных реалий этого мира приглушалась и даже сходила на нет. Славословя «вечную Волю», Фихте заявлял: «Я остаюсь спокойным при всех событиях в мире, ибо все они совершаются в Твоем мире», и, значит, все совершающееся абсолютно целесообразно и хорошо. Фихте вводил понятие «мирового Блага», которое «совершенно независимо от всех человеческих добродетелей и пороков растет и развивается по собственному закону благодаря какой-то невидимой и неизвестной силе». При этом Фихте отходил от моралистического абсолютизма, поскольку считал, что «мировое Благо» с присущей ему непреодолимой силой «как будто подхватывает» все человеческие поступки, «как хорошие, так и дурные», властно включая их «в собственный высший План» и использует их для реализации в этом мире «своей собственной Цели», отличной от целей, которые ставились самими людьми при совершении своих действий (62. 2. 183). Эти рассуждения Фихте касались проблемы отчуждения в истории и были связаны со стремлением вскрыть объективные, независимые от сознательных действий людей силы исторического процесса.

Утверждая затем свою версию провиденциалистско-теистического понимания истории, Фихте в «Основных чертах современной эпохи» заявлял, что «мы и наш род руководимы необходимостью, но отнюдь не слепую» необходимостью природного характера, «а совершенно ясною и прозрачною для себя», т. е. в высшей степени разумной «внутренней необходимостью божественного Бытия». Антипросветительски, в духе традиционной религиозности трактуя человеческую свободу, Фихте учил, что «лишь подчинившись этому благодатному Водительству, мы обретаем истинную свободу и проникаем к Бытию», вне которого «только ничтожество и обман». Задачу философа Фихте видел в том, чтобы «осмыслить в ясном понятии общее, Абсолютное и вечно неизменное в этом Руководительстве». Он считал жизненно важным и доступным для всех людей признать провиденциальное течение истории, «в смирении примириться с этим», обретая блаженство «в сознании «этой нашей тождественности с божественной Силой» (62. 2. 501, 502).

¹ Тезис «вечная Воля — Творец мира» толковался Фихте субъективно-идеалистически, с подчеркиванием лишь субъективной реальности чувственно воспринимаемого мира (что было аналогично берклиевскому «имматериализму»): «только в наших душах создает Она мир», и только «в наших душах Она сохраняет этот мир», поддерживает его существование. Отсюда, по Фихте, следовала ошибочность представлений, что «Она построила мир из вечно косной материи» или сотворила «материальное нечто из ничего» (62. 2. 207).

Трактовка в теистическо-сциенциарном «наукоучении» человеческой свободы как добровольно-сознательного подчинения божественной *Необходимости*, царящей в истории, означала полный отход Фихте от вывода «яйностной» формы «наукоучения», согласно которому при повсеместном усвоении этой «новейшей философии» «весь человеческий род избавится от слепого случая и от власти судьбы», перейдя тем самым из того, что можно назвать тягостным «царством необходимости» в счастливое «царство свободы». В «Ясном, как солнце...», представляющем собой последнее и притязавшее на общедоступность изложение «яйностной» формы «наукоучения», Фихте заверял «широкую публику», что когда эта философия станет везде руководством к действию, «все человечество получит свою судьбу в свои собственные руки, станет подчиненным своей собственной идее», и «с абсолютной свободой сделает отныне из себя самого все, что только оно из себя *пожелает* сделать» (62. 1. 656). Покидая позицию волюнтаристско-свободного самоопределения, Фихте писал в итоговом произведении сциенциарного «наукоучения», что «самой себе ясная и... на самой себе покоящаяся воля», характеризующаяся как точка взаимопроникновения умозрения и действия, есть воля «отдаться должествующей стать в нас зримой «божественной Жизни» (62. 2. 788—789)¹.

¹ По мнению П.П. Гайдено, являющейся ныне в России крупнейшим знатоком философии Фихте, «его идеи живы сегодня, как и полтора столетия назад, и будут жить, пока существует философия», главным образом потому, что «Фихте — непревзойденный аналитик сознания и самосознания, этих ключевых понятий новоевропейской философии» (63. 6).

Автор содержательной и оригинальной работы о жизни и философском учении Фихте А.К. Судаков делает акцент на том, что это учение «искренне религиозное», и считает, что «именно этой своей устремленностью к спекулятивной и нравственной мысли близок философ Фихте к той традиции русского миросозерцания, которая извечно строилась и крепла духом учения Христова». По мнению А.К. Судакова, российские исследования о Фихте до последнего времени грешили недостаточным учетом «религиозно-нравственной доминанты всей его мысли». А.К. Судаков выразил убеждение, что «судьба Фихте в России определится в будущем тем, будет ли чаемое духовное возрождение в нашем отечестве действительно возрождением христиански-полной духовности, полноты духовного миросозерцания, которым стояла и строилась прежняя Русь, и, значит, будет ли у нас надежда на обретение духовного органа, которым только и возможно постичь и оценить умозрение всякого христианского и вообще религиозного идеализма, в частности идеализма Фихте» (64. 388, 389).

ШЕЛЛИНГ

Жизнь и творческий путь

У Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) родился в вюртембергском городке Леонберге в семье пастора. По желанию родителей он готовился стать лютеранским священником. После окончания в 15-летнем возрасте семинарии Шеллинг стал студентом Тюбингенского теологического университета. Как и многие его сокурсники, Шеллинг восторгался разгоравшейся во Франции революцией, проявляя политическое вольнодумство. В числе сокурсников Шиллинга был Гегель, с которым у него установилась тесная дружба и мировоззренческое родство, отмеченное лидирующей ролью Шеллинга, хотя он был на 5 лет моложе Гегеля. Началом приобщения Шеллинга к философии было прочтение им в 1791 г. кантовской «Критики чистого разума». Однако решающий толчок его философскому развитию дало ознакомление в 1794 г. с положениями фихтевского «наукоучения», в творческую разработку которого он сразу же включился. Конкретным выражением этого стали первые публикации Шеллинга «О возможной форме философии вообще» (1794) и «О Я как принципе философии» (1795). Ознакомившись с этими публикациями, Фихте признал, что их молодой автор лучше кого-либо другого проник в суть «наукоучения». Правда, в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795) намечилась тенденция отмежевания философских воззрений Шеллинга от взглядов Фихте, но это зарождение творческой самостоятельности не было замечено современниками и в последующие несколько лет не получило развития.

После окончания Тюбингенского университета Шеллинг, оставивший намерение стать пастором, несколько лет выполнял работу домашнего учителя в одной аристократической семье в Лейпциге, используя свободное время для углубленного изучения философии, а также математики, физики, химии, биологии и медицины.

Шеллинг раньше и резче, чем Фихте, выразил отрицательное отношение к кантовской философии. Имея в виду выявленную в ней мировоззренческую противоречивость, Шеллинг риторически вопрошал: «Как это возможно, чтобы столь нелепая система, каковой является система так называемой критической философии, не только

пришла в человеческую голову, но даже и заняла в ней прочное место?» Фихтевское же «наукоучение» импонировало Шеллингу как «последовательный трансцендентальный идеализм» (81. 201, 235).

Вместе с тем отталкивание от Канта — через Фихте — стало для Шеллинга способом отказа от того, что он считал безжизненными, оторванными от реальности философскими абстракциями, бессодержательными и мертвыми понятиями. В «Письмах о догматизме и критицизме» Шеллинг заявлял, что «основная задача ... философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира», природы. Уже в этой работе периода «наукоучения» Шеллинг двигался от фихтевского «Я-центризма» в сторону «природоцентризма». Для Шеллинга отрицание кантовских «спекуляций» означало возвращение от унылого умозрения к наслаждению природой, состоящему, собственно, в ее исследовании. Важнейшей проблемой всякой философии Шеллинг провозглашал уяснение перехода от бесконечного духовного Начала к конечному» как миру телесных вещей (77. I. 63, 87, 64). В «Исследованиях и пояснениях идеализма Наукоучения» (1796—1797) Шеллинг трактовал «Я» как всесозидающий Дух, свободное воление которого творит «объективный мир», причем подчеркивалось, что «объекты» не только имеются в представлениях субъекта, но и действительно существуют (81. 225).

Сочинение Шеллинга «Идеи к философии природы» (1797) знаменовало поворот к сосредоточению его внимания на осмыслении того, что Фихте именовал «Не-Я» и что в «наукоучении» рассматривалось лишь как полагаемое «Я». Шеллинга же интересовала природа и сама по себе, и с учетом свойственного ей «возвышения» от неорганического состояния к миру живых форм, на вершине которого находится человеческий род, обладающий способностью мыслить. Глубже и обстоятельнее эти проблемы трактовались в сочинении Шеллинга «О мировой душе» (1798), имевшем следующий подзаголовок: «Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии...» Сочинение «О мировой душе» принесло Шеллингу славу нового выдающегося немецкого философа, созидающего в виде натурфилософии оригинальную философскую концепцию.¹ По инициативе Гёте, у которого были собственные натурфилософские интересы и творческие разработки, Шеллинг был приглашен на должность профессора философии Йенского уни-

¹ Примечательно, что позже в сочинении «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга...» (1801) Гегель поставил во главу угла именно шеллинговскую натурфилософию, считая, что она удовлетворяет назревшую потребность «в такой философии, где природа будет избавлена от поношений», которым она, по его мнению, подвергается в Кантовой и Фихтевой системах, и где разум будет приведен в «в согласии с природой» (Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград. 1988. С. 153).

верситета. Здесь Шеллинг заменил только что покинувшего этот университет Фихте.

Важной вехой на пути шеллинговского философствования явилась публикация сочинения под заглавием «Система трансцендентального идеализма» (1800). В этом произведении, еще выше поднявшем философский престиж Шеллинга, он предпринял попытку синтеза своей натурфилософии с «наукоучением», надеясь создать аутентичный вариант «трансцендентального идеализма». Осуществляя такой синтез, Шеллинг фактически далеко отошел от Фихте, на что обратил внимание Гегель (в 1801 г. он стал доцентом Йенского университета и начал совместно с Шеллингом издавать «Критический журнал философии»), усмотревший в этом произведении зародыш принципиально новой философской системы, имеющий преимущества по сравнению не только с кантизмом, но и с фихтизмом. Гегель отмечал, что фихтевскому «субъективному единству субъекта и объекта» Шеллинг обоснованно противопоставил «их объективное единство в натурфилософии». Достоинством шеллинговской философии Гегель считал далее то, что в ней «принцип тождества» субъективного и объективного «есть абсолютный принцип всей системы», тогда как у Фихте даже лишь субъективное их тождество не пронизывает все «наукоучение» и в значительной мере сходит на нет (14. 13. 153).

Воодушевленный этим гегелевским открытием, Шеллинг сразу же объявил о создании им новой философской системы, основанной на таком «принципе тождества». Названная «системой тождества», она была представлена Шеллином в эскизном «Изложении моей философской системы» (1801). Эскизный характер носили и два последующих сочинения Шеллинга: «Дальнейшее изложение философской системы» (1802) и «Система философии» (1804). Шеллинговская «философия тождества», выросшая из его «натурфилософии», оказалась настолько сросшейся с последней, что длительное время выступала в натурфилософском облачении, излагаясь Шеллингом в «Афоризмах к введению в натурфилософию» (1805) и «Афоризмах о натурфилософии» (1806—1807). Сочинение, в котором Шеллинг решительно отмежевывался от позднего «наукоучения», ассимилировавшего некоторые положения шеллингизма, было озаглавлено «Изложение подлинного отношения натурфилософии к исправленному учению Фихте» (1806).

Размежевание с фихтизмом представлялось Шеллингу необходимым не только вследствие глубоких теоретических расхождений с последним, но и потому, что рельефно выявляло шеллинговскую философскую *самостоятельность* и производилось в отношении учения, отторгаемого современной философской средой. Неприятной неожиданностью для Шеллинга явились резкие *критические замечания* в отношении его новых философских построений со стороны Гегеля, высказанные к тому же в иронически-насмешливой форме в предисловии к «Феноменологии духа» (1807). Правда, имя Шеллинга не было

названо, а в сопроводительном письме к этому обстоятельно разработанному изложению новой оригинальной философской системы, которое Гегель направил ему как дружеский дар, говорилось, что имелись в виду лишь недалекие приверженцы того, что является поверхностным «натурфилософским формализмом». Шеллинг все же обиделся и у него зародилась неприязнь к Гегелю. Тем не менее серьезной теоретической угрозы в «Феноменологии духа» Шеллинг не увидел, а содержащиеся в ней критические замечания не воспринял как первый тревожный сигнал отторжения своей «системы тождества» философской средой, оказавшейся, напротив, восприимчивой к формировавшемуся гегелизму. Главными причинами начинавшегося отторжения было, во-первых, настаивание Шеллинга на фундаментальном значении его личной «интеллектуальной интуиции» как средства философского познания, противопоставляемого понятийному мышлению, а во-вторых, развертывание глубокой теизации шеллингизма.

Эскизно очертив «философию тождества», Шеллинг намеревался развернуть ее во всеохватывающую систему «научного» знания не только о природе и человеке, но также о Боге и религии. Весьма критическое отношение Шеллинга к современному ему христианству и его традиционной теологии сочеталось с притязанием на новое, адекватное постижение Бога и на указание пути плодотворного преобразования христианской религии, укрепляющего ее авторитет в современном мире. Психологически это притязание могло иметь корни в пиетизме как форме лютеранского обновленчества: Шеллинг получил домашнее воспитание в духе пиетистской религиозности.

Разработка в 1801—1807 гг. «системы тождества» и связанной с ней поздней «натурфилософии» была отмечена включением в них проблемы божественного миротворения и развертывалась вместе с формированием «философской теологии» Шеллинга, которую можно назвать его «*тео-философией*» (распространенная квалификация ее как «теософии» ныне представляется неудачной ввиду того, что последний термин оказался прочно соединенным с обозначением средневекового и позднейшего мистицизма, что никогда не было характерно для учения Шеллинга). Важнейшими вехами на пути теизации шеллинговской философии являются сочинения «Бруно, или О божественном и природном началах вещей» (1802), «Философия и религия» (1804), «Об отношении идеального к реальному в природе» (1806; это было предисловие ко второму изданию сочинения «О мировой душе»). В этих произведениях новая шеллинговская система формировалась как триединство «натурфилософии», «философии тождества» и «тео-философии». Первым собственно «теофилософским» произведением Шеллинга были его «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809). Здесь сущность человеческой свободы рассматривалась в связи с реализующейся в миротворении свободой «божественной Сущности». Шеллинг характеризовал

это «теофилософское» произведение как начало построения им «идеальной части» своей «системы тождества», в которой «реальной частью» считал «натурфилософию».

«Философские исследования о сущности человеческой свободы...» были последней крупной публикацией Шеллинга. После 1809 г. он не издавал значительных сочинений, хотя готовил к печати книги «Мировые эпохи», «Философия мифологии», «Философия откровения», которыми должно было завершиться построение им «тео-философии». Философское творчество Шеллинга продолжалось еще в течение 45 лет, но оказалось по его собственной воле скрытым от глаз читателей, которые являются главной аудиторией для творцов философских учений. Свои новые философские построения Шеллинг частично раскрывал лишь в лекционных курсах, которые он читал время от времени, категорически запрещая их записывать, а возможные записи ни в коем случае не распространять. Парадоксальным и загадочным выглядело сокрытие своих сочинений мыслителем, который заявлял, что в них все произведенное Абсолютом бытие понято им как своеобразное «откровение» Бога, выявлено наличие божественного «пра-откровения» в «языческих» религиях и уяснена сущность двух ступеней «божественного откровения» в Библии (низшей, иудаистской в Ветхом Завете, и высшей, христианской — в Новом Завете). Разгадка «сокрытости» позднего Шеллинга может быть дана только при осмыслении перипетий его творческой биографии, в ходе которой сложился свойственный ему уникальный менталитет.

В 1803 г. Шеллинг покинул Йенский университет, где почти пять лет находился на должности «экстраординарного» (внештатного, не получающего государственного жалования) профессора, и принял привлекательное во всех отношениях предложение занять должность «ординарного» (штатного) профессора философии в Вюрцбургском университете, находившемся на территории католической Баварии (в ее столичном городе Мюнхене университета тогда не было). Консервативная часть католического духовенства была недовольна решением новых баварских властей приглашать на преподавательскую работу в местные университеты известных ученых протестантского вероисповедания, среди которых Шеллинг был, несомненно, самой крупной фигурой. В Вюрцбурге Шеллинг читал лекционный курс «Философия искусства», начатый еще в Йене, и производил разработку «системы тождества» в ее тесном соединении с «натурфилософией и зарождавшейся у него «тео-философией». Критика философских новаций Шеллинга, довольно интенсивная уже в Йене, еще более усилилась в Вюрцбурге. Особенно раздражали Шеллинга нападки со стороны преподавателей мюнхенского лицея Вайлера и Залата. Последний в статье «Философия в борьбе с обскурантами и софистами» объявлял их главным представителем Шеллинга, который, по его мнению, «смешивает мистику и материализм, поэзию и метафизику», забывая

из-за этого «всякую истинную мораль, религию и философию» (Цит. по: 86. 7, 115). Узнав о запрещении знакомить учащихся средних школ с его натурфилософией, Шеллинг обвинил правительство в стеснении его академической свободы, но получив выговор, стал прославлять баварские власти за просвещенность, а в злонамеренном извращении своих воззрений винить авторов пасквильных статей, разъяснять при этом свою истинную позицию. В целом баварское правительство относилось к Шеллингу благожелательно и не придавало значения выдвигавшимся против него обвинениям, хотя и не препятствовало распространению этих обвинений. Шеллингу предоставлялось право самому отвечать на них, показывать их несостоятельность, что он и делал с большим полемическим искусством, полностью дискредитируя своих оппонентов, какое бы высокое положение они ни занимали в университетской или академической среде. Однако эта критика принесла свои результаты, и под влиянием наиболее серьезных возражений сам Шеллинг вносил более или менее значительные коррективы в свои воззрения и в издательские замыслы.

Весной 1806 г. в связи с переходом Вюрцбурга под власть Австрии Шеллинг ушел из местного университета и переселился в Мюнхен, где был зачислен в штат баварской Академии наук, президентом которой назначили Якоби. В 1808 г. Шеллинг был назначен генеральным секретарем баварской Академии художеств.

Критические замечания, которые высказывались уже с начала 1800-х годов в отношении первых проявлений шеллинговской «теофилософии» усилились даже со стороны ряда ценителей его «натурфилософии» после публикации «Философских исследований о сущности человеческой свободы...». Парируя эти замечания, главные из которых принадлежали Эшенмайеру и Якоби, Шеллинг провел в Штутгарте беседы в узком кругу доброжелательных слушателей о своей новой «теофилософской» концепции (февраль — июль 1810 г.). «Штутгартские беседы», запись которых, сделанная от руки, сохранилась и была опубликована после смерти Шеллинга) произвели на слушателей самое благоприятное впечатление своим религиозно-теологическим настроением. Присутствовавший на них куратор Тюбингенского университета восторженно писал королю Вюртемберга: «Шеллинг вернул Бога миру, откуда его изгнали своим умничанием ученики Канта» (Цит. по: 85. 193). Но король отказался утвердить кандидатуру Шеллинга на вакантную должность профессора философии Тюбингенского университета, мотивируя это неприемлемостью шеллинговских воззрений на Бога для теологов. В октябре 1811 г. Якоби опубликовал сочинение «О божественных вещах и их откровении», где, не называя имени Шеллинга, охарактеризовал его концепцию откровения Бога в творимой им природе как неприемлемую для христианства из-за своей натуралистической основы. Шеллинг ответил блестящим памфлетом, опубликованным в начале 1812 г., но не стал публиковать свое новое

теофилософское произведение «Мировые эпохи», корректуру первого варианта которого имел уже в апреле 1811 г. Не опубликовал Шеллинг и второй (1813), и третий (1815) варианты «Мировых эпох», хотя также имел их корректуры. Только на этой стадии подготовки к печати своих сочинений Шеллинг приходил к мысли, что они еще не доработаны и уязвимы для критики, каковой он не хотел подвергаться. К концу 10-х годов Шеллинг прекратил попытки довести до публикации это основополагающее для его итоговой «тео-философии» сочинение, ограничиваясь нечастым чтением одноименных лекционных курсов.

В 1815 г. Шеллинг опубликовал текст своей речи «О божествах на острове Самофракия». В публикации указывалось, что она представляет собой приложение к еще не изданным «Мировым эпохам» (аннонсировалось, что они в ближайшее время выйдут в свет). Это был первый конкретный шаг на пути разработки Шеллингом «философии мифологии», которую он вскоре стал мыслить как необходимое введение к концепции «мировых эпох».

При обсуждении вопроса о приглашении Шеллинга профессором логики и метафизики в Йенский университет не рекомендовал этого делать Гёте, находя «комичным после трех сотен лет нашего протестантского процветания снова вводить здесь мистический пантеизм и обскурантистскую философию» (Цит. по: 85. 215). Во второй части «Фауста» (в сцене Вальпургиевой ночи) Гёте саркастически отозвался об ученом, который, «не щадя башки» занимается исследованием самофракийских божков, которые «похожи на горшки из глины обожженной». Сам Шеллинг, не названный по имени, выведен в образе переменчивого Протея, который говорит о себе: «Люблю я шалости и козни. Чем что курьезней, тем серьезней» (на эту адресность сатирического пассажа Гёте впервые обратил внимание крупнейший российский шеллинговед второй половины XX в. А.В. Гулыга). Приглашение все же было направлено Шеллингу, но он отклонил его, предпочитая остаться в достаточно комфортных для него условиях Баварии.

Ухудшавшееся к концу 10-х годов состояние здоровья побудило Шеллинга добиться разрешения переехать из Мюнхена в климатически более благоприятный город Эрланген. Здесь Шеллинг почувствовал себя значительно лучше и в начале 20-х годов прочитал в местном университете (официально не занимая никакой преподавательской должности) несколько лекционных курсов. Первым был в 1821 г. курс «Философия мифологии», на основе которого Шеллинг тогда же подготовил к печати одноименное сочинение, но после чтения корректурных листов отказался выпускать его в свет и стал перерабатывать. Второй вариант «Философии мифологии» был даже отпечатан в 1824 г., но выпустить его в свет Шеллинг опять не решился, начав работу над третьим вариантом. Назначенный в 1826 г. профессором философии в только что учрежденный (при новом короле Людвиге) Мюнхенский

университет, Шеллинг попросил для окончания работы над «Философией мифологии» отсрочить на год начало его лекций в этом университете. Шеллинговская мотивировка этой просьбы, обращенной к королю, наполнена глубокой озабоченностью в связи с осознанием резкого падения своего философского авторитета в общественном мнении: «Уже ряд лет я не писал ничего значительного... Толпа думает, что я запутался в своих убеждениях ... В настоящее время мое имя для большинства — звук пустой или слово с неопределенным оттенком» (Цит. по: 85. 232). Отсрочка была получена, но третий вариант «Философии мифологии» был закончен только к 1830 г., тогда же набран и напечатан. Однако и его Шеллинг не решился издать. При возвращении в Мюнхен во второй половине 1827 г. Шеллинга ждали два приятных известия: он был назначен (с большим окладом) главным хранителем богатейших научных коллекций Баварии и президентом баварской Академии наук. Вместе с тем было одно крайне неприятное известие: профессор теологии и философии Мюнхенского университета *Франц фон Баадер* (1765—1841) опубликовал в 1827 г. свои «Лекции о религиозной философии — в ее противоположности иррелигиозной философии древности и нового времени» (они были прочитаны в зимний семестр 1826—1827 гг., в которых охарактеризовал натурфилософию Шеллинга как доктрину «законченного атеизма», «апофеоз материального универсума» (Цит. по: 78. 267). Подобно своему скончавшемуся в 1819 г. учителю Якоби, Баадер утверждал, что все относящиеся к «тео-философии» произведения Шеллинга имеют натурфилософский базис и вытекающий отсюда их натуралистический пантеизм противоположен христианскому теизму. Баадер возмущался тем, что «это лжеучение, подрывающее самые корни религиозного, равно как и гражданского общества, могло обрести суверенное существование, и что учителя религии и философии, получающие государственное жалование, там и сям преподают его публично и беспрепятственно» (Цит. по: 78. 267).¹

Шеллинг дал полемический ответ Баадеру в ходе своего первого лекционного курса в Мюнхенском университете, озаглавленного «Система мировых эпох» (1827—1828).² Он заявил о философской необоснованности баадеровского теизма (как базирующегося на ложной «философии веры и чувства») и его несоответствии монотеизму христианской религии, адекватное понимание которого дает только но-

¹ Ранее в «Заметках об одной антирелигиозной философии нашего времени», опубликованных в 1824 г., Баадер обрушился на Гегеля, учение которого считал вырванным из шеллинговской натурфилософии.

² Запись этих лекций, сделанная Эрнстом Ласо, была обнаружена совсем недавно и опубликована Зигбертом Петцем в 1989 г.

вейшая шеллинговская «тео-философия». Что касается «натурфилософии» и «философии тождества», то Шеллинг объявил их преодоленными в ходе своего философского развития. Шеллинг квалифицировал их как свою первоначальную «негативную философию», над которой его мысль поднялась с начала 10-х годов на уровень высшей, существенно христианской «положительной философии»: «Именно в книгах Нового Завета я обрел желанный покой» после предшествующих философских исканий, не имевших такого библейского базиса (78. 103, 52). Лекционный курс «Система положительной философии» был прочитан Шеллингом в 1832—1833 гг. (обнаруженная студенческая запись этого курса была опубликована в начале 70-х годов XX в.). Предметом «положительной философии» является Бог, которого Шеллинг из-за его «абсолютности» назвал единственным «позитивно-сущим». Бытие человека и бытие природы Шеллинг характеризовал как «сугубо относительное бытие» (по причине его «тварности», т. е. сотворенности Богом) и потому «негативно-сущее». Таким образом, «положительная философия» представляла как сугубо теологическая, точнее, как «тео-философия» в строгом смысле слова. Заявляя, что «истинное может быть лишь позитивным» и что «оно состоит в преодолении негативного», Шеллинг придавал своему переходу к «положительной философии» эпохальную значимость, поскольку, считал он, новоевропейская философия по вине Декарта сделала своим исходным пунктом человеческое самосознание и, оторвавшись тем самым от Бога, «целиком очутилась в негативном». При возникновении замысла прочитать лекционный курс «Система мировых эпох» (она отождествлялась с «положительной философией») Шеллинг писал (11 июля 1827 г.) баварскому королю: это «поворотный пункт всей моей духовной и научной жизни». Слушателям этого курса Шеллинг сообщал, что в его учении мировая «философия приближается к своей высшей точке», по достижении которой она станет обретенной истиной, «софией». (78. 51, 52, 69, 7, 45).

Заявляя о решительном преодолении своей «негативной философии», Шеллинг вместе с тем характеризовал ее как необходимый этап на пути движения своей мысли к «положительной философии». Самое же крупное препятствие для усвоения последней общественным сознанием он усматривал в распространении гегелевской философии в Германии.¹ Хотя, по мнению Шеллинга, «Гегель еще не увлек за собой ни один хороший ум, однако, испортил, надо полагать, немало сред-

¹ Шеллинг считал, что развитие философии в последнее время полностью сосредоточено на германской земле. Главную причину этого он видел в том, что современные французы и англичане концентрируют мысль на бурной политической жизни своих стран, а в политически раздробленной и неразвитой Германии «немецкий дух ... стремится восстановить разорванные связи хотя бы в философии» (78. 129).

них». Шеллинг объявлял совершенно несостоятельным взгляд на Гегеля как на мыслителя, который плодотворно развил «принцип тождества». По Шеллингу, Гегель незаконно присвоил себе этот принцип, одновременно извратив его и, сделав логику фундаментальной дисциплиной, направил философскую мысль в бесплодную область спекулятивных построений, оторванных и от природы, и от Бога. «Открытое мною, — говорил Шеллинг, — живое и реальное движение в натурфилософии, Гегель применил к духу, лишенному носителя и реальности; свежесть, наполнявшая ту в высшей степени живую философию, исчезла». Свою миссию Шеллинг видел в том, чтобы вывести философию из тупика, в который завел ее Гегель (78. 112, 49).

Гегель оставлял без внимания шеллинговские выпады, слух о которых не мог не доходить до него. Но после смерти Гегеля (1831) приверженцы его философии, влияние которой благодаря их творческим разработкам распространялось все шире в Германии, стали в свою очередь атаковать Шеллинга. Эта их деятельность была стимулирована тем, что в середине 1834 г. в предисловии к переводу на немецкий язык работы французского мыслителя-эклектика В. Кузена о германской философии (в Париже она была опубликована в 1833 г., и в ней высоко оценивались как Шеллинг, так и Гегель) Шеллинг впервые изложил свои претензии к Гегелю в печати (правда, называя его просто «пришедшим после» себя в философии, т. е. без упоминания фамилии, что само по себе могло восприниматься как имеющее оскорбительно-пренебрежительный смысл). *Генрих Гейне* (1797—1856), который был не только виднейшим немецким писателем и поэтом своей эпохи, но также крупным знатоком и ценителем немецкой классической философии, так характеризовал (в работах 1833—1834 гг., опубликованных сначала в парижских журналах, а затем изданных в немецких издательствах) положение Шеллинга и Гегеля о процессе ее развития: в начале XIX века Шеллинг был великим философским мыслителем, «но затем на философской арене появился Гегель», а «господин Шеллинг, в последнее время почти ничего не писавший, остался в тени, мало того — он был предан забвению и сохранил лишь историко-литературное значение. Гегелевская философия сделалась господствующей; Гегель стал властелином в царстве умов». Гейне иронически отмечал, что в этих условиях Шеллинг предался «завистливой брани по адресу Гегеля», став похожим в своих обвинениях о присвоении Гегелем «принципа тождества» на сапожника, который обвиняет другого сапожника в том, что «тот украл у него кожу и сшил из нее сапоги». Соглашаясь с тем, что Гегель воспользовался очень многими шеллинговскими идеями для своей философии, Гейне вместе с тем считал, что «Шеллинг никогда не знал бы, что с ними делать, с этими идеями», как развернуть их в системное учение, поскольку «он всегда только философствовал, но никогда не мог создать философию». Гейне был убежден, что нет ничего смешнее предъявления прав собственности на идеи, так как во

всем философском процессе имеет место творческая преемственность идей, проявившаяся и у Шеллинга в отношении теоретического наследия многих мыслителей, начиная с Лейбница, Канта, Фихте и кончая Бёме и Спинозой. «Поистине, — заключал Гейне, — если некогда сапожник Якоб Бёме говорил как философ, то философ Шеллинг говорит теперь как сапожник» (86. 4. 387, 388). Шеллинг был очень раздражен этими суждениями Гейне, усмотрев в них выполнение некоего гегелевского завета своим «сеидам» по дискредитации шеллингизма.

В 1834 г. Шеллингу стало известно о намерении короля Пруссии, который был его горячим почитателем, пригласить его на вакантную (после смерти Гегеля) должность профессора философии Берлинского университета. Однако министр просвещения Альтенштейн, высоко чтивший гегелевскую философию, убедил короля в неоправданности такого приглашения, аргументируя это в частности тем, что Шеллинг давно не публиковал новых сочинений и притом никогда не читал лекционные курсы по логике и метафизике.

В том же 1834 г. Шеллинг отказался дать разрешение на выход в свет уже отпечатанного тиража «Лекций по мифологии» и взял на себя возмещение убытков, понесенных в связи с этим издательством. Одновременно он сообщал издателю о намерении представить «самое позднее через год» для публикации 9—10 томов сочинений по трем частям своей современной философии: (1) «положительная философия» («система мировых эпох») в 1 или 2 томах, (2) «философия мифологии» в 6 томах и (3) «философия откровения» в 2 томах. В беседе с живо интересовавшимся его философией русским литератором Н.А. Мельгуновым, состоявшейся летом 1836 г., Шеллинг называл четвертой частью своего учения историко-философское введение, а пятой — натурфилософию. Однако Шеллинг не сумел осуществить и этих своих творческих планов. Ни через год, ни через пять лет он не передал издателю ни одного из намеченных им к скорейшей публикации сочинений. Хотя Шеллинг очень напряженно работал над соответствующими рукописями, ни одну из них он не находил готовой к изданию и тяжело переживал эту очередную творческую неудачу.

В такой психологически тягостной обстановке Шеллинг получил обрадовавшее его предложение занять кафедру философии в Берлинском университете. От имени нового прусского короля Фридриха-Вильгельма IV его приглашали в Берлин для того, чтобы уничтожить разросшееся там «драконово семя гегелевского пантеизма». С согласия баварского короля Шеллинг после некоторых колебаний принял это предложение и осенью 1841 г. прибыл в Берлин, заявив на торжественном приеме в свою честь, что намерен «вывести философию из тупика», в который ее завел гегелизм. Объявленный им лекционный курс по «философии откровения» (начиная с 1831 г. Шеллинг несколько раз читал его в Мюнхенском университете) привлек большое

общественное внимание. На первую лекцию Шеллинга, прочитанную 15 ноября 1841 г. (на следующий день после десятилетия смерти Гегеля, что было, видимо, не случайно), стремились попасть не только студенты различных факультетов, но и все интересовавшиеся борьбой философских идей и находившиеся тогда в Берлине. Среди разнородной публики, заполнившей самую большую аудиторию Берлинского университета (всех желающих она все же не смогла вместить), где состоялась лекция Шеллинга, находились и австрийский посол князь Меттерних, являвшийся в 10—40-е годы крупнейшей фигурой европейской политики, и русский революционный изгнанник Михаил Бакунин, ставший впоследствии основателем анархизма, и датский мыслитель Сёрен Кьеркегор, считавшийся родоначальником экзистенциализма, и близкий в ту пору к младогегельянцам юный Фридрих Энгельс, расценивавший шеллинговскую атаку на гегелизм как эпохальное сражение за господство над общественным мнением Германии. В публикациях «Шеллинг о Гегеле» (1841), «Шеллинг и откровение» (1842), «Шеллинг — философ во Христе» (1842) Энгельс ярко описал интеллектуальный ажиотаж, в атмосфере которого первоначально читались шеллинговские лекции. Вместе с тем в своем критическом разборе содержания этих лекций Энгельс отразил неприятие интеллектуально развитыми людьми шеллинговской «философии откровения», которая расценивалась ими как несостоятельная попытка «протащить в свободную науку мышления веру в авторитет, мистику чувств и гностическую фантастику». Берлинские лекции Шеллинга способствовали упрочению представления, уже давно сложившегося в немецкой философской среде, что если шеллинговская натурфилософия была значительным достижением, то его тео-философия явилась громадным шагом назад. По образному выражению Энгельса, «смелый, весело пляшущий по волнам корабль», смело устремившийся через натурфилософию «в открытое море мысли, чтобы открыть Атлантиду — Абсолютное», на тео-философском пути «повернулся вспять, вошел в мелкую гавань веры и так сильно врезался килем в песок, что и по сию пору «не может сдвинуться со своего места», превратившись в «старую негодную рухлядь». Энгельс был убежден, что Шеллингу не удалось опровергнуть гегелизм и скомпрометировать его в общественном мнении. Молодой автор с удовлетворением констатировал, что гегелевская философия, несмотря на все шеллинговские удары по ней, «продолжает жить по-прежнему по кафедре, в литературе, среди молодежи», а «Шеллинг оставил неудовлетворенными почти всех слушателей» (16. I. 182, 201, 223, 174—175).

Однако Шеллинг не испытывал серьезного беспокойства даже от самых острокритических публикаций о его лекционном курсе, поскольку считал, что их авторы — это просто завистники, они не образуют сплоченную группу принципиальных противников и не имеют солидной теоретической платформы. Хотя с течением времени интерес к

шеллинговским лекциям заметно снизился, на них приходило все же немало слушателей. Шеллинг испытывал огромное удовлетворение от признания его величайшим немецким философом современности со стороны королей Пруссии и Баварии. В начале 1842 г. он был приглашен на торжественный обед (по случаю их встречи в Берлине), где присутствовали только члены королевских семей.

Из состояния благодушной удовлетворенности и невнимания к критике Шеллинг был неожиданно выведен в 1843 г. книгой теолога Г.Э. Паулюса, озаглавленной «Наконец-то открывшаяся положительная философия Откровения и истории Творения...». В заглавии пояснялось, что в книге содержится, во-первых, полный и точный, «дословный» текст шеллинговского лекционного курса 1841—1842 гг. (он был записан по поручению Паулюса одним из слушателей Шеллинга), а во-вторых, произведенное самим Паулюсом обстоятельное критическое рассмотрение того, что считается «открытиями Шеллинга в общей философии, мифологии и Откровения догматического христианства». Шеллинг знал Паулюса со студенческих лет, когда этот тюрингенский преподаватель теологии (он был старше Шеллинга на 14 лет) обратил благосклонное внимание на не по годам развитого юношу и в 1793 г. опубликовал его курсовую работу о мифах в своем небольшом журнале «Меморабилии». Ставший затем преподавателем теологии в Йенском университете, Паулюс был среди тех, кто рекомендовал пригласить туда Шеллинга на должность профессора философии. Паулюс, относимый к «либеральным» теологам, стремившимся исключить из современного христианства древнее мифологическое содержание, с неудовольствием воспринял начало построения Шеллингом тео-философии, усматривая в ней «обскурантизм» и «мистику». Будучи коллегами по работе в Вюрцбургском университете, Паулюс и Шеллинг превратились здесь в мировоззренческих противников. С этого времени Паулюс не упускал случая подвергнуть критике тео-философские воззрения Шеллинга, но после 1809 г., когда тот опубликовал свое последнее большое сочинение, они стали практически недоступны. В конце концов Паулюс решился на самовольную публикацию шеллинговских лекций по «философии откровения», видя в этом единственную возможность основательно разобрать их содержание.

Поздний Шеллинг всегда опасался такого предметного разбора, обнаруживая перед выходом в свет своих уже отпечатанных сочинений их уязвимость для критики и бесконечно продолжая работу над ними. Людвиг Фейербах, который был принципиальным противником «новошеллингианской философии», в предисловии к второму изданию своей «Сущности христианства» (1843, прибавление от 31 марта) высказал мысль, что эта философия существует, пока «копошится во тьме», потому что «хорошо знает, что день ее появления на свет», т. е. обнародования, «будет днем ее гибели» (130. 2. 28). Высказанная еще

до публикации книги Паулюса, эта мысль Фейербаха оказалась в известном смысле пророческой.

Шеллинг не обратил внимания на паулюсовскую критику своих воззрений как таковую, но выражал крайнее негодование по поводу публикации в ее составе своего лекционного курса по «философии откровения». Он подал исковое заявление в суд, обвиняя Паулюса в плагиате и незаконной перепечатке. Паулюс умело защищался, доказывая, что он, во-первых, не только не присваивал себе никаких шеллинговских философем, а, напротив, критиковал и отвергал их как несостоятельные; во-вторых, что своей публикацией лекционного курса Шеллинга он закрепил его собственность на высказанные там положения. Необоснованно, указывал Паулюс, обвинять его и в незаконной перепечатке, потому что ранее этот курс вообще не был напечатан. Поэтому правильнее было бы назвать его публикацию шеллинговского курса «предпечаткой», соответствующей желанию «любящей истину публики» знать учение знаменитого философа, скрываемое им от нее. Суд отклонил шеллинговский иск к Паулюсу, не найдя в его книге плагиата и не сочтя ее перепечаткой. Общественное мнение было на стороне Паулюса, а Шеллинг оказался скомпрометированным в ходе судебного процесса, которому он в надежде на выигрыш сам стремился придать как можно более широкую огласку.

Найдя это решение суда несправедливым и опасаясь того, что теперь без его согласия могут публиковаться записи и других его лекционных курсов, Шеллинг в 1846 г. прекратил свои лекции в Берлинском университете. Таким образом, через три года после ее публикации книга Паулюса в конечном счете лишила Шеллинга возможности хотя бы устно излагать свои концепции в университетских аудиториях.

Следует учесть, что наряду с обращением в суд Шеллинг реагировал на вызвавшую его раздражение книгу Паулюса работой над подготовкой к изданию корпуса своих сочинений по «философии мифологии» и «философии откровения». В начале 1845 г. он сообщил издателю, что эта работа завершена, что ее общий объем составляет около 120 печатных листов и что можно немедленно приступить к ее набору, но до конца года не прислал обещанных рукописей, после чего вопрос о публикации названных сочинений больше не поднимался. Очередной и притом последний по счету издательский проект Шеллинга в отношении его главных сочинений оказался неосуществленным и, видимо, в принципе превосходившим его творческие потенции. Возможность новых несанкционированных им публикаций его лекционных курсов становилась после отклонения судом иска к Паулюсу реальной угрозой, что само по себе могло побудить Шеллинга прекратить их чтение. Сам Шеллинг не считал их качеством совершенным и даже запретил включать в посмертное собрание своих сочинений текст внешне весьма успешных лекций 1841—1842 гг. по «философии откровения», хотя не отрицал

его аутентичности; вместо него он завещал опубликовать одну из своих рукописей по «философии откровения».

Начиная лекционный курс 1827/28 г., называвшийся «Система мировых эпох», Шеллинг заявлял, что когда он обнаружит созидаемую им «положительную философию» (в широком смысле слова шеллинговская «положительная философия» включала в себя «философию откровения» и увенчивалась последней), «мир будет потрясен ... результатами» развития его философской мысли, поскольку, надеялся Шеллинг, узрит в них «высшую точку» всего мирового философского процесса (78. 49). В действительности же широкая общественная огласка Паулюсом этих результатов, излагавшихся Шеллингом в берлинских лекциях начала 40-х годов, потрясла — причем сокрушающе — самого Шеллинга, вынудив его в конечном счете более не подниматься с поучениями на профессорскую кафедру. В лекционном курсе 1832/33 г. «Положительная философия», приступая к изложению увенчивающей ее «философии откровения», Шеллинг говорил, что его «последняя система» есть выражение окончательной философской истины, и «этой системе не угрожает опасность потерять свое значение» в будущем перед лицом новых «великих проблем современности», так что «она готова выдержать испытание жизнью» (Цит. по: 85. 259). Однако вся «положительная философия» Шеллинга (в берлинских лекциях излагались фактически все ее части, в том числе «мифологическая», а не только «философия откровения» как таковая) не выдержала гораздо более простого испытания, — испытания посредством публикации, устроенного ей Паулюсом.

Есть что-то парадоксальное и вместе с тем символичное в том факте, что как первая, так и последняя публикации шеллинговских мыслей были осуществлены Паулюсом, причем первая оказалась открывающей Шеллингу выход на мировоззренческую авансцену Германии, а вторая устраняющей его с этой авансцены. Придирчиво-критическое отслеживание Паулюсом (фигура которого в шеллинговедении неоправданно демонизирована) шеллинговского тео-философского пути можно объяснить не злобностью природы этого незаурядного мыслителя, а прежде всего принципиальными мировоззренческими расхождениями и чувством персональной ответственности за человека, которому он первоначально покровительствовал и на которого возлагал надежды, оказавшиеся напрасными. Взаимная неприязнь, которая приняла в 40-е годы крайне ожесточенные формы, была следствием идейных расхождений между Паулюсом и Шеллингом. Надо сказать, что сам Шеллинг был беспощаден к своим оппонентам и отличался агрессивностью по отношению к несогласным с его философскими воззрениями. Паулюс же, интересный для нас как выразитель отношения «либеральной теологии» к философскому творчеству Шеллинга на его разных этапах, был человеком, благодаря которому все интересовавшиеся шеллинговской «философией откровения» (и в целом его «по-

ложительной философией») могли самостоятельно получить о ней ясное представление по напечатанному тексту его берлинских лекций начала 40-х годов. Для шеллинговедов этот текст является драгоценным источником точных сведений о содержании названных лекций. Не вина Паулюса, что после того, как достаточно большое число читателей ознакомилось с этим содержанием, интерес к шеллинговской философии, в том числе и среди студентов, значительно снизился. По данным, приводимым в его посмертном собрании сочинений, во втором семестре 1845—1846 учебного года число записавшихся на его лекции слушателей уменьшилось по сравнению с первым семестром в 10 раз. Весной 1846 г. Шеллинг прекратил лекции в Берлинском университете при обвальном сокращении своей аудитории, которая могла в ближайшем будущем катастрофически опустеть.

Уйдя из университета, Шеллинг продолжал напряженную мыслительную работу. Своей первостепенной задачей он стал считать дальнейшую разработку «негативной философии» с целью подвести более солидный базис под «положительную философию». В разгар этой работы в письме сыну Фридриху (июнь 1851 г.) Шеллинг сообщал о намерении «полностью закончить негативную философию», обосновывая необходимость этого тем, что без ее всесторонней и более глубокой, чем прежде разработки, «будут предъявлять претензии к другой, более высокой положительной философии» и не смогут полностью принять последнюю. Более того, отказываясь от прежнего декларативного отбрасывания своей «негативной философии», Шеллинг уже в последнем лекционном курсе по «философии откровения» заявлял, что хотя «положительная философия» и представляет собой отрицание «негативной философии» (т. е. прежде всего «натурфилософии» и «философии тождества»), все же «полное и во всех отношениях удовлетворительное завершение» философия находит «только в соединении этих обеих сторон» (82. I. 46). В последующие годы мысль о необходимости синтеза «негативной» и «положительной» частей философии неоднократно высказывалась Шеллингом, сочетаясь с намерением включить «негативную» часть в состав «положительной философии». В начале 1853 г. Шеллинг писал своему бывшему ученику Беккерсу, что «только теперь достиг полной ясности относительно того, что положительная философия не может обойтись без негативной философии и включает ее в себя». Шеллинг самокритично добавлял, что в мюнхенских лекциях он лишь декларировал «необходимую последовательность перехода негативной философии в положительную», но только теперь способен убедительно обосновать этот тезис. В начале 50-х годов Шеллинг делал акцент на том, что «негативная философия» является рациональной, основывающейся на «чистом разуме». В ее состав Шеллинг был намерен включить обновленное учение «о потенциях и принципах», характеризую его как «первую философию», необходимую в качестве метафизического основания для

своей второй, «положительной философии». Сообщая сыну о полной поглощенности работой над завершением своей «негативной философии», в середине 1851 г. Шеллинг заявлял, что главная часть соответствующего сочинения готова и в нем «нет еще только заключения». Однако Шеллинга не удовлетворила рукопись, которую он тогда отослал сыну. В конце 1852 г. радостно извещая, что достиг полной ясности и убежденности относительно своего нового «учения о принципах», Шеллинг писал Беккерсу, что «нужно только закончить письменное изложение» этого учения (Цит.по: 86. 7. 272). Однако «письменное изложение» мыслей о «потенциях» Шеллингу настолько не удавалось, что он просил Беккера приехать к себе на несколько недель летом 1853 г., чтобы «хотя бы устно сообщить молодому другу то целое, которое у меня сейчас сложилось в голове, чтобы все это не пропало» (Цит. по: 85. 285).

В завещательном распоряжении относительно публикации своих рукописей (февраль 1853 г.) Шеллинг высказал совершенно новую для него мысль о том, что переход от рациональной «негативной философии», имеющей своим предметом «сущее», к «положительной философии», имеющей своим предметом Бога как «содержание сущего», осуществляется не чисто интеллектуальными средствами, а аналогично кантовскому постулированию бытия Бога с позиций «практического» (т. е. этического) разума: личность как «практическое Я» своим *волевым решением* производит такую «перестановку», что Бог ставится выше «сущего». Это положение Шеллинга означало отказ от намерения, характеризующего все его предшествующее творчество (особенно с 1801 г.), осуществить интеллектуально-философскими средствами познание Бога как высшей и притом миротворящей Сущности.

Одной из последних радостей Шеллинга, жившего со второй половины 40-х годов в домашнем уединении и болезненно дряхлевшего, было посещение его баварским королем Максимилианом II. Этот бывший воспитанник Шеллинга, оставшийся и на троне почитателем философа, обращался к нему в течение многих лет за советами по самому широкому кругу мировоззренческих вопросов, начиная от религиозно-теологических и кончая социально-политическими. Шеллинг уже к концу XVIII в. утратил симпатии к революционным процессам, постепенно, но твердо становясь в дальнейшем консерватором, государственным-монархистом, убеждавшим студенческую молодежь в абсурдности и несостоятельности намерений коренным образом улучшить общественно-политический строй. На склоне лет Шеллинг говорил баварскому королю, что невозможно создать совершенное во всех отношениях, идеальное общество, о котором мечтали многие философы. В легитимизме, т. е. в сохранении власти законных монархов, Шеллинг видел принцип, который один может спасти Европу от политического хаоса.

Кончина Шеллинга в 1854 г. не привлекла к себе общественного внимания. Из корифеев немецкой классической философии он был единственным, кто надолго пережил свою славу и широкую известность. В этом смысле судьба Шеллинга, внешне более благополучная по сравнению с жизнью других классиков немецкой философии, была глубоко трагичной.

Не вызвала большого интереса и публикация вскоре после смерти Шеллинга (сыном Фридрихом) 14-томного собрания его сочинений (1856—1861), включившая его рукописи по системе мировых эпох, философии мифологии и философии откровения. К концу XIX в. издатели увидели себя вынужденными уценить на одну треть стоимость шеллинговского собрания сочинений, так как оно плохо раскупалось.

Среди историков философии достаточно распространенным является мнение, что уникальность Шеллинга как мыслителя определяется прежде всего тем, что «никто чаще него не менял свои взгляды, а в каждой последующей работе не начинал все сначала и так и не доводил дело до конца» (82. 1. 5). Сам Шеллинг считал, что его разнообразные и меняющиеся концепции связывает воедино общий замысел, по-новому реализующийся в последовательности этапов его философского творчества. «Я заявляю, — писал Шеллинг, — что конечной целью всех моих трудов был переход от раздробленности частных знаний к полноте знания, так как я хотел познать истину во всех частных направлениях, чтобы свободно и беспрепятственно исследовать глубины Абсолютного» (Цит. по: 86. 7. 671).

Вначале вслед за Фихте Шеллинг усматривал Абсолютное в самосознании высшего типа, в «Я». Затем в поисках первоначала он обратился к природе, видя в ней то, что предшествует индивидуальному человеческому сознанию, эмпирическим «я». Далее Шеллинг счел первоначалом недифференцированное Тождество субъекта и объекта. Наконец, философ усмотрел Абсолютное в личном Боге, по отношению к которому все остальное является его «откровением». Своеобразная «Я-философия», «натурфилософия», «система идеал-реализма», «философия тождества», «тео-философия» в ее различных вариантах и аспектах, — таковы последовательно сформулированные философские концепции Шеллинга на пути поисков понимания им Абсолютного.

Исследование показывает, что ни одна из выдвигавшихся Шеллингом концепций не оставалась им полностью, и фактически все их существенные элементы входили в состав последующих, более широких и претенциозных концепций, становясь их компонентами. Выдвигая все новые и новые концепции, Шеллинг строил их с использованием прежних теоретических конструкций, из которых эти концепции как бы органически вырастали. В философском творчестве Шеллинга наряду с самыми смелыми новациями и радикальными преобразованиями обнаруживается удивительная преемственность, внутренняя связность, сущностная константность.

Надо сказать, что все шеллинговские концепции были связаны с процессом развития немецкой философии. Они касались важнейших проблем этого процесса и в свою очередь вводили в него новые проблемы, а предлагаемыми наметками решений создавали многочисленные «точки роста» для системных разработок других мыслителей. Так и не доведя до завершения череду сменявших друг друга собственных замыслов, шеллингизм сам представал прежде всего как процессуальное явление в немецкой философской мысли.

«ОТРИЦАТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ» НАТУРФИЛОСОФИЯ

Уже в самых ранних работах Шеллинга, тесно примыкавших к «наукоучению» как модифицированная версия «Я-философии», проявилась натурфилософская интенция. В 1797 г. («Идеи к философии природы») она привела к возникновению шеллинговской натурфилософии. Первоначально она представлялась многим, включая самого автора, только как пристройка к «наукоучению», конкретизировавшая в нем понятие «Не-Я» и своеобразно, не по-фихтевски вскрывавшая его «идеальность». Общим знаменателем «наукоучения» и «натурфилософии» была их *антиматериалистическая* направленность. Коренное различие, постепенно выявлявшееся между этими двумя теоретическими концепциями, заключалось в том, что Шеллинг прямо, минуя фихтевское «Не-Я», обращался к природе. Он воспринимал природу через призму современного естествознания, в котором происходило крушение механицизма и совершались эпохальные открытия при изучении химических, электрических, магнитных, биологических явлений, закладывались основы теорий электромагнетизма, биохимии, эволюционизма. Наибольший интерес в конце XVIII в. вызывали у Шеллинга и его современников открытия Вольта, Гальвани, Эрстеда, выявлявшие взаимосвязь между названными явлениями природы. Продолжая и в дальнейшем внимательно следить за развитием естествознания, Шеллинг в академической речи 1832 г. (по поводу открытия Фарадеем «магнитного электричества») вспоминал о широчайшем общественном энтузиазме, вызванном открытием в 1791 г. так называемого «животного электричества»: «его ощущали как некое общее счастье, его приветствовали как предвестника» скорого прояснения «глубочайших тайн природы» (77. 2. 570). Шеллинг с гордостью отмечал, что в своих натурфилософских работах он настаивал на сущностном единстве различных сил природы, что в свое время вызывало упреки в беспочвенном фантазировании, но что впоследствии, полагал он, подтверждалось экспериментальными исследованиями естествоиспытателей.

Мировоззренчески главным при философском осмыслении новейших естественно-научных открытий было для Шеллинга утверждение

на их основе *идеалистического* понимания природы. Он был убежден, что ныне «философия постепенно вводит во все науки идеализм», и стремился мощно способствовать этому своей «натурфилософией», перед которой ставилась задача доказательно раскрыть «идеализм природы». Согласно Шеллингу, эта задача решается посредством «динамической философии», которая основывается на «динамической физике» (она была создана в XVII в. в трудах прежде всего Бошковича), учащей о базисной роли в природе различных сил, а не вещественных частиц («корпускул»). «Динамическая» (от греч. *dynamis* — сила) философия, выдвинутая Лейбницем в составе его монадологии, трактовала обнаруживаемые в природе силы как «духовные сущности». Шеллинг указывал, что «динамическая философия» разрушает связанную с материализмом атомистическую философию, а «динамическая физика» разрушает атомистическую и вообще корпускулярно-механистическую физику (77. I. 92, 93). Признавая, подобно Лейбницу, что в своих научных исследованиях естествоиспытатели руководствуются натуралистическо-материалистическими принципами, Шеллинг подчеркивал, что его «натурфилософия» в качестве «высшей физики» имеет умозрительно-априорный, надэмпирический характер.

В *спиритуалистический динамизм*, берущий начало в лейбницевской монадологии, Шеллинг внес положение о том, что действующие в природе силы являются *противоположными*, антитетичными, находящимися в борьбе и вместе с тем образующими *единство*, так как они неразрывно связаны друг с другом. Стремясь при этом к умозрительно-философскому решению собственно физических проблем, Шеллинг в своем основополагающем натурфилософском сочинении «О мировой душе» утверждал, что фундаментальными, первоначальными силами природы являются свет (положительная сила) и тяжесть (отрицательная сила). Согласно Шеллингу, «обе эти борющиеся силы, представляемые в единстве и в борьбе, ведут к идее организующего начала, формирующего мир в систему». Шеллинг считал, что это «формирующее единство противоположностей» можно назвать «мировой душой», вкладывая новый смысл в это понятие ряда древних философов (77. I. 93).

«Свет» как положительную формирующую силу Шеллинг локализовал на Солнце, а «тяжесть» (вместе с «темнотой») как отрицательную силу — на Земле. В отношении «изначального антитезиса», согласно которому «все земное противоположно положительному началу, устремляющемуся к нам от Солнца», подчеркивалось, что он дедуцируется не эмпирически, а «трансцендентально», т. е. философски постулируется и «происхождение его следует искать в изначальной двойственности нашего духа, который конструирует конечный продукт только из противоположных деятельностей» (77. I. 105). Явное экстраполирование Шеллингом в сферу природного бытия фихтевской «антитетики» оборачивалось *натурализацией* «антитетической диалектики» и прида-

нием ей *универсального* характера. Вместе с тем диалектическое миропонимание вырабатывалось Шеллингом на основе выявления самими естествоиспытателями антитетичной двойственности природных явлений. Понятие «двойственность» было далее конкретизировано Шеллингом посредством понятия «*полярность*», которое возникло при осмыслении магнитных явлений (нераздельность противоположных полюсов в намагниченных телах), но применялось также к электрическим, химическим, биологическим и психическим явлениям. Шеллинг заявлял, что «первым воздействием Солнца на Землю было, несомненно, пробуждение ее магнетического свойства», вследствие чего «*закон полярности есть всеобщий закон мироздания*», действующий на каждой планете. Более высокой, чем магнитная, формой полярности Шеллинг считал электрическую («раздвоенность» электрических зарядов на положительные и отрицательные), затем химическую и т. д. (77. I. 119).

Антиматериалистическая заостренность шеллинговской натурфилософии заключалась более всего в настаивании на первичности сил, понимаемых как духовные сущности, по отношению к материи. Согласно Шеллингу, «материя сама есть только продукт (порождение) противоположных сил». Взяв за основу понимания материи ее пространственную трехмерность, Шеллинг выводил, «конструировал» последнюю из триады магнитных, электрических и химических сил: «Магнетизм, электричество и химический процесс суть категории изначальной конструкции природы, ... общие схемы конструкции материи» (77. I. 222).

В неоднозначной шеллинговской натурфилософии есть также *реалистический* аспект, несколько смягчавший ее общую антиматериалистическую направленность и отдалявший от «трансцендентального идеализма». Во «Введении к наброску системы натурфилософии...» (1799) Шеллинг отграничил свою натурфилософию от «трансцендентальной философии» как особую «науку». Он указывал, что если «трансцендентальная философия» подчиняет «реальное идеальному», то «натурфилософия» видит свою задачу в том, чтобы «*объяснить идеальное, исходя из реального*», понимая под последним *природно-вещественное бытие*. Шеллинг пояснял, что его натурфилософия полагает природу в качестве самостоятельной и показывает, что природа обладает продуктивностью, т. е. порождает в своем развитии и органический мир в целом, и мыслящего человека как вершину этого мира (т. е. показывает переход от бытия к мышлению). Такая ориентированность натурфилософии позволяла Шеллингу характеризовать ее как «*спинозизм физики*» и даже утверждать, что она «полностью и совершенно реалистична» (т. е. антиидеалистична). Более того, согласно Шеллингу, натурфилософия «по своей тенденции ничем не отличается от систем физиков древности», в том числе увенчивающей их развитие системы Эпикура. Шеллинг рассматривал природный процесс как эволюцию,

т. е. восхождения природы от ее низших ступеней к высшим, от минеральной «кристаллизации до вершины органического образования», каковой является человек (77. I. 182, 183, 184, 185).

Шеллинг заявлял, что на уровне *неорганического* мира «тайна продуктивности природы из самой себя (!)» заключена «в последовательности ступеней магнетизма, электричества и химического процесса». Что же касается такой продуктивности *органической* природы, то ее «тайну» Шеллинг усматривал в последовательности ступеней «чувствительности, раздражимости и стремления к формированию» (это сущностно-силовая триада животного мира). Отмечая наличие противоположности между «органическими и неорганическими продуктами» природы, Шеллинг вместе с тем утверждал, что «органический продукт» есть «лишь более высокая потенция», ступень развития «неорганического продукта», поскольку первый из названных «продуктов» создан «лишь более высокой потенцией тех же сил», которые создают «неорганический продукт». Так, согласно Шеллингу, «чувствительность есть лишь более высокая потенция магнетизма, раздражимость — лишь более высокая потенция электричества, стремление к формированию — лишь более высокая потенция химического процесса». Шеллинг указывал далее, что чувствительность, раздражимость и стремление к формированию «участвуют в едином процессе возбуждения», т. е. объединяются в нем, и все они находят выражение в «гальванизме», который понимался как «животное электричество», связанное с «животным химизмом» (77. I. 225).

Все это говорит о том, что Шеллинг склонялся к физико-химическому объяснению происхождения жизни. В «Идеях к философии природы» Шеллинг высказывал надежду, что «система новейшей химии» при полном ее развитии «сможет вырасти до всеобщей системы природы». Свое сочинение «О мировой душе» Шеллинг характеризовал как попытку такого широкого применения и истолкования химии (77. I. 99).

Вместе с тем Шеллинг в названном сочинении счел необходимым при «конструировании понятия жизни» отразить совсем иную точку зрения, которой придерживался Якоби, по мнению которого нелепо «превращать жизнь в свойства вещей», а следует рассматривать вещи как «свойства жизни». С этой панорганицистской точки зрения, восходящей к монадологическому спиритуализму Лейбница, «существенное во всех вещах есть жизнь», и «даже мертвое в природе не мертво само по себе, а есть лишь угасшая жизнь». Вследствие этого, «не вещи суть начала организма, а, наоборот, организм есть начало вещей» (77. I. 125). Немалое число натурфилософских формулировок Шеллинга несет на себе отпечаток *спиритуалистического панорганицизма*, а в подзаголовке сочинения «О мировой душе» на первый план поставлено «объяснение всеобщего организма».

Но фактически главной проблемой в этом сочинении является переход от неорганического состояния природы к возникновению органического мира (растений и, главным образом, животных). Ставя задачу «привести конструкцию органических и неорганических продуктов к общему выражению», Шеллинг решал ее так: «Неорганическая природа — продукт первой потенции, органическая природа — продукт второй» потенции. Это означает, что «неорганическая природа предстает вообще как от века существующая, а органическая — как возникшая» (77. I. 212, 223).

Принципиальную важность имело настаивание Шеллинга на том, что «силы» в природе обязательно «материализуются», продуцируют материальные «вещи», причем все более высокого уровня на «лестнице» форм природного бытия. Во «Введении к наброску системы натурфилософии...» Шеллинг писал, что задача этой новой философской науки состоит в том, чтобы «показать, как продуктивность (производящая сила природы. — В.К.) постепенно материализуется и превращается во все более фиксированные продукты», представляющие «динамическую последовательность ступеней природы» (77. I. 209). При дальнейшем развертывании натурфилософии в этом направлении намечался переход к трактовке *материи* как основополагающего природного начала. Во введении к второму изданию сочинения «О мировой душе», озаглавленном «Об отношении идеального к реальному в природе» (1806), говорилось, что без познания материи «физика теряет свою научную основу, и даже наука о разуме лишается той связи, которая опосредствует идею действительности». Отмечая, что «самым темным из вещей ... многие считают материю», Шеллинг утверждал, что «тем не менее это именно тот неведомый корень, который, прорастая, создает все образования и живые явления природы» (77. 2. 34).

Шеллинговские формулировки такого рода находились на грани материалистического понимания природы. К концу XVIII в. некоторые произведения Шеллинга казались даже переступающими эту грань. Такова написанная Шеллингом в конце 1799 г. поэма «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста», полемически заостренная против апологии средневекового религиозного мировоззрения виднейшим немецким романтиком Новалисом. Особенно важны следующие строки из шеллинговской поэмы:

Одно я усвоил раз навсегда:
Кроме материи — все ерунда.
Она — наш верный друг и хранитель,
Всего, что на свете есть, прародитель.
Она всех мыслей мать и отец,
Познания начало, незнания конец.
И тут совсем ни при чем откровенье,
Чего-то незримого благоволенья.

(Цит. по: 85. 49—50).

Что касается натурфилософского «реализма» как принципа объяснения возникновения мыслящих людей в ходе развития материально-вещественной природы, то Шеллинг разъяснял, что это объяснение антитетично лишь по отношению к тому, что он назвал «субъективным идеализмом», свойственным «наукоучению». Но этот «реализм» несколько не противоречит «объективному идеализму», утверждаемому «натурфилософией» как учение об идеально-«динамической» сущности материи (деление идеализма на «субъективный» и «объективный» Шеллинг ввел еще в «Письмах о догматизме и критицизме», мотивируя это необходимостью совершенствования философской терминологии для адекватного обозначения различных мировоззренческих реалий. Впоследствии «объективный идеализм» Шеллинг переименовал в «абсолютный идеализм»).

К концу XVIII в. шеллинговская «натурфилософия», связанная с осмыслением природы в свете новейших естественнонаучных открытий, была в основном завершена (хотя и не приобрела системной целостности и когерентности), и автор счел необходимым соединить ее с фихтевской «Я-философией» (т. е. с «наукоучением»), которую в контексте реализации этого синтезирующего построения называл «трансцендентальной философией».

«СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»

На создание «системы трансцендентального идеализма» претендовал Фихте своим «наукоучением», но в 1798 г. он объявил, что на время прекращает разработку «системы наукоучения» и намерен в ближайшие годы сосредоточиться на лучшем разъяснении «основ» своей философии. В этой обстановке Шеллинг опубликовал в 1800 г. сочинение под амбициозным заглавием «Система трансцендентального идеализма». Тем самым Шеллинг притязал на решение задачи, с которой не справился Фихте, и соответственно на роль лидера в новейшей немецкой философии.

Структура шеллинговской «Системы трансцендентального идеализма» — (1) теоретическая философия, (2) практическая философия, (3) философия природных целей, (4) философия искусства — соответствует структуре кантовской «системы критической философии», выраженной в трех «Критиках...», из которых последняя («Критика способности суждения») включала в себя учение о природной телеологии и учение об искусстве. Притом в состав своей «практической философии» Шеллинг ввел проблематику социально-исторической философии (отсутствовавшую в «Критике практического разума»). Тем самым шеллинговская «система трансцендентального идеализма» охватила все проблемное поле кантизма, которое служило как бы образцом полноты философского знания. Цель своего сочинения Шеллинг

определил как расширение «трансцендентального идеализма до тех пределов, которые позволяют ему стать ... системой всего знания» (77. I. 228).

В вводных частях «Системы трансцендентального идеализма» (сокращенно: СТИ) этот идеализм определялся как философское учение, исходящее «из субъективного в качестве первичного и абсолютного», выводя из этого «объективное». В согласии с фихтевским «наукоучением» Шеллинг уточнял: совокупность «всего субъективного назовем Я или Интеллигенцией» (77. I. 234, 232).

Вместе с тем Шеллинг уделил большое внимание своей «натурфилософии», характеризуя ее как вполне самостоятельную, независимую от фихтевского (и всякого иного) «трансцендентального идеализма» новейшую философскую науку, которая в противоположность названному идеализму видит свою задачу в том, чтобы «считать первичным объективное и выводит из него субъективное», причем уточнялось, что «совокупность всего чисто объективного в нашем знании мы можем называть природой». Шеллинг считал оправданным и даже необходимым для современной философии существование обеих упомянутых ее форм. Для него «трансцендентальный идеализм» и «натурфилософия» — это во всей системе философии две основные науки, которые, «будучи друг другу противоположны по своим принципам и направлениям», в то же время «ищут и дополняют друг друга» (77. I. 235). Согласно Шеллингу, «натурфилософии» присущ свой идеализм, отличный от «трансцендентального». Он выражен в утверждении, что природа имеет *духовное* основание в виде особого рода «Интеллигенции», не обладающей сознанием и потому не тождественной «Я». Шеллинг считал, что естествознание, открывая силы и законы природы, тем самым начинает выявление такой несубъективной «Интеллигенции», которую можно назвать также бессознательным «Разумом». По Шеллингу, естествознанию свойственно «идти от природы к Интеллигенции», и присущая ему тенденция «наделять природу Разумом» ведет при последовательном осуществлении к возникновению «натурфилософии», «являющейся одной из двух необходимых наук философии» (наряду с «трансцендентальной философией», — так еще именуется «трансцендентальный идеализм» как таковой). Если «натурфилософия» выводит свой «идеализм» (точнее сказать, «*спиритуализм*», поскольку лежащая в основе природы «Интеллигенция» понимается Шеллингом как «Дух». — В.К.) из «реализма», то «трансцендентальная философия», наоборот, «выводит реализм из идеализма, материализуя законы Интеллигенции (тождественной теперь мыслящему «Я». — В.К.) и превращая их в законы природы» (77. I. 233, 234, 243).

«Натурфилософия» утверждала, что Интеллигенции, выявляемой как духовное основание природы, свойственно стремление выйти из бессознательного состояния и прийти к самосознанию. Это стремление осуществляется, по Шеллингу, через совершенствующиеся акты «ре-

флексии», которыми он объяснял возвышение природы по ее «ступеням». Согласно Шеллингу, «мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь неумелые попытки Интеллигенции рефлексировать саму себя». Высшей и последней «рефлексией» природы является мыслящий человек. То, что он делает природу объектом своего познания и постигает ее своим разумом, означает, по Шеллингу, что тем самым «природа впервые полностью возвращается в саму себя» и «обнаруживается с очевидностью, что она изначально тождественна тому, что постигается в нас как разумное и сознательное» (77. I. 234). Трактовка Шеллингом мыслящего «Я» людей как высшего «продукта» развития природы фактически дискредитировала «Яйностный» принцип «наукоучения», который представлял как следствие субъективного абстрагирования философской мысли от природной объективности, и Фихте болезненно переживал этот удар, сразу же после этого начав радикальную перестройку «наукоучения».

Сам Шеллинг в период создания СТИ не осознавал разрушительности для «наукоучения» выводов «натурфилософии» о месте человека на вершине объективного процесса развития природы. В целом считая необходимым совмещать обе названные философские науки как взаимодополняющие, Шеллинг выводил отсюда также необходимость совмещения «идеализма» и «реализма» в высшем философском синтезе. Он связывал «идеализм» (как утверждение, что «предел положен только самим Я») с тем, что осмыслению, «рефлексии» подвергается «только идеальная деятельность». «Реализм» (как утверждение, что «предел независим от Я») Шеллинг связывал с сосредоточением философской рефлексии только на «реальной деятельности». Шеллинг заявлял, что если «рефлексии подвергаются обе деятельности одновременно, то возникает нечто третье, что можно назвать идеал-реализмом». Истинный «трансцендентальный идеализм», по Шеллингу, это и есть его *«идеал-реализм»*. В понятие «идеал-реализм», появившееся у Фихте в связи с его утверждением о единстве субъективного и объективного, Шеллинг вкладывал новый смысл, включающий в себя натурфилософское содержание. В этом направлении переосмысливалось и понятие «трансцендентальный идеализм». Столь велик был престиж этого понятия, введенного Кантом и возвеличенного Фихте, что Шеллинг сохранил его в заглавии сочинения, которое было бы точнее назвать шеллинговской «системой идеал-реализма» (77. I. 273).

Впрочем, следы фихтевского «наукоучения» очень сильны в СТИ. Совсем по-фихтевски определялся в первом разделе СТИ «высший принцип знания»: характерную для знания «тождественность представляемого и представляющего можно найти только в самосознании». Самосознающее «Я» сравнивалось с лебницеvской монадой и указывалось, что в «Я» попадает лишь то, что им порождено, вследствие чего объективное появляется в субъекте только благодаря познавательному самообъективированию «Я»: «Через акт самосознания Я само для себя

становится объектом». Рассматривая деятельность «Я» как процесс противоборства субъективного с объективным, Шеллинг считал философию «историей самосознания, проходящего через различные эпохи» так, что «последовательность их создает ... единый абсолютный синтез» (77. I. 283).

Этих эпох (этапов) Шеллинг насчитывал три, определяя векторы каждой из них так: (1) от изначального ощущения до продуктивного созерцания, (2) от продуктивного созерцания до рефлексии, (3) от рефлексии до абсолютного акта воли.

Такого рода история самосознания представлена в разделе СТИ, озаглавленном «Система теоретической философии».

В характеристике Шеллингом первой «эпохи» центральное место занимает объяснение (в фихтевском духе) ощущения как «внешнего представления»: Я «должно созерцать», для чего противопоставляет оно себе Не-Я, тем самым ограничивая себя. Эта подвергавшаяся самоограничению деятельность Я и выступает как объект ощущения, неадекватно понимавшийся Кантом как «вещь-в-себе».

Характеристика второй «эпохи» начинается с дедукции категорий пространства, времени, объекта, субстанции, акциденции, причинности, взаимодействия, существования, отношения. Эта дедукция проводилась под углом зрения специфичного в каждом случае взаимоотношения субъективного и объективного. Согласно Шеллингу, пространство — это объективировавшееся внешнее чувство; время — объективировавшееся внутреннее чувство; объект — это внешнее чувство, определенное внутренним чувством; акциденция — это то содержание объекта, которое соответствует внутреннему чувству, а субстанция — внешнему чувству и т. д. Шеллинг, подобно Фихте, приравнивал объективное к бессознательно возникшим продуктам сознания и так же, как Кант, считал, что «все категории суть образы действия, посредством которых для нас только и возникают сами объекты» (77. I. 347—348).

Но параллельно «фихтеобразной» дедукции категорий Шеллинг в «Системе теоретической философии» развертывал свое, натурфилософское «конструирование природы», представляемой как последовательность «ступеней» самообъективирования Интеллигенции при ее телеологическом восхождении к продуцированию мыслящего человека, самосознание которого есть истинный субъект. На каждой из этих «ступеней» имеет место, по Шеллингу, свое противоречивое единство субъективного и объективного, а подъем на более высокую «ступень» есть результат усиления субъективности (духовности) в этом единстве противоположностей. Шеллинг учил, что Интеллигенция пробивается через ступенчатую последовательность вещественных, материальных «продуктов» природы к антропной (от греч. *anthropos* — человек) вершине органического мира. Обретая сознание и самосознание, становясь мыслящим «Я», Интеллигенция может рассматривать все

остальные формы органического мира «просто как промежуточные звенья, проходя сквозь которые постепенно освобождается от уз материи совершеннейшая организация», каковой является человек (77. I. 368). Такое «освобождение» не является абсолютным, а означает обретение человеческим *организмом* способности мыслить, отсутствующей у других животных.

Проблема соотношения между Интеллигенцией и материей получила в СТИ оригинальную трактовку. Включив в «теоретическую философию» уже известную «дедукцию материи» из триады физических сил (магнитной, электрической, химической), Шеллинг усмотрел в них проявления Интеллигенции, которую со ссылкой на Лейбница и ряд других мыслителей XVII в. отождествил с «Духом». Указывая, что «три момента в конструировании материи ... соответствуют трем актам Интеллигенции», Шеллинг добавлял, что материя «на самом деле», т. е. в сущности, есть «не что иное, как Дух, созерцаемый в равновесии своих деятельностей». По Шеллингу, материальные «продукты» Интеллигенции отличаются от нее тем, что в них ее деятельные силы находятся в более или менее уравновешенном состоянии (более всего — в механических телах, менее всего — в живых организмах). С этой точки зрения материя предстает «как угасший Дух, а Дух, наоборот, как материя в становлении». Шеллинг утверждал, что «подобная точка зрения ведет к значительно более высоким понятиям о сущности и достоинстве материи, нежели все отдельные теории, в том числе, например, атомистическая». Тем самым в СТИ декларировалось двуединство «духа» и «материи» (что конкретизировало тезис об «идеализме» шеллинговской философии). Шеллинг заявлял об устранении его философией «всякого дуализма или всякой реальной противоположности между духом и материей» и полном прояснении доселе запутанного вопроса «об отношении между духом и материей» (77. I. 331). Именно этот вопрос Шеллинг считал главным в философии, что означало фактическое признание в ней основными противоборствующими направлениями «*спиритуализма*» (его вслед за Лейбницем терминологически неточно именовали «идеализмом», не наполняя последний термин адекватным содержанием, которое в кантизме по сути дела уже определенно отличалось от содержания «спиритуализма» как такового) и «*материализма*».

«Теоретическая философия, — резюмировал Шеллинг, — завершена в трех основных актах. В первом, еще бессознательном акте самосознания Я было субъект-объектом, не будучи таковым для самого себя. Во втором, в акте ощущения, объектом для него стало только его собственная объективная деятельность. В третьем, в акте продуктивного созерцания, (характеризуемого в «третьей эпохе». — В.К.), оно стало для себя объектом в качестве ощущающего, т. е. в качестве субъекта» (77. I. 403).

В разделе «Система *практической философии*» проблема формирования сознания и самосознания рассматривалась в связи с «волением» как действованием человеческого «я» во вне. При этом, по Шеллингу, возникало отличие «я» от внешнего мира, осознаваемого как объективная данность. Шеллинг подчеркивал значение в этом процессе взаимодействия между различными индивидуальными «интеллигенциями»¹. Он писал, что «только благодаря тому, что вне меня существуют интеллигенции, мир вообще становится для меня объективным» (77. I. 422). Не занимаясь вопросами морали как таковыми, Шеллинг далее сосредоточивал внимание на *социально-историческом* аспекте свободной деятельности людей, направленной на создание «второй природы». Подобно Канту и Фихте, Шеллинг понимал под ней «правовой строй», считая, что последний должен распространиться на все государства, после чего они объединятся в дружественную федерацию, прекращающую войны и устанавливающую вечный мир. Для Шеллинга это идеал, к которому нужно стремиться, не имея, однако, полной уверенности в возможности реализовать его: «Эта цель остается вечным символом веры творящего и действующего человека» (77. I. 456).

В социально-историческом процессе Шеллинг усматривал *диалектическую связь свободы с необходимостью*. Основной особенностью истории Шеллинг объявил то, что история «должна отражать свободу и необходимость в их соединении и сама возможна лишь посредством такого соединения». Напоминая ранее сформулированное общее положение, что «*необходимость* в противоположность свободе есть не что иное, как *бессознательное*», Шеллинг заявлял, что в применении к истории это означает полную непредсказуемость ее течения. В обстановке очевидного несоответствия результатов и самого хода Великой французской революции просветительским идеалам, которыми вдохновлялись ее зачинатели², Шеллинг утверждал, что «теория и история в корне *противоположны друг другу*», и что «человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией». Следовательно, заключал Шеллинг, «*историей правит произвол*» (77. I. 453).

Но, согласно Шеллингу, этот произвол не является абсолютным, и история неразумна лишь по меркам человеческой рациональности, —

¹ В СТИ лишь в контексте шеллинговских рассуждений можно установить, когда термин «Интеллигенция» обозначает объективный Дух как всеобщее бытийное Начало, а когда он обозначает человеческое «я» (в последнем случае уместно писать «интеллигенция» с маленькой, строчной, буквы — в наличных переводах СТИ это слово всегда фигурирует в таком написании).

² Имея в виду просветительскую философию истории, Шеллинг иронически отмечал, что «в идеях философов история завершается возникновением царства разума, т. е. золотого века права, когда на земле исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой и из которого он вышел, когда началась история» (77. I. 453).

в том смысле, что она не направляется теориями, идеями, «мнениями» людей. В поисках объективной закономерности, пробивающей себе путь сквозь хаотическое многообразие индивидуальных целей и субъективных идей, Шеллинг выдвинул модифицированную версию теологического понимания истории, которое в принципе отвергалось просветительской философией. Глубинный *смысл истории*, по Шеллингу, это «*откровение*» в ней «*Абсолюта*», понятие которого сразу же теизировалось: уточнялось, что это «*откровение Бога*». Философ устанавливал три периода этого откровения, в соответствии с которыми выделял три периода истории. Далее указывалось, что в первом и втором периодах всемирной истории Провидение действует не прямо, а через «Судьбу» и «Природу». В начальный период человеческой истории господствует только *судьба*, характеризующаяся как «совершенно слепая сила, холодно и бессознательно разрушающая все великое и прекрасное» — от славных государств до благороднейших людей глубокой древности. Во второй период, начинающийся «с расширения границ великой Римской республики» и продолжающийся по сей день, царит жестокий «*закон природы*», выражающийся «во всеобщей жажде завоеваний и угнетения». При этом, считал Шеллинг, бессознательно и даже вопреки субъективным желаниям осуществляется «план природы», направленный на создание «всеобщего союза народов и всемирного государства». В третий, грядущий период истории «*приидет Бог*», и тогда станет ясно, что «даже то, что казалось нам просто вмешательством судьбы или природы, было уже началом открывшегося, хотя и несовершенным образом, Провидения» (77. I. 465—466).

Такая трактовка всемирной истории была первым шагом Шеллинга на пути *поворота* его мысли к построению «*философской теологии*». Так Шеллинг начинал выходить из современного ему «философского пространства» и становиться чужаком в немецкой философской среде первой половины XIX в. Из крупных немецких философов того времени на этот путь вступил тогда лишь Фихте, и хотя он сделал это, видимо, не без косвенного влияния Шеллинга, создаваемая им «философская теология» была существенно иной, нежели шеллинговская. Надо сказать, что эти теоретические построения Шеллинга и Фихте спустя несколько десятилетий вошли в изменившееся к концу XIX в. «философское пространство», для которого в определенной его части стали характерными религиозно-философские искания. Шеллинг и Фихте решающим образом способствовали такой трансформации последующей философии.

Большое внимание Шеллинг уделил разрешению своеобразной *антиномии*, обнаруженной им при сопоставлении «*теоретической*» и «*практической*» частей своей «*системы трансцендентального идеализма*». По Шеллингу, «теоретическая философия» должна, считаясь с реалистическо-когнитивистской убежденностью обыденного сознания, «объяснить, каким образом представления могут абсолютно сов-

падать с совершенно независимо от них существующими вещами». Шеллинг отмечал, что «на допущении, что вещи именно таковы, какими мы их представляем, и что мы в самом деле познаем вещи такими, каковы они на самом деле, основана возможность всякого опыта», и физика не может обходиться «без предпосылки об абсолютной тождественности бытия и явленности». С своей стороны, «практическая философия» призвана объяснить «столь же изначальное убеждение» обыденного сознания, что «представления, возникающие в нас без необходимости, посредством свободы, могут переходить из мира мысли в действительный мир и обретать объективную реальность». Речь шла, собственно, об объяснении того, как могут реализовываться человеческие замыслы и планы по практическому изменению того, что существует во внешнем мире, другими словами, «каким образом объективное может быть изменено посредством того, что только мыслится», причем изменено в полном соответствии с мыслимым. Убеждение обыденного сознания в возможности такого изменения есть, подчеркивал Шеллинг, необходимая предпосылка всякой свободной деятельности практического характера (77. I. 238—239).

Шеллинг полагал, что названные два убеждения противоречат друг другу, причем настолько, что «обретая теоретическую достоверность, мы утрачиваем практическую». В свете приведенных рассуждений Шеллинг сформулировал следующую антиномию: «Как можно одновременно мыслить представления, соотносящимися с предметами, а предметы — соотносящимися с представлениями». Согласно Шеллингу, «понять, каким образом объективный мир соотносится с представлениями в нас, а представления в нас — с объективным миром», можно лишь при допущении своего рода «предустановленной гармонии» между двумя названными мирами, один из которых «идеален», а другой — «реален». Точнее, надо допустить, что «деятельность, посредством которой производится объективный мир, ... изначальна тождественна той, которая находит свое выражение в волеии, и наоборот». Другими словами, следует сделать вывод об «изначальном тождестве» этих двух видов деятельности: (1) «той деятельности, которая производит мир» и является бессознательной, и (2) сознательной деятельности, «которая находит свое выражение в волеии». Все эти ходы мысли, ведущие к разрешению антиномии между «теоретическим» и «практическим», совершаются, по Шеллингу, в рамках «философии, занимающейся целями природы, или телеологии», — это та «область, где теоретическая и практическая философии объединяются» (77. I. 239, 240).

Шеллинговская «телеология», резюмированная в третьей части его «системы трансцендентального идеализма», во многом опирается на вторую, био-телеологическую часть кантовской «Критики способности суждения», но относится ко всей природе, а не только к органическому миру, хотя последний и находится в центре внимания. Шеллинг

относил ко всей природе антиномию, согласно которой (1) «природа, будучи созданием слепых сил, в ней действующих, (2) все же сплошь и сполна проникнута целесообразностью». Специфически шеллинговским, устраняющим кантовский принцип «как если бы» в трактовке телеологического воззрения на природу, является разрешение этой антиномии на основе признания *объективности изначальной тождества субъекта и объекта*: «Целесообразность природы как в целом, так и в отдельных ее произведениях, может быть постигнута только на основе созерцания, в котором первоначально и неразличимо объединяются понятие о понятии и сам объект,— тогда результат должен предстать в качестве целесообразного». Тем самым принцип тождества субъективного и объективного приобретал основополагающее значение в шеллинговской философии. Существенно, что он трактовался в ней как *тождество «сознательной и бессознательной деятельности»*. При этом Шеллинг считал, что такое тождество адекватно выражается только в «эстетическом созерцании» (77. I. 368, 471). Так обосновывался Шеллингом переход от «философской телеологии» к «философии искусства» как четвертой, завершающей части его «системы трансцендентального идеализма»

Отправным пунктом для шеллинговской философии искусства была первая часть кантовской «Критики способности суждения», но Шеллинг придал искусству несравненно большее мировоззренческое значение, нежели Кант. Согласно Шеллингу, в произведениях искусства навстречу нам выступает «то абсолютное тождественное, которое даже в Я уже разделено», вследствие чего «эстетическое созерцание ... есть ставшее объективным интеллектуальное созерцание». Притом «чудодейственность» художественного творчества объективирует «не только первоначало философии и ее первое созерцание», но и «весь механизм, который дедуцирует философия и на котором она основана», а именно «бесконечную раздвоенность противоположных деятельностей» наряду с их объединением. На первый план ставилась способность искусства выражать «абсолютное тождество сознательного и бессознательного», что Шеллинг обосновывал (в согласии с тогдашней немецкой эстетикой, в том числе кантовской) тем, что художественный «гений» создает свои произведения не только и не столько на основе обдуманного замысла, но также и прежде всего на основе бессознательного вдохновения. Шеллинг усматривал в этом познавательное и бытийно важное соединение «конечного» с «бесконечным». «Художник,— заявлял Шеллинг,— как бы инстинктивно привносит в свое произведение помимо того, что выражено им с явным намерением, некую бесконечность, полностью раскрыть которую не способен ни один конечный рассудок» (77. I. 482, 478).

Все эти характеристики «эстетического созерцания» ставили его выше «интеллектуального созерцания», а *искусство — выше философии*.

Шеллинг определенно принижал значение философской рациональности в отношении способности постигать «абсолютное». По Шеллингу, «только произведение искусства отражает», притом общедоступно, «абсолютное тождество», которое утверждается философией как первооснова всего, но которое не может быть ни постигнуто, ни представлено с помощью самоочевидных понятий. Это значит, что «искусство есть единственно истинный и вечный органон, а также документ философии». Для самого философа искусство есть «наивысшее». В рассуждениях Шеллинга на тему верховенства художественной иррациональности над философской рациональностью начинали звучать *теистические* нотки, когда он провозглашал, что «искусство остается для нас единственным и вечным *откровением*» и является «чудом, даже однократное свершение которого должно было бы нас уверить в абсолютной реальности *высшего бытия*». Надо заметить, что Шеллинг утверждал наличие сущностной связи между искусством и мифо-религиозным сознанием. По Шеллингу, философия и всевозможные частные науки родились на заре культуры из мифологической поэзии, наполненной высшими истинами. Ныне, считал Шеллинг, настало время, когда все развившиеся с тех пор науки и философия должны снова влиться во всеобъемлющий океан поэзии, неразрывно связанной с «новой мифологией». В примечании к соответствующему месту СТИ Шеллинг сообщал, что он уже несколько лет трудится над построением последней и вскоре собирается опубликовать свое сочинение «О мифологии» (77. I. 484, 476, 485).

Положения шеллинговской «философии искусства» были родственны умонастроению кружка «йенских романтиков», к которому он примыкал на рубеже XVIII—XIX вв. Прославившиеся в основном как деятели нового литературно-идеологического движения европейской культуры, представлявшего собой во многих отношениях антитезу Просвещению, «йенские романтики» вместе с тем уделяли большое внимание философии. Фридрих фон Шлегель (1772—1829) и Фридрих фон Гарденберг (1772—1801, печатался под псевдонимом «Новалис»), являющиеся лидерами этого кружка (еще двумя видными фигурами были в нем Август Шлегель и Людвиг Тик) вначале помышляли о создании собственных философских систем, но оказавшись не в состоянии пойти дальше разрозненных кратких высказываний, объявили афористичность и фрагментарность неотъемлемой чертой подлинного философствования, а системность его худшим пороком. Их философствование опиралось на кантовскую, шиллеровскую и в известной мере также гётевскую трактовку искусства, на положения фихтевского «наукоучения» о создающем всемогуществе «Я», на гамановско-якобиевскую «философию чувства и веры», на шеллинговские мысли о единстве субъективного и объективного, на сведение берлинским философствующим теологом Ф.Д.Э. Шлейермахером (1768—1834) религии к «чувствованию бесконечного», наконец, на *мистическую* линию в предшествовавшей европейской (особенно немецкой) и в древнеиндийской философии.

Включившись в движение немецкой философской мысли в тот период, когда рассудочность прежней метафизики была дискредитирована, а поиск диалектической рациональности только начинался и наталкивался на значительные трудности, йенские романтики стали виднейшими выразителями *иррационализма*, которому они придали *эстетизированную* форму. По их убеждению, Универсум, сущность которого они считали

духовно-имматериальной, не может познаваться понятийным мышлением и его постигает лишь эстетическое созерцание, причем плодами такого постижения является таинственное, загадочное, хаотическое бытие, не заключающее в себе никакой необходимости и закономерности. Новалис, которого называли «императором романтиков», провозгласил создание «магического идеализма», основанного на представлении о том, что речениям истинных поэтов присуща способность вызывать духов, управляющих природой, и с их помощью преобразовывать в желательном для себя направлении наличную действительность. Эта эстетизированная разновидность идеализма послужила теоретической платформой для безудержного поэтической фантазии, создающей сказочные миры и ситуации, где все полно чудес и проявлений сверхъестественных сил.

Вначале «йенским романтикам» была свойственна пантеистическая религиозность, но от нее они быстро отходили к христианскому теизму, причем многие из них, находя лютеранство утратившим подлинную религиозность, обращались в католическую веру. Будучи противниками Великой французской революции и вместе с тем выражая неудовлетворенность всеми современными общественными отношениями, «йенские романтики» создавали идеализированный образ христианского Средневековья как «прекрасной, блестящей» эпохи, в которой усматривали совершенную гармонию человеческого бытия.

Романтическое философствование нередко касалось диалектической проблематики, которую оно, обращаясь к сократовскому наследию, пыталось освоить с помощью *иронии*. Правда, у Ф. Шлегеля, являющегося зачинателем и наиболее ярким выразителем романтического иронизирования, оно оказывалось софистическо-произвольным превращением любой смысловой определенности в свою противоположность, — Гегель квалифицировал это как субъективистскую «игру со всякими формами» (94. II. 182). Только в более поздних работах по эстетике профессора Берлинского университета *К. В. Ф. Зольгера* (1780—1819) романтическая ирония наполнилась некоторым диалектическим содержанием, связанным с выражением такого отрицания отрицания, которое было обусловлено самой сутью дела. Однако Зольгеру осталась чуждой диалектическая мысль о единстве противоположностей.

Сам Шеллинг сразу после публикации СТИ перестал придавать искусству первостепенную философскую значимость. Его более поздняя «философия искусства», изложенная в лекциях 1802—1805 гг., оказалась сосредоточенной на собственно эстетических проблемах.

«ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА» И ПЕРЕХОД К «ТЕО-ФИЛОСОФИИ»

С 1801 г. Шеллинг приступил к построению новой философской системы, целиком основывающейся на его собственном, отличном от фихтевского, «принципе тождества», понимаемого как *объективное* «тождество субъективного и объективного». В эскизном «Изложении моей системы философии» Шеллинг писал: «Философию природы и трансцендентальную философию я всегда считал противоположными частями философии; в настоящем сочинении я дошел до точки *индифференции*, на которой может правильно и устойчиво стоять лишь тот, кто построил ее из совершенно противоположных направлений» (Цит. по: 86. 7. 596). «Точка индифференции», по Шеллингу, характеризуется полной уравниваемостью субъективного и объективного, представляя собой поэтому «абсолютное тождество». Шеллинг считал, что

Абсолютное, искомое философской мыслью, есть именно такое Тожество. Свою философскую концепцию, основывающуюся на принципе «абсолютного тождества», Шеллинг назвал «системой абсолютного тождества». Если обозначить «субъективное» буквой «А», а «объективное» буквой «В», то формулой «точки индифференции» (т. е. «абсолютного тождества» как такового) будет равенство « $A = B$ ». «Абсолютное тождество» уподоблялось Шеллингом спинозовской «субстанции» как единству атрибутов «мышления» и «протяжения». Шеллинговская «система абсолютного тождества» была видоизмененным вариантом спинозовского учения о субстанции, атрибутах и модусах как бытийственной структуры Бога, отождествляемого с Природой. С самого начала своего философского творчества Шеллинг выражал надежду, что в будущем ему удастся «построить систему в параллель и в противовес» пантеизму Спинозы, — об этом говорилось в предисловии к первой шеллинговской книге «О Я как форме философии» (1795). В том, что Спиноза называл «модусами», или производными от субстанции единичными «вещами», Шеллинг усматривал различные виды «относительного тождества», характеризующиеся на линии природного существования преобладанием (обозначаемом знаком «+» над соответствующей буквой) «объективного» над «субъективным» (их формула « $A = B$ »), а на линии духовного существования — преобладанием «субъективного» над «объективным» (их формула « $A = B$ »). Эти дифференцированные, т. е. неуравновешенные, тождества Шеллинг назвал «потенциями», образуя ими многообразие Вселенной (Универсума). Вопрос о развитии природы от низших ступеней («потенций») своего существования к высшим, игравший огромную роль в шеллинговской «натурфилософии», был снят в его «системе абсолютного тождества» (или просто «системе тождества»), как это имело место и в спинозовской онтологии. Теперь для Шеллинга Универсум представлялся как извечно развернутая иерархия двух рядов «потенций», неразрывно связанных с Абсолютным и образующих бытийственное «*всеединство*». Понятие «абсолютного тождества» применялось и для обозначения названного «всеединства». Этот смысл имело утверждение Шеллинга, что «абсолютное тождество есть не причина Вселенной, а сама Вселенная» (Цит. по: 86. 7. 593).

Шеллинговская «система абсолютного тождества» несла на себе вместе с тем значительный отпечаток идеалистической «сциенциарности» фихтевского «наукоучения», что давало основание представлять эту систему как противовес спинозизму. Для Шеллинга базисное «абсолютное Тожество», от которого как от своего субстанциального центра зависит и в единстве с которым существует Вселенная, есть «абсолютное Знание», именуемое еще «Разумом», вследствие чего «самопознание» — это необходимое выражение «абсолютного Тожества и принцип существования Вселенной.

К «Изложению моей философской системы» (1801) непосредственно примыкает целая серия шеллинговских публикаций 1802 г.:

«Дальнейшее изложение моей философской системы», «Вторая часть дальнейшего изложения моей философской системы», «Об абсолютной системе тождества». Все эти произведения носят характер эскизов, набросков, в которых излагается общий замысел «системы абсолютного тождества», начинается ее развертывание в определенной последовательности тезисно формулируемых (притом с немаловажными различиями) философом, но оно всегда останавливается на полпути и нигде не доводится до логического завершения. Шеллингу не удалось реализовать этот свой системный замысел и на основе *принципа* «абсолютного тождества» построить целостную и когерентную *систему* абсолютного тождества». Вскоре Шеллинг постепенно и без афиширования отошел от этого системного проекта, что стимулировалось углублявшимся в 1803—1806 гг. размежеванием со сциенциарным «наукоучением» Фихте и растущим обнаружением расхождений с собственной «натурфилософией». Разработка Шеллингом «принципа тождества» далее включалась в его поздние натурфилософские сочинения: «Афоризмы к введению в натурфилософию» (1805), «Афоризмы о натурфилософии» (1806), уже упоминавшееся «Изложение подлинного отношения натурфилософии к исправленному учению Фихте» (1806) и окончание статьи «Афоризмы о натурфилософии» (1807).

Почти одновременно с возникновением замысла построения «философии тождества» (ее можно назвать ради унификации обозначения различных ипостасей шеллингизма «идентитет-философией») мысль Шеллинга начала движение по сути создания *«тео-философии»* как учения о Боге. С точки зрения Шеллинга это движение было необходимо для придания философии всеобъемлющего характера. Вместе с тем Шеллинг считал, что его «натурфилософия» вплотную подводит к «тео-философии», как бы генерирует последнюю, требует дополнения себя ею и тесного соединения с ней. Первым шагом Шеллинга на этом пути явилось его обширное диалогическое сочинение «Бруно, или О божественном и природном началах вещей» (1802). Здесь Шеллинг произвел вербальную «теизацию» Абсолютного, назвав его «Богом». Видоизменяя свое понимание «субъективного» и «объективного», Шеллинг говорил о тождестве в Абсолютном противоположностей божественного («идеального») и природного («реального»). Устами Бруно пантеистически утверждалось, что «природа находится ... в Боге, а Бог находится в природе». При этом уточнялось, что при нисхождении от Абсолютного мы «увидим единство божественного и природного начал разделенным», а при мысленном восхождении к Абсолютному «вновь растворим все в Едином, узрим природу в Боге, а Бога — в природе». В рассматриваемом диалоге отражены положения философской теологии Платона и Плотина (понятие «Единого»), которые были представлены и в натуралистическом пантеизме Бруно. Стремясь преодолеть статичность, которую натуралистический пантеизм приобрел в философии Спинозы и которой была отмечена подражавшая

спинозизму «система абсолютного тождества», Шеллинг здесь трактовал «чистое тождество» Абсолютного как «первообразную или производящую природу» (77. 1. 579, 524, 566, 584, 578).

В работе «Об отношении идеального к реальному в природе» (1806) Шеллинг проводил мысль о *саморазвитии природы* под влиянием заключенного в ней духовно-идеального начала. Возражая против того, чтобы видеть в природе «продукт непостижимого Творения», Шеллинг настаивал на том, что природа вследствие пронизанности ее божественной «Сущностью» сама последовательно продуцирует свои формы. Шеллинг отвергал дуалистическое представление об абсолютной противоположности материи и духовно-божественного начала. Он определял *материю* как «атрибут, который выражает собой бесконечную и вечную Сущность». Выражаясь поэтическим языком, Шеллинг писал, что эта Сущность, скрыто присутствующая в неорганической природе, «являет себя наблюдателю уже в травах и растениях», а «гипостазированная в животном организме», подступает к философски пронизательному исследователю природы «все ближе и ближе, взирая на него широко раскрытыми глазами, преисполненным значения взором»¹. По Шеллингу, эта бесконечная Сущность «всегда и повсюду находится в удивительном единении с «конечным», которое представлено материальными вещами природы. В божественной Сущности он усматривал «желание *открывать* саму себя», делая это «во всех формах, степенях и потенциях реальности». Ставя и по-своему решая проблему миротворения, Шеллинг утверждал, что «отпечаток этого вечного и бесконечного из-самого-себя-воления есть мир», *природа*, Универсум. Он полагал, что только из такого соединения бесконечного с конечным «может быть полностью постигнуто возникновение вещей» (77. 2. 50, 51, 34, 35, 37).

В напечатанной речи «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807) Шеллинг, обосновывая правомерность «подражания природе» в искусстве, объявил совершенно несостоятельным распространенное воззрение на природу как на «мертвый агрегат неопределенного числа предметов», расположенных в пространстве, другими словами, как «на простой продукт», а «на вещи — как на нечто

¹ Наталкиваясь на резкое неприятие спиритуалистическо-пантеистических выводов своей «натурфилософии» значительным числом ученых-естественников, в «Критических фрагментах» (он опубликовал их в 1805—1806 гг. в редактируемом им журнале «Ежегодники научной медицины») Шеллинг утверждал, что его натурфилософия основывается на «интеллектуальной интуиции», которая как «непосредственное усмотрение» сущности природы стоит неизмеримо выше естественнонаучного знания, нуждающегося в опоре на эмпирические факты. Явно имея в виду самого себя, Шеллинг писал: «Существуют и будут существовать люди, не нуждающиеся в науке; люди, в которых смотрит природа и которые сами в своем видении сделали природою. Это настоящие *ясновидцы*, подлинные эмпирики, к которым эмпирики, называющие себя так теперь, относятся как переливатели из пустого в порожнее к посланным от Бога *пророкам*» (Цит. по: 86. 7. 511).

безжизненное, просто наличное». По Шеллингу, для натурфилософа как «одухотворенного исследователя», *природа* — это «священная, вечно созидающая сила мира, которая порождает из самой себя и действительно созидает вещи». Настаивание на саморазвитии материальной природы сочеталось у Шеллинга с подчеркиванием духовной основы этого развития, в силу чего этот «дух» предельно натурализировался, а природа спиритуализировалась. Утверждая существование «духа природы», Шеллинг характеризовал его как «орудие ее откровения», раскрытия через свои материальные формы бытия. Хотя, указывая Шеллинг, этот «дух природы» творит вещи как свою противоположность, но совершает это «лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться единая Сущность». По Шеллингу, все живые существа, кроме человека, движимы только «духом природы» и с его помощью утверждают свою индивидуальность. Что же касается людей, то их движущим началом является душа, но между нею и «духом природы» нет абсолютного различия, они родственны и аналогичны (77. 2. 54, 55, 59, 70).

Понимание развития природы как проявления («откровения», раскрытия) в иерархии ее форм духовно-божественной Сущности все более настоятельно ставило перед Шеллингом проблему выхода из «абсолютного Тождества» как «точки Индифференции» к бесконечности «дифференцированных тождеств», образующих Универсум. Наличие этой проблемы было осознано Шеллингом уже в «Письмах о догматизме и критицизме», где он ввел понятие «абсолютного Тождества». Полагая, что и Спиноза был озабочен вопросом, «как Абсолют может выйти из самого себя и противопоставить себе мир», Шеллинг писал, что эта «загадка терзает и критического философа» (каковым он тогда себя считал): «Абсолютное в нас ему понятнее всего другого, но ему непонятно, как мы выходим из Абсолютного, чтобы противопоставить себе нечто». В связи с этим говорилось, что «основная задача каждой философии заключается в решении проблемы наличного бытия мира». В диалоге «Бруно...» от имени названного мыслителя подчеркивалось, что «найти точку соединения» противоположного — это «еще не главное», а «подлинная и глубочайшая тайна» Универсума и вместе с тем задача философского «искусства состоит в том, чтобы вывести из этой точки и ее противоположность» (77. 1. 61, 63, 584).

Шеллинговский пантеизм освобождался от статичности, свойственной ему в начале XIX в., и искал генетическо-креационистскую форму, которая была бы сопряжена с христианским религиозным сознанием. Мысль Шеллинга устремлялась к разработке философской концепции божественного миротворения. Стимулом к скорейшему оформлению этой концепции послужило полемическое утверждение Фр. Шлегеля, что пантеизм по своей сути фаталистичен и несовместим с христианством как религией, учащей о присущности человеку сво-

бодной воли. Отрицанием этого утверждения Шлегеля объясняется то, что первое собственно философско-теологическое произведение Шеллинга было озаглавлено «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» (1809). Шеллинг стремился показать, что пантеистическое мировоззрение может не принимать Спинозовского тезиса об универсальном детерминизме, а соединяться с самым живым чувством свободы. По Шеллингу, такое соединение имело место у ряда средневековых и ренессансных мыслителей, относимых христианской ортодоксией к еретическим мистикам. Шеллинг считал, что эти мыслители (наиболее значительным из них был Якоб Бёме) обретали чувство свободы за счет того, что вводили «человека и его свободу в само божественное Существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге». Шеллинг придерживался аналогичных воззрений, которые в данном аспекте точнее отнести не к пантеизму (как учению о наличии Бога во всем), а к панэнтеизму (как учению о том, что все существует в Боге). В отношении Шеллинга еще точнее сказать, что он придерживался антропологического панэнтеизма, поскольку подчеркивал, что «только человек есть в Боге, и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе» (77. 2. 153). Считая свободу существеннейшей характеристикой Бога, Шеллинг утверждал, что это верно и в отношении человека как отличающегося от природы (в которой царит необходимость) прежде всего своей свободой, а не разумом, поскольку последний считался проявляющимся и в природе.

Центральное место в рассматриваемом сочинении Шеллинга занимает формируемая им «философская теология». Особенностью этой теологии было стремление Шеллинга к самостоятельному, нетрадиционному и разумному пониманию Бога, учитывавшему основные догматы христианства, но не исходившему из них, а приходившему к ним философским путем и тем самым делавшему их приемлемыми для интеллектуально развитых людей современного мира. Шеллинг заявлял, что «высшие понятия», заключенные в христианском откровении (как оно зафиксировано в новозаветных писаниях), «должны быть доступны ясному постижению разума», так как «они только благодаря этому станут для нас своими, воспринятыми и навек утвержденными в нас». Подчеркивая необходимость полностью прояснить христианскую догматику, чтобы сделать ее приемлемой для современного сознания, Шеллинг добавлял: «Более того, мы идем еще дальше и считаем вместе с Лессингом, что истины откровения могут принести помощь человеческому роду только в том случае, если они станут истинами разума».

Несмотря на резкие выпады против рационализма рассудочного толка (выраженного в лейбнице-вольфианской философии), Шеллинг отнюдь не был иррационалистом и отвергал теологический фидеизм. Свою теологическую концепцию Шеллинг строил интеллектуально-

философскими средствами. Он заявлял, что «время чисто исторической (т. е. сугубо традиционной.— В.К.) веры прошло», и что решение всех проблем, возникших в отношении теологии в наше время, «следует искать сначала в нас самих, на нашей собственной почве, прежде чем обращаться к ... отдаленным источникам» первых веков нашей эры. При построении своей новой теологии Шеллинг придавал важнейшее значение ее натурфилософской фундированности как обеспечивающей научность. Согласно Шеллингу, проблему человеческой и божественной свободы можно философски решить «только опираясь на основоположения истинной натурфилософии» (77. 2. 155, 153, 107).

Усматривая отдаленный теоретический источник своей теологии в бёмевском различии существования Бога и основы этого существования, Шеллинг указывал, что его натурфилософия научно установила различие между (1) Сущностью, поскольку она существует, и (2) Сущностью, поскольку она есть основа существования. Непосредственно применяя это различие к понятию Бога, Шеллинг писал: «Поскольку до Бога и вне Бога нет ничего, то основа Его существования должна быть в Нем самом» (77. 1. 107, 106).

Далее Шеллинг вводил в свою теологию еще одну выдвинутую натурфилософией концепцию — «становления», т. е. развития всего сущего. В свете этой концепции Шеллинг был намерен прояснить и развернуть положение о содержащейся в Боге, но отличной от него самого «основе Его существования». Шеллинг усматривал в той основе выражение «*стремления* породить самого себя, которое испытывает вечное Единое» (в этом контексте «Единое» оказывалось идентичным недифференцированному «абсолютному Тождеству»). Шеллинг указывал, что «такое стремление не есть само Единое», но «так же вечно, как Единое». Об этом «стремлении» говорилось далее, что «оно хочет породить Бога», и оно характеризовалось как *воля*, в которой хотя и нет разума, но она есть «предчувствующая воля, чье предчувствование есть разум» (77. 2. 108—109). Отличие «воли» от «разума» в «Философских исследованиях...» не было абсолютным, а сочеталось с известной интеллектуализацией божественной воли.

При изложении затем «диалектического» понимания Бога как «процесса» и «становления» Шеллинг в известной мере опирался на философскую теологию Платона и намеревался прояснить христианский догмат, согласно которому Бог Отец породил Бога Сына. Шеллинг писал, что вышеупомянутое стремление «темной основы» есть «первое проявление божественного Бытия». Он добавлял, что при этом «в самом Боге зарождается внутренне рефлексивное представление», посредством которого «Бог созерцает себя в своем подобии». Далее, по Шеллингу, «это представление есть первое, в чем Бог абсолютно осуществлен» и есть «сам порожденный в Боге Бог». Этот «порожденный Бог» есть одновременно Разум (Логос, Слово) названного «Стремления» и вечный Дух, ощущающий в себе Слово вместе с бесконечным «стремлением». Относительно «порожденного Бога» добавляется, что

«движимый любовью, которая есть Он сам, Он изрекает слово», т. е. дает новое вербальное откровение. Следующая теологема Шеллинга относится к божественному миротворению: «теперь Разум вместе со Стремлением становится свободно созидающей всемогущей Волей и творит в природе как в своей стихии». Примечательно, что конкретика божественного миротворения характеризовалась Шеллингом с позиций его натурфилософии: «Первое действие Разума в природе — разделение сил, ибо лишь таким образом Он может раскрыть Единство, содержащееся в Нем неосознанно», переходя от единого к множому (77. 2. 110).

Различение в Боге (1) «существования» и (2) «основы существования» Шеллинг считал «единственно верным дуализмом», притом необходимым для философского богопознания. В соответствии с этим дуализмом Шеллинг различил две воли божественного характера — (1) «волю Основы» и (2) «волю Бога». Миротворение Шеллинг связал с первой из названных волей: «Первоначало в творении есть стремление Единого породить самого себя, или воля Основы». На этом этапе построения Шеллингом философской теологии происходил ее срыв в натурализм: утверждалось, что «Основа существования, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку Он существует». Относительно этого «Не Бога» в Боге уточнялось, что Основа существования «есть природа в Боге» как «неотделимая от Него, но все-таки отличная от Него сущность». Натурализируя и «волю» Основы (причем «Основа» и не называется «Богом»), Шеллинг заявлял, что она несвободна (в отличие от свободной «воли Бога»). Эту волю Шеллинг называл еще «волей к природе» и «основой природы» (77. 2. 140, 107, 127, 112). При буквальном понимании приведенных утверждений Шеллинга можно было сделать вывод, что в Боге изначально наличествует природное начало и что именно оно творит природу, а не Бог как таковой; более того, это природное начало характеризовалось как основа существования самого Бога.

Производя натурализацию (по меньшей мере частичную) понятия самого Бога, Шеллинг утверждал, что Бог как высшая Личность может быть понят только в виде «живого единства противоположных начал — идеального и реального», т. е. природного. Натуралистически уточнялось, что «личностность в Боге основана только на Его связи с природой». Эти утверждения Шеллинг подкреплял указаниями на то, что «Бог чистого идеализма, как и Бог чистого реализма, неизбежно есть безличное Существо», как это имеет место в фихтевском и спинозовском понятиях Бога. Шеллинг добавлял, что Бог и как Дух может быть философски понят лишь в виде «живого единства» идеального и реального: «Бог в качестве абсолютной их связи есть Дух в самом высшем и абсолютном смысле» (77. 2. 139).

Вместе с тем Шеллинг отвергал «абсолютный дуализм» вышеупомянутых «начал», указывая, что их двойственности должна предшест-

зовать «*безосновная*» сущность (она вообще «предшествует всем противоположностям»). Саму ее следует определять не как «тождество обоих начал», а «только как их абсолютную неразличенность». В других высказываниях Шеллинга, позиция которого по рассматриваемому вопросу не была однозначной, говорилось, что в первичной «безосновности» идеальное и реальное начала все же различались и лишь не были противоположностями. Еще одна формулировка, имеющая подытоживающий характер, гласила: «Только Бог как Дух есть абсолютное тождество двух начал», поскольку «оба эти начала подчинены его Личности» (77. 2. 139, 149, 152).

Натуралистическим был подход Шеллинга и к проблеме «зла» (и неразрывно связанной с ней проблеме «греха»). Согласно шеллинговской философской теологии (ее можно точнее назвать «натурфилософской»), «зло — не что иное, как изначальная основа существования, поскольку она стремится в сотворенном существе к актуализации», и потому оно есть «более высокая потенция действующей в природе основы». В трактовку зла как отделения человеческой воли от воли Бога было внесено натуралистическое дополнение: отделяет человека от Бога не что иное, как «поднятое из глубины природы начало» (77. 2. 124, 113, 112).

Насыщение своей теологии натурфилософскими положениями Шеллинг обосновывал тем, в ней дается «*откровение природы*», которое он ставил выше божественного откровения, зафиксированного в Священном Писании христиан. «В нашем распоряжении, — заявлял Шеллинг, — откровение более древнее, чем все писанные откровения, — это природа». Притом «в ней содержатся прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, — тогда как прообразы писаного откровения уже приобрели свое воплощение и истолкование». Шеллинг притязал на то, что «идеальная часть» его системы вследствие опоры на натурфилософскую науку даст не только верное истолкование «откровения природы», но и возвысится вообще до самого адекватного богопознания, в том числе и до глубокого понимания божественного откровения. «Если бы открылось понимание неписаного откровения природы, то, — утверждал Шеллинг, — единственно истинная система религии и науки предстала бы не в наряде из нескольких обрывков философских и критических понятий, а в полном сиянии истины и природы». Особенно настаивал Шеллинг на необходимости введения в философскую теологию «диалектического принципа» обнаружения во всем сущем противоположностей и их единства. Если этот принцип, установленный натурфилософией, не включать в теологию, то последней «действительно не останется ничего другого, как искать опору в истории и руководствоваться традицией» (77. 2. 158, 155, 157).

Публикация «Философских исследований о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах» окончательно выводила Шеллинга за пределы тогдашнего философского пространства Германии. Вследствие того, что Шеллинг стремился произвести сопряжение

своих интеллектуальных теологом с христианской религией и притом опирался на теологию Я. Бёме, за ними не признавали философского статуса, а то, что фактически было шеллинговской «тео-философией», пренебрежительно именовали «теософией» и относили к мистическому иррациональному «гнозису». С другой стороны, «тео-философию» Шеллинга не приняла и современная ему теологическая среда, в которую он, впрочем, и сам не желал входить. Тео-философские размышления Шеллинга сочувственно и с громадным интересом воспринимались лишь в сравнительно узкой среде интеллектуально развитых людей, находившихся, как и он сам, в состоянии религиозно-философских исканий.

Читателей «Философских исследований о сущности человеческой свободы...» Шеллинг уведомлял на последней странице, что «за данной работой последует ряд других, в которых постепенно будет изложено целое идеальной философии» (77. 2. 158). Хотя ни одна из «других» работ такого плана не была Шеллингом в последующие 45 лет его жизни ни опубликована, ни доведена до заверченного состояния, он напряженно трудился над ними и излагал результаты своих исследований в лекционных курсах, читавшихся в Эрлангенском, Мюнхенском и Берлинском университетах. Главными были курсы по «положительной философии», «философии мифологии» и «философии откровения».

«ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Понятие «положительная философия» впервые встречается в первом мюнхенском лекционном курсе Шеллинга, прочитанном в 1827/28 гг. и носящем название «Система мировых эпох». Что касается первого лекционного курса под названием «Положительная философия», то он был прочитан Шеллингом в зимний семестр 1832/33 гг. Шеллинг назвал «положительной» свою позднюю философию (которую он начал излагать с 1827 г.), потому что она сосредоточена на познании Бога. По Шеллингу, только Бог вследствие абсолютности его бытия является «позитивно-сущим», тогда как «бытие человека представляет собой негативно-сущее», поскольку это «сугубо относительное бытие» (как и бытие природы), т. е. не самодовлеющее, а сотворенное Богом, «тварное» бытие. «Позитивное» означало, таким образом, «божественное», и «положительная философия» представляла по определению как «теологическая философия», или, точнее, «философская теология», сосредоточенная на уяснении того, что такое Бог. Философия же, концентрирующая свое внимание на человеке и природе, являлась с этой точки зрения «негативной философией», и Шеллинг отнес к ней все свои прежние произведения (что было, вообще говоря, несправедливым по отношению к «Философским исследованиям о сущности человеческой свободы...»). Считая, что «истинное может быть лишь

позитивным» и что «оно состоит в преодолении негативного», Шеллинг заявлял о решительном преодолении к настоящему времени собственного «негативного» философствования. Этому преодолению Шеллинг придавал эпохальную значимость в отношении всей новоевропейской философии, которая, по его мнению, в своем декартовском истоке, сделав исходным пунктом человеческое самосознание, оторвалась от Бога и потому «целиком очутилась в негативном» (78. 51, 52, 69). В состав своей «негативной философии» Шеллинг включил прежде всего «натурфилософию» и «философию тождества», которые Якоби и Баадер объявили подрывающими (из-за их натуралистической «пантеистичности») свойственный христианству теизм.

В некотором смысле Шеллинг «покаялся», признав нерелигиозность своих ранних философских концепций, а именно «натурфилософии» и «системы тождества». По словам Шеллинга, в выявленном им тогда «единстве субъективного и объективного Бог еще не был постигнут». Шеллинг отказался от пренебрежительного отношения (выраженного в «Исследованиях о сущности человеческой свободы...») к христианско-библейскому «откровению», заявив, что после предшествующих философских исканий обрел желанный покой и нашел твердую опору в книгах Нового Завета, в силу чего «положительная философия» стала существенно «христианской» (78. 103, 52).

Одновременно Шеллинг развернул атаку на своих главных оппонентов, развенчивая их притязания на аутентичное философское выражение христианской теологии и вообще «отлучая» их от философии. Шеллинг заявлял, что «философию чувства и веры» Якоби из-за дискредитирования ею роли интеллекта в познании следует считать «не-философией или философией незнания». В отношении *философской теологии* Шеллинг продолжал придерживаться тех же *интеллектуалистских позиций*, что и в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы...». Осуждая чисто логицистский рационализм, Шеллинг одновременно возвеличивал ту форму интеллекта, которую назвал «*рассудком*». По Шеллингу, не чувство и не вера, а рассудок имеет приоритет в постижении Бога, и Бог познается только им. Следует добавить что Шеллинг решительно отрицал притязания мистиков на непосредственное постижение Бога в своих экстатических озарениях. Для Шеллинга их «веро-знание» о Боге есть жестокий самообман. С позиций интеллектуализма он настаивал на том, что «истина по своей природе может быть только ясной». Афористически звучит утверждение творца «положительной философии» о том, что вообще «не стоит труда философствовать, если мы не можем достичь ясного». По Шеллингу, «природа философии состоит в том, чтобы возноситься на вершину мышления» (78. 112, 114, 121, 227, 228, 378).

Следя за современными «спорами в области религии» и усматривая в них проявление борьбы «между супранатурализмом и рационализмом», Шеллинг считал это неопровержимым свидетельством того, что «люди жадно стремятся к философскому решению» соответствующих

проблем и тем самым вообще к философии. Свои современные воззрения Шеллинг преподносил слушателям своих лекций на высшую форму развития философской мысли Нового времени, которым противостоит уже не какая-нибудь философия, а по сути дела лишь «не-философия». К ее представителям он относил тех, кто отказывается от свободного мышления в пользу следования какому-либо авторитету. Дискредитируя тех, кто пытается «принизить философию, клеветнически объявляя ее опасной для религии, веры и т. д.», Шеллинг выражал надежду, что «более глубокое содержание религии и высшей жизни, вновь завоеванное для научного познания трудом и глубокомыслием немецких философов», не станет «легкой добычей нескольких политиканов» от теологии, превращающих ее в орудие преследования философов. Шеллинг полагал, что в обществе уже произошел благотворный мировоззренческий поворот, в результате которого «недостойные религиозные воззрения» прежних времен «уступили место воззрениям более глубоким и серьезным» (78. 380, 379). Таким образом, на обвинения в отходе от церковно-ортодоксального понимания религии и теологии Шеллинг ответил указанием на то, что такое понимание уже полностью дискредитировано в странах с развитой философской культурой и что ныне мыслящие люди ищут в философской интеллектуальности опору для религиозного умонастроения.

В историко-философском обосновании своей новой «системы» Шеллинг ставил на первый план прогресс в трактовке новоевропейскими мыслителями проблем соотношения между Богом и природой, между духом и материей. Важнейший дефект декартовской философии Шеллинг усматривал в произведенном ею абсолютном противопоставлении духа и тела в человеке, из-за чего материя предстала «абсолютно мертвой чистой массой», а дух — совершенно отличным от нее. Учение Спинозы о Боге как единственной субстанции и о соединении в ней протяженности и мышления как ее атрибутов высоко оценивалось Шеллингом как первый значительный шаг на пути преодоления декартовского дуализма. Но Шеллинг считал существенным недостатком Спинозизма концепцию абсолютного детерминизма и статичное понимание субстанции, которая притом как таковая «не рефлектирует самое себя и не мыслит». Отмежевываясь от Спинозизма, особенно от того, что в нем считали «пантеизмом», Шеллинг вместе с тем характеризовал эту философию как «величайшее из неистинного» и с учетом ее огромного воздействия на многих выдающихся немецких мыслителей (в том числе на себя самого в ранней юности) говорил: «Едва ли совершит великое тот юноша, который не был однажды пленен системой Спинозы».

Шеллинг одобрительно отмечал, что «Лейбниц был последовательный антидуалист», сводивший духовное и телесное к монаде, однако, усматривал в философии Лейбница также исток того «субъективистского рационализма», который через вольфианство воздвиг плотину «догматизма», прорванную лишь Кантом, открывшим путь для даль-

нейшего философского творчества. Великим достижением Фихте явилось, по Шеллингу, «открытие того, что сущность субстанции имеет характер» *яйности*, понимаемой как «самополагание». Но для Фихте Я любого индивида было субстанциальным субъектом, а это сделало его философию «односторонним субъективным идеализмом». Свой собственный вклад в развитие философии Шеллинг связывал с преодолением «одностороннего идеализма Фихте»: «Если Фихте в качестве единственной и всеобщей субстанции рассматривает Я как Я человеческого сознания и не более, то я,— говорил о себе Шеллинг,— понимал всеобщую субстанцию как абсолютное Я», назвав это «тождеством субъекта и объекта». Согласно Шеллингу, его «система тождества», в которой «Я» («яйность») стало всеобщей субстанцией, «встретила благоприятный прием, и фихтеанский идеализм столкнулся с угрозой полного забвения» (78. 73, 81, 77, 87—89, 95, 97—98, 100). Это ретроспективное размежевание с фихтизмом интересно, несмотря на содержащиеся в нем неточности, трактовкой Шеллингом к концу 20-х годов XIX в. тех плодотворных новаций, которые он считал внесенными им в философию на начальных этапах своего творчества.

Говоря далее о неразрывной связи «системы тождества» с «натурфилософией», Шеллинг ставил во главу угла следующую обретенную им в результате названного связывания истину: «то, что во мне познает, есть то же самое, что просто существует в объективном мире», иначе, образно говоря, «то, что во мне есть дух и свет, во внешнем мире пребывает во тьме». Шеллинг объявлял совершенно несведущими в философии тех, кто усмотрел «в этой системе один только грубый материализм», поскольку «дух совершенно теряется в чувственной материи» и исчезает как таковой. Отводя от себя подозрения в создании (хотя бы в прошлом) материалистического учения, Шеллинг указывал, что им было произведено лишь «распознавание» духа в материи, чуждое материализму (в частности, атомистическому материализму) одухотворение природы, в результате чего идущий от Декарта, «прежний дуализм был преодолен».

Обнаруживая у Якоби «панический страх перед природой», Шеллинг осуждающе замечал, что философия имеет своей задачей не только познание Бога, но и «прояснение мира» с целью связать духовное и материальное. Он был убежден, что «высочайшее» как Бога нельзя философски познать без постижения природы и выявления в ней духовного начала. Образно говоря, «лишь дерево, чьи корни уходят глубоко в землю, способно вознести свою вершину высоко в небо», а кто хочет сразу подняться в надземные выси, «тот не достигнет большой высоты; он лишь ненадолго поднимется в воздух, но первый же ветер унесет его, лишённого твердой опоры и связи с почвой, прочь» (78. 101, 103, 115). Объявив «натурфилософию» и «систему тождества» оставленными им ради «положительной философии», Шеллинг был далек от их полной дискредитации, а рассматривал как необходимые ступени на пути подъема философской мысли (по крайней мере, своей

собственной) к философскому познанию Бога, которое одно только и может удовлетворить религиозные запросы мыслящих людей современного мира. Фактически же «натурфилософия» в соединении с «системой тождества» были не только ступенями к «позитивной философии» Шеллинга, но ее несущими опорами, без которых она не возникла бы, а при их устранении — рухнула бы.

Слушателям лекций о «положительной философии» Шеллинг говорил о сохраняющем значение открытии его «натурфилософией» того, что «в основе генезиса всей природы лежит поступательный переход от объекта к субъекту, — вплоть до того пункта, когда же и объективное становится субъективным», т. е. мыслящим человеком. Сохраняется и в «положительной философии» открытие того, что «на всей линии развития природы имеет место специфическое единство субъективного и объективного». Это значит, что «во всей природе нет ни чистого объекта, ни чистого субъекта», а «все есть субъект-объект». В признании этого «продвижения» субъективного, его возрастающем проявлении через иерархию природных формообразований Шеллинг видел суть научного понимания «всеобщего мирового процесса». На ступени «положительной философии» Шеллинг считал возможным прояснить вопросы о природе исходного Тождества и о выходе Абсолютного из «точки индифференции». Шеллинг считал себя вправе «назвать Бога абсолютно идеальным субъект-объектом», являющимся причиной соединения субъективного с объективным, а также причиной, которая обеспечивает в процессе природного иерархизирования «перевес идеального над реальным» (78. 152, 153, 166).

Именно поиск такой порождающей Причины, которая была бы имматериальной, еще в начале XIX в. привел Шеллинга (как в свое время Платона, на которого он прямо ссылался) к тому, чтобы пока еще робко ввести в разрабатываемую на натурфилософском основании «систему тождества» понятие «Бог». Теперь, отмечая, что словом «Бог» все народы с древнейших времен называли «истинную Причину всякого бытия», Шеллинг уверенно заявлял: «мы вправе пользоваться этим наименованием» (78. 166).

Далее философское определение Шеллингом понятия Бога несло на себе сильнейший отпечаток дискредитации «наукоучением» понятия «бытие» в пользу понятия «действие» как характеристики абсолютного Я», включая установление неразрывной связи «действования» с «волею». В противовес доминировавшему среди философов пониманию Бога как «абсолютно необходимого бытия» Шеллинг считал правильным видеть в нем «Господина бытия» и определять его как «абсолютную волю», которая совершенно свободна: «Бог вообще есть воля и только воля». Шеллинговский разрыв понятия «Бог» с понятием «бытие» доходил до утверждения, что Бог, будучи господином собственного бытия, «не думает о своем собственном бытии, его бытие ему безразлично. Он для самого себя есть Бог в своей воле». По Шеллингу, «Бог есть Бог потому, что желает быть Богом», и именно

вследствие этого Бог есть «чистый дух»; это опять-таки означает, что Бог есть «воля и ничто, кроме воли». Эти парадоксальные и даже кощунственно звучащие утверждения, родственные положениям средневековых мистиков, имеют свой непосредственный теоретический источник в первом тезисе «наукоучения» («Я полагает Я»). Логичным для шеллинговского философствования был также разрыв связи между понятием «Бог» и понятием «субстанция», что усиливало отмежевание от спинозизма. «Бог», по Шеллингу, «сверхсубстанциален» (78. 166, 206, 207).

С точки зрения такого философского понятия Бога, которое Шеллинг считал единственно верным, он притянул на интеллектуальное прояснение положений христианского вероучения о том, что Бог Отец порождает Бога Сына и что Бог по своей воле творит мир. Шеллинг настаивал на том, что эти истины христианской религии неразрывно связаны между собой. Ключ к пониманию того, что Бог Отец порождает Бога Сына дает, по Шеллингу, его «позитивное понятие Бога», согласно которому Бог есть полная «свобода желать», из которой вытекает полагание «себя как неравного себе», и это есть «великий диссонанс, с которого все начинается». Полемизируя с Баадером, Шеллинг проводил резкое различие между теизмом, на адекватное понимание которого и на защиту которого претендовал его оппонент, и монотеизмом как истинно христианской, по его мнению, теологией. По Шеллингу, сущность теизма — это утверждение о существовании одного единственного Бога. «Монотеизм» же означает, что «Бог является единственным по своей сущности», а при отвлечении от нее «Бог является уже не единственным, а множественным», что соответствует христианскому учению о единстве Бога в трех ипостасях. Поэтому «нет иного монотеизма, кроме христианского», а баадеровский теизм далек от него (78. 271, 273, 275).

Дальнейшие уточнения в понятие Бога вносились Шеллингом в связи с его «прояснением» божественного миротворения. Согласно Шеллингу, «Бог, поскольку он есть, должен быть Творцом», каковая истина признавалась всеми религиями с глубокой древности. Ставя «диалектический вопрос», что побуждает божественную волю, которая сама по себе бесконечна, творить мир ограниченного природного бытия, Шеллинг усматривал в этом противоположении проявление подлинной неограниченности божественной свободы, причем «диалектическое» проявление: «Бог лишь постольку может быть свободным по отношению к положенному, поскольку последнее свободно по отношению к нему». Тезис Гегеля, что природа представляет собой «отпадение» («отчуждение») от божественной Идеи, Шеллинг считал неверным во всех отношениях, заявляя: «Здесь мы имеем нечто более реальное, чем голая Идея,—становление свободным предусмотрено и желанно для Бога» (78. 213, 248, 251).

Заявляя, что «возможность инобытия», т. е. перехода в противоположность, «есть принцип всякой науки», Шеллинг вместе с тем наста-

ивал на том, что природа не является абсолютной противоположностью и полной «инакостью» по отношению к Богу, а настолько связана с Богом, что Бог и природа образуют «всеединство», и эта философская истина входит в состав «научного монотеизма», оказывающегося в чем-то родственным Спинозистскому монизму. Согласно Шеллингу, «мысль о всеединстве — это вечная мысль, состоящая в том, что все существующее черпает бытие из Бога». Это «бытие» Шеллинг понимал как «протяженную субстанцию» (что соответствовало декартовскому определению материи), «существующую через Бога и в Боге». Шеллинг утверждал, что это и есть «основная мысль всякой истинной религии». Призывая известную пантеистичность этой мысли, Шеллинг оправдывал ее указанием, что в ней выражен не Спинозистский «субстанциальный пантеизм», но свободный от изъянов последнего «более высокий, *сверх-субстанциальный пантеизм*». Частично реабилитируя при этом и пантеизм Спинозы, Шеллинг усматривал в нем «руины истинного учения о всеединстве», неотчетливо возникшего в глубокой древности как пра-религия (78. 281). В этих рассуждениях Шеллинга проявлялась связь его «положительной философии» с натуралистическим пантеизмом, характерная для его «натурфилософии» как таковой.

В ряде высказываний Шеллинга проблема божественного миротворения трактовалась и под другим, можно сказать, поэтическим углом зрения. Одно из них гласило, что Бог желает «инобытия», чтобы преодолеть одиночество своего бытия. В другом высказывании говорилось, что «чистое удовольствие, радость и божественное благоволение» — вот что «и ничего кроме этого — побудили Бога к творению». Шеллингу импонировали упоминаемые им представления «восточных и западных поэтов и философов об игре Бога в сотворение мира». В связи с этим говорилось о «возвышенной иронии божественного управления миром» — дабы посрамить человеческое «многомудрие» посредством своего рода «притворства» (78. 286, 235, 219, 218).

Шеллинг выдвинул также такое телеологическое объяснение миротворящей воли Бога, которое можно назвать «антропным», так как оно рассматривало человека как цель божественного миротворения. По Шеллингу, миротворящая воля Бога реализуется «не ради чего-то наличного, ибо ничего наличного еще нет», а «ради чего-то будущего». Этим «будущим» должен быть признан творимый Богом человек, поскольку в нем «материально» соединяются различные божественные потенции, образуя «сущность человека». С этой точки зрения, «истинная цель процесса, которого пожелал Бог, состояла в том, чтобы Бог был представлен в совершенном подобии, каковым всюду признан человек» (78. 222).

В «полноту понимания Бога» Шеллинг включил следующие три взаимосвязанные определения: «Бог есть сила бытия, Бог есть воля не быть таковой, для себя самого Бог есть как дух». Перед нами, разъяснял свое «полное понимание Бога» Шеллинг, три «неразрывно сцепленных миропорождающих потенции, которые суть истинные категории, понятия изначальных сил бытия». Используя различные библейские

наименования Бога, Шеллинг указывал, что потенции как «божественные силы» это «Элохим Ветхого Завета», тогда как «Бог в имманентном смысле» соответствует Иегове. Шеллинг заключал, что названные три потенции «не суть просто не-Бог, ибо Бог породил себя именно в них». Бог «существует в них, не будучи ими», а охватывая их, предстает как «истинный все-единый Бог». Роли божественных ипостасей в миротворении Шеллинг определял так: «Бог как Отец дает материю, как Сын — сотворенную форму, чтобы в качестве Духа ограничить и замкнуть ставшее» (78. 214, 210, 213, 220, 285).

На трудный «детский вопрос», «что Бог делал прежде, чем сотворить мир?», Шеллинг отвечал с позиций «идеализма» как учения о вешнеобразующей роли «идей». По Шеллингу, до сотворения мира Бог «мог быть занят представлением будущих вещей», так что «все вещи были в божественном сознании как идеальные представления, словно бы видения; все будущие вещи словно бы проходили перед Его взором». Шеллинг считал важным отметить, что «учение о предмировых образах относится к древнейшим убеждениям», трактуя платоновское учение об идеях как производное от таких древнейших убеждений человечества. Шеллинг рассматривал эти идеальные представления в божественном сознании как Мудрость божью, отличную от Бога как такового (78. 287, 289).

Философская теология Шеллинга, именуемая им «положительной философией», завершалась учением о *трех «мировых эпохах»* (последнее словосочетание дало название шеллинговскому лекционному курсу 1827—1828 гг. и нередко служило обозначением ядра «положительной философии»). Выдвигая оригинальную трактовку времени, Шеллинг заявлял, что «мы должны говорить о творении как о времени до творения», точнее, о первоначальном, предмировом времени, определяемом как «принцип времени», тождественный божественной «мудрости» и «принципу инобытия». Это предшествующее миру время есть «вечность», «скованное время», знание о котором необходимо, чтобы понять происхождение времени. Шеллинг давал следующее теистическое уточнение рассматриваемого вопроса: «первое время, начинающееся непосредственно с полагания времени, есть время исключительности, замкнутости Отца. Затем следует время, в котором Он разделяет бытие с Сыном», творя вместе с тем мир. Третье, будущее время (или «третья эпоха») связывалось Шеллингом с Духом как третьей ипостасью божественной Троицы христианства. Со ссылкой на учение антицерковного мистика XIII в. Иоахима Флорского (его отнесение к сектантам-еретикам Шеллинг считал несправедливым) говорилось: «(1) время Ветхого Завета есть время отца, (2) время Нового Завета — время Сына, а (3) время будущего — время Духа». Для понимания Бога и мирового процесса Шеллинг считал принципиально важным различать три последовательные «эпохи», полагая, что они прозревались в изречениях «великих и мудрых мужей древности» и что именно их имел в виду апостол Павел, когда

говорил о различных «зонах времени». Свою «систему мировых эпох» Шеллинг считал ядром «положительной философии». «В этих трех временах,— указывал Шеллинг,— заключено тройкое отношение: во-первых, Отец в исключительном владении бытием; во-вторых, подчиненность бытия Сыну — это время последовательного преодоления (замкнутости Отца.— В.К.); наконец, в-третьих, время окончательного преодоления,— время, вновь приведенное к свободе; это время будущего, т. е. завершения времени, и это — время Духа». Отсюда следует, что «три Господа господствуют в разные времена», но, подчеркивал Шеллинг, возможная ересь тритеизма устранена тем, что «эта последовательность снимается в понятии Бога», где «Бог предстает как тот, кто был, есть и будет тот же самый Бог» (78. 290, 293, 296, 302, 301).

В ходе первого лекционного курса о «положительной философии» (озаглавленного «система мировых эпох») Шеллинг порою признавал, что ему не удалось внести полную ясность в рассматриваемые теологические проблемы. Чувствовали это и проницательные слушатели. Одним из них был Ласо, в чьей записи этот лекционный курс Шеллинга дошел до нашего времени и был опубликован в середине 90-х годов XX в. и который сделал на ее полях следующую ремарку: «Нельзя не заметить, что сам Шеллинг борется с истиной, но еще не совладел с ней настолько, чтобы ясно представить ее себе и другим». Усматривая аналогичность «положительной философии» Шеллинга теософии Я. Бёме и имея в виду один из эпизодов Ветхого Завета, Ласо писал: «Оба не одолели Бога — как Иаков во сне» (78. 185—186). Но как бы ни была велика неудовлетворенность слушателей теологическими результатами шеллинговских лекций, ни у кого более не оставалось сомнений в том, что современная философия Шеллинга носит религиозный характер и пронизана стремлением укрепить позиции христианства. Для мыслящих приверженцев этой религии явный отход Шеллинга от теологической ортодоксии, в которой они сами разочаровались, не был недостатком, а воспринимался скорее как крупное достоинство его философской мысли. Декларируя, что «христианство есть подооснова философии вообще», Шеллинг предупреждал слушателей, что речь идет не о христианстве, теологически оформленном во II—IV вв. н. э., но о таком христианстве, которое, как он считал, «существовало от века», притом «когда не было еще самого мира». Афишируя новационность своих воззрений и в этом плане, Шеллинг заявлял: «Моя система кладет в основание христианства систему, простирающуюся от начала и до конца мира» (78. 52, 53). Это значит, что в основу своей «положительной философии» Шеллинг клал не исторически реальное христианство, а свое собственное, вызревшее в недрах его философии понимание «истинного христианства», которое опиралось лишь на приемлемые для него библейские положения. Зависимость «положительной философии» от христианства была в сущности лишь частичной.

Заслуживает внимания тот факт, что при построении «положительной философии» Шеллинг отмежевывался от априористских установок, идущих от кантовского «критицизма» и «трансцендентального идеализма», выступая с апологией «высшего эмпиризма». Для него это было неразрывно связано с отмежеванием от логицистского рационализма. Из признания того, что «Бог сотворил мир по собственной воле», а не по разумной необходимости, следует, по Шеллингу, что «свободное решение Творца и его деяние допускают лишь апостериорное познание». Этот «высший эмпиризм» следует также из того, что «положительная философия» начинается с Бога как абсолютно первого действительного сущего, которое логически ни из чего не выводится, и потому этот Абсолют познается апостериори.

Поэтому «философия в ее высшем и чистом развитии оказывается наукой опыта», предстает как опытная наука. Но этот «высший эмпиризм» не противостоит философскому интеллектуализму, а, напротив, неразрывно соединяется с ним. Будучи убежден, что развитие философии в последнее время полностью сосредоточено на германской земле, Шеллинг заявлял, что именно немецкие философы «должны привести позитивную систему к тому пункту, где она смыкается с проясненным эмпиризмом и становится целостным продуктом мышления и опыта» (78. 133, 145, 135). За признание того, что «Бог свободно сотворил мир», Шеллинг именовал свою «положительную философию» также «исторической», противопоставляя этот «историзм» логицистскому рационализму тех теологов, которые трактовали миротворение как необходимое деяние божественного Логоса. В связи с этим Шеллинг настаивал на том, что Творцом мира следует считать Бога-Отца (78. 55, 57, 246).

Большое место в общей «тео-философии» Шеллинга (каковой можно считать «систему мировых эпох») занимает учение о трех «потенциях» в Боге. Они определялись как «возможность бытия», «необходимость бытия» и «долженствование бытия». Эти модальные потенции трактовались как имеющие волевой характер и включающие в себя понятие божественного миротворения. Учение о божественных потенциях видоизменялось Шеллингом. Оно не приобрело однозначности, ясности и не вполне удовлетворяло самого Шеллинга, который и на склоне лет считал его нуждающимся в основательной доработке и прояснении.

ФИЛОСОФИЯ МИФОЛОГИИ

Следующей частью «положительной философии» (после «системы мировых эпох») Шеллинг считал свою «философию мифологии», хотя лекционный курс о ней он прочел ранее, в 1825 г. (под названием «Историко-критическое введение в философию мифологии»). Объявив несостоятельными все наличные толкования сущности мифологии (в

первую очередь взгляд на нее как на аллегорическое выражение неких глубоких истин исторического, морального или физического характера), Шеллинг, занимавшийся в течение нескольких десятилетий самостоятельным исследованием мифов, пришел к выводу, что «мифологические представления не изобретены, измышлены или произвольно приняты» людьми, а суть «порождения независимого от их мышления и воли Процесса». Вследствие этого мифологические представления имели для человеческого сознания, подпавшего под воздействие «мифологического Процесса», вид несомненной и объективной реальности. Шеллинг теистически гипостазировал «мифологический Процесс», считая, что его осуществляют божественные «потенции» в их разрозненности, и эта разрозненность придает мифологическим богам натуралистический характер. Шеллинг понимал «мифологический Процесс» как аналогичный библейскому Откровению и являющийся «пра-откровением». На этом основании он считал неоправданным сугубо негативное отношение христианских теологов к язычеству как «мифологической религии». Согласно Шеллингу, без языческой мифологии не могло бы возникнуть и возвышающееся над ней иудео-христианство, причем ассимилированные им мифологические представления не могут быть устранены без отрицания его исторической реальности (77. 2. 323, 372, 363, 371).

Расширяя затем понятие «философия мифологии», Шеллинг характеризовал ее как первую и основополагающую часть «философии истории», поскольку она раскрывает начало истории. Шеллинг утверждал, что истинное содержание так называемого доисторического времени — это «возникновение формально и материально различных учений о богах, следовательно, мифологии вообще», что дает основание назвать его «мифологическим временем». По Шеллингу, это, во-первых, «время еще не разделенного, единого человечества» (как об этом повествуется в первой книге Ветхого Завета), а, во-вторых, время статичного существования, когда «не было никакого поступательного движения вперед», и для сменявших друг друга поколений «был только повторяющийся круг равномерных перемен», т. е. по существу это было «время без времени», «абсолютно доисторическое», «дособытийное». За этим последовало «относительно доисторическое время», отраженное в ветхозаветном предании как время разделения народов и языков. Третьим было «историческое время», когда возникали государства, сильнейшие среди которых подчиняли слабейшие и образовывали великие царства. История должна быть понята, подытоживал Шеллинг, как система качественно различных времен («эпох»), каждое из которых связано со специфическим типом религиозного сознания и божественного откровения, имеющего провиденциальный характер (77. 2. 357, 359, 360). Другими словами, Шеллинг предлагал «объяснение мифологии как Процесса, в котором одновременно с учением о богах возникают в закономерном порядке народы и языки», причем люди все время находятся под руководством божественных сил. В древней-

ший период существования человеческого рода оно осуществлялось через мифологию, и только оно может объяснить великие культурно-цивилизационные достижения древних египтян, вавилонян, индийцев, китайцев, греков. Отрицая безрелигиозный период существования человечества, Шеллинг утверждал, что некая высшая Сила, «словно десница Бога, пронесла человечество над первыми, низшими ступенями развития». С этой религиозно-провиденциалистской точки зрения народы и индивиды глубокой древности суть лишь орудия мифологического Процесса, которому они бессознательно служат (77. 2. 259, 363, 323).

Шеллинг находил языческо-мифологическим по своему происхождению тезис христианской теологии о «пра-существовании» («прежде всех веков») Христа, толкуя это утверждение так: «Он существовал как естественная потенция», пока в определенное время не явился при рождении на земле от девы Марии «как божественная личность». Разъясняя свое понимание отношения между Богом и связанными с ним «потенциями», Шеллинг говорил: «Те же самые потенции в единстве которых Бог есть и открывает себя,— те же самые потенции в своей дизъюнкции и в своем Процессе суть внебожественные, чисто естественные потенции». Правда, Бог не полностью отсутствует в них, но он пребывает здесь не в своей божественности, не в своей истине. Так обосновывалась Шеллингом религиозная значимость мифологического язычества и оправдывалась его натуралистичность. Вместе с тем это было обоснование превосходства иудаизма и христианства (а христианства — над иудаизмом) как богооткровенных религий над язычеством без того, чтобы отрицать их генетическую связь с ним. Согласно Шеллингу, мифология «в определенную эпоху выступает как всеобщая религия, религия всего человеческого рода», по отношению к которой более поздняя религия собственно откровения (возвышающаяся над мифологической религией «пра-откровения») «остается лишь частным феноменом». Шеллинговская «философия мифологии» давала вместе с тем объяснение языческого политеизма и христианского монотеизма: «в своей божественной самости» Бог есть «единный и не может быть многими и вступать в Процесс» (77. 2. 367, 371, 372).

В мифологическом язычестве Шеллинг находил такое общее с иудаизмом и христианством свойство «действительной религии», как независимость его возникновения от разума и от какого бы то ни было знания. Шеллинг заявлял, что «откровенная религия» в историческом плане возникает после «естественной религии» язычества и есть «лишь вторая, следовательно, уже опосредствованная форма реальной, т. е. не зависящей от разума религии». Впрочем, настаивание на независимости «мифологической религии» от мышления Шеллинг сочетал с утверждением, что эта религия продуцируется человеческим сознанием и «постижима лишь на основе естественной способности сознания полагать Бога». Шеллинг подчеркивал, что мифологические представ-

ления приходят к народам и индивидам «не извне», а «из недр самого сознания» (77. 2. 369, 368, 323).

«Философию мифологии» Шеллинг считал необходимым введением к своей «философии откровения». Шеллинг даже заявлял, что «реальность ... принципов, из которых понимает себя откровение, достоверна для нас» независимо от христианского откровения как такового «благодаря великому явлению мифологии» (82. I. 189, 690). Однако, несмотря на все свои старания, Шеллинг никак не мог добиться удовлетворяющей его убедительности перехода от «философии мифологии» к «философии откровения», надежного обоснования последней посредством первой.

«ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ»

Термин «философия откровения» нередко использовался для обозначения всего позднего шеллингизма («неошеллингизма», как его называли в Германии). Сам Шеллинг включал в свои лекционные курсы по «философии откровения» характеристику своей «положительной философии», историко-философское введение к ней и «философию мифологии». С последней шеллинговская «философия откровения» соединялась особенно тесно.

Поскольку Шеллинг находил аутентичное «откровение» лишь в христианстве, постольку в узком и точном смысле слова его «философия откровения» имеет своим предметом новозаветные теологемы, причем в их сопряжении с догматами христианского «символа веры», принятого на церковных соборах IV в. н. э. Шеллинг учил, что утверждения о Христе как Боге Сыне, предвечно рожденном Богом Отцом, о божественной Троице, о вочеловечении Христа, Его рождении в человеческом образе от девы Марии, Его мученической смерти ради искупления греховности людей, Его воскрешении и вознесении на небо и восседании на божественном престоле рядом «одесную» с Богом Отцом, — все это не мифологические измышления евангелистов, а сообщенные ими богооткровенные истины о действительных событиях и фактах высшего уровня. Новейшие выводы немецких исследователей Библии второй половины 30-х годов XVIII в. (прежде всего Ф. Баура и Д. Штрауса) о сугубо человеческом происхождении новозаветных теологем Шеллинг считал заблуждением, инициированным гегелевской «философией религии», столь же ошибочной, как и весь гегелизм.

Шеллинг утверждал вместе с тем, что он дает чисто философское обоснование христианской догматики, а вовсе не принимает ее на веру. В качестве средства такого обоснования фигурировало шеллинговское учение о «потенциях». Бог Отец, Бог Сын и Св. Дух — все это, по Шеллингу, различные «потенции», выступающие то обособленно, то в соединении. В качестве «потенции» иного рода Шеллинг представлял

«Сатану» («Дьявола»), считая и его вполне действительным, а не фантастическим злокозненным существом; «сатанология» была важным разделом шеллинговской «философии откровения».

Шеллинг настаивал на оригинальности и высшей истинности своей трактовки «вочеловечения» Христа как божественной Личности, которая ради спасения людей отделилась по своей собственной воле на время от Отца и вообще от божественности, а после своих земных мук, смерти и воскресения вновь соединилась с Отцом и обрела божественность, что означала примирение и соединение Бога и человечества.

К новациям шеллинговской «философии христианства» относится утверждение, что апостолы Петр, Павел и Иоанн суть три «потенции» церкви (связанные с тремя основными Евангелиями — от Марка, Луки и Иоанна). Петр рассматривался Шеллингом как апостол главным образом Бога Отца, Павел — Бога Сына, а Иоанн — Св. Духа. Шеллинг связывал с апостолом Петром католицизм, с апостолом Павлом — протестантизм, а с апостолом Иоанном — третью, грядущую эпоху христианства, когда оно станет действительно универсальной, общечеловеческой религией. Теоретические истоки этих воззрений Шеллинга находятся в работе Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780).

Шеллинговское понимание Бога христианского вероучения сочли неаутентичным как ортодоксально-консервативные, так и либерально-рационалистические теологи. Специалистам по истории христианства трактовка Шеллинга представлялась произвольной и искаженной философскими спекуляциями, которые немецкие философы находили со своей стороны подчиненными теологическим догмам.

Что же касается понятия «потенций», имеющего основополагающее теоретическое значение в шеллинговской «философии откровения», то под влиянием критики последней во второй половине 40-х годов Шеллинг признал недостаточную ясность названного понятия и далее до конца своих дней напряженно, но безуспешно работал над его «прояснением».

Поздняя философия Шеллинга несмотря на ее неудачи представляла собой явление огромной мировоззренческой значимости в духовной жизни Германии первой половины XIX века. В условиях резко обозначившегося к концу XVIII века конфликта между новейшей немецкой философией и христианской религией Шеллинг предпринял грандиозную попытку их примирения путем обоснования видоизменяемой им новозаветной теологической догматики новыми интеллектуально-философскими средствами. Шеллинговская уверенность в реализуемости этого замысла (а в период с середины 20-х до середины 40-х годов и в его реализованности) по-своему оберегала немецкую философскую мысль от нападков со стороны клерикалов.

ГЕГЕЛЬ

Жизнь и философское творчество

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) родился в Штутгарте — столице Вюртембергского княжества. Его отец, секретарь казначейства, входил в состав высшего чиновничества. В гимназии Гегель, бывший образцовым учеником, особый интерес проявлял к античной литературе. Родители готовили Гегеля к карьере пастора, для чего он прошел курс обучения в Тюбингенском теологическом университете (1788—1793). В течение первых двух лет обучения здесь преподавалась лейбнице-вольфианская философия; защитив написанное в ее духе сочинение о границах нравственных обязанностей, Гегель получил степень магистра философии. В течение последующих трех лет он изучал курс теологии, за успешное освоение которого Гегелю была присвоена степень кандидата теологии. Сильное впечатление на Гегеля произвела французская революция, начало которой он вместе со своим сокурсником Шеллингом приветствовал посадкой «дерева свободы» и ожидал в ближайшем будущем новых народных революций, уничтожающих деспотические режимы во всей Европе. Живой интерес к глубоким общественным преобразованиям, возникший у Гегеля в эти годы и сохраненный им до последних дней, обусловил его внимание к социальной философии, в которой он особенно ценил учение Руссо — главного идеолога французской революции из среды философов-просветителей. Вместе с Шеллингом и их общим другом Гельдерлином, который вскоре стал известным немецким поэтом-романтиком, Гегель читал также сочинения Платона и Канта. Все это способствовало тому, что Гегель разочаровался в карьере пастора, и его интеллектуальные интересы сосредоточились на философии. Однако заниматься только ею он смог лишь спустя несколько лет, в течение которых он, подобно своим предшественникам в немецкой классической философии, вынужден был трудиться домашним учителем и воспитателем — сначала в Швейцарии в Берне (1793—1796), а затем в Германии во Франкфурте-на-Майне (1797—1800). В Берне началось, а во Франкфурте продолжилось философское творчество Гегеля — создание ряда работ, посвященных в основном весьма критическому осмыслению причин возникновения и распространения христианства, а также его роли в

жизни народов от Античности до современности. Уже в этих работах философская мысль Гегеля выступает как диалектическая: она выявляет внутренне противоречивые процессы и в сфере общественного сознания, и в сфере общественного бытия, понимаемого как отражаемое в этом сознании, причем одно и другое рассматривались в их развитии.

Получив после смерти отца свою долю наследства и имея собственные сбережения из педагогических заработков, Гегель получает возможность всецело отдаться философской деятельности. В начале 1801 г. он приезжает в Йену, где после защиты двух диссертаций получает право преподавать в местном университете как приват-доцент философии.

Первой значительной философской публикацией Гегеля, сделавшей его известным, была объемистая работа «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801). В ней он выступил с критикой субъективного идеализма Фихте и поддержал шеллинговский поворот к объективному идеализму, впервые четко разъяснив, в чем, собственно, заключается суть этого поворота, и охарактеризовав его как принципиально важную философскую новацию. В том же духе Гегель написал ряд статей в 1802 г. для «Критического журнала философии», который он издавал совместно с Шеллингом. Из-за этих публикаций многие, начиная с самого Шеллинга, считали Гегеля вплоть до завершения йенского периода его творчества (1801—1807) последовательным шеллингианцем. В действительности Гегеля трудно признать таковым даже в предшествующие периоды, поскольку он уже тогда шел в философии достаточно самостоятельным путем, несмотря на определенную зависимость от Шеллинга и декларативное согласие с его духовным лидерством. В названных же публикациях Гегель, идя по тому же пути, по которому шла до сих пор мысль Шеллинга, уходит уже несколько вперед и намечает перспективы, недостижимые для последнего. Вообще Гегель заявляет о себе как об оригинальном философе как раз в то время, когда шеллинговская мысль вслед за фихтевской повернула в сторону теологических построений.

Читая в Йенском университете лекции по логике, метафизике, философии природы, философии духа, естественному праву, истории философии, Гегель постепенно осуществляет разработку своей оригинальной философской системы. Из набросков этой системы 1801—1802 гг. и 1804—1806 гг. к концу 1806 г. оформляется «Феноменология духа», которая после написания обширного предисловия публикуется в начале 1807 г. Получив от Гегеля эту книгу, Шеллинг уже по предисловию мог заметить, насколько представленное в ней учение отличается от его собственного, более того — фактически противостоит ему в ряде важных пунктов.

Оккупация Йены французскими войсками, сопровождавшаяся закрытием на время университета, побудила Гегеля перебраться в баварский город Бамберг, где он с помощью своего влиятельного друга

Нитхаммера был назначен редактором местной газеты. Гегель пробыл на этой должности полтора года, после чего из-за столкновений с цензурой газета была закрыта.

После этого при содействии того же Нитхаммера Гегель был назначен директором гимназии в Нюрнберге. Наряду с исполнением административных обязанностей он читал гимназистам введение в философию (философскую «пропедевтику»). Длительный нюрнбергский период жизни Гегеля (1808—1816) оказался очень плодотворным в творческом отношении. Именно в Нюрнберге Гегель неспешно и вдумчиво работал над своим главным философским произведением — «Наукой логики», первый том которой был опубликован в 1812 г., а второй — в 1816 г. Эта публикация послужила основанием для приглашения Гегеля на кафедру философии в Гейдельбергском университете. Непродолжительный гейдельбергский период (1816—1818) важен тем, что здесь Гегель завершил и опубликовал новую, итоговую версию своей философской системы под заглавием «Энциклопедия философских наук» (1817). Это произведение, состоящее из трех частей, включает в себя сокращенный и переработанный вариант «Науки логики» (именуемый «малой логикой» в отличие от исходной «большой логики»), «Философию природы» и «Философию духа». После «критической философии» Канта это была первая в Германии основательно разработанная целостная философская система, важнейшим объективным достоинством которой была ее насыщенность диалектическими идеями. Гегель по праву был признан крупнейшим немецким философом современности. Внешним выражением этого, по сути дела, общественного признания явилось приглашение Гегелю занять кафедру философии Берлинского университета. К тому времени Берлин уже выдвинулся на положение философского центра Германии, а деятельность Гегеля в столичном университете (1818—1831) окончательно упрочила это положение.

В Берлине Гегель опубликовал сравнительно немного произведений. Из них новыми работами были «Основания философии права» (1821) и «Философия права» (1826), в которых социально-политический строй Пруссии (с учетом ряда обещанных королем Фридрихом-Вильгельмом III прогрессивных реформ) объявлялся вершиной общественного развития, что создало Гегелю репутацию официального прусского философа. Большое внимание Гегель уделял доработке своих прежних фундаментальных трудов. В 1827 г. вышло в свет второе издание «Энциклопедии философских наук», в которую Гегель внес немало дополнений. Он взялся за подготовку значительно расширенного издания «Науки логики», но успел внести дополнения лишь в первую из ее трех частей. В ходе лекционных курсов Гегель интенсивно разрабатывал наиболее существенные аспекты своей системы. Не отличавшиеся яркостью формы и доступностью изложения лекции Гегеля, тем не менее, собирали значительную аудиторию, которая

чувствовала наличие в них глубокого содержания, хотя зачастую оно оставалось во многом непонятным для большинства слушателей. Сама тяжеловесность стиля гегелевских лекций и темнота многих их пассажей воспринимались как свидетельства их глубокомыслия.

Гегель был полон творческих сил и планов, когда 14 ноября 1831 г. эпидемия холеры скорострительно оборвала его жизнь на 62-м году. Он ушел из жизни в апогее авторитета созданной им философии, на базе которой появилась целая школа — гегельянство. Гегель оказался единственным из корифеев немецкой классической философии, не дожившим до времени массивного критического наступления на свою систему взглядов и вызванного этим упадка их влияния.

Ученики и последователи Гегеля успешно потрудились над изданием уже в 30-е годы его лекционных курсов, используя для этого их наброски, планы, а также сделанные слушателями записи. Это «Лекции по истории философии», «Лекции по философии истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по философии религии», включенные в изданное тогда 18-томное собрание трудов Гегеля.

ЮНОШЕСКИЕ РУКОПИСИ — «ЭМБРИОЛОГИЯ» ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Первый, предварительный этап философского творчества Гегеля запечатлен в его рукописных сочинениях 90-х годов XVIII в. Их содержание частично стало известным из опубликованной в 1844 г. биографической работы Р. Розенкранца «Жизнь Гегеля», но тогда оно не привлекло к себе значительного внимания. Положение коренным образом изменилось после того, как в 1904 г. немецкий философ В. Дильтей посвятил им обширное исследование «История молодого Гегеля». Вскоре последовала их публикация Г. Нолем под заглавием «Теологические рукописи молодого Гегеля» (1907). С этого времени начался новый гегелеведческий бум, продолжавшийся в течение нескольких десятилетий. Получив дополнительные импульсы в новых публикациях гегелевских работ 90-х годов и йенских рукописей Гегеля начала XIX в. Г. Лассоном (1923) и Й. Гофмейстером (1936), этот бум переплелся с развитием новейших ветвей неогегельянства и экзистенциализма, которые сами перекрещивались между собой и занимали место в числе влиятельнейших течений западной философии XX в. Ныне понимание действительного смысла юношеских рукописей Гегеля и их значения в эволюции его воззрений является совершенно необходимым при изучении его философии. Это диктуется не только потребностью максимальной полноты охвата философского творчества Гегеля, но и принципиально важной задачей выявления реальных истоков его философского учения, которое оформилось в 10-е годы

XIX в. и спустя 10—15 лет стало играть ведущую роль в развитии мировой философской мысли.

Прежде всего следует отметить, что хотя в большинстве названных рукописей речь идет о религии, они ни в коей мере *не являются теологическими* в строгом смысле этого слова. К христианству, иудаизму, древнегреческой и древнеримской религиям, о которых идет речь в рукописях, Гегель подходил не с точки зрения теолога, а с позиций философски ориентированного историка, социолога и моралиста. Существеннейшей для теологии вопрос, какое из рассматриваемых религиозных учений «истинно», а какие «ложны», Гегель попросту обходил как лишенный смысла (вместе с тем он не ставил и щекотливого вопроса, соответствуют ли вообще действительности *представления о богах* какой-либо из этих религий и существует ли Бог или боги). «Когда я говорю о религии,— отмечал Гегель,— то я решительно абстрагируюсь от всякого научного или, скорее, метафизического познания Бога, нашего отношения к нему и отношения всего мира и т. д.». По Гегелю, это есть абстрагирование от теологической проблематики, правомерное потому, что он считал теологию («дело разума и памяти») существенно отличающейся от религии как «дела сердца»: «...в религии и теологии действуют различные душевные силы» (97. 1. 53, 55). Гегелевское *дистанцирование от теологии* было выражением непризнания за ней способности решать те проблемы, которые она ставила, и эта позиция была отзвуком кантовской критики рациональной теологии.

Надо учесть, что когда в 1792 г. Гегель начинал работу над своим первым философским сочинением о религии («Народная религия и христианство»), он был настроен очень критически по отношению к христианству, и в последующие 3—4 года эта критичность усилилась до воинствующей враждебности к исторически реальному христианству, в особенности современному. Гегель был согласен с просветителями (антиклерикальные книги ряда из них — английского историка Гиббона, английского мыслителя Фергюсона, немецкого философа-материалиста Г. Фостера и т. д.— он изучал), что христианская и другие религии на протяжении многих веков были *опорой угнетательской власти*: «Религия проповедовала то, что хотел деспотизм,—презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил». Для того чтобы поднять выше достоинство человека, «признать его способность быть свободным», Гегель считал необходимым развеять «ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов», возлагая в этом плане большие надежды на философию Канта, Фихте и Шеллинга и надеясь способствовать ее успеху своими работами (97. 2. 224). *Корень социального зла*, приносимого *христианством* и другими аналогичными религиями, Гегель видел в их так называемой «*позитивности*», под которой он понимал целый комплекс черт, порабощающих сознание: это авторитарно навязываемая, принудительная вера в то, что не порожд-

дено «субъективностью» индивидов и что не принято их «сердцем» как внутреннее убеждение. При трактовке этой «позитивности» Гегель ставил проблему *отчуждения*, прямо заявляя, например, что христианская религия «остаётся теперь только как некая чуждая вещь, перешедшая по наследию от прошлых времен» (97. I. 92).

Все это не означало, однако, что Гегель стоял тогда на радикально иррелигиозной точке зрения. Он вовсе не ставил задачи полного изживания религии из жизни людей. Смотря на религию как на «одно из самых важных дел нашей жизни», Гегель писал, что в ней заинтересовано сердце». Кантовская трактовка соотношения морали и религии, которую Гегель в то время принимал, была понята им в том смысле, что «религия поднимает моральность и ее мотивы на новую, более величественную высоту», создавая «новую, более могучую преграду против силы чувственных побуждений». В согласии с *просветительским деизмом* Гегель считал, что обществу *необходима лишенная теологической догматики и клерикального фанатизма религия, освящающая социальные добродетели людей*, живущих как свободные и ответственные граждане. Подобно Монтескьё и Руссо, Гегель полагал, что *такого рода религия*, которую он назвал «народной», существовала в античных республиках, идеализированно представляемых им себе неким политическим раем. Язычество древних греков и римлян было в глазах Гегеля религией «свободных народов», «послушествовавших законам, которые дали сами себе, и людям, которых сами избрали своими начальниками». Мечтая в бернский период своей жизни и творчества об установлении в современных государствах республиканского строя, Гегель считал невозможным решить эту задачу без утверждения в них новой формы «народной религии» и трудился над определением ее принципов (97. I. 47, 49, 186).

В преддверии этой совсем близкой, как ему казалось, *социально-религиозной революции*, как бы возрождающей для человечества важнейший аспект «прекрасной» Античности, Гегель придавал большое значение рассмотрению причин *противоположного переворота*, происшедшего в общественном сознании на закате античного мира и выразившегося в *возникновении и утверждении христианства* среди народов, населявших Римскую империю. Для Гегеля «вытеснение языческой религии религией христианской — это одна из удивительных революций, выяснение причин которых всегда будет занимать мыслящего историка». Следует заметить, что Гегеля не удовлетворяло объяснение успехов христианства суеверием, невежеством, обманом, насилием, хотя он не отрицал, что все это имело место и играло определенную роль. По мнению Гегеля, такое объяснение, выдвигавшее большинством просветителей, «не затрагивает главного вопроса, а именно не показывает соразмерности религии ... с нравами и характером народов и эпох». Считая вслед за Монтескьё, что «*дух народа, его история, религия, степень политической свободы* не могут рассматриваться отдельно», а «*связаны в один узел*», Гегель углубил этот

принцип до постановки вопроса о необходимости искать «в духе времени» определяющие причины того, почему в позднеантичном обществе «коренная, древнейшая религия была вытеснена чужой религией», возникшей в Иудее. В трактовке Гегеля «дух времени», равнозначный «духу народа» определенной эпохи, это совокупность всех сторон общественной жизни, включающей в себя наряду с формами общественного сознания также формы общественного бытия, а именно политические и даже экономические формы. Христианство с его учением о неизбежности страданий людей в их земной жизни и обещанием блаженства праведникам лишь в потустороннем, загробном существовании характеризовалось Гегелем с этой точки зрения как религия, соответствующая «духу» такого времени, когда в условиях императорского Рима «всякая политическая свобода отпала», право гражданина давало теперь право только на сохранность имущества, заполнившего ныне весь его мир», у людей выработалась привычка «подчиняться чуждой воле, чуждому законодательству», и «гражданин чувствовал только гнет» (97. I. 24, 94, 188—189). Преодолевая ограниченность просветительского взгляда на религию как первопричину большинства социальных бед, Гегель вставал на *путь объяснения религиозного сознания общественным бытием эпохи*, в которую возникает рассматриваемая религия. Но на этом пути Гегель сделал лишь несколько первых шагов, притом непоследовательных. В целом же отход от просветительской формы исторического идеализма, которую можно назвать «субъективной» из-за приписывания определяющей роли идеям («мнениям») людей, был вместе с тем движением в направлении создания своего рода «объективной» формы исторического идеализма, утверждающей господство в истории сверхиндивидуального, «всеобщего» «Духа». Правда, этот «Дух» включал в себя «дух времени», «дух народа» и за счет этого наполнялся социально-психологическим содержанием.

Подходя к вопросу о религиозной «позитивности» с точки зрения социально окрашенного *историзма*, Гегель приходил к выводу, что первоначально христианство вследствие соответствия спонтанным духовным устремлениям поздней Античности было, можно сказать, «субъективной» религией, которая лишь потом стала «позитивной». Согласно Гегелю, в современном мире исчезла почва для отвечающей внутренним запросам человека, идущей от «сердца» и не нуждающейся поэтому во внешнем принуждении религиозности: «Религии приходится теперь быть позитивной, иначе вообще не будет никакой религии» (97. I. 90, 92).

Социально-историческое бытие людей в целостности его духовно-идеологической и политическо-экономической сторон является той новой проблемой в немецкой классической философии, которую Гегель ставил и разрабатывал с первых шагов своего философского творчества. Утверждению права частной собственности и развитию частнособственнической психологии Гегель придавал фундаментальное значение

в процессе возникновения у индивидов потребности в такой религии, какой явилось христианство. Согласно Гегелю, эти изменения в экономическом бытии и сознании, доводя до предела «партикуляризацию» существования индивидов, начатую деспотическим лишением их политической свободы, активности и правомочности, подрывали почву «народной религии» с ее культом гражданских добродетелей и общественного блага. Одновременно они подготавливали почву для того, чтобы сосредоточенные на личном преуспеянии помыслы индивида, разбивавшиеся о все более неблагоприятные социальные условия, устремлялись к потустороннему миру в надежде обрести в нем для своей бессмертной души «вечное блаженство», даруемое всемогущим и всеблагим Богом «праведникам», которые свою земную жизнь посвятили благоговеющему служению ему, отказываясь от мирских благ.

В работе «*Дух христианства и его судьба*», писавшейся во Франкфурте в 1798—1800 гг., главным предметом гегелевских размышлений стал вопрос об *отношении этой религии к социальным противоречиям*, делающим индивидов отчужденными от государства как воплощения общественной целостности и враждебными друг к другу. По мнению Гегеля, евангельская проповедь «развития божественного в людях» означала, в сущности, «представление о божественном единении людей», которые в общине верующих соединены жизнью, любовью, создающими «живую гармонию людей», и именно такое «их единение в боге Иисус и называет царством Божиим». Прямо касаясь социальных проблем, Гегель указывал, что в этом «царстве Божиим общее для всех то, что все живы в Боге, есть ... любовь, живые узы, соединяющие верующих, ощущение жизни, в котором сняты все противоположности в форме враждебности, сняты и все соединения существующих противоположностей, составляющие право». Но, подчеркивал Гегель, *христианский принцип любви* не только не стал действенным средством преодоления наличных социальных антагонизмов, а в виде жестокой нетерпимости к инаковерующим породил еще одну, причем чрезвычайно опасную и вредоносную форму этих антагонизмов. Дело в том, что прекрасная идея Иисуса о любви всех людей друг к другу замкнулась внутри религиозной общины и ограничилась задачей распространения христианской веры, что «стало началом страшнейшего фанатизма» (98. I. 170—171, 173—174).

Гегель ставит и более общий вопрос — об *отношении христианства к социальной жизни и мирским делам в целом*. По убеждению Гегеля, Иисус проповедовал такую любовь, которая принципиально не могла реализоваться в действительности, и потому «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». Именно имея в виду нереализованность и нереализуемость этой «любви» Гегель утверждал, что «основное свойство христианской религии ... — божественное всегда должно быть только в сознании, но не в жизни — характерно для всех форм христианской

религии, выявившихся в ходе ее дальнейшей судьбы» (98. 1. 179, 193), которая в этом смысле была трагической.

Надо сказать, что для самого Гегеля *проблемы осмысления внутренних противоречий классово-антагонистических обществ и расхождения между идеалом и реальностью* встали с поистине трагической остротой. Констатируя окончание Великой французской революции и не усматривая объективных условий для проведения революционных преобразований в германских государствах, феодально-абсолютистские порядки в которых он считал заслуживающими устранения, Гегель тяжело пережил крах надежд на установление в современном мире республиканского строя, аналогичного тому, который виделся ему существовавшим в «прекрасной» Античности. Дело усугублялось осознанием того, что от этого идеала социальной гармонии был далек и новый общественный строй, утверждавшийся в странах, которые, подобно Франции и ранее Англии, освобождались от феодализма и королевского абсолютизма: для Гегеля речь шла прежде всего о признанных противоречиями буржуазных экономических отношениях, в рамках которых деятельность индивидов представлялась хаотичной и совершенно «партикулярной». Много лет спустя в «Философии духа» (1817) Гегель глубоко раскрыл суть *духовного кризиса* (пережитого им на рубеже бернского и франкфуртского периодов своей жизни) как типичного проявления столкновения иллюзорных юношеских идеалов, отличающихся «субъективностью», с противоположным им «объективным» содержанием существующего мира: «В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности» и потому «не может преодолеть своего отвращения к действительности», из-за чего оказывается неспособным действовать в ней, и «невозможность непосредственного осуществления его идеалов может ввергнуть его в ипохондрию» (96. 3. 88—99). «Я,— сообщал Гегель одному из своих корреспондентов в 1810 г.,— страдал такой ипохондрией пару лет» и «по собственному опыту знаю это состояние души и даже разума, когда он с своими интересами и предчувствиями проникает в хаос явлений и, обладая ясным сознанием цели, все же еще не достиг сердцевины, деталей и ясности целого» (97. 2. 318). Примечательно, что стремясь проникнуть в существо той действительности, которая развивалась в явном несоответствии с юношеским идеалом Гегеля, *он обратился к политической экономии*. В начале 1799 г. Гегель в течение трех месяцев изучал работу английского экономиста Дж. Стюарта «Исследование основ государственной науки», стремясь философски осмыслить содержащийся в ней политэкономический материал в своих обширных замечаниях на нее. Видимо, освоение этого материала привело Гегеля к мысли, что «в государствах нового времени обеспечение собственности — это ось, вокруг которой вращается все законодательство и с которой так ли иначе соотносятся большей частью права граждан» (97. 1. 225—226). В дальнейшем Гегель ознакомился с воззрениями основателя английской классической политэкономии А. Смита, проявив

особое внимание к характеристике процесса труда в условиях мануфактурного производства и к указанию на возникновение объективных закономерностей и целостного общественного хозяйства в ходе не регулируемой извне стихийной деятельности товаропроизводителей. Размышления над этими положениями политэкономии сыграли существенную роль в становлении убеждения Гегеля, что «мир — это осуществление божественного Разума», а «игра неразумных случайностей царит только на его поверхности». Подходя таким путем к основоположениям своего будущего абсолютного идеализма, Гегель вместе с тем преодолевал и свою «ипохондрию». По его позднему мнению, «понимание разумности мира» более всего освобождает человека «от грусти по поводу разрушения его идеалов» (96. 3. 89—90). К началу XIX в. Гегель подходил уже подготовленным к тому, чтобы провозгласить в своей философии принципы *разумности всего действительного и необходимости примирения с действительностью*.

В размышлениях над противоречиями социального бытия и над стремлением преодолеть их тягостную для человека остроту складывалась гегелевская *диалектика*, в значительной мере опосредованная обращением к религиозному материалу. Принципиально важно при этом, что в представлениях христианской религии, в проповедуемой ею «любви» Гегель не находил такого соединения противоположностей, которое было бы их действительным синтезом, — напротив, по его убеждению, эта и другие религии оставляют противоположности разделенными. Понятие «любовь» проявляло себя, таким образом, как нечто непригодное для диалектического миропонимания. Констатация того, что для этой цели вообще непригодны наличные понятия, вела Гегеля не к иррационально-романтическому отказу от понятийного мышления, а к тому, чтобы *преобразовать понятия из рассудочных в разумные*. Заявляя, что «в живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок», Гегель считал задачей философского мышления «*выявлять во всем конечном бесконечность и требовать усовершенствования конечного посредством разума*» (97. I. 198). К преподаванию философии в Йенском университете Гегель приступал с убеждением, что «вся философия» заключается в таких идеях, которые представляют собой «синтез бесконечного и конечного», являющийся высшей формой и, так сказать, квинтэссенцией единства противоположностей. Гегель был настолько уверен в *противоречивости всего сущего* и в *необходимости выразить эту противоречивость в философском мышлении*, что первый тезис своей диссертации на соискание права преподавать философию, сформулировал так: «Противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения» (97. I. 265). Часто употребляя для обозначения диалектически осмысливаемой действительности понятие «жизнь», Гегель указывал, что «жизнь есть связь противоположения и соотношения», делая акцент на том, что «жизнь нельзя рассматривать только как соединение,

соотношение, но следует рассматривать и как противоположение» (98. I. 198). В письме к Шеллингу, написанном 2 ноября 1800 г., т. е. в самом конце франкфуртского периода, Гегель так определял ход и результат своих мировоззренческих исканий предшествующего десятилетия: «В моем научном формировании, которое началось со второстепенных потребностей человека, я дошел до науки, и идеал моих юношеских лет не мог не превратиться в форму рефлексии, в некоторую систему». Попытки построения этой системы, отраженные в лекционных курсах Гегеля, начались с первых же шагов его преподавательской деятельности в Йене осенью 1801 г. Печатные выступления Гегеля в поддержку Шеллинга в его споре с Фихте создали ему репутацию последовательного и, быть может, самого значительного шеллингианца. Однако если еще в конце 1800 г. Гегель думает найти для своего стремления проникнуть «в сущность человека» руководителя в лице Шеллинга как мыслителя, который «понял человека в его чистом виде» (97. 2. 237—238), то в публикации 1801 г. Гегель уже фактически становится в известном смысле наставником Шеллинга, по сути, объясняя ему существенность отличия его идеализма от фихтевского. Можно сказать, что Гегель тем самым конституирует складывавшуюся в трудах Шеллинга линию новейшей формы объективного идеализма и притом сам сразу же начинает ее творчески разрабатывать. Все это Гегель смог сделать потому, что в течение нескольких предшествующих лет он и сам двигался в направлении выработки концепции объективного идеализма. Шеллинговские работы сильно стимулировали и ускорили дальнейшее движение Гегеля по этому пути, который для самого Шеллинга оказался, однако, недоступным как в общефилософском смысле, так и в собственно диалектическом. Первое существенное отличие гегелевского понимания идеализма от шеллинговского, которое можно заметить еще в период их выступления единым фронтом (1801—1803 гг.), состоит в том, что если для Шеллинга противоположности преодолеваются и угасают в абсолюте, характеризуемом им поэтому как абсолютное тождество, то, с точки зрения Гегеля, противоречия существуют в самой абсолютной сущности и потому абсолют является «тождеством тождества и нетождества». Второе существенное отличие заключается в том, что если с 1800 г. Шеллинг кладет в основу познания Абсолютного сначала эстетическую интуицию, а затем интеллектуально-теистическую интуицию, то у Гегеля в Йене укрепляется убеждение, что адекватной формой выражения мировоззренческой истины является философско-понятийное мышление, которое в этом смысле выше и искусства, и религии. Уже во «Фрагменте системы», относящемся к 1800 г., Гегель, заявляя, что религия есть «возвышение человека ... от конечной жизни к бесконечной», подчеркивал, что познание бесконечности «во всем конечном» это прерогатива философского мышления и «философия кончается там, где начинается религия» (97. I. 198).

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» — ВВЕДЕНИЕ К СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

К концу йенского периода Гегель завершил разработку первого варианта своей философской системы, опубликовав его под заглавием «Феноменология духа» (1807). Правда, в то время Гегель был уверен, что названное произведение адекватно выражает его философские воззрения и представляет собой первую часть «системы науки», второй, заключительной частью которой мыслилась «Логика». Лишь после создания «Науки логики» Гегель счел необходимым по-новому представить свою систему философского знания, осуществив это в «Энциклопедии философских наук». Однако при всех появившихся здесь новациях, дополнениях и коррективах «Феноменология духа» сохранила значение введения к целостной системе гегелевской философии.

Если по первым йенским публикациям Гегеля его воспринимали как шеллингианца, то в «Феноменологии духа» он впервые предстал перед широкой философской аудиторией как крупный самостоятельный мыслитель. Компетентным читателям нетрудно было заметить, что если ранее Гегель горячо поддерживал то новое, что внес в философию Шеллинг по сравнению с Фихте, то теперь он резко разошелся с Шеллингом, не последовав за ним в его теологических исканиях. В обстановке, когда вслед за Шеллингом и не без его влияния на ту же стезю встал также и Фихте, Гегель оказался единственным немецким философом первой величины, кто не только оставался на позициях рационализма, но и успешно обогащал философскую рациональность диалектическими приобретениями. С этого времени лидерство в немецкой классической философии перешло к Гегелю, и он, в отличие от своих предшественников, сохранил его до конца своей жизни.

«Мышление в понятиях» против шеллинговского интуитионизма. Размежевание Гегеля с Шеллингом было в основе своей *методологическо-гносеологическим*. Более и прежде всего оно выразилось в отрицании Гегелем шеллинговского все более иррационализировавшегося учения об интуиции как органоне философии. В противоположность этому Гегель утверждал, что философия может плодотворно развиваться лишь в рационально-понятийной форме, так как «только в понятии истина обладает стихией своего существования». Выступая против шеллинговских попыток основывать философию на эстетической или интеллектуальной интуиции, Гегель заявлял о своем намерении «способствовать приближению философии к форме науки». Он пренебрежительно отзывался о мнении шеллингианцев, что «абсолютное полагается не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать», пребывая в состоянии экстатического вдохновения и своего рода пророчествования о том, что представляет собой субстанциальное

бытие. По поводу того, что «предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те посвященные, коим Бог ниспосылает мудрость во сне», Гегель иронически замечал, что они на деле «получают и порождают» лишь «сновидения» (94. 4. 3—5).

Заметим, что если Шеллинг распространял своего рода аристократический взгляд на философию как находящуюся «в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц», наделенных редкостным даром интуитивного постижения, то Гегель утверждал, по сути дела, анти-элитарное воззрение на нее как на в принципе «общепонятное» знание: «...рассудочная форма науки — это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней». Вместе с тем надо учесть, что Гегель не менее решительно отвергал распространенный предрассудок о том, что «каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что обладает для этого меркой в виде своего природного разума». В отношении умения философствовать, отмечал Гегель, люди менее благоразумны, чем относительно сапожного ремесла, на владение которым они не претендуют без специального обучения, хотя каждый от природы обладает «меркой для сапога в виде своей ноги». Разъясняя необходимость обучения философии для того, чтобы интересующийся ею индивид мог подняться на соответствующий научный уровень, Гегель указывал, что с своей стороны этот индивид «имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу». Наилучшей «лестницей» такого рода Гегель считал свою «Феноменологию духа», способную решить «задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию» (94. 4. 7, 37, 13, 14).

Принцип историзма. Дидактические, образовательные задачи трактовались Гегелем в единстве с творческими, и их адекватное решение он усматривал на общем для них пути *историзма*, которому одновременно придавался и объективный смысл. Гегель, в отличие от Шеллинга, рассматривал абсолют не как статичную, а как развивающуюся субстанцию, причем ее развитие имеет диалектический характер, т. е. происходит через отрицание наличных состояний, их превращение в свою противоположность и снятие этой противоположности. Считая первостепенной задачей философии «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект», Гегель пояснял, что «живая субстанция ... есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною». Правда, как таковое это самодвижение субстанции-субъекта не является в «Феноменологии духа» предметом рассмотрения и, по выражению Гегеля, «совершается для нас как бы за спиной сознания», что позже он счел существенным недостатком, затрудняющим понимание

его концепции. Здесь «субстанция рассматривается в том виде, в каком она и ее движение составляют предмет знания», и «наука, идущая этим путем, есть наука опыта, совершаемого сознанием». Называя абсолют «духом», нуждающимся в самопознании и осуществляющем это самопознание через развитие человеческого знания, Гегель указывает, что в «Феноменологии духа» излагается как раз «становление науки вообще или знания», причем представленная в этом сочинении «система опыта духа касается только явления духа», а не его самого в истинной существенности. Под покровом идеалистическо-спиритуалистического изображения Гегелем существа человеческого познания утверждалась мысль об *историческом характере философской истины*, выработывался взгляд на нее как *процесс*, в котором имеет место *диалектика абсолютного и относительного*. Гегель подчеркивал, что «истина есть движение истины» и что мировой дух «имел терпение» пройти формы своего образования «за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории, в ходе которой он во всякой форме выказывал все свое содержание, какое она способна вместить». Гегель призывал «проникнуться убеждением, что истинное по природе своей пробивает себе дорогу, когда пришло его время, и что оно появляется лишь тогда, когда это время пришло» (94. 4. 11, 49, 19, 12—14, 25, 15, 39).

Существенно, что исторический характер философской истины должен, по Гегелю, быть четко выражен в той «лестнице», которую наука предоставляет индивидам для их подъема на вершину современного знания. По образному выражению Гегеля, «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде ... и в таком виде спрятана в карман». Напротив, «отдельный индивид должен... пройти ступени образования всеобщего духа», и «надо выдержать длину этого пути, ибо каждый момент необходим», и «на каждом из них надо задержаться, ибо каждый момент есть некоторая индивидуальная, цельная форма». Конечно, индивид может пройти этот путь лишь сокращенно и ускоренно, опираясь на соответствующее изображение науки сути необходимых моментов движения «всеобщего индивида», т. е. «обладающего самосознанием духа» (94. 4. 20, 15, 14).

В «Феноменологии духа» нет обстоятельной и целостной картины развития философии. Многочисленные обращения к философским учениям прошлого в основном включены Гегелем в рисуемую им глобальную картину общемировоззренческого развития, которое рассматривается им в теснейшей связи с развитием объективных форм человеческого бытия — экономических и социально-политических. Такой новый для философии угол зрения позволил с невиданной прежде глубиной поставить кардинальные проблемы связи общественного сознания с общественным бытием и дать их весьма содержательную разработку.

Гегель разделил «Феноменологию духа» на три части. Первую часть, включающую в себя три раздела («чувственная достоверность, или это и мнение»; «восприятие, или вещь и иллюзия»; «сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир»), он озаглавил «Сознание». Вторую часть, заключающую в себе единственный раздел «Истина достоверности самого себя» (с двумя подразделами — «самостоятельность и несамостоятельность самосознания; господство и рабство»; свобода самосознания; стоицизм, скептицизм и несчастное сознание), Гегель озаглавил «Самосознание». Третью часть, состоящую из четырех разделов («достоверность и истина разума»; «дух»; «религия»; «абсолютное знание»), Гегель оставил без заглавия; в наших публикациях «Феноменологии духа» эта часть условно названа «абсолютный субъект». В зародыше «Феноменологии духа» содержит в себе все части и ответвления последующей зрелой философской системы Гегеля. Поскольку их содержание будет в дальнейшем предметом нашего специального рассмотрения, в рамках настоящей главы целесообразно осветить лишь те принципиально важные положения «Феноменологии духа», которые, явившись существенными вехами в развитии гегелевской философии, были наиболее четко, обстоятельно и глубоко сформулированы именно в этом произведении.

Обоснование идеализма. К таким положениям относится прежде всего содержащееся в первой части «Феноменологии духа» *обоснование точки зрения абсолютного идеализма на природу в ходе полемики с материалистическим сенсуализмом и эмпиризмом*. Надо сказать, что Гегель считал недопустимым догматизмом начинать построение философских учений с формулирования их основоположений как неких аксиом, самоочевидных для разума. Имея в виду шеллинговское «конструирование», Гегель иронизировал над «вдохновением, которое начинает сразу же, как бы выстрелом из пистолета, с абсолютного знания и разделяется с другими точками зрения уже одним тем, что объявляет их вне сферы своего внимания». Начиная с «Феноменологии духа» Гегель стремился подвести читателя на позиции идеализма посредством критического преодоления иных, в том числе диаметрально противоположных точек зрения. Гегель предельно облегчил себе полемику с материализмом, рассматривая не его философские основательные выражения мыслителями Нового времени от Ф. Бэкона и Локка до Дидро и Гольбаха, а стихийную уверенность обыденного сознания в объективном существовании чувственно воспринимаемых вещей. Отмечая, что «знание, как оно выступает в начале, или непосредственный дух, есть ... чувственное сознание», Гегель назвал «чувственной достоверностью» точку зрения, согласно которой «истина заключается единственно в бытии вещи», которую «я» чувственно воспринимаю. Гегель уточнял, что для этого «я» данный предмет существует независимо от того, «знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет и предмета». Обращая внимание на смену

предметов чувственного восприятия в пространстве и времени («здесь» вместо дерева появляется дом, «теперь» вместо дня наступает ночь и т. д. до бесконечности), Гегель трактует ее как «диалектику», изнутри отрицающую мнение «чувственной достоверности, во-первых, о непоколебимой истинности существования единичных предметов, которые для познания замещаются общими понятиями «это», «здесь», «теперь», а во-вторых, о независимости их существования от «я» и несущественности этого «я» по сравнению с ними: «...то, что здесь не исчезает, есть «я» в качестве всеобщего». Гегель сам в значительной мере осознает, что выявление обобщающей функции слов, используемых для обозначения чувственно воспринимаемых предметов, недостаточно для подрыва убежденности обыденного сознания («общего опыта») в объективной реальности последних. Только этим можно объяснить, что в качестве последнего довода против тех, кто утверждает «достоверность реальности чувственных предметов», Гегель выдвигает своеобразно истолкованный факт поедания живыми существами тех из них, которые пригодны в пищу: он советует принять в расчет «мудрость» животных, которые «не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают» (94. 4. 14, 51, 52, 54, 57, 58).

В ходе дальнейшего обоснования точки зрения объективного идеализма Гегель рассматривает естественнонаучное познание природы. *Переход естествознания от эмпирического уровня исследования к теоретическим обобщениям*, рациональное открытие законов и сил природы Гегель истолковывает как *выявление* такой ее *сверхчувственной сути*, которая представляет собой *имматериальное, духовно-разумное бытие*. Приходя к этому выводу, самосознание, по Гегелю, поднимается на ступень разума, поскольку оно удостоверилось в том, что «вся действительность есть не что иное, как оно» и что «его мышление непосредственно само есть действительность», — это и означает точку зрения идеализма. Уточним, что Гегель имеет при этом в виду не человеческое мышление как таковое, которое он называет «субъективным», а так называемое «всеобщее мышление», характеризующееся единством субъективного и объективного (94. 4. 124).

Проблема становления самосознания; труд и борьба, господство и рабство. К числу важнейших аспектов «Феноменологии духа» относится, далее, обоснование точки зрения абсолютного идеализма в ходе рассмотрения *практического отношения людей к действительности*. Начинаясь с обращения к потреблению людьми жизненно необходимых им предметов природы, оно затем сосредоточивается на трудовой деятельности, опосредствующей это потребление и становящейся даже его непременной предпосылкой. «*Потребительское*» отношение людей к предметам природы, называемое Гегелем «вожделением», предстает у него как первая характеристика самосознания, на ступень которого

возвышается сознание. Стоит обратить внимание на то, что гегелевская трактовка самых что ни на есть материальных сторон человеческого существования идет рука об руку с созданием крайне абстрактного представления о нем. Сам термин «человек» исчезает здесь из гегелевского лексикона, замещаясь термином «самосознание». Но «самосознания» рассматриваются как занимающиеся свойственным людям физическим трудом и как вступающие в антагонистические общественные отношения. Начала трудовой деятельности Гегель связывал с реализацией стремления «самосознаний» поработить себе подобных в целях полной удовлетворенности «вожделения», направленного на «снятие того другого, которое проявляется ... как самостоятельная жизнь». Первоисточник «спора противоположных самосознаний», обостряющегося до их борьбы «не на жизнь, а на смерть», Гегель идеалистически усматривал как в неизбежном столкновении желаний каждого из них добиться со стороны других «признания» себя в качестве такого самостоятельного «для-себя-бытия», по отношению к которому другие «несамостоятельны», так и в том, чтобы «показать себя чистой негацией своего предметного модуса», т. е. «не связанным с жизнью». В этой борьбе, указывает Гегель, самосознания проявляют себя неравными и разделяются на «два противоположных вида сознания: 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». Когда Гегель говорит о «рабе как самосознании», то он имеет в виду такое «самосознание», которое в ходе ожесточенной борьбы с другими испытало столь сильный «страх смерти», что «внутренне растворилось в этом страхе» и продолжение жизни поставило выше сохранения своей свободы: испытав поражение, оно признало победоносное «самосознание» своим господином и пошло в беспрекословное услужение ему (94. 4. 97, 101, 105).

Дальнейшая характеристика Гегелем господина и раба в целом реалистична и весьма глубока. Реалистичны указания Гегеля на то, что господин заставляет раба работать на себя, присваивая и потребляя обработанные им предметы, оставляя для его собственного потребления только тот минимум, который совершенно необходим для поддержания его существования. Гегель пишет, что «господин соотносится с вещью через посредство раба», который «обрабатывает ее», так что «для господина непосредственное отношение» к ней «становится благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или потреблением». Глубина же мыслей Гегеля о господине и рабе заключается прежде всего в постановке и определенной разработке вопроса о фундаментальном значении труда в становлении человечества. По Гегелю, именно в ходе обработки вещей, осуществляемой рабом, происходит развитие подлинно человеческого самосознания, утверждение его истинной самостоятельности по отношению к вещам. Важное значение

Гегель придавал и тому, что в процессе труда человек учится господствовать над своими природными вожделениями, ибо «труд ... есть заторможенное вожделение». Таким образом, в ходе «формирующего действия», осуществляемого производительным трудом, человек формирует, «образует» не только вещи, но и себя самого. По Гегелю, в процессе такого рода «образования» обретается для «работающего сознания» искомое «для-себя-бытие», которое «становится для него его собственным, и оно приходит к сознанию, что оно само есть в себе и для себя» (94. 4. 103, 105, 106). Хотя в составе «Феноменологии духа» эти положения Гегеля занимают по объему небольшое место, они имеют первостепенную философскую значимость.

Громадный интерес представляют мысли Гегеля о «перевертывании», которое имеет место в ходе развития отношений между господином и рабом. Оно выражается в том, что если в начале этих отношений господин был воплощением «самостоятельности» сознания, а раб — его «несамостоятельности» из-за полной зависимости своего существования от милости господина, то затем господин вследствие обеспечения его жизни трудом раба становится, напротив, носителем «несамостоятельного» сознания, а «истина самостоятельного сознания» предстает как «рабское сознание», поскольку именно оно созидает все необходимое для существования всякого «самосознания» и утверждает себя в качестве свободного по отношению к вещам и к своим непосредственным вожделениям. Выходит, что «господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть», так же, как «рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно. По-своему отражая социально-идеологическую реальность эпохи заката рабовладельческого строя, Гегель относил изображаемую им «самостоятельность» раба лишь к сфере мировоззренческих (философских и религиозных) форм, усматривая ее проявления в стоицизме, скептицизме и христианстве (оно предстает в «Феноменологии духа» под именем «несчастное сознание»). Итог движения самосознания через названные мировоззренческие формы Гегель трактует как шаг на пути к абсолютному идеализму: «Возникло представление о разуме, о достоверности сознания, достоверности того, что оно в своей единичности есть абсолютно в себе или есть вся реальность» (94. 4. 104, 123).

Проблема революции. Проблеме социальной борьбы угнетенных с угнетателями, включая революцию как предельно острую форму этой борьбы, Гегель уделил значительное внимание. В основном она охарактеризована в «Феноменологии духа» через борьбу антагонистических форм сознания, проявляющуюся в феодальном обществе, причем эти формы представлены так, что нетрудно усмотреть в них выражение умонастроения противоборствующих общественных сил. Выразителями умонастроения социальных низов, не желающих мириться с господством угнетательского меньшинства, предстают «низменное

сознание», «разорванное сознание» и «просвещение», имеющие своими антиподами «благородное сознание», «цельное сознание» и «веру». Относительно «низменного сознания» Гегель пишет, что оно «видит в верховной власти ... оковы и подавление для-себя-бытия, а потому ненавидит властителя, повинуется с затаенной злобой и всегда готово к мятежу». Под «разорванным сознанием» имеется в виду радикальное переосмысление в нонконформистском смысле добра и зла как фундаментальных понятий морали, а суть «просвещения» усматривается в беспощадной критике «чистым здравомыслием» наличного социально-политического строя во имя реализации идеалов абсолютной свободы и полного равенства (94. 4. 270).

Позиция Гегеля по всему кругу вопросов, связанных с социальной борьбой противоположных классов и ее отражением в общественном сознании, неоднозначна и даже противоречива, хотя в конечном счете она и становится вполне определенной. С одной стороны, Гегель констатирует победу «низменного сознания», «разорванного сознания» и «просвещения», пронизанных деструктивной «негативностью», над противостоящими им формами общественного сознания, утверждающими позитивное отношение к существующей социально-политической действительности. Эта победа означает, по Гегелю, что «негативные» формы сознания оказались выше «позитивных» и что именно через них осуществлялось развитие «разума». Наиболее значимым в плане социальной практики Гегель считал «просвещение», рассматривая Великую французскую революцию как процесс реализации его идей. Историческая неизбежность, необходимость и величие этого события были несомненны для Гегеля. Но с другой стороны, Гегель признавал лишь относительную прогрессивность перечисленных «негативных» форм сознания, утверждая, что, несмотря на одерживаемые ими победы, они сами из-за своей неистинности, в свою очередь, обречены на поражение. В известном смысле это почетное поражение, потому что оно обусловлено не противостоящими формами сознания, но самой действительностью; однако по той же причине оно является сокрушительным и непоправимым.

Консервативные выводы. В «Феноменологии духа» четко прослеживается линия на дискредитацию не только революционных, но и вообще нонконформистских форм общественного сознания, несмотря на признание за ними значения необходимых ступеней развития «духа». Отмечая, что нонконформистский разум объявляет наличный «общий порядок извращением закона сердца», которое противоречит стремлению народов к счастью и которое измышлено «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 просветительскую критику социальной несправедливости как «неистовство безум-

ного самомнения». Он признавал, что по мере прогресса «самосознания» неизбежно появляется критическое отношение к существующему социальному «порядку» и стремление преобразовать традиционный «общий ход вещей» на основе идеалов разума и «сердца», т. е. 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». Глубочайший смысл Великой французской революции, рассматриваемой Гегелем как кульминация всех предшествующих революционных устремлений народов, он видел в практическом выявлении того, что «абсолютная свобода, как чистое равенство всеобщей воли с самой собой, *заключает в себе негацию*», т. е. в ходе своей реализации сама себя уничтожает и тем самым убеждает людей в своей неосуществимости. Характеризуя якобинский террор как своего рода квинтэссенцию революционной практики, Гегель утверждал, что «единственное произведение и действие всеобщей свободы есть ... смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и содержания» (94. 4. 200, 207, 318). Тем самым наряду с революционными устремлениями оказывались дискредитированными и революционные действия.

Следует уточнить, что *дискредитация революционной идеологии и практики* была сконцентрирована на их новейших, относящихся к XVIII в. проявлениях и служила предварением к выводу, что ныне, с начала XIX в. и на все последующие времена, они более не оправдываются никакими потребностями развития «духа» и потому становятся невозможными. Хотя в своей переписке Гегель выражал симпатии к социальному прогрессу, в «Феноменологии духа» ему фактически не оставалось места. В письмах Гегель весьма сочувственно отзывался о наполеоновском режиме, сохранившем и консолидировавшем буржуазные, антифеодальные завоевания французской революции, но в «Феноменологии духа» об этом не было и речи. Здесь послереволюционная Франция была представлена как возвращающаяся к своему предреволюционному состоянию. Имея в виду социальную ситуацию в этой стране, Гегель писал, что ужаснувшиеся террористической «фурии уничтожения» «индивидуальные сознания» навсегда отказываются от попыток осуществить в своем бытии «абсолютную свободу» и «полное равенство», «мирятся с негацией и различиями, распределяются по массам и возвращаются к разделенному и ограниченному произведению» (94. 4. 319).

Определяя свое время как эпоху рождения и утверждения «нового мира», Гегель был склонен понимать его как изживший — в отличие от прошлых периодов — революционные идеи и революционные преобразования. По Гегелю, попытки преобразовать социальную действительность в соответствии с *человеческими идеалами* разумного и благого терпят крах потому, что в ней уже воплощена «*субстанциальная*

разумность», которая вместе с тем есть высшее добро, искомое абсолютное «всеобщее», — в результате понимания этой «истины», к которой подводит «Феноменология духа», должны исчезнуть революционные и вообще нонконформистские идеи. Гегель был убежден, что прогрессирующее «сознание сбрасывает, как пустую оболочку, представление о каком-либо добре в себе, еще не обладающем действительностью». Гегель, по сути дела, уже в «Феноменологии духа» подходит к пронизывающему его зрелую философскую концепцию «примирению с действительностью», заявляя, что «в своей борьбе сознание узнало на опыте, что общий ход вещей не так плох, как он выглядел, ибо его действительность есть действительность всеобщего» (94. 4. 208).

Гегель считал, что продемонстрировав в ходе французской революции неосуществимость в сфере социального бытия, «абсолютная свобода переходит из своей самой себя 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». Возникающий в результате этого «*моральный дух*» выступает в «Феноменологии духа» как *посредствующее звено при переходе из сферы общественного бытия в сферу общественного сознания*, представленного в виде иерархизированной *триады религии, искусства и философии*, воплощающей в себе «абсолютное знание». Надо сказать, что уже на ступени «моральности» осуществляющаяся *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» (94. 4. 322).

Отчуждение и его снятие. Особого внимания заслуживают постановка и освещение в «Феноменологии духа» *проблемы отчуждения*. В основном она рассматривается Гегелем в рамках процесса, именуемого *Entäußerung*. Буквальный перевод этого немецкого слова на русский язык — «овнешнение». Гегель обозначает термином *Entäußerung* переход самосознания в инобытие, представляющее собою предметность, «вещность». Гегель подчеркивает, что «именно овнешнение¹ самосознания устанавливает внешность». Познание того, что овнешнение и предметность «положены» самосознанием, Гегель трактует их как возвращение в него и их снятие им, в ходе чего самосознание постигает, что в своем инобытии как таковом оно находится «при себе», так что «все это есть движение сознания, и сознание здесь составляет всю совокупность своих моментов» (94. 4. 422). Гегелевская концепция «овнешнения», опредмечивания как инобытия самосознания и их

¹ Термином «овнешнение» мы заменили слово «отрешение», которым в наших изданиях «Феноменологии духа» переведено на русский язык слово *Entäußerung*.

снятия в познающем самосознании является ядром объективного, «абсолютного» идеализма, представленного в «Феноменологии духа». Внутри этой концепции проблема отчуждения как социально-философская возникает тогда, когда Гегель включает в число «овнешненных» формообразований самосознания продукты человеческого труда и институты, созданные социально-политической активностью людей (прежде всего государство и собственность — «богатство»), и когда эту активность и процесс труда он рассматривает как важнейшие виды «овнешнения». Гегель не считал, что во всем этом проявляется какое-либо враждебное людям отчуждение. Более того, там, где в «Феноменологии духа» изредка встречается слово «отчуждение» (*Entfremdung*) и производные от него слова, в них вложен противоположный смысл. Так, «отчужденным от себя духом» (*der sich entfremdete Geist*) Гегель назвал те формы общественного сознания, в которых проявилось критическо-революционное отношение к наличным видам государственной власти и «богатства» как институтам, враждебным людям.

Примечательно, что мир частных товаропроизводителей Гегель с нескрываемым презрением к низменности непосредственных мотиваций развертывающейся в нем деятельности назвал «духовным животным царством», в котором нет места для духовно-нравственного величия, и это было весьма критичное суждение. Но тот факт, что несмотря на сугубо своекорыстные устремления индивидов этого мира, он благодаря свойственной ему экономической деятельности образует мощное и устойчивое социальное целое, Гегель осмыслил как неоспоримое свидетельство наличия в нем скрытой «духовной существенности» объективно-разумной «всеобщности», полностью оправдывающей и делающей необходимым его существование. Имея в виду названный мир, Гегель писал: «Пусть индивидуальность общего хода вещей считает, что она совершает поступки только для себя или своекорыстно», на деле же «она лучше, чем она мнит о себе», и ее частное действие «есть в то же самое время в-себе-сущее, всеобщее действие», так что «когда она совершает поступки для себя, то это-то и есть воплощение в действительности только еще в-себе-сущего» (94. 4. 208). Философское осмысление Гегелем нового типа экономических отношений, учитывавшее трактовку буржуазного общества английской классической политэкономией, стимулировало разработку диалектики, особенно в вопросах взаимосвязи объективного и субъективного, всеобщего и единичного, необходимого и случайного и т. д. В ходе этого осмысления Гегель поставил и *проблему отчуждения труда*, но фактически свел ее к опредмечиванию труда, трактуя такое «отчуждение» труда как положительное утверждение деятельной сущности человека.

Антипашифизм. Существенным аспектом гегелевского «примирения с действительностью» явилось философское обоснование им необходимости войн между различными государствами. В условиях новой

полосы ожесточенных войн, почти непрерывно потрясавших Европу с начала 90-х годов XVIII в., Гегель считал совершенно неосуществимым просветительский идеал «вечного мира», поддерживаемый его предшественниками в немецкой классической философии. Идеалистически трактуя глубинные причины войн, Гегель усматривал их в потребности «духа» обеспечить подчинение единичного всеобщему в условиях роста экономической и юридической независимости индивидов от правительства. Несмотря на признание за экономическими связями частных собственников значения цементирующей социальной силы, Гегель отводил главную роль в сохранении общества как целого все же государству, которое считал орудием объективного «духа». Согласно Гегелю, чтобы не дать «изолирующимся системам», представленным индивидами вместе с их семьями, укорениться и оторваться от целого, из-за чего «дух улетучился бы», «правительство должно время от времени внутренне потрясать и посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости». Считая необходимым, чтобы стремящиеся «к неприкосновенному для-себя-бытию и личной безопасности» индивиды почувствовали в ходе войны «их господина — смерть», Гегель заявлял, что «этим разложением формы существования дух предотвращает погружение из нравственного наличного бытия в природное и сохраняет самость своего сознания и возводит его в свободу и в свою силу» (94. 4. 241—242).

«ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ФИЛОСОФСКИХ НАУК» — СИСТЕМА ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«НАУКА ЛОГИКИ» КАК БАЗИСНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ДИСЦИПЛИНА

Переход Гегеля от первой формы его философского учения, представленной в «Феноменологии духа», ко второй его форме, которая содержится в «Энциклопедии философских наук» как всесторонне разработанная завершенная система, был обусловлен пониманием логики как фундаментальной философской науки. Это новое для Гегеля понимание вырабатывалось у него по мере выявления и осмысления им магистральной линии восходящего развития предшествующей немецкой классической философии от Канта до Шеллинга и намерением завершить эту линию своим философским учением, одновременно используя ее для его обоснования. В становлении такого подхода к логике можно выявить два этапа, первый из которых выражен во введении к «большой логике», а второй — во введении к «малой логике».

В «большой логике» утверждалось, что лежащее в ее основе понятие логики как науки о «чистом мышлении» является прямым результатом

вывода «Феноменологии духа» о том, что «абсолютное знание есть истина всех способов сознания». Гегель трактовал это «абсолютное знание» как преодоление противоположности сознания и его предмета (т. е. мыслящего субъекта и мыслимого объекта), как «чистое знание», когда «знают бытие как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие». Такого рода по-новому «объективное мышление» Гегель объявлял предметом новой, философски содержательной «науки логики», характеризуемой как подлинная «система чистого разума», как «истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой» (95. I, 102, 103, 114). Это было обоснование перехода к решению задачи дедукции категорий, постановку которой Гегель нашел у Канта и попытки ее диалектического решения — у Фихте и Шеллинга.

Во вводных частях «Энциклопедии философских наук» Гегель уже не утверждает, что из вышеуказанного вывода «Феноменологии духа» вытекает необходимость разработки философской логики. Более того, единственная ссылка на «Феноменологию духа» весьма критична по отношению к этому произведению: представленное в нем развитие сознания «до точки зрения философской науки» происходило «так сказать ... за спиной сознания, поскольку содержание относится к последнему как нечто от него независимое» и «изложение становится благодаря этому запутанным». Из-за этого Гегель счел нужным развернуть новое обоснование своей «науки логики», которое вместе с тем стало обоснованием и всей гегелевской системы. При этом установка на изучение «царства чистой мысли» была дополнена новым для Гегеля принципиально важным идеалистическим утверждением, что *мышление*, преодолевшее противоположность субъективного и объективного в их своеобразном соединении, составляет *субстанцию* всего сущего: «...не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного». Такое Мышление Гегель называл *абсолютной идеей*, указывая, что она есть «развивающаяся тотальность ее собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не имеет или находит заранее» (96. I. 132, 133, 122, 107).

Предмет и структура философии как науки. Дав предварительное определение философии как «мыслящего рассмотрения предметов», Гегель затем уточнял, что «философия должна сделать предметом мышления само мышление» как «свободный акт мышления», которое «само порождает и дает себе свой предмет». Это означает, что предметом философии является, по Гегелю, абсолютная идея, которую он зачастую называет просто Идеей. Указывая, что «лишь целостность науки есть изображение идеи» и что «идея обнаруживает себя как простота самотождественного мышления и вместе с тем как деятельность, состоящая в том, что мышление противопоставляет себя себе самому для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же быть лишь у себя самого», Гегель выводит отсюда *разделение философской науки* на следующие три части: 1) *логику* как науку об идее в себе и для

себя, 2) *философию природы* как науку об идее в ее инобытии, 3) *философию духа* как науку об идее, возвращающейся в самое себя из своего инобытия (96. I. 85, 102—103). Так определялась Гегелем структура системы его абсолютного идеализма. Именно в рамках этой структуры было существенно уточнено и по-своему углублено гегелевское понимание науки логики.

Онтологизация логики и панлогизм. Суть выработанного Гегелем «абсолютно-идеалистического» понимания логики состоит в том, что она представляет собой фундаментальную, основополагающую философскую науку. Идеалистически «перевертывая» смысл констатации, что «в размышлении обнаруживается истинная природа вещей», Гегель утверждает, что «логические мысли ... представляют собой в-себе-и-для-себя-сущую основу всего». Именно в этом объективно-идеалистическом смысле он считает, что «мысли могут быть названы объективными мыслями», и делает отсюда далеко идущий вывод, перечеркивающий кантовскую агностическую деструкцию онтологических притязаний «метафизики»: «Логика совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о вещах, постигаемых в мыслях, за которыми признается, что они выражают существенное в вещах». Хотя логика определяется как «наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии мышления», в силу онтологической первичности ее «чистых» определений «другие философские науки — философия природы и философия духа — являются как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа» (96. I. 119, 125, 120, 107, 124). Выраженная этими формулировками онтологизация логики придает гегелевской системе абсолютного идеализма панлогистский характер.

Гегелевский *панлогизм* представлял собой последовательное объективно-идеалистическое решение вопроса об отношении мышления к бытию. Однако панлогическая установка на выявление во всем сущем основополагающих определений мысли вела к тому, что наряду с идеалистической трактовкой бытийной основы этого сущего происходило и насыщение «абсолютной идеи» предметно-материальным содержанием.

В гносеологическом плане гегелевский панлогизм имел рационалистическо-когнитивистский характер. Существенно, что гегелевский рационализм был диалектическим, причем из-за панлогической ориентированности диалектика познающего мышления выступала как неразрывно связанная с диалектикой познаваемых объектов.

В силу своего панлогизма гегелевская «наука логики» фактически оказывалась, по крайней мере в тенденции, всеобъемлющей философской концепцией, характеризующей сущность всего и вся. Особенно ярко это проявилось в «большой логике», которая, собственно, не требует дополнений себя другими философскими дисциплинами. «Малую логику» Гегель попытался ограничить «стихией чистого мышления», но ее фактическое содержание то и дело вырывается за этот

предел и предстает как глобальное. «Философия природы» и «философия духа» отнюдь не равнозначны по философской содержательности и глубине «малой логики»: они в сущности лишь конкретизируют и наполняют эмпирическим материалом данные в ней характеристики и природы, и духа. Поэтому для понимания существа зрелой философии Гегеля изучение его «науки логики» имеет первостепенное значение.

Мышление как «основание всего», являющееся предметом науки логики, это, по Гегелю, «подлинно *всеобщее* всего природного и всего духовного», выходящее «за пределы всех их». В отношении этого мышления, считает Гегель, «лучше не употреблять выражение “мысль”, а говорить: *определения мышления*». С этой точки зрения «логическое следует вообще понимать... как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает» (96. I. 122, 121).

Эта точка зрения абсолютного идеализма требует радикального переосмысления того, что такое *истина*. Согласно Гегелю, надо отказаться от распространенной трактовки истины как соответствия нашего представления предмету, — в высшем «философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой». Важно, что эта идеалистическая онтологизация истины сочетается в гегелевской логике с рассмотрением «определений мышления» под углом зрения того, насколько «они способны постигать истинное». В ходе этого рассмотрения Гегель развертывает острую критику так называемых «рассудочных определений и одновременно обосновывает «разумные определения», понимая их как «диалектико-спекулятивные».

Обоснование диалектико-«спекулятивной» логики

Изложение, содержащее предварительное обоснование диалектического способа мышления, является, по сути, историко-философским, поскольку ставит в центр внимания *три «точки зрения на отношение мышления к объективности»*, выдвинутые представителями различных течений новоевропейской философии (96. I. 127, 132).

Первое отношение мысли к объективности. В качестве *первого отношения* философского мышления к объективности Гегель выделяет «*прежнюю метафизику*», существовавшую до Канта и нашедшую свое завершение в лейбнице-вольфианской философии.

Этому предшествует краткая характеристика Гегелем «*наивного образа мышления*», которому свойственна не подвергаемая сомнению уверенность, «что посредством размышления познается истина» и что мышление «обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине». Гегель отмечает, что «питая такую веру, мышление приступает прямо к предметам, воспроизводит содержание ощущений и созерца-

ний, делая его содержанием мысли, и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину». Гегель считает, что «все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере» (96. I. 133). По сути дела, Гегель характеризует здесь когнитивистскую убежденность различных форм стихийно-реалистического сознания.

Считая гносеологически главным в «прежней метафизике» то, что она «рассматривала определения мышления как основные определения вещей», Гегель склонен выводить ее рационалистический когнитивизм из «наивного образа мышления». Вместе с тем Гегель отмечал что, в отличие от «наивного образа мышления», ограничивающегося познанием «конечных» вещей, эта «метафизика» направляла свое внимание на такие «бесконечные» предметы, как Бог, дух, свобода. Убежденность в возможности познать разумом даже такие «предметы» Гегель считал большим достоинством «прежней метафизики». Но она, по его мнению, не могла реализовать эту возможность, так как ее способу мышления был присущ коренной недостаток: «мышление прежней метафизики было *конечным мышлением*, ибо она двигалась в таких определениях мышления, предел которых признавался ею чем-то незыблемым, не могущим в свою очередь подвергнуться отрицанию». Гегель пояснял, что «*конечное...* состоит в отношении к своему другому, которое является его отрицанием и представляет собой его границу», и мышление становится конечным «постольку, поскольку оно останавливается на ограниченных определениях, которые признаются чем-то последним». Более определенно, Гегель считал, что мышление «прежней метафизики» было «конечным» потому, что используемые ею для познания своих предметов контрарные понятия (конечное и бесконечное, простое и сложное и т. д.) она трактовала как абсолютно противоположные, лишенные способности переходить одно в другое и образовывать таким путем противоречивое единство. Для мышления этой «метафизики» был характерен принцип «или — или», «согласно которому утверждают, например, что мир или конечен, или бесконечен, но непременно лишь одно из двух». Этому «рассудочному», «конечному» мышлению «прежней метафизики» Гегель противопоставлял непосредственно в качестве более высокого мышления «диалектическое», показывающее необходимый переход каждого рассудочного определения в свою противоположность. С точки зрения Гегеля, понятие «метафизика» характеризует предмет познания, но не способ познания или мышления. Критикуя «прежнюю метафизику», Гегель ратовал за новую, подлинно научную форму метафизики, полагая, как уже отмечалось, что таковой является его «наука логики». Примечательно, что антидиалектическую «рассудочность», «конечность» мышления Гегель называл также «догматизмом», вкладывая тем самым в этот термин, который в немецкой классической философии приобрел значение одного из важнейших понятий, существенно иное содержание, чем

Кант, Фихте и Шеллинг. По Гегелю, «прежней метафизике» был присущ порок догматизма, состоящий в том, что «удерживаются односторонние рассудочные и исключаются противоположные определения» (96. I. 136, 135, 139).

Критикуя мышление «прежней метафизики» Гегель обрисовывает основные черты разрабатываемого им *диалектически-«спекулятивного» способа мышления*, изображая его прерогативой своего «абсолютного идеализма». Догматизму «рассудочной метафизики», удерживающему «односторонние определения мысли... в их изолированности» Гегель противопоставляет «идеализм спекулятивной философии», который «обладает принципом тотальности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка». Иллюстрируя свою позицию, Гегель указывает: «Так, например, идеализм утверждает: душа не есть только конечное или только бесконечное, но она по существу, есть как то, так и другое и, следовательно, не есть ни то, ни другое, т. е. такие определения в их изолированности не имеют силы, но получают ее лишь так снятые» (96. I. 139). В качестве важнейшего принципа нового способа мышления выступает, таким образом, единство противоположных определений. Здесь и далее на протяжении всей «науки логики» разработку диалектического способа мышления и в целом диалектического мировоззрения Гегель стремился производить в органическом соединении с *построением системы абсолютного идеализма*.

В этом плане существенно важен тот факт, что в ходе гегелевской критики «рассудочных» определений «прежней метафизики» их неадекватность в конечном счете усматривалась в их несоответствии осмысливаемым предметам. Оперирование «рассудочными» понятиями характеризовалось Гегелем как внешнее по отношению к предметам приписывание им предикатов, найденных готовыми в мышлении: «прежней метафизикой» эти определения «брались... в их абстрактности как для себя значимые и способные быть предикатами истинного». Упрекая эту метафизику в том, что она «не была свободным и объективным мышлением, так как она не давала объекту определяться свободно из самого себя», Гегель утверждал, что «истинное познание предмета должно быть... таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал свои предикаты извне» (96. I. 134, 138, 136—137).

Второе отношение мысли к объективности. Согласно Гегелю, именно отсутствие в «прежней метафизике» конкретного содержания и опоры на действительность, разрыв между ее утверждениями и действительно сущим привели к ее дискредитации и к возникновению *второго, отношения мысли к объективности*, а именно к «эмпиризму», который, вместо того, чтобы искать истинного в самих мыслях, хочет черпать его из опыта, внешне и внутренне данного». Под эмпиризмом Гегель понимает, во-первых, философский аспект экспериментального естествознания, а во-вторых, тесно связанную с ним материалистическую философию в собственном смысле слова. По мнению Гегеля,

основное положение эмпиризма (определяемое как убеждение, «лишь внешнее составляет вообще истинное») «в его дальнейшем развитии привело к тому, что позднее назвали материализмом ... Этот материализм признает истинно объективным материю как таковую» (96. I. 151).

Знаменательно, что при всей критичности общей оценки Гегелем этого «эмпиризма» он все же усматривал наличие в нем значительных достоинств. По Гегелю, «в эмпиризме заключается великий принцип, гласящий, что то, что истина, должно быть в действительности и наличествовать для восприятия». Гегель подчеркивал, что разработанная им философия, «подобно эмпиризму ... также познает... лишь то, что есть; она не признает ничего такого, что лишь должно быть». Признание Гегелем того, что действительно сущее наличествует для сознания в чувственно воспринимаемой, а не только мыслимой форме, означает некоторое согласие с материалистическим сенсуализмом. Очень важно, что у гегелевской философии общим с «эмпиризмом» выступает направленность внимания на то, что существует вне и независимо от человеческого сознания.

Первым недостатком «эмпиризма» Гегель считал *односторонний сенсуализм*, признающий истину лишь в форме чувственного восприятия. С гегелевским разъяснением того, что познание не останавливается на чувственном восприятии, «а в воспринятом единичном оно отыскивает всеобщее», вполне согласились бы Дидро и Гольбах, которые сделали в рамках материалистической философии аналогичный вывод несколькими десятилетиями ранее. Гегель отмечал, что в ходе своего развития сам естественнонаучный «эмпиризм» не останавливается на единичном восприятии, а «возводит содержание восприятия, чувства и созерцания в форму всеобщих представлений, положений, законов и т. д.» (96. I. 148). Тот факт, что в пределах самого «эмпиризма» имело место восхождение от чувственной ступени познания к рациональной, Гегель истолковывает как опровергающее материализм выявление духовно-идеальной основы всех вещей, т. е. как неосознаваемое движение к идеализму. Как и в «Феноменологии духа», Гегель отождествлял гносеологически сверхчувственное, рациональное с онтологически духовным, идеальным.

Вторым недостатком «эмпиризма» Гегель считал *односторонний аналитизм*. Признавая познавательную роль анализа как способа перехода «от непосредственности восприятия к мысли, поскольку определения, объединяемые в анализируемом предмете, получают форму всеобщности благодаря тому, что их отделяют друг от друга», Гегель предостерегал против того, чтобы видеть в результатах анализа исчерпывающее знание о предметах и останавливаться на нем. Гегель пояснял, что при такой точке зрения создается искаженное представление о рассматриваемых предметах: «Эмпиризм находится в заблуждении, полагая, что, анализируя предметы, он оставляет их такими,

каковы они есть, тогда как он на самом деле превращает конкретное в нечто абстрактное» и приводит к тому, что «живое умерщвляется». Для действительного познания предметов в их живой, конкретной реальности необходимо, указывал Гегель, подняться, учитывая результаты анализа, на более высокую точку зрения, где происходит «объединение разделенного». Это указание Гегеля ориентировало на *единство анализа и синтеза* в процессе познания, существенно уточняя тем самым характер диалектического способа мышления. Вместе с тем и при рассмотрении метода анализа Гегель развертывал обоснование своего идеализма: признание «эмпиризмом» аналитических определений, являющихся абстрактно-рациональными, «реальной сущностью предметов» толковалось как фактическое согласие с утверждением идеалистической «метафизики», что «истинное в вещах заключается именно в мышлении» (96. I. 150, 151).

Непосредственно в *адрес материалистической философии* Гегель высказал четыре *критических замечания*, призванных подорвать ее в теоретическом и практическом планах. *Во-первых*, основываясь на понимании материализма как учения лишь о «чувственно данном», Гегель обвинял его в вопиющей непоследовательности, а именно в том, что он кладет в основу чувственного абстрактное понятие, так как «сама материя есть абстракция, которая как таковая не может быть воспринята нами». *Во-вторых*, Гегель повторил, по сути дела, вслед за Фихте утверждение, что материализм это «учение несвободы, ибо свобода состоит именно в том, что мне не противостоит никакое абсолютное другое, но я завишу от содержания, которое есть я сам». *В-третьих*, Гегель заявлял, что материализм не позволяет ставить вопрос о разумности или неразумности того, что существует. Впрочем, Гегель в какой-то мере должен был согласиться с присущностью материалистическому «эмпиризму» критической рациональности, отмечая, что с точки зрения этой философии «правовые и нравственные определения и законы, равно как и содержание религии, представляют собой нечто случайное, и нужно отказаться от признания их объективности и внутренней истинности» (96. I. 152).

Четвертым является критическое замечание Гегеля о том, что «эмпиризм», возвышаясь в понимании предметов до использования «определений мышления», не подвергает последние специальному исследованию, не обнаруживает их «рассудочной» ограниченности.

В *юмистской трактовке мышления*, основывающегося на чувственном опыте, Гегель видит *преодоление «эмпиризма» изнутри*, его самоотрицание. В духе Юма Гегель считает, что «эмпирическое наблюдение... доставляет нам восприятие следующих друг за другом изменений, или лежащих рядом друг с другом предметов, но оно не показывает нам необходимости связи. Так как восприятие должно оставаться основой того, что признается истинным, то всеобщность и необходимость кажутся чем-то неправомерным, субъективной случайностью, простой

привычкой» (96. I. 152). Это означает, по Гегелю, что в самом опыте, поднимающемся над чувственным восприятием единичных фактов, обнаруживается два разнородных компонента: с одной стороны,— бесконечно разнообразный, но совершенно разрозненный материал, а с другой стороны,— мыслительные формы всеобщности и необходимости. Такое понимание финала «эмпиризма» Гегель считал заслугой Канта, совершившего переход от эмпиризма к «критической» философии. Последняя рассматривается в разделе о втором отношении мышления к объективности, но, по сути дела, трактуется как выходящая за его пределы и вместе с другими учениями немецкой классической философии образующая переход к гегелевскому идеализму.

К достижениям кантовской теоретической философии Гегель отнес, во-первых, то, что в ней началось критическое исследование «определений прежней метафизики» и вообще форм мышления. Во-вторых, взгляд на объективное как всеобщее и необходимое, а на субъективное — как на единичное и только ощущаемое; этот взгляд рассматривался Гегелем как вытекающий из кантовского утверждения, что «определения мысли, или понятия рассудка, образуют объективность опытного познания». В-третьих, ограничение сферой явлений того познания, которое основано на опыте. В-четвертых, привлечение внимания к антиномиям чистого разума. Вместе с тем каждое из перечисленных достижений Гегель считал ограниченным и сопряженным с заблуждениями. Необходимое преодоление этих ограниченностей и заблуждений Гегель видел только в решении поставленных Кантом проблем с позиций «абсолютного идеализма» и связываемого с ним диалектического способа мышления.

Полагая, что «объективность мышления», о которой говорил Кант, сама субъективна из-за понимания всеобщих и необходимых определений как лишь «наших», человеческих мыслей, Гегель утверждал, что «истинная объективность мышления состоит, напротив в том, что мысли суть не только наши мысли, но и одновременно в-себе-вещей и предметного вообще». Корректировка Гегелем кантовского положения о чувственно воспринимаемых вещах как только явлениях сочеталась с отбрасыванием им представления о непознаваемой «вещи-в-себе»: это «пустая абстракция», возникшая в результате неоправданного отвлечения от всех определенных мыслей о предмете. «Истинное положение вещей на деле таково,— излагал Гегель свое понимание рассматриваемой проблемы,— что вещи, о которых мы непосредственно знаем, суть простые явления не только для нас, но также и в себе, и настоящее определение конечных вещей и состоит в том, что они имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее». Гегель подчеркивал, что в отличие от «субъективного идеализма критической философии» такое понимание вещей должно называться «абсолютным идеализмом». Что касается антиномий, то, порицая Канта за «нежное отношение к мирским

вещам» в связи с его отрицанием возможности их внутренней противоречивости, Гегель с позиций диалектического мировоззрения заявлял: «Истинное ... и положительное значение антиномий заключается вообще в том, что все действительное содержит внутри себя противоположные определения и что, следовательно, познание и, точнее, постижение предмета в понятиях как раз и означает познание его как конкретного единства противоположных определений» (96. I. 162, 163, 167).

Признание Кантом способности практического разума к «свободному самоопределению» и его «требование всеобщего и для всех одинаково обязательного определения воли» Гегель расценил как фактический отход от субъективного идеализма в сторону абсолютного идеализма. Особенно же значительным шагом в этом направлении Гегель считал выраженное в «Критике способности суждения» кантовское учение о *внутренней целесообразности* в органических существах и в произведениях искусства. Гегель указывал, что если этика Канта могла оставлять для «ленивой мысли» лазейку в долженствовании, которое отказывается от реализации идеалов (идей), то, «напротив, наличие живых организмов в природе и прекрасного в искусстве уже показывает действительность идеала даже чувству и созерцанию. Кантовские размышления об этих предметах могли бы послужить прекрасным введением, приучающим сознание мыслить и постигать конкретную идею» (96. I. 178).

Касаясь под наиболее интересным для себя углом зрения *философии Фихте*, Гегель увидел ее высшее достижение в учении о *дедукции категорий* как показывающем конкретный способ самоопределения мышления. Вместе с тем, по мнению Гегеля, мышление в философии Фихте еще не выступает как действительно свободная деятельность, поскольку «я» представлено как побуждаемое к деятельности лишь толчком со стороны «не-я». Такого рода «не-я» Гегель отвергал так же решительно, как и кантовскую «весь-в-себе».

О роли *философии Шеллинга* в подготовке «абсолютного идеализма» Гегель не упоминает во вводной части «науки логики» как из-за очевидности этого для современников, так и потому, что это почти неизбежно вызвало бы резкую и оскорбительную реплику со стороны автора «философии тождества», создававшую опасность втягивания в ненужную и бесплодную полемику с ним. Генетическую связь своей «науки логики» с ведущей тенденцией развития немецкой классической философии Гегель и без того охарактеризовал убедительно и ясно.

Третье отношение мысли к объективности. В качестве третьего отношения мышления к объективности Гегель рассматривает *учение о непосредственном знании*, выдвинутое и отстаивавшееся Якоби в полемике с рационалистической линией немецкой классической философии. «Этим учением,— отмечал Гегель,— утверждается, что дух познает истину, что разум составляет истинное определение человека и есть

знание о Боге. Но так как опосредствованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть непосредственное знание, вера». Речь идет о том, что понятийное мышление Якоби относил к опосредствованному знанию, которому он отказывал в способности постигать бесконечность абсолюта. Учение о непосредственном знании было формой выражения *иррационалистическо-фидеистической* линии в философии и имело тенденцию свести последнюю к роли служанки религии. Гегель четко выявлял *антифилософскую сущность* этого учения, указывая, что свойственное ему рассуждательство «с наибольшей силой обращается против философии и философов». Значительное внимание, уделяемое Гегелем этому учению, которое, по его словам, «отдается ... дикому произволу фантазии и заверений, морализирующему самомнению и высокомерию чувства или безмерному капризу и рассуждательству», объясняется просто необходимостью отвести от рационально-философского мышления обвинения Якоби в подрыве христианского вероучения и вообще религии. Выдвигая диалектический тезис о *единстве непосредственности и опосредствования* в познании, Гегель вместе с тем находил в установке Якоби на постижение бесконечного лишь непосредственно, минуя опосредствование конечным, ту «конечность» (наблюдавшуюся и в «прежней метафизике»), которая на деле не позволяет *мыслить* бесконечное и произвольно, но неизбежно «оконечивает» его. Гегель делал вывод, что из-за этой фактической ограниченности «непосредственного знания» оно — и именно оно — неспособно адекватно мыслить божественный абсолют в его конкретности и потому само недостаточно удовлетворяет запросам христианской религии: «непосредственное знание Бога говорит нам лишь то, что *есть* Бог, но не говорит нам, *что* он есть, так как такое знание было бы познанием и привело бы к опосредствованному знанию. Таким образом, Бог как предмет религии явно суживается, сводясь к Богу вообще, к неопределенному сверхчувственному, и содержание религии сводится к минимуму» (96. I. 186, 201, 197).

Гегель не упускает случая, чтобы на протяжении всей «науки логики» провозглашать соответствие ее выводов положениям христианского вероучения, проясняя особую настойчивость тогда, когда, по сути дела, особенно явно обнаруживалось расхождение между ними. Так, в частности, обстояло дело с центральным утверждением «абсолютного идеализма» о том, что вещи имеют основание своего бытия во всеобщей идее (ради демонстрации названного соответствия последняя и именуется «божественной»). Гегель утверждает, что этот абсолютный идеализм «по существу, не может рассматриваться только как собственность философии, а наоборот, образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее также рассматривает совокупность всего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый Богом» (96. I. 163). Гегель находил аналогию

между теологическим креационизмом и провиденциализмом, с одной стороны, и своим учением о мирозозидающей и мироуправляющей абсолютной идее, с другой.

Бесспорно, что диктат теологии по отношению к философии Гегель отвергал не менее решительно, чем Кант, хотя и не столь определенно, а завуалированно. Великой заслугой кантовской философии Гегель считал то, что она поставила мышление, разум «выше всякого авторитета». Указывая, что «главное действие, оказанное кантовской философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума», Гегель с энтузиазмом заявлял: «Принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности внутри себя должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени» (96. I. 183). Речь шла о *независимости философского мышления от религии*.

Три ступени «логического»

Методологическая концепция, вырисовывавшаяся во вводной части науки логики, резюмировалась выделением *трех ступеней «логического»*: 1) *рассудочной*, свойственной «прежней метафизике», 2) *отрицательно-разумной*, или «диалектической», 3) *положительно-разумной*, или «спекулятивной». Согласно Гегелю, на рассудочной ступени мышление абсолютно жестко фиксирует противоположные понятия и абсолютно разделяет их, на отрицательно-разумной ступени оно разрушает такую разделенность и показывает переход понятий в их противоположности, на положительно-разумной ступени оно объединяет противоположности в единстве (96. I. 201). «*Спекулятивная*» ступень логического выступает у Гегеля как высшая и единственно адекватная форма истинного, а «*диалектическая*» ступень рассматривается лишь как с необходимостью предшествующая ей. При этом «спекулятивное» у Гегеля неотделимо от «диалектического» и всегда выступает в органическом единстве с ним.

Первоначальная характеристика гегелевской логики как науки «об *идее* в абстрактной стихии мышления» уточняется в дальнейшем трактовкой логики как учения о *саморазвитии «понятия»* — этим термином обозначается логическая форма идеи, «чистая идея», «чистое мышление». Согласно Гегелю, логика «содержит учение о мысли: 1) «в ее непосредственности — о понятии в себе»; 2) «в ее рефлексии и опосредствовании — о для-себя-бытии и видимости (Schein) понятия»; 3) «в ее возвращении в самое себя и о ее развитии у-себя-бытия — о понятии в себе и для себя» (96. I. 213). Фактическим содержанием «науки логики» является совокупность понятий, которые Гегель считает существенно важными определениями абсолюта и которые он стремится представить в виде саморазвивающейся системы. Это раз-

вите Гегель изображает происходящим посредством *диалектической триадичности*, т. е. движения от тезиса к антитезису и их синтезу, становящемуся тезисом новой триады. Само вышеприведенное подразделение логики выражает такую триадичность движения понятия. Задачу логики Гегель видел в том, чтобы «показать, что мысли, лишь представляемые и как таковые не постигнутые в понятии и не доказанные, образуют степени самого себя определяющего мышления; таким путем эти мысли вместе с тем постигаются и доказываются» (96. I. 282).

Стремление Гегеля реализовать этот идеалистический замысел таким образом, чтобы понятия, включающиеся в систему, были содержательными и выражали «существенное вещей», вело к тому, что предметная содержательность отразилась уже в заглавиях первых двух разделов науки логики — «учение о бытии», «учение о сущности» — и подразделов (например, «объект») третьего раздела — «учения о понятии».

Учение о бытии

«Чистое бытие», ничто, становление. *Учение о бытии* начинается с понятия «чистое бытие», которое, естественно, было первым и во всей системе понятий науки логики. Такой исходный пункт гегелевской логики вызвал острую критику со стороны многих идеалистов, считавших единственно правильным начинать философскую систему с мыслящего субъекта, сознания, «я». Дело осложнилось тем, что финалом «Феноменологии духа», которую Гегель характеризовал как обоснование исходного пункта «науки логики», было «абсолютное знание». В «большой логике» Гегель настойчиво пытался показать, что «абсолютное знание», «сливаясь в единство», предстает «простой непосредственностью», а «в своем истинном выражении простая непосредственность есть ... чистое бытие» (95. I. 126). В «малой логике» Гегель уже не пытался этого доказать, а исходил из соображения, что «чистое», лишенное всякой определенности бытие, — это в содержательном отношении *самое бедное понятие* и потому именно с него следует начинать построение системы понятий, каждое последующее из которых содержательнее предыдущего и которые в совокупности образуют всеобъемлющую содержательность развитой логической идеи. Признавая «чистое бытие» самым абстрактным понятием, Гегель подчеркивал, что «*развитие логической идеи* оказывается движением от абстрактного к конкретному» (96. I. 218). Тем самым формулировался один из фундаментальных принципов гегелевской философии. Он многозначен, и наряду с богатством диалектического содержания ему присуща также идеалистическая трактовка процесса развития. В рассматриваемом контексте принцип движения от абстрактного к конкретному выражает идеали-

стическое решение «основного вопроса философии» и используется для обоснования этого решения.

Понятие «чистое бытие» выступало в «науке логики» как первичное по отношению к понятию «наличное бытие», обозначающему качественно определенное бытие природных вещей. Основная мысль начальных параграфов учения о бытии — это производность, вторичность качественно определенного бытия, причем не только по отношению к «чистому бытию», но даже по отношению к «ничто» «Ничто» — это второе после «чистого бытия» понятие гегелевской логики, характеризующееся как антитезис первого понятия. Этот антитезис (как и все другие в сфере бытия) Гегель трактует как результат *перехода тезиса в свою противоположность*. «Это чистое бытие, — пишет Гегель, — есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое также непосредственно, есть ничто» (96. I. 220). Аналогичные соображения лежат в основе гегелевского утверждения, что «ничто есть ... то же отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое бытие». Этот переход «чистого бытия» в «ничто» и «ничто» в «чистое бытие» Гегель обозначает понятием «становление», характеризуя его как «движение непосредственного исчезновения одного в другом» (95. I. 140, 141). Хотя Гегель называет «становление» «истиной» первых двух понятий, все же не оно, а «наличное бытие» рассматривается как их синтез (которому, по гегелевской терминологии, и надлежит называться «истиной» своих тезиса и антитезиса), а «становление» лишь опосредствует этот синтез. Указывая, что «в становлении бытие как тождественное с ничто и ничто как тождественное с бытием суть лишь исчезающие моменты» и что «благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает (fällt) в единство, в котором оба момента сняты», Гегель заключает, что «результат становления представляет собой... наличное бытие». Гегель уточняет, что «наличное бытие есть бытие, имеющее определенность, которая есть непосредственная, или сушая, определенность, есть *качество*» (96. I. 227, 228).

Гегель полемизировал с критиками, считавшими, что антитетическим понятием по отношению к «чистому бытию» является «небытие», а не «ничто». В гегелевских рассуждениях по данному вопросу важную роль играет ссылка на различные реалии. Заявляя, что можно было бы продемонстрировать «единство бытия и ничто на любом примере, во всякой действительной вещи или мысли» и что «нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и бытие, и ничто», Гегель уточнял, что когда «речь заходит о «каком-то нечто и действительном», то в них бытие и ничто наличествуют «в некотором дальнейшем определении и понимаются, например, как положительное и отрицательное». Это значит, что в объективном единстве противоположностей, характерном для всего сущего, Гегель видел воплощение провозглашаемого им единства бытия и ничто. Фактически же геге-

левское утверждение о *единстве бытия и ничто* явилось идеалистически интерпретированным отражением объективного *единства противоположностей*. Примечательно, что понимание противоречивого единства всего сущего появляется уже в самом начале гегелевской логики, хотя здесь оно выражено еще недостаточно определено (особенно в «малой логике»). Гегель подчеркивал, что «это единство бытия и ничто раз навсегда лежит в основе как первая истина и составляет стихию всего последующего», так что «помимо самого становления все дальнейшие логические определения: наличное бытие, качество, да и вообще все понятия философии служат примерами этого единства» (95. I. 143).

Свою мыслительную активность при построении системы этих понятий Гегель настолько стремился затушевать, что сформулировал в «большой логике» установку на совершенно пассивное восприятие названного «самодвижения» философом, излагающим «науку логики»: «Не надо делать ничего другого, как рассматривать или, вернее, отстранив всякие размышления, всякие мнения, которых придерживаются вне этой науки, лишь воспринимать то, что имеется налицо» (95. I. 126).

Обратим внимание на *специфику процессов диалектического отрицания и синтеза*, ясно проявившуюся уже при характеристике Гегелем рассмотренных начальных понятий учения о бытии. Это отрицание таково, что понятие, которое переходит в противоположное понятие, не исчезает всецело, но в известном смысле сохраняется за счет изменения формы своего существования. По выражению Гегеля, оно переходит не в совершенно иное, а в «свое» иное. Таким образом, диалектическому отрицанию оказывается присуща способность сохранения, синтезирования. Неоднозначен, диалектически противоречив и характеризуемый Гегелем синтез тезиса и антитезиса, поскольку при их слиянии в единство происходит их определенное отрицание: они утрачивают прежнюю самостоятельность и включаются в синтезирующее понятие только как «*моменты*», подчиненные его специфической целостности, которая представляет собой новообразование, не сводимое к их сумме и к их определенностям. Единство уничтожения и сохранения в процессах диалектического отрицания и синтеза Гегель обозначил термином «*снятие*», умело используя соответствующую многозначность этого слова в немецком языке (наличие в нем других аналогичных слов, тоже используемых в диалектических философемах Гегеля, трактовалось им как свидетельство глубокой «философичности» этого языка). Единство уничтожения и сохранения было необходимым условием того, что диалектическое движение представало как процесс, в котором постоянно возникает *новое* и вместе с тем оно включает в себя богатство содержания предшествующих ступеней, т. е. как процесс *развития*. Важно, что «снятие», усматриваемое Гегелем непосредственно лишь в движении понятий, оказывалось фактически

применяемым им и для характеристики диалектического движения в объективной реальности.

Принцип единства логического и исторического и историко-философская концепция Гегеля. Обращение к истории философии во вводных частях «науки логики» играет существенную роль и при обосновании положений ее основных разделов. Сформулировав диалектический принцип *единства логического и исторического* в построении научной системы развивающегося знания, Гегель стремился показать, что в его логике понятия развертываются в основном в такой же последовательности, в какой они выступали в историческом развитии философского знания. «В истории философии,— полагал Гегель,— мы находим различные ступени логической идеи в форме выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особую дефиницию абсолюта» (96. I. 218).

К новациям гегелевской концепции процесса исторического развития философских воззрений, получившей детальную разработку в берлинских лекциях, относится трактовка этого процесса как углубляющегося познания действительности в ее существенных определениях. За прихотливым разнообразием философских учений, кажущейся случайностью их возникновения, субъективной окраской их содержания Гегель первым попытался выявить объективную, по сути дела, *закономерность* истории философии, придав этому вопросу кардинальное значение в деле преобразования эмпирической истории философии в научную дисциплину. Гегелю впервые удалось подняться над поверхностным представлением о полном отрицании философских учений при их критическом преодолении новыми учениями. Исходя из того, что «каждая философская система, заслуживающая этого названия..., есть изображение особенного момента, или особенной ступени, в процессе развития идеи», Гегель считал, что «опровержение философского учения означает... лишь то, что ее предел перейден и ее определенный принцип низведен до идеального момента». По мысли Гегеля, при опровержении философских учений их познавательные достижения не отбрасываются, а в преобразованном виде включаются в содержание приходящих им на смену учений как частичные, относительные истины (выявление *диалектики абсолютной и относительной истины* является одним из главных новшеств всего гегелевского учения о познании). Согласно Гегелю, «отношение между более ранними и более поздними философскими системами в общем такое же, как между предшествующими и последующими ступенями логической идеи, а именно последующие ступени содержат в себе предшествующие как снятые». Считая несостоятельным скептически-нигилистический взгляд на историю философии как картину тотального разрушения, являющуюся свидетельством бесплодности всевозможных философских построений человеческого разума, Гегель указывал, что история философии «должна быть сравниваема в своем результате не с галереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов», которые «суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии». Давняя диалектическая мысль Гегеля о том, что для подъема формирующегося человеческого сознания на уровень современной культуры оно должно приобщиться к ее историческим основаниям, конкретизи-

зировалась указанием на важнейшую роль в этом процессе глубокого знания основных этапов развития философской мысли. В этом смысле Гегель заявлял, что «история философии по своему существенному содержанию имеет дело не с прошедшим, а с вечным и вполне наличным» (96. I. 218—219).

Отмечая плодотворность принципов историко-философской концепции Гегеля, надо вместе с тем иметь в виду, что пронизывающие ее идеалистические установки влекли за собой *искажение реальной истории философской мысли*. Идеалистическое истолкование единства логического и исторического на деле вело к тому, что история философии подгонялась под принятый в «науке логики» порядок. Заявив, что «логика начинает с того же, с чего начинается история философии в подлинном смысле этого слова», Гегель в действительности определил начало философии в соответствии с первым понятием своей логики — «чистым бытием». «Это начало, — утверждал он, — мы находим в элеатской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие и говорит: «Только бытие есть, а небытия нет». Гегель, конечно, знал, что философии элеатов предшествовали в античной культуре учения милетских мыслителей (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена) и Гераклита, но по своему содержанию они не вписывались в гегелевское понимание начала философии. Учение же Парменида о бытии, имеющее идеалистическую тенденцию, вошло в это понимание. Гегель считал, что «учение Парменида следует рассматривать как начало философии в настоящем смысле слова потому, что философия есть вообще мыслящее познание, а здесь впервые фиксирована чистая мысль и сделана предметом для самой себя» (96. I. 219).

Гегелю было свойственно стремление редуцировать материалистическую линию в философии к идеализму и представлять ее как бы несуществующей по сути дела. Отмечая (со ссылкой на Аристотеля), что ионийские мыслители (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит) «не идут дальше рассмотрения сущности вещей как чего-то материального», Гегель заявлял, что под «водой», «воздухом», «огнем» они имели в виду не физические, а идеальные сущности. Относительно учения Демокрита, создавшего первую в Античности последовательную систему материалистического понимания природы, Гегель утверждал, что «атом на самом деле представляет собой мысль», и что вообще в атомистике происходит «сведение природы к мысли». По Гегелю, античная «атомистическая философия образует существенную ступень в историческом развитии идеи», так как, по его мнению, «принципом этой философии является вообще для-себя-бытие в форме многого» (96. I. 253, 240, 226).

В той мере, в какой Гегель все же освещает материалистические учения, они представлены в его истории философии крайне скупо, что контрастирует с очень большим вниманием уделяемым им идеалистическим учениям. Гегель, например, посвящает сотни страниц философии Платона, а характеристику философии Демокрита умещает на десяти с небольшим страницах

Характерной чертой гегелевских лекций по истории философии является также, с одной стороны, затушевывание иррелигиозных положений, встречающихся в философских учениях, а с другой стороны, когда эти

положения упоминаются, их дискредитация. Параллельно с этим в названных лекциях всячески возвеличиваются и подробно излагаются те положения, которые выдвигались в поддержку религии и в доказательство бытия Бога. Здесь гегелевский идеализм выступал очень тесно связанным с религией и всячески поддерживающим веру в Бога.

Качество. Количество. Мера

Качество. Главная триада понятий в учении о бытии — это качество, количество и мера. Первые три понятия этого учения — «чистое бытие», «ничто» и «становление» — характеризовали, собственно, становление качества, потому что явившееся их «истинной» «наличное бытие ... есть качество». Гегелевская дефиниция гласит, что «*качество* есть вообще тождественная с бытием, непосредственная определенность» (96. I. 228).

Принципиально важно указание Гегеля, что «качество есть, по существу, лишь категория конечного, которая поэтому и находит свое подлинное место лишь в царстве природы, а не в мире духа». Это означает, что вскоре после начала «науки логики» «идея» оказывается фактически выведенной Гегелем из «стихии чистого мышления», где она должна была, по его замыслу, оставаться вплоть до полного развертывания своих определений и завуалированно низводиться в сферу природного бытия (формально, декларативно она объявляется перешедшей в ту сферу лишь в самом конце «науки логики»), откуда она и получает в дальнейшем многие из своих определений. Тем самым в «науку логики» без афиширования, но вполне реально включается самое существенное из того, что должно было быть специфическим предметом «Философии природы». Можно сказать, что развертывание «науки логики» происходит в тесном ее переплетении с содержанием «философии природы», что и обеспечивает предметную содержательность понятий (категорий), определенное отражение в них объективной реальности, представляемое Гегелем как созидание ее основополагающей идеальной структуры развитием «чистого мышления»). Завуалированным обозначением природных вещей является понятие «*нечто*», характеризующееся как носитель качественной определенности: «Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» (96. I. 228). По сути дела, именно «нечто» выступает далее главным «действующим лицом» в учении о бытии.

Осмысление Гегелем качественной определенности сосредоточено на выявлении ее внутренней *противоречивости* и обусловленной этим диалектической *изменяемости*. Опираясь на Спинозовское положение о том, что «всякое определение есть отрицание», Гегель характеризует качество одновременно как бытийное утверждение и отрицание — в

том смысле, что «нечто», конституированное данной качественной определенностью, тем самым и замыкается в ней как в своей имманентной границе, отделяющей его от других качественных определенностей. По Гегелю, «*граница* составляет, с одной стороны, реальность наличного бытия, а с другой стороны она есть его отрицание». «Сущим», т. е. выступающим в виде бытия, отрицанием «нечто» Гегель считает другое «нечто», толкуя последнее как результат необходимого изменения данного «нечто»: «В изменении обнаруживается внутреннее противоречие, которым бытие страдает с самого начала и которое заставляет последнее выходить за свои пределы». Усматривая основной источник изменения наличного бытия в его внутренней противоречивости, Гегель высказывает диалектическую мысль о существовании этого процесса. И здесь Гегель делает новый шаг к выявлению закона единства и борьбы противоположностей. Вместе с тем Гегель явно подходит к выводу, что изменение всего сущего представляет собой объективную закономерность, коренящуюся в самом этом сущем. Указывая, что «нечто благодаря своему качеству... изменчиво», Гегель подчеркивал, что «изменчивость лежит в понятии наличного бытия, и изменение есть лишь обнаружение того, что наличное бытие есть в себе» (96. I. 231, 232).

Далее Гегель рассматривает качественно определенное бытие под углом зрения *конечности и бесконечности*. Усматривая в этой определенности «конечность» «нечто», Гегель полагает, что даже нескончаемый переход «нечто» в другое «нечто», а другого — в третье и т. д. не означает «истинной бесконечности», которая «должна быть определена и высказана как единство бесконечного и конечного». По мнению Гегеля, переходы на уровне «нечто» — это выражение «дурной бесконечности бесконечного прогресса». Согласно Гегелю, бесконечность есть прерогатива духовного бытия, а переход конечного в бесконечное должен быть понят в виде перехода от наличного бытия, характеризуемого как *реальное* (и вместе с тем как «в-себе-бытие»), к «*для-себя-бытию*», характеризуемому как *идеальное*. Возможность такого перехода обусловлена, по Гегелю, тем, что идеальность «есть истина реальности, т. е. что реальность, положенная как то, что она есть в себе, сама оказывается идеальностью». Гегель убежден, что «эта *идеальность конечного* есть основное положение философии, и каждое подлинно философское учение есть поэтому идеализм» (96. I. 235, 237). Тем самым «идея», развертывающаяся в науке логики, показана возвращающейся из природного бытия, поглотившего было ее, в «стихию мышления».

Правда, теперь это «мышление» не выглядит таким «чистым», каким оно было представлено Гегелем в начале «науки логики». На рассматриваемой стадии оно уже настолько «загрязнено» определени-

ями природно-материального бытия (в дальнейшем такое «загрязнение» становится все большим), что сам Гегель фактически более не мыслит возможности существования и развертывания совершенно «чистого мышления». Ставя и решая вопрос, которому в соответствии с замыслом системы надлежало появиться лишь в «философии духа», но который на деле с необходимостью возник уже в «науке логики», Гегель заявлял, что «дух не есть лишь абстрактное потустороннее природы, а есть поистине дух и подтверждает себя в качестве такого лишь постольку, поскольку он содержит в себе природу как снятую». Относительно же природы говорится, что она «не есть застывшее и завершённое «для себя», которое, следовательно, могло бы существовать и без духа», а «лишь в духе достигает она своей цели и своей истины». Проглядывающая сквозь эти утверждения реальная проблема, которой Гегель дает идеалистическое решение, это проблема происхождения человеческого сознания, проблема возникновения живых природных существ, обладающих способностью мыслить и благодаря ей познающих действительность. Говоря о том, что «вещи, принадлежащие царству природы, не доходят до свободного для-себя-бытия» и потому «мы вообще должны понимать для-себя-бытие как идеальность», Гегель указывает, что «ближайший пример для-себя-бытия имеем мы в «я» (96. I. 237).

Понятие «для-себя-бытие» используется Гегелем для обоснования перехода в бытии не только от реального к идеальному, но и *от единого к множому*. Непосредственно представляя как замкнутое и единое, «для-себя-бытие» в силу этих определений «исключает другое из себя», и, по Гегелю, «отношение отрицательного с собой... есть... отличие единого от самого себя, отталкивание одного, т. е. полагание *многих* одних». Это объяснение того, «откуда берутся многие», реальность которых в природном и человеческом мире является эмпирически очевидным фактом, трактуется Гегелем как переход качественной определенности в «снятую, т. е. в бытие как количество». Положение о диалектике «одного» Гегель кладет также в основу философского обоснования («дедукции») провозглашенного Кантом единства сил притяжения и отталкивания в материальном мире, полагая, что эти физические реалии входят в тотальность моментов качества, которая после своего развертывания, «полагания» снимается переходом в количество.

Количество. «Количество, — согласно дефиниции Гегеля, — есть чистое бытие, в котором определенность положена уже не как тождественная с самим бытием, а как снятая, или безразличная» (96. I. 236, 238, 239, 242). Гегелевский тезис о *переходе качества в количество* по-своему объяснял тот факт, что объективное бытие обладает как качественной, так и количественной определенностями, что они вза-

имосвязаны и что вторая в отличие от первой может в известных пределах варьироваться без ущерба для определяемого ею бытия.

Категорию количества Гегель считал важной ступенью в развитии логической идеи и в истории философского понимания абсолюта. Видя историческое воплощение этой ступени в *пифагореизме*, Гегель квалифицировал пифагорейскую попытку «понимать вселенную как число», как «первый шаг к метафизике, возвышающейся над ионийской физикой». Но числа, полагал Гегель, еще обременены чувственными представлениями и не поднимаются до сферы «чистого мышления», вследствие чего развивающаяся философия должна стать выше чисто количественного определения абсолюта, а если она движется только в сфере числовых определений, то это «работа безумия». Гегель подчеркивал, что он вовсе не собирается унижать достоинство математики, напротив: «Количество есть во всяком случае ступень идеи, которой следует воздавать должное прежде всего как логической категории, а затем также и в предметном мире — как в царстве природы, так и в царстве духа». Примечательно одобрительное мнение Гегеля о том, что «оказалось возможным изобрести машины, совершеннейшим образом выполняющие арифметические действия» (96. I. 253, 254, 244—245, 290, 292).

При характеристике количества Гегель формулирует диалектические положения о *единстве дискретности и непрерывности, простого и сложного*. Эти положения используются для диалектического осмысления проблем, поставленных математическими антиномиями Канта. Содержательны соображения Гегеля о диалектическом аспекте исчисления бесконечно малых в новейшей математике.

В «большой логике» количество представлено триадой *прямого, обратного и степенного отношений*, а в «малой логике» — триадой *чистого количества, определенного количества и степени*. В обоих вариантах Гегель трактует ступени количества как вехи на пути его перехода в качество.

Утверждение Гегеля об этом переходе становится понятным и приобретает глубокий диалектический смысл тогда, когда оно связывается с осмыслением того, как связаны с качествами количественные определенности объективной реальности. Гегель отмечает, что теоретический и практический интерес всевозможных исчислений, производимых в отношении этого мира, состоит в том, что таким путем выявляются его важные качественные определенности. Так, при измерении длины струн музыкальных инструментов людей интересуют обусловленные различием длин «качественные различия звуков» вибрирующих струн. В химии измерение соединяемых друг с другом веществ производится для того, чтобы узнать «количества, которые лежат в основании определенных качеств». Даже «в статистике числа, которыми она занимается, также интересны лишь обусловленными ими качественными результатами». Именно на основе философского

осмысления таких зависимостей качественных определений от количественных Гегель приходил к выводу о переходе количества в качество, которому он придал абстрактно-логическую форму. Трактую этот переход как полагание *единства качества и количества*, Гегель обозначил это единство понятием «мера».

Мера. По дефиниции Гегеля, «мера есть качественно определенное количество». Гегель характеризует меру как важную «дефиницию абсолюта» и заявляет, что с этой точки зрения «Бог есть мера всех вещей». Но действительной сферой применения понятия «мера» является предметный мир, и сам Гегель указывает, что при производстве измерений в этом мире «мы на самом деле всегда уже имеем в виду как цель такого рассмотрения меру» (96. I. 257, 258).

Глубинный характер, скрытый «механизм» процесса *изменения бытия* — вот главные проблемы, которые стремится разрешить Гегель при исследовании взаимозависимости качественных и количественных определений. В этом плане смысл положения о мере как единстве качества и количества состоит в раскрытии той неочевидной закономерности, что качественные изменения бытия подготавливаются его количественными изменениями, которые обыденному сознанию представляют никак не затрагивающие данную качественную определенность. Гегель указывает, что «кажущееся невинным изменение количества представляет собой как бы хитрость, посредством которой уловляется качественное». Этот выход делается на основе осмысления результатов главным образом естественнонаучных исследований. «Так, например, — впоследствии этот введенный в философский оборот пример стал хрестоматийным, — температура воды сначала не оказывает никакого влияния на ее капельно-жидкое состояние, но затем при возрастании или уменьшении температуры достигается точка, на которой это состояние сцепления качественно изменяется, и вода переходит, с одной стороны, в пар и, с другой — в лёд». Выход количественных изменений за пределы данной качественной определенности Гегель называет нарушением меры, подчеркивая вместе с тем, что в результате устанавливается не безмерность, а новая мера как единство нового качества и соответствующего ему количества. Этот «процесс меры, который попеременно оказывается то только изменением количества, то переходом количества в качество», Гегель считает целесообразным представить наглядно «в образе *узловой линии*», узлы которой изображают названные переходы. Обнажая объективную основу и этого своего обобщения, Гегель отмечал, что «такого рода узловую линию мы прежде всего находим в разнообразных формах в природе: в изменениях агрегатных состояний воды, связанных с увеличением или уменьшением ее температуры; в различных степенях окисления металла; в различии музыкальных тонов разнодлинных струн» (96. I. 259, 261).

Скачки. Всеми этими положениями подготавливается следующее важнейшее обобщение Гегеля: качество, возникшее в результате прехождения количественными изменениями предшествующей меры, является подлинно *новым*, и при переходе к нему от старого качества совершается своего рода разрыв в бытии. В противовес выдвинутой в XVII в. Лейбницем и ставшей вскоре господствующей континуалистской концепции качественных изменений, утверждавшей, что они происходят сугубо постепенно и «природа не делает скачков», Гегель обосновывал положение о том, что при этих изменениях имеет место *перерыв постепенности* и что они носят *скачкообразный* характер. Отмечая, что «и обыденное представление, когда оно хочет постичь некоторое возникновение или прехождение», мыслит их постепенными, Гегель разъясняет, что «вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, иностановление, которое есть перерыв постепенности и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием». Гегель подчеркивал, что «всякое рождение и всякая смерть — это не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное».

Важно заметить, что эта принципиально новая трактовка процесса качественных изменений, по сути дела приобретающая значение глобальной диалектической концепции развития, отнюдь не была чисто спекулятивным построением, а имела солидный естественнонаучный базис, который был философски глубоко осмыслен. При этом Гегель осмысливал под интересующим его углом зрения результаты новейших отраслей естествознания, которые, в отличие от механики, исследовали качественные преобразования материальных веществ и тел. В физике внимание Гегеля привлекало то, что «вода через охлаждение становится твердой не постепенно, не так, чтобы стать (сначала) кашеобразной, а затем постепенно затвердеть до плотности льда, а затвердевает сразу». Еще большее значение имел отмечаемый Гегелем факт того, что «качественные узлы и скачки» обнаруживаются «в химических соединениях... при прогрессирующем изменении пропорций смешивания»: «Например, соединения кислорода и азота дают различные азотные окислы и кислоты, появляющиеся лишь при определенных количественных отношениях смешения и обладающие сущностно различными качествами» (95. I. 466, 465).

Гегель категорически отверг точку зрения *Лейбница* на возникновение в мире качественно определенных видов бытия как на их переход от количественно малого своего существования к количественно большому, а на их исчезновение — как на обратный переход, так сказать, из «макросуществования» в «микросуществование». При критике этой недиалектической точки зрения (ставшей философской основой преформистской трактовки биологами эмбрионального развития) Гегель сделал акцент на свойственном ей связывании процессов возникнове-

ния и исчезновения (уничтожения, гибели) с возможностью или невозможностью их чувственного восприятия. «Предположение о постепенности возникновения,— указывал Гегель,— исходит из представления о том, что возникающее уже наличествует чувственно или вообще в действительности и лишь из-за своей незначительности еще не может быть воспринято, точно так же, как предположение о постепенности исчезновения исходит из представления о том, что небытие или иное, занимающее место исчезающего, также наличествует, но еще не может быть замечено» (95. I. 466). Гегель считал, что при последовательном проведении рассматриваемой точки зрения проблемы возникновения и уничтожения вообще оказываются, по сути дела, устраненными, поскольку подменяются проблемами восприимчивости или невосприимчивости некоторого наличного бытия, приобретающего перманентное существование.

Вывод Гегеля о скачкообразности перехода от одной качественно определенной ступени бытия к возникающей из нее новой ступени представлял собой крупнейшую философскую новацию и имел кардинальную значимость в разработке диалектической концепции развития. Надо отметить, что при осмыслении социальных переворотов Гегель не пользовался понятием скачка и вообще настолько недооценил важности этого понятия, что не включил его в «малую логику».

Считая, что в нескончаемом переходе от одной меры к другой обнаруживается «истинная бесконечность совпадения с самим собой в своем другом» (96. I. 262), Гегель нащупывал путь к выявлению единства конечного и бесконечного в самом предметном мире. Примечательно, что именно в связи с рассмотрением этой бесконечности Гегель характеризует диалектические утверждения, имеющие место в ходе развития, как «*отрицание отрицания*». Сторонами утверждения, выражающего в данном случае истинную бесконечность, выступали качество и количество, переход которых друг в друга «обнаружил, что оба они суть отрицания». Обратим внимание, во-первых, на высказываемую при этом трактовку качества и количества как более высокой ступени противостоящих понятий, чем чистое бытие и ничто, нечто и другое и т. д., которые суть нижележащие ступени. Движение понятий в сфере бытия предстает как восхождение по этим ступеням, а его траектория — как спиралевидная, поскольку она состоит из витков, располагающихся один над другим по линии исходного противостояния. В этом движении то и дело происходит возврат к пунктам противостояния, но каждый раз на более высоком уровне. Во-вторых, отметим, что, по Гегелю, в процессе меры «мы получаем теперь подвергшееся отрицанию в своих определениях и вообще снятое бытие, которое есть *сущность*» (96. I. 262). Сущность характеризуется как результат диалектики качества, количества и меры. В «большой логике» третья, заключительная часть раздела о мере называется «Становление сущности».

Учение о сущности

Гегель констатирует, что в познании сущности вещей» обыкновенно видят «задачу или цель философии», поскольку убеждены, что «философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим», представляя «непосредственное бытие вещей... как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность». Согласно Гегелю, когда говорят «все вещи имеют сущность», то правильно «высказывают, что по истине они не то, чем они непосредственно представляются». Общепринятые воззрения Гегель дополняет соображением о том, что «одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное, и наоборот, дело еще не окончено — имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность». Вместе с тем Гегель настойчиво проводит мысль о том, что сущность не только отлична от бытия, но представляет собой «погруженное в само себя бытие» и «происходит» из бытия». Один из смыслов гегелевского положения о переходе бытия в сущность заключается в том, что по такому пути развивается процесс познания и что, более определенно, постижение меры как единства количественных и качественных определений и постижение процесса меры означает такое углубление познания, когда его предметом становится сущность вещей. В идеалистической форме этот смысл выражен утверждением Гегеля, что в отличие от того, что «бытие — это понятие только в себе», «сущность есть понятие как положенное понятие» (96. I. 265, 264), и эта его «положенность» есть необходимый шаг к тому, чтобы в конечном счете достичь ступени «в-себе-и-для-себя-определенного понятия». «Понятие» как логическая ипостась «идеи» — это то, что глубочайшим образом связывает, по Гегелю, бытие и сущность, в которых «субстанциально... одно и то же понятие» (96. I. 265, 264, 269).

Гегелевское понимание сущности уточняется разъяснением, что «отличие сущности от непосредственности бытия составляет рефлексия, и эта *рефлексия* есть отличительное определение самой сущности». Заявляя, что «точка зрения сущности представляет собой точку зрения рефлексии», Гегель в данном случае имеет в виду под «рефлексией» не человеческое размышление, а представляющуюся ему независимой от этого мышления и произведенной саморазвитием вышеназванного «понятия» *соотносительность понятий*, которыми определяется сущность. Эта соотносительность означает явную, «положенную», зафиксированную в самом языке взаимосвязь противоположных понятий (тогда как в сфере бытия соотносительность такого рода понятий существовала лишь «в себе» и ее приходилось выявлять в ходе напряженной работы «нашей рефлексии»): так, понятие «положительное» явно соотнесено с понятием «отрицательное», и оно не могло бы

существовать, если бы не было его антитезы. В этом смысле Гегель указывает, что «в бытии всё непосредственно; в сущности, напротив, всё соотносительно». Поэтому если в сфере бытия формой движения понятий был переход, то в сфере сущности таковой формой выступает рефлексия: «В сущности нет больше перехода, а есть только отношение» (96. I. 265, 263).

«Рефлексия в себе»

«Сущность как рефлексия в себе» — таково заглавие первого раздела учения о сущности в «большой логике». В «малой логике» аналогичный раздел назван иначе — «Сущность как основание существования», но его начальный и притом самый обширный подраздел озаглавлен «Чистые рефлексивные определения», так что в обеих «науках логики» проблема рефлексии как специфической характеристики сущности стоит на первом плане.

Освещение Гегелем сущностной рефлексированности направлено, во-первых, против недиалектического понимания сущности как непротиворечивой самоидентичности и, во-вторых, против агностического взгляда на нее как непознаваемую «вещь-в-себе». Гегелевская критика по этим вопросам имела своими непосредственными и главными адресатами, с одной стороны, лейбнице-вольфианскую философию, а с другой стороны, кантовскую философию. В противовес им Гегель трактовал сущность как внутренне противоречивое единство и как нечто вполне познаваемое.

Проблема противоречия. Именно в учении о сущности Гегель наиболее обстоятельно и глубоко разработал *проблему диалектического противоречия*. Сам Гегель указывал, что эта разработка началась в учении о бытии при рассмотрении диалектики чистого бытия (именуемого затем просто «бытие») и ничто. По Гегелю, «противоречие — это лишь развитое ничто» (95. 2. 65), и сущность — это «сфера положенного противоречия, которое в сфере бытия остается еще лишь в себе» (96. I. 269). Согласно Гегелю, в сфере сущности «вместо бытия и ничто выступают теперь формы положительного и отрицательного», причем первоначально положительное выступает как тождество, а отрицательное как различие. Поэтому когда Гегель заявляет, что первое «отношение с собой в сфере сущности есть форма тождества, рефлексии-в-самое-себя», которая «заняла здесь место непосредственности бытия», то второе ее отношение с собой он, естественно, характеризует как различие. То, что «сущность существенно содержит в себе определение различия», декларативно обосновывается утверждением о том, что сущность есть чистое тождество лишь постольку, «поскольку она есть относящаяся с собой отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя» (96. I. 269, 268, 272).

К понятию противоречия Гегель идет путем «заострения», как он сам выражается, *различия*, которое в представлении «притуплено». Оно выступает вначале как «непосредственное различие, разность, т. е. как различие, в котором каждое различенное есть само по себе то, что оно есть, и равнодушно к своему отношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее». Такого рода поверхностное различие Гегель считает результатом внешней рассудочной рефлексии, производящей сравнение в сфере наличного многообразия. Гегель настаивает на том, что «различие следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными». Это «различие в себе» Гегель далее трактует как «существенное различие положительного и отрицательного», в силу чего «различие сущности есть... противоположение, согласно которому различное имеет перед собой не вообще другое, а свое другое, т. е. каждое из различных имеет свое определение только в своем отношении с другим, рефлектировано в самое себя лишь постольку, поскольку оно рефлектировано в другое» (96. I. 273, 275, 276). Существенное различие определяется как *противоположность*. В «большой логике» Гегель характеризовал *противоречие* как «истину» тождества, различия и противоположения (95. 2. 65), что ставило понятие противоречия выше понятия противоположности. Однако в «малой логике» понятие противоречия не занимает такого места и выступает большей частью как синоним понятия противоположности; в систему понятий, через которую мыслится осуществляющимся развитие логической идеи, оно здесь определено не включено и не имеет статуса категории, хотя используется довольно часто. В общем же понятие противоречия используется Гегелем при характеристике сущностного противоположения как *имманентного источника движения*, развития, всякого рода жизненности. По Гегелю, противоречие — это «принцип всякого самодвижения», и «нечто жизненно, только если оно содержит противоречие» (95. I. 66). «Противоречие,— утверждается в «малой логике» — вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить» (96. I. 280). В «большой логике» подчеркивается, что «спекулятивное мышление состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие», тогда как представление, повсюду фактически имея «своим содержанием противоречие, не доходит до осознания его» (95. I. 66, 67). Эти и другие аналогичные высказывания Гегеля говорят также о том, что он употребляет понятие *противоречия* тогда, когда хочет сделать *акцент на единстве противоположностей*, которое оказывается не эксплицированным утверждениями о внутренней «противоположности» всего.

Гегелевская концепция противоречия, представленная в «науке логики» как результат прогрессирующей рефлектированности сущностных понятий, в действительности формировалась также с учетом

выводов научного исследования сущности природных вещей, явлений, процессов. Большую роль в этом сыграло усвоение Гегелем положения шеллинговской натурфилософии о «полярности» всего сущего, которое он квалифицировал как «правильное определение» сущностной противоположности. Правда, Гегель по понятным причинам не был склонен афишировать этот философский источник своей концепции, предпочитая заявлять, что само «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». Именно солидный *естественнонаучный базис* обуславливал убедительность гегелевского утверждения «всё противоположно» и «в самом деле нигде: ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы — нет того абстрактного «или — или», которое утверждает рассудком», а «всё где-либо существующее есть некое конкретное и, следовательно, некое в самом себе различное и противоположное» (96. I. 279—280). Значительная самостоятельность в осмыслении этого естественнонаучного базиса позволила Гегелю преодолеть недialeктичность раннего шеллинговского понимания абсолюта как статичного тождества.

Критика формально-логических законов мышления. Отвергая рассудочное, недialeктическое понимание тождества, когда его «удерживают и абстрагируют от различия», Гегель развернул *критику установленных формальной логикой трех законов мышления* — тождества, противоречия (точнее: непротиворечия) и исключенного третьего. Источник этих законов, по Гегелю, таков: рассудочные «определения сущности, взятые как существенные определения, становятся предикатами предполагаемого субъекта, и так как они существенны, то этот субъект есть всё. Возникающие благодаря этому предложения были провозглашены всеобщими законами мышления». Такая трактовка источника формально-логических законов является панлогической. Заметим, что она не была изначально свойственна формальной логике, а наметилась в ней лишь со времени Лейбница и разрабатывалась представителями лейбнице-вольфианской школы. Сам будучи крупнейшим поборником панлогизма, Гегель в принципе считал *онтологизацию логики* оправданной, но лишь в ее «спекулятивном» (дialeктическом), а не рассудочном виде, так как последний через свои законы требует понимать всё сущее как самотождественное и непротиворечивое. В этом смысле закон тождества, по Гегелю, гласит: «Всё тождественно с собой, $A = A$ », а закон противоречия: « A не может в одно и то же время быть A и не- A » (96. I. 270). Против толкования этих положений как универсально значимых законов Гегель направляет свою концепцию, согласно которой всё сущее, являясь самотождественным, вместе с тем внутренне различно и противоречиво. Несомненно, что *онтологизированный вариант формальной логики* критикуется Гегелем убедительно и отвергается с полным основанием.

Сложнее обстоит дело с тем, как оценивать гегелевскую критику формально-логических законов, когда они рассматриваются только как законы человеческого мышления и им не приписывается значение законов бытия. Дело в том, что, объявляя их и в этом плане несостоятельными (они, по его мнению, не истинные законы мышления, а лишь абстрактные законы рассудка), Гегель, во-первых, формулировал их не совсем корректно, а закон тождества представлял и вовсе в карикатурном виде как требование полного тождества логических субъекта и объекта, победоносно заявляя затем, что «выражения, следующие этому нормативному... закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми» и общий опыт свидетельствует о том, что «никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит согласно этому закону» (96. I. 271). Такая критика, естественно, не затрагивала действительные законы формальной логики, в частности закон тождества, требование которого состояло в том, чтобы в ходе рассуждения не допускать подмены предмета, о котором идет речь (например, планеты) другими предметами (например, магнетизмом или духом). Кроме того, этот закон ни в коей мере не исключал возможности характеризовать логический субъект множеством различных предикатов, в том числе таких, которые характеризуют его как обладающий противоположными определениями и изменяющийся.

Во-вторых, оценки Гегелем деятельности рассудка, лежащие в основе его отношения к формальной логике, являются, как показывает исследование, очень неоднозначными и варьируются от безоговорочного осуждения «рассудочного» во имя «разумного» до признания «рассудочного» необходимым моментом «разумного». В-третьих, исследователи отмечают, что в произведениях Гегеля немало рассуждений, построенных по всем правилам формальной логики и могущих быть примерами ее плодотворного применения. В-четвертых, отмечается, что в тех случаях, когда пронизанные диалектическими положениями рассуждения Гегеля достаточно убедительны и свободны от натяжек, в них трудно обнаружить какое-либо нарушение требований формальной логики. Когда переходы понятий в свою противоположность и введение понятий, обозначающих единство противоположностей, фактически выступают у Гегеля как отражение объективных диалектических процессов, тогда его диалектические рассуждения легко воспринимаются читателями, поднимая их сознание на высшую, по сравнению с прежней, ступень понимания без всякого отказа от формальной логики с их стороны.

Основание, существование, вещь. В учении о сущности трактовка проблемы противоречия завершается утверждением, что противоречие «снимает себя само через себя» и «ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть *основание*, которое содержит в себе как снятые и низведенные лишь к идеальным моментам и

тождество, и различие». Консерваторы усматривали в этом утверждении обоснование примирения социальных противоречий. Позиция же самого Гегеля в данном случае не имеет консервативного смысла и вообще не имеет непосредственного отношения к социальным противоречиям. Говоря здесь о «снятии» противоречия, Гегель имеет в виду не его устранение, а его неискоренимое внедрение во все дальнейшие определения сущности, начиная с основания. По разъяснению Гегеля, «основание, которое сначала обнаружилось перед нами как снятие противоречия, выступает... как новое противоречие», причем «как таковое, оно не спокойно пребывает в самом себе, а скорее отталкивает себя от самого себя» (96. I. 280, 281). Следует подчеркнуть что место противоречия в гегелевской системе категорий (где оно формально не числится даже в составе основных категорий, поскольку таковыми в триаде «чистых рефлексивных определений» выступают тождество — различие — основание), не отражает ее реальной значимости в «науке логики», в которой фактически с первой и до последней страницы утверждается и развивается главная мысль гегелевской диалектики о противоречивости всего сущего.

Характеристика сущности «как основания существования» включает в себя наряду с комплексом «чистых рефлексивных определений» также категории «*существование*» и «*вещь*». Указывая, что сущность «есть основание лишь постольку, поскольку она есть основание нечего, основание некоего другого», Гегель заявляет, что из основания происходит существование, которое снимает предшествующее опосредствование и «восстанавливает» на более высоком уровне бытие. Более конкретно, существование, по Гегелю, это «неопределенное множество существующих как рефлексированных в самое себя и одновременно также видимых в другом (*in-Anderes-scheinen*), относительно существующих, которые образуют мир взаимозависимостей и бесконечное сцепление оснований и обосновываемых». Тем самым подготавливается введение категории вещи: «Вещь есть тотальность как положенное в едином развитии определений основания и существования» (96. I. 281, 286—289).

При трактовке категорий «существование» и особенно «вещь» Гегель вновь с большой определенностью ставит «основной вопрос философии» и решает его в духе «абсолютного идеализма». Дело в том, что на этом этапе Гегель включает в состав категорий (не основных) понятие «*материя*». Он подходит к нему от понятия «*свойство*» вещи, констатируя тенденцию естественных наук рассматривать вновь открываемые всеобщие и существенные свойства вещей как некие самостоятельные «материи». Возражая против разложения вещи на такого рода «материи» (и не усматривая разницы между фантастическим теплородом и реальными потоками электромагнитных частиц), Гегель считал, что все они «должны рассматриваться как голые фикции

рассудка». Заявляя, что в этом смысле материя «есть абстрактная-или неопределенная рефлексия-в-другое», Гегель в связи с этим выделял и противоположный смысл: материя есть «рефлексия-в-самое-себя» и «она есть поэтому налично сущая вещьность, устойчивость вещей». С точки зрения Гегеля материя как философская категория — это «единая, лишенная определений материя», в которую сливаются «многие разные материи» в ходе «рефлексии-в-самое-себя». Отвергая этот взгляд на материю, Гегель утверждал, что «лишь абстрагирующий рассудок... фиксирует материю в ее изолированности и как бесформенную в себе; на деле же, напротив, мысль о материи, безусловно, заключает в себе принцип формы, и поэтому мы нигде в опыте не встречаем существования бесформенной материи». Ключ к пониманию факта и необходимости *оформленности материи* Гегель видел в идеалистическом воззрении, согласно которому материю пронизывает «свободная и бесконечная форма», которая «есть понятие». То, что «форма не приходит в материю извне», Гегель считал выражением того, что форма в качестве «понятия» — это «тотальность», которая «носит принцип материи в самой себе» (96. I. 291—293). Тем самым отвергалась также «изначальная данность», бытийно-существенная «самостоятельность» материи и утверждалась ее производность от «понятия», вторичность по отношению к «идее». Объяснение существования вещей только вещественными воздействиями, образующими нескончаемую цепь взаимного обусловливания, Гегель пренебрежительно именовал точкой зрения «голой относительности», которую «постигающий в понятиях разум» должен преодолеть путем обращения к телеологическому действию «идеи» (96. I. 288).

С первых же параграфов учения о *сущности* Гегель отвергает представление о ней как о непроницаемо скрытой «как бы корой или завесой» за непосредственным бытием вещей. Характеристика сущности как «чистой рефлексии» означает, по Гегелю, что «сущность светится в самой себе *видимостью*». Подчеркивая, что «бытие не исчезло в сущности», Гегель указывал, что оно в ней «низведено... к отрицательному, к видимости (*zu einem Scheine*)», и «сущность тем самым есть бытие как видимость (*als Scheinen*) в себе самой». О «множестве существующих», в которых выражается существование, Гегель говорит как о «рефлектированных в самое себя и одновременно также видимых в другом (*in-Anderes-scheinen*)». Определяя первоначально вещь как «абстрактную рефлексию-в-самое-себя в противоположность рефлексии-в-другое», Гегель считает, что кантовская «вещь-в-себе» «показывает нам себя здесь в процессе своего возникновения»: она непознаваема потому, что это пока «совершенно абстрактная и неопределенная вещь вообще», рассматриваемая в отвлечении от «развития и внутренней определенности». Гегель пояс-

няет, что «все вещи суть сначала в-себе, но на этом дело не останавливается, и... вещь вообще переступает пределы голого в-себе как абстрактной рефлексии-в-самое-себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя также, как рефлексию-в-другое, поэтому она обладает свойством». Главный смысл всех этих положений, которые представляют собой критику кантовского тезиса о непознаваемости «вещей самих по себе», выражен утверждением, что «сущность должна являться». Называя «абстрактным», «рассудочным» такое понимание сущности, когда «при рассмотрении вещей фиксируют их сущность как нечто равнодушное к определенному содержанию своего явления и существующего для себя», Гегель провозглашал, что «сущность и, далее, внутреннее находят свое подтверждение лишь в том, как они выступают в явлении» (96. I. 264, 265, 268—269 287—289).

«Явление»

Второй раздел учения о сущности озаглавлен «Явление». В систему категорий Гегель вводит «явление» так: «Существование, положенное в его противоречии, есть явление». Явление Гегель характеризует как развитую видимость, подчеркивая одновременно, что его «не следует смешивать с голой видимостью», что «явление есть нечто высшее, чем простое бытие»: «явление есть вообще истина бытия» и «явление есть вообще очень важная ступень логической идеи». Когнитивистское убеждение в том, что в ходе познания явлений познается также сущность, сочетается у Гегеля с идеалистической трактовкой материальных явлений («являющееся... имеет свое основание в материи как в своей сущности») как онтологически «конечных», «несамостоятельных». По Гегелю, «философия отличается от обыденного сознания тем, что она рассматривает как простое явление то, чему обыденное сознание приписывает значимость сущего и самостоятельность», и заслуга Канта в том, что он первым в истории новой философии «снова выдвинул вышеуказанное различие». Прицая вместе с тем Канта за остановку «на полпути, поскольку он понимал явление лишь в субъективном смысле и вне его фиксировал абстрактную сущность как недоступную нашему познанию вещь-в-себе», Гегель отвергал кантовский агностицизм с точки зрения своего объективно-идеалистического понимания соотношения между явлением и сущностью. Согласно Гегелю, «быть лишь явлением — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, но, низводя его на степень просто явления, именно таким образом манифестирует себя как сущность» (96. I. 295—297).

В «большой логике» Гегель уделил значительное внимание категории «закон явлений», трактуя его как «существенное отношение». Подчеркивая, что «закон находится не по ту сторону явления, а непосредственно наличен в нем», Гегель указывал, что «царство законов — это спокойное отображение существующего или являющегося мира, потому что закон — это «лишь положительная сущность явления» (95. 2. 138, 158, 139, 141).

В «малой логике» вслед за краткой характеристикой *мира явлений*, подчеркивающей, что явление «движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивой формой», эта форма характеризуется как содержание и говорится, что «в своей развитой определенности она есть закон явлений». Эта «рефлектированная в себя» форма называется Гегелем *внутренней* — в отличие от «равнодушной» *внешней* формы, понимаемой как несамостоятельный и внешне изменчивый элемент явления. Такое «удвоение формы» трактуется как реализующийся в «абсолютном отношении» зародыш («в себе») *перехода формы в содержание и содержания в форму* (96. 1. 298).

«Отношения». Явление рассматривается как *отношение*, в котором «содержание есть развитая форма, внешность и противоположность самостоятельных существований и их тождественное отношение». Здесь Гегель формулирует один из важнейших диалектических принципов: «Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления. Всё, что существует, находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования» (96. 1. 300, 301). Гегель выделяет следующую триаду отношений: целое и части, сила и ее обнаружение, внутреннее и внешнее. Они представлены как прогрессирующие проявления сущностного содержания.

Отношение *целого и частей* характеризуется Гегелем как весьма поверхностное, лишь «непосредственное» и способное удовлетворить только рассудок. По Гегелю, только низшие, механическо-безжизненные, «неистинные» виды существования, лишённые подлинной целостности, могут постигаться через их разделение на части. В этом смысле Гегель заявляет, что само «отношение целого и частей неистинно, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу» (96. 1. 301).

Выше, но не намного Гегель ставит отношение *силы и ее обнаружения*. Абсолютизируя ограниченность научных выводов о силах природы, он утверждал, что «определение содержания силы целиком совпадает с содержанием обнаружения, и объяснение какого-нибудь явления некоей силой есть поэтому пустая тавтология». Между тем сам Гегель констатирует огромное мировоззренческое значение этих выводов, отмечая, что объяснение явлений природы присущими ей силами нанесло мощный удар по характерному для религии представлению об обусловленности этих явлений божественным провидением. Правда, этот удар по религиозному мировоззрению Гегель восприни-

мал с недовольством, отмечая, что «перед лицом этого окончательного мира самостоятельных сил и вещей для определения Бога остается лишь абстрактная бесконечность непознаваемого, высшего потустороннего существа». Имея в виду распространенную среди просветителей деистическую форму материализма, Гегель раздраженно писал: «Такова точка зрения материализма и современного просвещения, которые, отказываясь от знания того, что такое бытие Бога, ограничиваются лишь знанием факта его бытия» (96. I. 303, 306). Следует заметить, что Гегель не был сторонником возврата к собственно теологическому, религиозному провиденциализму, хотя и считал себя обязанным поддержать его. Главное заключалось в том, что объяснение явлений законами и силами природы вставало на пути гегелевской их трактовки с позиции «абсолютного идеализма». Неприемлемую для себя «конечность» отношения силы и ее обнаружения Гегель усматривал в связи этого отношения с определенными вещественными, материальными носителями.

«Истиной» отношения силы и ее обнаружения Гегель объявляет отношение *внутреннего и внешнего*, считая ошибкой «рассудочной рефлексии» взгляд на сущность «как нечто только внутреннее». По Гегелю, существенно внутреннее обязательно проявляется во вне, и в качестве сферы этого проявления он рассматривает человеческую деятельность, что, собственно, означает фактический переход к проблематике «философии духа», которая в последующем развертывании «науки логики», оказывающемся невозможным без выходов из «стихии чистого мышления», играет возрастающую роль. Гегель убежден, что внутренняя сущность человека не может не проявляться в его внешней деятельности, откуда следует, что «каков человек внешне, т. е. в своих действиях..., таков он и внутренне, и если он только внутренний, т. е. если он остается добродетельным, моральным и т. д. только в области намерений, умонастроений, а его внешнее не тождественно с его внутренним, то одно так же бессодержательно и пусто, как и другое». Развенчание не находящих выражения в делах притязаний на внутреннее величие сочетается у Гегеля с критикой распространенных попыток объяснения великих деяний низменными мотивами, дискредитирующими эти деяния. В этом плане Гегеля интересовали в первую очередь великие социально-политические свершения, связанные с деятельностью исторических личностей. Гегель утверждал, что «если бы *исторические герои* преследовали лишь субъективные и формальные интересы, они не совершили бы совершенных ими дел». С отстаиваемой Гегелем «точки зрения *единства внутреннего и внешнего* мы должны признать, что великие люди хотели того, что они сделали, и сделали то, что хотели» (96. I. 308, 311). В этих положениях Гегеля намечался новый подход к пониманию роли личности в истории, к выявлению значения исторических деятелей в реализации назревших объективных задач социального развития.

«Действительность»

«Ставшее непосредственным единство сущности и существования, или внутреннего и внешнего», Гегель определял как *«действительность»*, отведя ее освещению весь третий раздел учения о сущности. Отвергая господствующее мнение об «абсолютной разделенности» между действительностью и мыслью, идеей, Гегель провозглашал, что подлинные идеи действительны, а подлинная действительность как единство внутреннего и внешнего «насквозь разумна» (96. I. 312, 314). В предисловии к «Философии права» Гегель сформулировал свое понимание соотношения действительности и разумности в следующей афористически четкой и краткой форме: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно». Это положение приобрело широкую известность и послужило источником многочисленных недоразумений, для которых оно, надо признать, давало основания. Недостаточно вдумчивые читатели чаще всего видели в этом положении философскую апологию наличных социально-политических порядков, прежде всего прусских, тем более, что последние прямо объявлялись Гегелем вершиной государственно-правового развития. Но если рассматриваемая формулировка могла толковаться в консервативном смысле, то в целом позиция Гегеля по этому вопросу была неоднозначной и допускала прямо противоположное истолкование. Что касается «науки логики», то в ней гегелевское понимание соотношения действительности и разумности определенно имело антиконсервативный смысл, ориентируя на социальный прогресс, притом весьма радикальный. Дело в том, что *действительность* рассматривалась Гегелем не как статичная данность, а как *с необходимостью изменяющаяся* и в этом изменении *преобразующаяся в свою противоположность*. С точки зрения Гегеля, «непосредственная действительность как таковая есть вообще не то, чем она должна была бы быть», — это «надломленная в себе, конечная действительность, назначение которой — быть поглощенной», и такая действительность «содержит в себе зародыш чего-то совершенно другого». «Существенное», «внутреннее» этой действительности таково, что при его осуществлении «возникает совершенно другая форма (Gestalt) вещей», «новая действительность», которая «пожирает» предшествующую действительность (96. I. 321).

Возможность, случайность, необходимость. Важнейшую роль в понимании действительности как диалектически изменяющейся играют понятия *возможности, случайности, необходимости*. Согласно Гегелю, «действительность есть прежде всего возможность, которая положена как противостоящая конкретному единству действительного, как абстрактная и несущественная существенность». Это *абстрактная* возможность чего угодно, которой противостоит абстрактная же невозможность чего бы то ни было. Гегель замечает, что «оцениваемая как одна лишь возможность, действительность есть нечто случайное,

и обратно, возможное само есть только случайное». Развитие «круга определений» возможности и случайности, трактуемое как преобразование случайного в *условие* иного, делает возможность *реальной*. В этой реальной возможности, приобретающей самодвижение, соединены *предмет*, условия и *деятельность*: причем «когда все условия имеются налицо, предмет необходимо должен стать действительным и «развитая действительность ... есть *необходимость*» (6. I. 315, 317, 322). Здесь Гегель в чрезвычайном абстрактном виде характеризует тот процесс радикального преобразования действительности, который опосредован *человеческой* деятельностью.

Человеческий фактор рассматриваемого процесса освещается Гегелем основательно и глубоко лишь в *гносеологическом* плане, в который включаются и существенные *онтологические* реалии.

Характеризуя *случайное* как внешнюю сторону действительности, Гегель считал, что оно должно быть преодолено в процессе *познания*, постигающего *необходимость*. Однако признавая, что «задача науки, и в особенности философии, состоит вообще в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности», Гегель вместе с тем предостерегал против широко распространенного среди ученых мнения, «будто случайное принадлежит лишь нашему субъективному представлению и поэтому должно быть всецело устранено, для того чтобы достигнуть истины» (96. I. 320). Гегель проводил мысль о том, что случайность, во-первых, является объективным определением действительности, которое не может быть устранено сколь угодно глубоким постижением последней, и что, во-вторых, она диалектически соединяется с необходимостью, а не является ее абсолютным отрицанием. Это было существенно новое, диалектическое понимание случайности, наполнявшее эту категорию вместе с тем объективным содержанием.

Необходимость и свобода. Серьезное внимание уделил Гегель вопросу о соотношении *необходимости и свободы*. Выступая против их рассудочно-недиалектического понимания по принципу «или — или», Гегель, подобно ряду предшествующих философов, искал единства свободы и необходимости на пути глубокого, можно сказать, исчерпывающего познания последней. Главное для Гегеля было в том, чтобы устранить взгляд на царящую в мире необходимость как некую слепую силу, которой человек фатально подчинен и потому является несвободным. «Слепа необходимость лишь постольку, — заявлял Гегель, — поскольку она не постигается в понятии, и нет поэтому ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме, который делают философии истории за то, что она видит свою задачу в познании необходимости того, что произошло в истории человечества» (96. I. 323). При разъяснении того, что, собственно, следует понимать под царящей необходимостью и как именно обеспечивается ее постижение, Гегель вносил ряд существенно новых моментов в формулу «свобода есть

познанная необходимость», которой можно резюмировать соответствующие взгляды предшествующих философов от Спинозы до Шеллинга. Во-первых, согласно Гегелю, постичь необходимость «в понятии» — это постичь ее как имеющую свою «истину» в том «понятии», которое обозначает разумно-логическую «идею», определяемую как свободная. Это означает познание высшего и основополагающего онтологического единства свободы и необходимости. Во-вторых, наряду с этой объективно-идеалистической трактовкой единства свободы и необходимости Гегель высказывает и более реалистическое понимание этого единства. Речь идет о включении Гегелем целесообразной деятельности в рассмотрение процесса необходимости. Указывая, что необходимости называют слепой, когда констатируют, что из участвующих в ее формировании «обстоятельств и условий произошло нечто совершенно иное», Гегель возражает: «Если же мы, напротив, рассмотрим целесообразную деятельность, то здесь в лице цели мы имеем содержание, которое известно уже заранее; эта деятельность поэтому не слепа, а зряча». Правда, Гегель не называет такую деятельность человеческой, и его следующие фразы создают впечатление о ней как о проявлении активности «понятия», сравниваемой к тому же с управлением мира божественным провидением. Несомненно, что в рассматриваемом вопросе многое было у Гегеля непроясненным. К тому же он хорошо понимал, что из действий человека, определяемых «частным мнением и волеием», нередко «выходит совершенно другое, чем то, что он предполагал и хотел» (96. I. 324). Но реалистический смысл отмеченного возражения Гегеля против тезиса о фатально «слепой необходимости» состоит именно в подходе к пониманию того, что разумно ориентированная преобразующая деятельность человека заключает в себе единство свободы и необходимости. Стоит заметить, что необходимость, царящую в социальной жизни, Гегель считал производной от деятельности самих людей, подчеркивая, что здесь «человек пожинает только свои собственные плоды». Из этого воззрения Гегель делал консервативный вывод, призывавший осознавших свою свободу людей никогда не считать себя жертвами социальной несправедливости, а во всех своих бедствиях видеть в конечном счете «лишь свою собственную вину» (96. I. 326).

Необходимость далее характеризовалась Гегелем как «в себе единая, тождественная с собой, ее полная содержания сущность, которая так светится видимостью в самой себе, что ее различия принимают форму самостоятельных действительностей». Эта необходимость разрывалась через следующую триаду *отношений*.

Субстанциальное и причинное отношения, взаимодействие. Первым из них было «отношение субстанциальности и акцидентальности», или «*субстанциальное отношение*», вторым — «*причинное отношение*», в котором субстанция выступала как причина, производящая действия, а третьим — *взаимодействие*, определяемое как «причинное отношение,

положенное в его полном развитии». По Гегелю, шестивие субстанции через причинность и взаимодействие» приводит к обнаружению того, что «истина субстанции есть *понятие*» — «самостоятельность, которая есть отталкивание себя от себя в различные самостоятельные существование, и именно как это отталкивание, тождественна с собой». Вместе с тем происходит «преображение необходимости в свободу», и на место свободы как «абстрактного отрицания» встает «конкретная и положительная свобода», которая «имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую», в силу чего свобода есть «истина необходимости». Все это определено тем, что понятие «само есть для себя мощь необходимости и действительная свобода» (96. I. 327, 328, 331, 335—339).

Переход к понятию, которое тем самым «оказалось истиной бытия и сущности», трактуется Гегелем одновременно как то, что бытие и сущность «возвратились» в понятие «как в свое основание». Из пояснений Гегеля следует, что изображенное в «науке логики» «самодвижение» понятий (категорий) к субстанциальному «понятию» это не онтологический процесс происхождения «понятия», а *гносеологический* процесс его *познания*. На вопрос, почему «наука логики» не начинала с «понятия», если оно есть истина бытия и сущности, Гегель отвечал: «Там, где дело идет о мыслящем познании, нельзя начать с истины, потому что истина в качестве начала основана на одном лишь заверении, а мыслимая истина как таковая должна доказать себя мышлению». Даже если бы в начале логики было поставлено понятие, определяемое как единство бытия и сущности, то пришлось бы разъяснять, что такое это бытие и сущность и как они совмещаются в единстве понятия, а это значило бы, что «мы начали с понятия только по названию» (96. I. 339). Рассматриваемые пояснения выявляли рациональный смысл гегелевской системы понятий как своеобразного процесса отображения человеческого познания в его развитии и углублении. Однако этот смысл затушевывался доминировавшей в «науке логики» идеалистической трактовкой движения понятий (категорий) как порождаемого активностью «понятия» — логической ипостаси «идеи».

Учение о понятии

Учение о понятии, составляющее третий раздел науки логики, открывается дефиницией, гласящей, что «Понятие есть то, что свободно как сушая для себя субстанциальная мощь, и есть тотальность, в которой каждый из моментов есть целое, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть в-себе-и-для-себя-определенное». Гегель подчеркивал, что излагаемая им «точка зрения понятия есть вообще *точка зрения абсолютного идеализма*», поскольку руководству-

ющаяся ею философия считает лишь идеальными моментами «всё то, что прочее сознание считает сущим и самостоятельным в своей непосредственности». Снова очень четко формулируя объективно-идеалистическое решение «основного вопроса философии», Гегель заявлял, что не материальные вещи, а Понятие «есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего и открывающегося в них понятия». Связанное с этим объективно-идеалистическое *переосмысление термина «понятие»*, становящегося обозначением «идеи» на логической ступени ее развития, естественным образом сочеталось с отрицанием эмпирико-сенсуалистического базиса понятий и отражения в них объективной реальности: «Ошибочно думать, что сначала предметы образуют содержание наших представлений, а уже затем привносится наша субъективная деятельность, которая посредством ... операции абстрагирования и соединения того, что общее предметам, образует их понятие». С точки зрения идеалистического панлогизма, которая в данном вопросе очень последовательно проводилась Гегелем, «не мы вовсе образуем понятия и ... вообще понятие не должно рассматриваться как нечто возникшее». Согласно Гегелю, Понятие «есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале», а «заключает в самой себе всю полноту всякого содержания и служит вместе с тем его источником». У Гегеля, таким образом, были все основания проводить аналогию между этим своим взглядом на «понятие» и религиозным учением, что «Бог сотворил мир из ничего» (96. I. 341, 347, 342).

Концепция развития. Точку зрения объективного идеализма выражает и утверждение Гегеля, что «поступательное движение Понятия ... есть *развитие*» (а не диалектический процесс перехода, характерный для сферы бытия, и не диалектический процесс рефлексирования в другом, характерный для сферы сущности). Под «развитием» Гегель понимал процесс, «посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе», указывая, что поэтому «движение понятия мы должны рассматривать лишь как игру: полагаемое этим движением другое на деле не есть другое». Выраженное здесь отрицание подлинных новообразований означает, что *категория «развитие»* трактовалась Гегелем в значительной мере *недиалектически*, что было тесно связано с вкладыванием в нее идеалистического смысла. Стоит заметить, что все это во многом обуславливалось соответствующей трактовкой индивидуального развития живых существ, которым Гегель иллюстрировал свой взгляд на «развитие» понятия и которое фактически являлось эмпирическим основанием этого взгляда. Заявляя, что «в природе ступени понятия соответствует органическая жизнь», Гегель давал следующую «иллюстрацию» этого положения: «Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать

его развитие так, будто различные части растения — корень, стебель, листья и т. д. — уже существуют в зародыше реально, но только в очень малом виде». Отвергая теорию *преформизма* в ее *материалистическом* толковании, Гегель принимает эту недиалектическую концепцию в следующем своем *идеалистическом* толковании: «Правильно ... в этой гипотезе то, что понятие в своем процессе остается у самого себя и что через него поэтому не полагается ничего нового по содержанию, а происходит лишь изменение формы».

Сказанное вовсе не означает, что у Гегеля не было *диалектической концепции развития*, — ее наличие неоднократно отмечалось при рассмотрении гегелевских учений о бытии и о сущности. Представлена она и в учении о понятии. Но терминологически она выражается большей частью не категорией «развитие» (она все же не всецело лишена диалектического смысла), а такими понятиями, как «переход» (в иное), «рефлексия» (в другое), «снятие», «опосредствование» и т. д.

Конкретность понятия. Принципиальную важность имеет настаивание Гегеля на том, что «понятие» нельзя рассматривать как абстрактно всеобщую форму логического. Согласно Гегелю, «понятие» представляет собой «истинно всеобщее», которое соединяет в себе общее, особенное и единичное (96. I. 346, 345, 346). Этим утверждением ставилась и далее определенным образом разрабатывалась проблема диалектического *единства общего, особенного и единичного* в процессе познания и в том, что познается. В свойственном «понятию» единстве общего, особенного и единичного Гегель видел его «конкретность». Он называл «понятие» «всецело конкретным» также потому, что считал, что «оно содержит в самом себе в идеальном единстве бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер». Гегель считал неверным «под конкретным понимать лишь чувственно конкретное». Положение о *конкретности «понятия»* имело у Гегеля объективно-идеалистический смысл и не относилось им к понятиям в общепринятом значении этого слова, которые он именовал «субъективными», «формальными». «То, что называют понятиями и даже определенными понятиями (например, человек, дом, животное и т. д.), — пренебрежительно замечал Гегель, — суть простые определения и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность», тем самым абстрагируясь «как раз от понятия» (96. I. 342, 348). Однако у Гегеля наблюдается тенденция придать вышеназванную «конкретность» и «субъективным» понятиям, во всяком случае постольку, поскольку их рассмотрение включается в «науку логики» и они занимают в ней определенное место.

Гегелевское учение о понятии имеет следующую *триадическую структуру*: «1) учение о субъективном, или формальном, понятии, 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об объективности; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине» (96. I. 343—344).

Субъективное понятие

Своя триада имеется и в учении о субъективном понятии: *понятие как таковое, суждение, умозаключение*. Здесь предметом «науки логики» становятся те же формы мысли, которые рассматриваются в формальной логике. Поэтому учение о субъективном понятии имеет важнейшее значение для уяснения позиции Гегеля в отношении формальной логики.

Весьма критические замечания Гегеля относительно лишь «субъективного», «формального» рассмотрения понятий не сопровождаются указанием на какие-либо определенные альтернативы столь пренебрежительно охарактеризованным им понятиям «человек», «дом», «животное», зачисленным в «абстрактные представления». Понятия, которыми оперирует в своих размышлениях сам Гегель в учении о субъективном понятии — «золото», «металлы», «роза», «растение» и т. д., — однотипны с перечисленными выше. В единстве общего, особенного и единичного Гегель видит источник развития понятия в суждение.

Суждение. Обыгрывая тот этимологический факт, что в немецком языке слово *Urteil*, обозначающее суждение, значит буквально «перводеление», «первичное деление», Гегель заявляет, что «первичное единство понятия..., различаясь, производит первоначальное деление, чем и является суждение поистине». Дефиниция гласит, что «суждение есть понятие в его особенности, как различающее отношение своих моментов, которые положены как для себя сущие и вместе с тем тождественные с собой» (96. I. 350).

Гегель усматривает глубокий философский смысл в том, что абстрактно суждение может быть выражено предложением «*единичное есть всеобщее*» и предложением «*субъект есть предикат*». Принятую же в формальной логике характеристику субъекта как того, о чем нечто высказывается, а предиката как того, что высказывается о субъекте, Гегель называет тривиальной и считает, что она ничего не говорит о действительном существенном различии между ними. По Гегелю, «субъект есть по своему смыслу прежде всего единичное, а предикат — всеобщее». Гегель придает этому различию принципиальное значение потому, что с его помощью пытается объяснить факт существования различных *видов суждения*, понять их как необходимые ступени развития исходной (абстрактной) формы суждения и усмотреть их взаимосвязь. Согласно Гегелю, «в дальнейшем развитии суждения субъект не остается только непосредственно единичным, а предикат не остается только абстрактно всеобщим», но «субъект и предикат получают затем и другое значение: предикат получает значение особенного и единичного, субъект — значение особенного и всеобщего», так что «в двух сторонах суждения при сохранении ими одних и тех же названий субъекта и предиката имеет место перемена их значения» (96. I. 353—354). Этими перестановками и перемещениями осуществляется,

по Гегелю, то опосредствование, в результате которого форма суждения оказывается полностью развитой и переходящей в более высокую логическую форму.

В основу гегелевской систематики суждений положен и другой принцип, имеющий содержательный характер. Высоко ценя кантовский замысел показать «различные виды суждений... не только как эмпирическое многообразие, но и как некую определенную мышлением тотальность», но считая реализацию этого замысла Кантом неудовлетворительной, Гегель предложил свое решение как единственно верное: «различные виды суждения определяются ... всеобщими формами самой логической идеи». Сообразно этому, указывал Гегель, получаются «сначала три главных вида суждений, которые *соответствуют ступеням бытия, сущности и понятия*. Второй из этих главных видов соответственно характеру сущности как ступени дифференциации сам в свою очередь двойствен». Так Гегель обосновывает выделение им следующих *четырёх видов суждения*: 1) качественное суждение, или суждение наличного бытия, 2) рефлексивное суждение, 3) суждение необходимости, 4) суждение понятия. Гегель подчеркивал, что эти «виды суждения должны рассматриваться не как стоящие рядом друг с другом, не как обладающие одинаковой ценностью, а наоборот, как последовательный ряд ступеней, и различие между ними зависит от логического значения субъекта» (96. I. 355—356). Имелись в виду ступени углубления познания, и первостепенное значение в деле выражения все более глубокого содержания придавалось предикату.

Суждение наличного бытия (например, «Роза красна») имеет, по Гегелю, наименьшую познавательную ценность, поскольку в нем предикатом выступает поверхностный, несущественный признак, свойство. Бóльшей познавательной ценностью обладает *суждение рефлексивное* («Это растение целебно»), где предикатом выступает немаловажное свойство, через которое субъект существенно соотносится с иным (а именно с заболеванием, которое может быть излечено у организма данным растением). Еще выше познавательная ценность *суждения необходимости*. Так, в его категорической форме («Роза есть растение») предикатом выступает род, т. е. нечто действительно всеобщее по отношению к множеству организмов. Наибольшей познавательной ценностью обладает *суждение понятия*, где в качестве предиката выступает уже само понятие. Высшей формой суждения понятия предстает аподиктическое суждение, в котором чрезвычайно существенная характеристика логического субъекта не только дается, но и определенным образом обосновывается («Поступок, носящий такой-то характер, добродетелен, хорош»).

Надо заметить, что гегелевская концепция суждения содержит идеалистическое утверждение о том, что суждение как логическая форма первично по отношению к предметному миру и в этом смысле «все вещи суть суждения». Указывая, что все вещи «суть единичные,

имеющие в себе некую всеобщность или внутреннюю природу, или, иными словами, они суть индивидуализированное, оединичное всеобщее», Гегель считал это объективное диалектическое единство общего особенного и единичного обусловленным тридической структурой суждения. Идеалистически истолковывая в целом отражение в понятиях и суждениях процесса познания людьми объективной реальности, Гегель утверждал, что «ни понятие, ни суждение не находятся только в нашей голове и не образуются лишь нами» и «не наша субъективная деятельность приписывает предмету тот или иной предикат, когда мы переходим к обсуждению предмета, а мы рассматриваем предмет в положенной его понятием определенности» (96. I. 352).

Умозаключение. *Умозаключение* Гегель определяет как «единство понятия и суждения»: «Оно есть понятие как простое тождество, в которое возвратились различия форм суждения, и оно есть суждение, поскольку оно вместе с тем положено в реальности, а именно в различии своих определений». Согласно Гегелю, переход от суждения к умозаключению это не только результат субъективной мыслительной деятельности человека, но «само суждение полагает себя как умозаключение и в нем возвращается к единству понятия»; причем именно аподиктическое суждение, характеризуемое как высшая форма «суждения понятия», «образует переход к умозаключению». Суть умозаключения, отчетливо выраженная в его первой, исходной форме, состоит, по Гегелю, в том, что «особенное является здесь как опосредствованная середина между единичным и всеобщим» (E — O — V) и с формальной точки зрения дальнейшее развитие умозаключения происходит таким образом, что «единичное и всеобщее также занимают место особенного» (96. I. 365, 366).

В гегелевской *классификации умозаключений* их виды — качественное умозаключение, умозаключение рефлексии, умозаключение необходимости — тракуются как ступени названного развития. При этом внутри каждой из этих трех ступеней Гегель усматривает свой процесс. Так, *качественное умозаключение* проходит в своем развитии через четыре фигуры силлогизма. *Умозаключение рефлексии* развертывается в виде умозаключений «всякости», «индуктивного» и «по аналогии». *Умозаключение необходимости* развивается в формах категорического, гипотетического и разделительного умозаключений. Таким образом, в новой аранжировке в «науку логики» оказались включенными практически все виды и формы умозаключений, которые были установлены формальной логикой и которыми она оперировала. Их гегелевская аранжировка имела своим принципом акцентирование внимания на различии содержания, выражаемого разными видами и формами умозаключений — от поверхностного, «конечного», качественно-предметного в начале до самого глубокого, «бесконечного», понятийно-разумного в конце. Процесс умозаключения в содержательном плане

состоит, по Гегелю, в том, что «он существенно содержит в себе отрицание определенностей, через которые он шествует», и «есть, следовательно, опосредствование через снятие опосредствования и смыкание субъекта не с другим, а со снятым другим, с самим собой» (96. I. 378). *Завершение развития субъективного понятия*, которое через все разделения, полагания и опосредствования, наполнившись всем возможным для него содержанием, смыкается с самим собой, — таков главный смысл изображенного Гегелем *процесса умозаключения*.

Умозаключение, как и предшествующие логические формы, *идеалистически онтологизируется* Гегелем. Причисляя то, что обычно умозаключение «рассматривается лишь как форма нашего субъективного мышления», Гегель утверждал, что «всё есть умозаключение». Это было естественным дополнением и завершением предшествующих утверждений о том, что «всё есть понятие» и «всё есть суждение», поскольку умозаключение определялось как единство понятия и суждения. В серии этих утверждений гегелевский панлогизм проявился наиболее рельефно. В силу того что умозаключение выступало высшей логической формой, Гегель придавал ему первостепенное значение в характеристике разумного: «Умозаключение есть разумное и всё разумное». Гегель заявлял, что «объективный смысл фигур умозаключения состоит вообще в том, что всё разумное оказывается тройким умозаключением, а именно так, что каждый из его членов занимает место как крайностей, так и опосредствующей середины» (36. I. 336, 365, 373). Саму триадичность своей философской системы и ее предметов Гегель рассматривал как выражение этой «тройкости» умозаключения.

Объект

Гегелевская трактовка умозаключения завершается идеалистическим положением о том, что результатом полного развертывания субъективного понятия является *переход к объективности*. Согласно Гегелю, достигнутая в умозаключении «реализация понятия», «в которой всеобщее есть эта единая, ушедшая в себя назад тотальность, чьи различные члены суть также эта тотальность, и которая через снятие опосредствования определила себя как непосредственное единство», это «объект». Гегель упрекает «обычную логику» за «молчание» относительно того, «откуда получают... объекты», к которым с целью достижения целостности «научного познания» применяются формы мышления. Считать мышление «лишь субъективной и формальной деятельностью», а «объективное в противоположность мышлению» рассматривать «как что-то прочное и для себя нелично данное» значит, по Гегелю, проявлять «дуализм», несовместимый с истиной. Усматривая тем самым в панлогическом идеализме единственно возможную гносеологическую антитезу кантовскому агностицизму, неразрывно

связанному с его дуализмом, Гегель обосновывал *переход субъективности в объективность* прежде всего соображением о том, что та и другая суть «определенные мысли», которые «имеют свое основание во всеобщем и само себя определяющем мышлении». Другой путь обоснования названного перехода — это ссылка на диалектичность движения всех рассматриваемых в «науке логики» определений. Заявляя, что в свое время субъективное понятие было показано «как диалектический результат двух первых главных ступеней логической идеи, а именно бытия и сущности», Гегель утверждал, что теперь «сама субъективность, будучи диалектичной, прорывает свой предел и, пройдя через умозаключение, раскрывается в объективность» (96. I. 379, 378). Это утверждение является ярким примером нередкого у Гегеля идеалистического использования диалектики, при котором содержательная аргументация подменяется пустыми декларациями.

Следует заметить, что когда Гегель утверждает переход субъективного понятия в объект, он имеет в виду вещественный, *«непосредственный» объект*, отличая от него так называемый «конкретный» объект как «тотальность понятия», еще не разделившуюся на предметно-внешнюю объективность и субъективность.

«Механизм». Гегель различает в рассматриваемой им объективности три формы: *механизм, химизм и целевое отношение*. «Механически определенный объект, — указывает Гегель, — есть непосредственный, индифферентный объект», который, «правда, содержит в себе различия, но они равнодушны друг к другу и связаны только внешней связью». Гегель различает, во-первых, *формальный механизм*, при котором объект есть «единство различных», «некое составное», «некий агрегат», так что «действие, оказываемое на другое, остается внешним отношением». Во-вторых, *«небезразличный различенный механизм* (падение, влечение, потребность в общении и т. д.)». В-третьих, *«абсолютный механизм*, характеризуемый тем, что «имманентная отрицательность как центральная единичность некоего объекта (абстрактный центр) приходит в отношение с несамостоятельными объектами как с другой крайностью посредством некоторой середины, которая соединяет в себе центричность и несамостоятельность объектов (относительный центр)». Смысл этой весьма абстрактной характеристики разъясняется указанием Гегеля, что примерами абсолютного механизма (называемого также «умозаключением») являются, с одной стороны, Солнечная система как природная объективность, а с другой стороны, государство как социальная объективность (оно понимается как «субстанциальная середина», через которую деятельные индивиды «смыкаются» друг с другом в обществе). Все это означает, что в сферу механической объективности Гегелем включены как природные, так и

антропосоциальные реалии определенного рода. Первые из них, строго говоря, представляют собой предметы философии природы, а вторые — философии духа, причем преимущественное внимание уделяется первым (96. I. 384, 385).

По Гегелю, механизм — это «первая форма объективности» и «также та категория, которая раньше всего представляется рефлексии при рассмотрении предметного мира». Он указывает, что применение этой категории вполне правомерно по отношению к механическим объектам природы, а также к механическим аспектам других природных объектов более высокого порядка: «...нельзя возражать против того, чтобы и вне области механики в собственном смысле, например в физике и физиологии, обращалось внимание на механические действия (например, на действие силы тяжести, рычага и т. д.)». Вместе с тем Гегель указывал, что не следует «упускать из виду, что в этих областях законы механики уже не играют решающей роли, а занимают, так сказать, подчиненное положение». Эта точка зрения на сферу механических реалий означала решительное несогласие с механицизмом как воззрением, согласно которому вся природа является существенно механической в своей основе и в ходе познания всех природных образований они должны быть сведены к этой основе. Гегель разъяснял, что «уже явления и процессы так называемой физической области в узком смысле этого слова (как, например, явления света, тепла, магнетизма, электричества и т. д.) не могут больше быть объяснены чисто механически (т. е. посредством давления, толчка, перемещения частей и т. д.), и еще более неудовлетворительным является перенесение и применение этой категории в области органической природы, поскольку дело идет о постижении специфики последней, как, например, о питании и росте растений, а тем паче если речь идет об ощущении у животных». Гегель считал «очень существенным и даже главным недостатком новейшего естествознания, что оно даже там, где дело идет о совершенно других и более высоких категориях, чем категории голого механизма, все же упорно держится последних в противоречии с тем, что само собой напрашивается непредубежденному созерцанию, и этим закрывает себе путь к адекватному познанию природы».

В общем механицизм характеризуется Гегелем как «поверхностный и бедный мыслью способ рассмотрения, который оказывается недостаточным даже по отношению к природе и еще более недостаточным по отношению к духовному миру» (96. I. 385—386). Эта критика механицизма может быть отнесена к числу самых значительных новаций Гегеля в области философского осмысления природы и методов ее познания. Констатируя механистичность новоевропейского материализма на определенной стадии его развития, Гегель абсолютизировал

ее и потому рассматривал выявление несостоятельности механицизма и как критическое преодоление в целом материализма.

«Химизм». В отличие от характеризующего механизм «безразличного» объекта, считал Гегель, «в химизме, напротив, объект показывает себя существенно различным, так что объекты суть то, что они суть, лишь через их отношения друг к другу, и дифференция составляет их качество». В такой форме осмысливался Гегелем тот факт, что в химических реакциях участвуют качественно разнородные вещества. Рассматривая химизм как результат полного развития механизма, приводящего к опосредствованию самостоятельности объектов их отношениями друг с другом, Гегель в то же время находил неправильным распространенное объединение механизма и химизма под общим названием «механического отношения», противопоставляемого «отношению целесообразности». При всей обоснованности такого противопоставления механизм и химизм, по Гегелю, все же «очень определенно отличаются друг от друга» тем, что отношение механических объектов остается внешним и они не изменяются в нем, тогда как химические объекты соотносятся внутренне и изменяются в этом соотношении. Тем самым Гегель первым из философов и в виде философского обобщения отличал химическую форму движения от механической и определил ее как более высокую по сравнению с механической. Обе эти формы движения Гегель идеалистически трактовал как имеющие своим глубинным источником «понятие», причем они «суть лишь в себе существующее понятие» (96. I. 385, 390). Это была антитеза выдвинутому французскими материалистами пониманию механического и химического движений как проявлений внутренней активности материи.

Констатируя, что результатом химического процесса является «нейтральный продукт», в котором движение «угасает», Гегель квалифицировал его как «еще конечный, обусловленный процесс», потому что «понятие как таковое есть пока лишь внутреннее этого процесса и еще не приходит здесь к существованию в своем для-себя-бытии». Но, заявлял Гегель, посредством произведенного в химическом процессе отрицания «внешности и непосредственности, в которые было погружено понятие как объект», оно оказалось «положенным» как «свободное и для себя сущее», т. е. как «цель», благодаря чему произошел «переход от химизма к телеологическому отношению».

«Телеологическое отношение». По дефиниции Гегеля, «цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование, есть для-себя-сущее понятие» (96. I. 391, 392).

Реальной проблемой являлся здесь для Гегеля переход развивающейся материальной природы со ступени неорганического мира на ступень мира живых существ. Дело в том, что «телеологическое отношение» Гегель понимает как свойственную организмам «внутреннюю

целесообразность», считая, что впервые это понятие обнаруживается в аристотелевском определении жизни, а восстанавливается в кантовском учении о телеологии живой природы. В качестве ближайших примеров внутренних целей Гегель называет органические потребности и влечения: «Они суть чувствуемое противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта, и переходит в деятельность отрицания этого отрицания, которая еще есть голая субъективность. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом, так как объективное, стоящее по ту сторону, пока продолжает существовать противоречие (потребность), снимается в этой его однородности благодаря его соединению с субъективным». Под «объектом», «объективным» Гегель здесь имеет в виду предметы питания, потребляемые и ассимилируемые организмами для поддержания своей жизнедеятельности. Выделяя в телеологическом процессе три ступени, Гегель называет органические потребности и влечения субъективной целью, их удовлетворение путем ассимиляции необходимых организму предметов — осуществляющейся целью, а обеспечиваемое этим сохранение живого существа — осуществленной целью. Само это живое существо понимается Гегелем как цель — в том смысле, что оно носит «свое предназначение в самом себе» и тем самым противоположно средству (хотя и может для другого существа быть только средством)¹.

Идея

Усматривая в «телеологичности» живых существ реализацию субъективного и объективного как ступеней развития Понятия, Гегель трактовал это единство как «полагание Идеи» и заявлял, что именно жизнь является ее первой, «непосредственной» формой. Структурная

¹ В «большой логике» понятие «средство» стало предметом специального углубленного рассмотрения. Это произошло потому, что в сферу внимания Гегеля оказалась включенной также специфическая для людей целесообразная деятельность, т. е. *труд*. Более определенно речь шла об *орудиях труда*, используемых для обеспечения человечества продуктами питания. Заявляя, что в ходе такого рода деятельности «разумность (цели) проявляет себя в средстве как разумность, сохраняющая себя в этом внешнем ином как раз через это внешнее», в силу чего «средство выше, чем конечные цели внешней целесообразности» и плуг, которым вспахивают под посев поле «нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями», т. е. «достойнее» урожая, снятого с этого поля, Гегель так пояснял это на первый взгляд странное утверждение: «Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются». Главное же состоит в том, что «посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинен ей» (95. 3. 200). Этими положениями Гегеля ставилась социально-философская проблема значения средств производства в истории общества, поскольку «разумность», о проявлении и сохранении которой в них говорил Гегель, обозначала закономерность общественного развития.

триада в разделе «Идея» такова: (1) жизнь, (2) познание, (3) абсолютная Идея.

Жизнь. Характеризуя жизнь как своего рода «умозаключение», Гегель выделял в ней три «процесса». *Первый* — это «*процесс живого существа*, совершающийся внутри него» и имеющий форму следующей триады: «чувствительность, раздражимость и воспроизведение». *Второй* — это *процесс «борьбы с неорганической природой»*, к которой «оно относится как имеющее власть над нею и которую оно ассимилирует». *В-третьих*, это «*процесс рода*», выражающийся, с одной стороны, в *порождении* живыми индивидами своего потомства, а с другой — в *умирании* каждого индивида по истечении своего жизненного срока. Спекулятивное «объяснение» феномена смерти таково: «Живое существо умирает потому, что оно есть противоречие: в себе оно есть всеобщее, род, и, однако, непосредственно оно существует лишь как единичное» и «...в смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным». Нескончаемую же в принципе череду поколений живых существ Гегель характеризует как «водоворот дурной бесконечности, бесконечного прогресса», из которого он, как обычно, видит выход в «истинную бесконечность» лишь в идеалистическом постулировании «снятия» предметного «наличного» бытия и возвышения на уровень духовного существования. По Гегелю, благодаря процессу жизни идея освободилась от «непосредственности своего существования» и пришла к своей истине: «...она вступает в существование как свободный род для самого себя». Гегель заявляет: «Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть *рождение духа*» (96. I. 406—409).

Познание. *Вторую*, «опосредствованную», или «различенную», *форму идеи* Гегель называет «*познание*», хотя в одноименном подразделе речь идет не только о познании в собственном смысле слова. Ступень «познание» в развитии идеи соответствует ступени «сущность» в развитии «понятия», и эта аналогичность дает Гегелю основание утверждать, что в идее как «познании» с необходимостью имеет место «рефлектированность», «различение идеи в ней самой». Более определенно, теперь, по Гегелю, идея разделяется «внутри себя» на субъективную идею и объективную идею, причем «для субъективной идеи объективная идея есть преднайденный непосредственный мир»; субъективная идея выступает как «созерцание», а объективная идея — как «внешний универсум». Таким образом, едва родившийся из отрицания органической вещественности «дух» тоже оказывается неспособным существовать без объективного мира: материально-природное бытие фактически наличествует на каждой ступени развития «понятия» в качестве существенной предпосылки и компонента этого развития. Наличие такого рода неопреодолимой объективности идеалистически трактуется как произведенное самой идеей и, более того, как представляющее собой лишь особую форму существования этой идеи: идея «как

тотальность отталкивает себя от себя и предполагает себя вначале внешним универсумом» (96. I. 409).

«*Познанием*» Гегель называет процесс, в котором снимается новообразованная противоположность, т. е. «снимается односторонность субъективности вместе с односторонностью объективности». Заявляя, что «разум подходит к миру с абсолютной верой, что он в состоянии положить тождество и возвести свою уверенность в истину», Гегель трактует реализацию этого стремления разума как «двойное» движение, совершающееся в противоположных направлениях. Первое движение — это познание в собственном смысле слова, *теоретическая деятельность*, в которой «разум стремится снять односторонность субъективности идеи посредством принятия (der Aufnahme) сущего мира в себя, в субъективное представление и мышление и наполнить, таким образом, абстрактную уверенность в себе этой признаваемой истиной объективности как содержанием». Второе движение — это «стремление добра к своему осуществлению — *воля, практическая деятельность*», в ходе которой разум стремится «определить этот объективный мир посредством внутреннего содержания субъективного, которое здесь признается истинно сущей объективностью» (96. I. 409—410).

Теоретическая деятельность. Гегель назвал «*конечным*» познание, руководствующееся убеждением в действительной объективности постигаемого «преднайденного» мира. Именно о таком существенно ограниченном, с точки зрения Гегеля, познании шла речь при характеристике им теоретической деятельности. Эта характеристика концентрировалась на критике применявшихся в философии (и частично в естествознании) методов анализа, синтеза и конструирования. Все они, по Гегелю, имеют рассудочный характер («Это — разум, действующий в форме рассудка») и потому их результатом является лишь «конечная» истина, которой разум не может удовлетвориться. Первая форма познания пользуется *аналитическим методом* и состоит «в разложении данного конкретного, обособлении его различий и сообщении им формы абстрактной всеобщности» — «это точка зрения, на которой стоят Локк и вообще все эмпирики». Вторая форма познания пользуется *синтетическим методом*, для которого исходный пункт — «всеобщее (как дефиниция), и от него оно движется через обособление (в разделении) к единичному (к теореме)» — это точка зрения Спинозы, Вольфа и Шеллинга. Не отрицая плодотворности аналитического метода в природоведении, а синтетического — в математике (хотя и в этих областях они имеют ограниченную значимость), Гегель настаивал на том, что они «не годятся для философского познания». Критикуя анализ за убивающую жизненность предметов их расчленение, Гегель не менее отрицательно относился к названному синтетическому методу и считал, что его результатом является «метафизика рассудка». К тому же, по мнению Гегеля, неправомерна сама попытка начинать постро-

ение системы знания с дефиниций: «Согласно природе понятия, анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирически-конкретный материал в форму всеобщих абстракций и уже только после этого можно предпослать их в синтетическом методе в качестве дефиниций». Третья форма познания пользуется *методом конструирования*, введенным в моду учением Канта о том, что математика конструирует свои понятия,— это, по Гегелю, «означало лишь то, что математика имеет дело не с понятиями, а с абстрактными определениями чувственных созерцаний». Гегель указывает, что в дальнейшем «стали называть конструкцией понятий указания на подхваченные из восприятия чувственные определения с исключением понятия и дальнейший формалистический способ классификации философских и научных предметов в форме таблиц, согласно принятой наперед схеме, причем классификация все же остается произвольной». Гегель полагал, что при таком конструировании вдохновляются смутным представлением о единстве в идее понятия и объективности и о конкретности идеи, но ни то, ни другое не может быть достигнуто при этой методологии (96. I. 411—416).

Практическая деятельность. Необходимость в доказательстве, обнаружившаяся и неудовлетворенная в развертывании теоретической деятельности, приводит, по Гегелю, к *переходу от идеи познания к идее воления*. Речь идет у Гегеля не о практической проверке или подтверждении каких-либо теоретических идей, а о таком повороте в деятельности «идеи» когда она стремится «реализовать себя в противоположность идее истины». Это противопоставление объясняется тем, что «воление... уверено в ничтожности преднайденного объекта», который постигался теоретической деятельностью, и своей способности сделать свою субъективность определяющей по отношению к миру. Указывая, что в то время, как интеллект (*der Intelligenz*) старается брать мир лишь так, как он есть, воля, напротив, стремится к тому, чтобы теперь сделать мир тем, чем он должен быть», Гегель рассматривает интеллект как совершенно созерцательный и не предусматривающий изменение мира на основе знаний о нем, а волю к практическому действию — как ни в коей мере не опирающуюся на эти знания. В поле зрения Гегеля не находятся ни теория, ориентирующая на использование своих знаний в практическом действии ради его успешности, ни успешная практика, руководствующаяся теоретическими знаниями. Такая особенность рассмотрения Гегелем проблемы *соотношения теории и практики* была обусловлена тем, что в «науке логики» сама эта проблема трактовалась в значительной мере чисто теоретически, как соотношение идеи теории и идеи практики, причем последняя идея была взята в ее толковании только новейшими немецкими философами. Говоря о «волении», Гегель отмечает, что «в практическом отношении это вообще точка зрения философии Канта, а также точка зрения философии Фихте», и состоит она в том, что «благо должно

быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо». Фактически же Гегель имеет в виду преимущественно *фихтевскую* волюнтаристскую, субъективно-идеалистическую *философию практики*. К такому пониманию практической деятельности Гегель относился отрицательно, и именно оно затрагивалось его критикой. Считая, что из фихтевского взгляда на волю как всецело обусловленную необходимостью преодолевать внешние препятствия следует, что благо и должно осуществляться, и не должно осуществиться (ибо «если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпала бы как лишняя деятельность воли»), Гегель усмотрел здесь противоречие, свидетельствующее о «конечности» воли (96. I. 418).

Необходимое снятие этой «конечности» является, по Гегелю, вместе с тем *снятием противоположности между познанием и волею*, между теоретической и практической деятельностью. «Примирение, — указывает Гегель, — состоит в том, что воля в своем результате возвращается к предпосылке познания, возвращается, следовательно, в единство теоретической и практической идеи». Решающую роль в этом «примирении» Гегель отводил познанию разумом того, что «подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея». Гегель делал акцент на *социальном смысле «примирения»*, подчеркивая, что выраженная в нем «позиция разумного познания» ведет к преодолению незрелого, «юношеского» представления о том, что «мир весь лежит во зле и нужно прежде всего сделать из него совершенно другой мир». Сознание, достигшее зрелости, понимает, что наличный мир соответствует «тому, чем он должен быть», и это, замечает Гегель, аналогично религиозному представлению о том, что мир управляется «божественным промыслом». Выраженный в этих положениях социальный консерватизм не является, однако, абсолютным. Гегель не только не считал, что наличный мир должен сохраняться в таком состоянии, но и обосновывал необходимость его прогрессивного изменения. Отмечая, что «конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется», Гегель подчеркивал, что «соответствие бытия и долженствования не есть... нечто застывшее и неподвижное, ибо благо, конечная цель мира, есть лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя», и в этом процессе в силу его духовного характера, «безусловно, имеет место также прогресс» (96. I. 418). В сущности, это была позиция сторонника такого социального прогресса, который совершается как бы незаметно (из-за сугубой постепенности) и сам собой (т. е. проводимыми сверху реформами, а не революционными действиями снизу, вызванными призывами философов искоренить зло и создать «совершенно другой мир»).

Абсолютная идея. Заявляя, что истина блага положена «как единство теоретической и практической идеи», Гегель называет это единство *абсолютной*, или спекулятивной, *идеей*. Она характеризуется так же, как «единство субъективной и объективной идеи», представляющее собой

«понятие идеи, для которого идея как таковая есть предмет, объект, объемлющий собой все определения». Подчеркивая гносеологическую сердцевину «абсолютной идеи», Гегель указывает, что она есть «абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей, логической идеи» (96. I. 419).

Эту *абсолютную истину* Гегель характеризует, во-первых, со стороны *содержания*, которое он определяет как «систему логического». Иронизируя над привычкой ожидать, что когда речь доходит до абсолютной идеи, то «здесь мы услышим, наконец, настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано всё», Гегель замечает, что «можно, конечно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее», но «истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как *вся система*, развитие которой мы проследили». Здесь дается четкое и вместе с тем предельно сжатое понимание истины как «*диалектического процесса развития знаний*: «интерес представляет всё движение в целом», «весь путь развития», так как содержание абсолютной истины «есть живое развитие идеи» (96. I. 420—421).

Во-вторых, Гегель характеризует абсолютную истину со стороны ее *формы*, указывая, что последняя сводится к *методу* названного содержания и этот метод «есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания». Гегель именует этот метод «спекулятивным» и выделяет в нем два момента: «начало» и «поступательное движение». Под «началом» как моментом метода имеется в виду «чистое бытие» в качестве первого понятия «системы логического». По Гегелю, это начало есть с точки зрения спекулятивной идеи ее самоопределение или полагание ею себя как отрицания самой себя. Вместе с тем Гегель замечает, что «начало в смысле непосредственного бытия заимствуется из созерцания и восприятия». Оно предстает тем самым как начало аналитического метода; «в смысле же всеобщности это начало есть начало синтетического метода», откуда делается вывод, что это «начало есть столь же синтетическое сколь и аналитическое». На этом основании утверждается, что «*философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен*», поскольку содержит в себе эти моменты конечного познания как снятые. «Философское мышление аналитично, — разъясняет Гегель, — поскольку оно лишь воспринимает свой предмет (идею), предоставляет ему свободу и как бы лишь наблюдает его движение и развитие», но «философское мышление точно так же синтетично и обнаруживает себя как деятельность самого понятия» (96. I. 420, 423, 421—422).

Диалектический метод. «*Поступательное движение*», представляемое вторым «моментом» «спекулятивного» метода, определяется как «положенное разделение идеи»; причем указывается, что «непосредственное всеобщее как понятие в себе есть *диалектика*, состоящая в том, что свою непосредственность и всеобщность оно низводит в самом себе на степень момента» и «таким образом, полагается то, что есть

отрицательного в начале». Гегель отмечает, что и «это поступательное движение столь же аналитично, сколь и синтетично»: «аналитично, так как имманентной диалектикой полагается лишь то, что содержится в непосредственном понятии; синтетично, так как в этом понятии это различие еще не было положено» (96. I. 422).

Данные Гегелем характеристики своего метода нуждаются в уточнении и пояснении. Во-первых, то, что говорится Гегелем о «начале», характеризует здесь, с одной стороны, исходный пункт системы понятий в «науке логики», т. е. собственно способ построения этой системы, а не метод познания в собственном смысле слова. Подлинно методологическое значение имели сделанные ранее в связи с этим разъяснения Гегеля о том, что избранным началом определяется характерное для «науки логики» восхождение от абстрактного к конкретному. С другой стороны, высказанная характеристика рассматриваемого начала как одновременно аналитического и синтетического непосредственно выражает прежде всего гегелевский идеализм, под углом зрения которого переосмысливаются понятия анализа и синтеза. Имеющийся же в этой характеристике гносеологический аспект является сравнительно частным для метода, фактически применяемого Гегелем. Стоит заметить еще, что гегелевский тезис о единстве анализа и синтеза, по сути дела, говорит также о единстве чувственно-эмпирического и рационального моментов познания. Во-вторых, реальной сути своего метода Гегель касается тогда, когда при характеристике поступательного движения говорит о свойственной «понятию» *диалектике*.

В начале раздела об идее Гегель указывает, что она постигается как положительно-разумное («спекулятивное») *единство противоположностей*: «как субъект-объект, как единство идеального и реального, конечного и бесконечного души и тела, как возможность, которая в себе самой имеет свою действительность; в идее содержатся все отношения рассудка, но они содержатся в ней в их бесконечном возвращении и тождестве в себе». Именно в силу установления философским разумом единства противоположностей, которые рассудок мыслит как абсолютно разделенные и противостоящие, Гегель назвал свой метод «спекулятивным». Но, утверждая положение о *единстве противоположностей*, Гегель каждый раз указывает на относительность, *односторонность*, даже неистинность данного положения, поскольку в названном единстве *продолжается диалектический процесс отрицания*. Гегель отмечает, что «сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух»; «она есть диалектика» (96. I. 402, 403).

Методологическая содержательность гегелевского учения о диалектике дает достаточные основания для того, чтобы называть разработанный им метод «*диалектическим*», а именование его «спе-

кулятивным» считать неадекватным. У самого Гегеля «диалектическое» оказывается сплошь да рядом фактически вбирающим в себя содержание «спекулятивного», а последнее низведенным до положения момента «диалектического»

Диалектика в качестве разработанного Гегелем метода выступает в «науке логики» как теория познания.

Следует подчеркнуть, что в «науке логики» была произведена разработка не только субъективной диалектики, характеризующей процесс познания и его категорильное оформление, но также *объективной диалектики*, характеризующей объективную реальность (примечательно, что термины «субъективная диалектика» и «объективная диалектика» являются гегелевскими). Правда, объективную диалектику Гегель идеалистически трактовал как принадлежащую лишь «объективности понятия».

Проблема включения «рассудочной» логики в «спекулятивную». Стоит обратить внимание на то, что при характеристике имманентной диалектики, в силу которой идея «вечно отделяет и отличает тождественное с собой от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного», Гегель указывает, что «будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, *самоперемещением в абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и разум»: «Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продуктов и приводит его обратно в единство» (96. I. 403). Значение этих высказываний Гегеля, подводящих итог освещению в «науке логики» соотношения разума и рассудка, может быть понятно только в связи со всеми его предшествующими соображениями на этот счет, в свою очередь проясняя их смысл. Важнейшее значение в этом плане имеют содержащиеся во вводной части «малой логики» разъяснения Гегеля относительно *«трех сторон»*, которые по своей форме имеют *«логическое»*: *рассудочной, диалектической и спекулятивной*. Гегель назвал эти разъяснения «предвосхищением», и потому их уместно рассмотреть именно при подведении итогов его методологических размышлений.

Прежде всего отметим мысль Гегеля о том, что эти три стороны «не составляют трех частей логики, а суть *моменты всякого логически реального*, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще». Отсюда следует важный вывод, что «все они могут быть положены в первом моменте, в моменте рассудочности, и благодаря этому могут быть удерживаемы в своей обособленности, но в этом виде они рассматриваются не в их истине». Существенная ограниченность рассудочного мышления состоит, по Гегелю, в том, что оно «не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей», неправоммерно считая «такую ограниченную абстракцию ... обладающей самостоятельным существованием» (96. I. 202).

Наибольший интерес представляет мысль Гегеля о том, что при всей ограниченности рассудочного мышления как такового оно выполняет очень важную функцию в процессе познания. Во-первых, именно рассудок осуществляет переход от чувственного восприятия действительности к ее рациональному постижению. «Деятельность рассудка,— указывает Гегель,— состоит вообще в том, чтобы сообщить содержанию форму всеобщности», что достигается (хотя и неадекватным образом, т. е. в виде лишь абстрактной всеобщности) тем, что «рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом» и потому «представляет собой противоположность непосредственному созерцанию и ощущению». Во-вторых, в самой сфере рационального «мы должны признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области никакая прочность и определенность невозможны без помощи рассудка». Дело в том, что Гегелем признается, что познание начинается с того, что «наличные предметы постигаются в их *определенных различиях*» и «мышление действует при этом как рассудок», а «принципом его деятельности является здесь тождество», которое вполне оправдано. У Гегеля заметно стремление видеть познавательную ценность рассудочного мышления в том, что оно постигает *относительную устойчивость бытия вещей*, объективную дифференцированность и структурную определенность «предметного мира», его природных и социальных образований. В этом смысле Гегель заявлял, что *рассудок* не только субъективен, но и *объективен* (это согласовывалось с общей линией на онтологизацию логики), обнаруживая «свое присутствие во всех вообще областях предметного мира»; причем «совершенство предмета непременно предполагает, что принцип рассудка занимает в нем место, принадлежащее ему по праву» (96. I. 202, 204).

Гегель указывал, в-третьих, что «рассудок не должен отсутствовать и его отсутствие должно рассматриваться как недостаток» даже в таких высших сферах духовной деятельности (которые кажутся очень далекими от него), как искусство, религия и философия. В особенности, по убеждению Гегеля, философия «не может обойтись без рассудка», потому что «для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной» (96. I. 205).

В-четвертых, *диалектика* мышления характеризуется Гегелем как «*собственная истинная природа определений рассудка*», и он подчеркивает, что «диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность». Это означает, что диалектический момент вырастает из рассудочного момента, имеет последний своим базисом и без его наличия не может ни появиться, ни функционировать. То, что диалектическое отрицание приводит не к абстрактному, пустому ничто, а к положительному,

насыщенному содержанию результату, Гегель объяснял тем, что таким путем «снимаются» рассудочные определения, обладающие содержательностью. Он обращал внимание и на то, что «голое», чисто скептическое отрицание этих определений оборачивается отказом от философского мышления, выраженным «в отрицании истинности и достоверности сверхчувственного» и «в указании, что мы должны держаться лишь чувственного и того, что налично в непосредственном ощущении». К отказу от философского разума ведет, по Гегелю, и отрицание рассудочных определений во имя религиозно-мистического представления о таком единстве противоположностей, которое «должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое». Философская же «спекуляция» мыслит «конкретное единство» именно «тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности». В свете всего этого понятно утверждение Гегеля, что «*в спекулятивной логике содержится чисто рассудочная логика*» (96. I. 205, 209—210, 212). Это утверждение свидетельствует о достаточно ясном понимании Гегелем того, что его «наука логики» не только не означает полного отрицания формальной логики или полного размежевания с ней, но предполагает ее использование в решении своих задач и даже ее ассимиляцию, устраняющую ее ограниченности.

Отметим, наконец, мысль Гегеля, что «рассудок есть вообще существенный момент образования», интеллектуальной культуры. Гегель указывал, что поднявшийся на уровень рассудочного мышления «образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности», тогда как «необразованный же, напротив, неумеренно шатается туда и обратно, и часто приходится затрачивать немало труда, чтобы выяснить с таким человеком, о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта» (96. I. 203—204).

Вопрос об «отчуждении» идеи в природу. Положение, что «в отрицательном единстве идеи бесконечное переходит пределы конечного, мышление — пределы бытия, субъективность — пределы объективности» и потому «единство идеи есть субъективность, мышление, бесконечное», приобретает вследствие его онтологизации характер идеалистического утверждения о том, что в процессе развития идеи как высшей всереальности духовная «субъективность» преодолевает ранее положенную ею «объективность». С точки зрения *абсолютного идеализма* только для философски неразвитого сознания «природа есть первоначальное и непосредственное, а дух — опосредствованное ею». На деле же, утверждает Гегель, «природа есть положенное духом, и сам дух делает природу своей предпосылкой». Итоговый вывод науки логики гласит: «Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет» (96. I. 404, 422).

Содержащееся в том выводе в нем выражение «идея как предмет» для «чистой идеи» имплицитно отягощено объективным содержанием, которое ранее выступало во всякого рода иной, нижележащей предметности, а теперь достигло своей полноты и, можно сказать, даже переполнилось при этом. Если рассматривать этот содержательно-познавательный аспект абсолютной идеи, фактически оказывающийся главным для Гегеля, то не удивляет утверждение о ее переходе в ... природу: «Идея, сущая для себя, рассматриваемая со стороны этого единства с собой, есть созерцание, и созерцающая идея *есть природа*». Говоря, что в конце движения от абстрактного бытия «мы имеем идею как бытие», Гегель указывает, что «эта идея, обладающая бытием, есть природа» (96. 1. 424). В «большой логике» Гегель выразился на этот счет еще яснее: «В то время как идея полагает себя как абсолютное единство чистого понятия и его реальности и потому включает себя в непосредственность бытия, то как тотальность в этой форме она есть природа» (см. 95. 3. 310). Характеризуя идею как «адекватное понятие, объективно истинное, или истинное как таковое», Гегель подчеркивал, что «если что-либо истинно, оно истинно через свою идею, иначе говоря, нечто истинно, лишь поскольку оно идея» (95. 3. 209). Надо иметь в виду, что понятие «истина» имеет у Гегеля не только гносеологический, но также онтологический смысл, причем именно последний рассматривался им как наиболее глубокий и подлинно философский. В данном случае главный смысл утверждения об истинности чего бы то ни было лишь через свою идею означает, что всё существует лишь через нее и ею определяется в конечном счете. Гегель обращал внимание на то, что, «говоря об идее, не следует представлять себе под нею нечто далекое и потустороннее», — «идея, наоборот, есть *всецело присутствующее здесь*, и она находится также в каждом сознании, хотя бы в искаженном и ослабленном виде». В идее, отмечал Гегель, имеется не только «идеальное содержание» как «понятие в его определениях», но и «реальное содержание», которое есть «лишь раскрытие самого понятия в форме наличного бытия»; причем, замыкая эту форму «в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет себя таким образом в ней». Выступая в конце «науки логики» как результат предшествующего движения мысли, идея, по сути дела, является, однако, лишь своим собственным результатом, потому что «рассмотренные ранее ступени бытия и сущности, а также ступени понятия и объективности не суть в этом их различии нечто неподвижное и покоящееся», а они «обнаружили себя в качестве диалектических, и их истина состоит лишь в том, что они суть моменты идеи». Поскольку в идее исчезает все неистинное, можно в этом смысле, который отличен от формально-логического, говорить об ее абстрактности, но «в самой себе она существенно конкретна, ибо она есть свободное, самоопределяющееся и, следовательно, определяющее себя к реальности понятие». Гегель указывает, что вначале идея предстает как «единая

всеобщая *субстанция*», производящая саморазделение на «систему определенных идей», но они «по своей природе не могут не возвратиться в единую идею» как свою истину, и потому эта идея «в своей развитой, подлинной действительности есть *субъект* и, таким образом, *дух*». Такую реализацию получает давний замысел Гегеля «*понять субстанцию как субъект*». Заметим, что в понимании Гегеля эта «субъективность» (а лучше, быть может, сказать «субъектность») идеи диалектизирует ее единство противоположностей и через их противоборство обеспечивает саморазвитие (96. 1. 399—402). Гегель имел основания назвать такую идею «божественной», поскольку она в своей сути и своих функциях изображена им как аналог божества религиозных представлений. Включая в идею объективное содержание, Гегель делал его компонентом идеалистической системы, которая целеустремленно использовалась для ниспровержения материалистической философии.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Философское учение о природе, основные положения которого были высказаны уже в «Науке логики», получает специальную и подробную разработку во второй части «Энциклопедии философских наук», озаглавленной «Философия природы». Внутри системы гегелевской философии включение в нее философии природы обосновывалось трактовкой природы как второй главной формы существования «идеи», которая после полной своей реализации в стихии «чистого мышления» производит самоотрицание и с необходимостью переходит в «инобытие», которое является внешним по отношению к ней: «Природа есть идея в форме инобытия» (96. 2. 25).

Существовали, однако, и «внешние» по отношению к философской системе Гегеля причины появления в ней раздела о природе, причем сам он с достаточной ясностью осознавал их наличие, хотя и не придавал им решающего значения. Ставя вопрос о соотношении между философией природы и естествознанием («физикой»), Гегель выражал неудовлетворенность тем, как оно осмысливает открываемые им эмпирические факты. Он был недоволен тем, что знание громадного множества фактов, «особенное содержание находится в физике вне всеобщего и, следовательно, раздроблено, расщеплено, разрознено, разбросано, не имеет в самом себе необходимой связи». Стремление раскрыть связи между различными выводами естествознания, в которых само оно еще не могло установить единства, а также между различными природными явлениями и процессами, еще не понятыми в этом плане естествоиспытателями, — этот общий стимул натурфилософии был свойствен и Гегелю, хотя он видел опасность попыток заполнить пробелы естественнонаучного характера чисто умозритель-

ными конструкциями. Гегель осуждал наполнявшую многие натурфилософские сочинения «хаотическую смесь грубого эмпиризма и неразумных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии». На место подмены естественнонаучных изысканий натурфилософскими рассуждениями Гегель стремился поставить философское обобщение результатов этих изысканий. Согласно Гегелю, подлинная «философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразовывает его дальше, но уже без того, чтобы класть в основание опыт как последнее подтверждение» (96. 2. 21, 8, 20).

Было бы, однако, ошибкой представлять «материал» естествознания начала XIX в. как совершенно «разрозненный»: наряду с значительным расширением эмпирических знаний в нем имели место также теоретические обобщения, в том числе и такого высокого уровня, как эволюционистские концепции. Неудовлетворенность Гегеля такими обобщениями объяснялась тем, что они имели материалистический характер, т. е. в них природные образования трактовались как всецело материальные и определяемые материальными причинами и закономерностями. Стремление опровергнуть *материалистическое* понимание природы, несовместимое с «абсолютным идеализмом», пронизывает гегелевскую натурфилософию от начала до конца, будучи своего рода единством ее внутреннего и внешнего обусловливания. Определение «всеобщего» естествоиспытателями Гегель считал «абстрактным» и «лишь формальным»: «Это *всеобщее* имеет свое определение не в самом себе», потому что «всеобщее определяют как закон, силу, материю», и «это значит, что законом приписывают объективную действительность, что силы имманентны, что *материя* составляет подлинную природу самой вещи». Объявляя неудовлетворительным «способ действия с понятием, употребляемый в физике», Гегель видел задачу своей натурфилософии в том, чтобы она «перевела на язык понятия полученное ею от физики рассудочное всеобщее» и «показала, каким образом это последнее происходит из понятия как некое в самом себе необходимое целое» (96. 2. 20, 21).

Проблема развития природы. Главная проблема гегелевской натурфилософии — это характер развития природы. Взгляд на современное состояние природы как результат ее развития, включающий в себя понимание человека как вершины этого развития, получил в начале XIX в. уже широкое распространение и приобрел большой авторитет как среди естествоиспытателей, так и среди философов. Принимая этот взгляд, Гегель заявлял, что «природа должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой». Характеризуя природу как «в себе некое живое целое», Гегель видел «ее восхождение по ступеням развития» в том, что «она выходит из своей непосредственности и внешности, являющейся смертью» (т. е.

из неорганического состояния) и «входит в самое себя, чтобы сначала стать живым существом» (т. е. порождает органический мир), а «затем снять также и эту определенную форму, в которой она есть жизнь, и породить себя к духовному существованию», что означает порождение человеческого рода. Идеализм гегелевского воззрения на развитие природы заключался в утверждении, что в названной системе ступеней «нет естественного (natürlich) процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы». С этой точки зрения Гегель отвергал эволюционистские концепции, даже не входя в их содержательный критический разбор. «Высокодаровитый Ламарк», который в своей «Философии зоологии» (1809) выдвинул первую основательно разработанную естественнонаучную теорию эволюции, упоминается Гегелем лишь как автор новой зоологической систематики, сведения о которой излагаются в «Философии природы». Гегель считал ничего не объясняющим «эволюционное понимание, согласно которому начальным звеном является несовершенное», так что «сначала существовали влажные и водные существа, из которых произошли растения, полипы, моллюски, а затем — рыбы; после этого возникли земные животные, из которых произошел человек» (96. 2. 33, 35).

Критически отнесясь к возникшему на Древнем Востоке учению о природных «ступенях» как результатах «последовательного ухудшения», начальной ступенью которого является «совершенство, абсолютная тотальность, Бог», Гегель нашел его все же более предпочтительным, чем эволюционистские концепции, «ибо, следуя ему, мы имеем перед нашим умственным взором тип заверщенного организма, а этот образ должен находиться в нашем представлении, чтобы мы могли понять менее удачные организмы». Упомянутый «тип заверщенного организма» становится для Гегеля ключом к пониманию развития природы, которое производится с позиции «представления о метаморфозе». Непосредственно это представление могло быть усвоено Гегелем из высоко ценившихся им работ Гёте, но ранее оно уже было сформулировано в изданной в 60-х годах XVIII в. работе французского мыслителя Робине «О природе», которое было хорошо известно Гегелю и тоже высоко им ценилось. В основу этого представления о «метаморфозе» положена «одна идея, пребывающая во всех различных родах, а также в отдельных органах, так что эти роды и органы являются лишь преобразованиями одного и того же типа». По Гегелю, «метаморфозе подвергается лишь Понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие» (96. 2. 36, 33). Выраженное в этом положении отрицание саморазвития природы было обусловлено «абсолютным идеализмом». Из последнего вытекало и отрицание Гегелем развития природы во времени соответственно, космогонической проблемы для гегелевской «философии природы» не существовало.

Следует заметить, что в отношении выявления диалектики природы гегелевская «наука логики» является гораздо более содержательной, чем его натурфилософия. Но важно, что Гегель сделал предметом своего рассмотрения действительные ступени восходящего развития природы. В отношении природы гегелевский тезис о развитии от абстрактного к конкретному применялся для понимания развития природных образований от простых к сложным, от низших к высшим.

Вводя обычное *триадическое разделение*, Гегель указывает, что «идея как природа обнаруживается» 1) «в определении внеположности, в бесконечной разрозненности», где «единство формы является лишь внешним», 2) «в определении особенности», когда «реальность полагается с имманентной определенностью формы и существующей в ней дифференциацией», 3) «в определении субъективности, в которой реальные различия формы столь же сведены вновь к идеальному единству, обретшему самое себя и существующему для себя». Смысл этого абстрактного разделения становится яснее, когда первый раздел философии природы именуется *механикой*, второй — *физикой*, третий — *органикой* (органической физикой). Речь идет о ступенях природного бытия, изучаемых механикой, физикой и биологией. «Каждая ступень представляет собой своеобразное царство природы, и все они кажутся имеющими самостоятельное существование; но,— подчеркивал Гегель,— последнее царство природы есть конкретное единство всех предыдущих, как и вообще каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени и вместе с тем противопоставляет их себе» (96. 2. 40, 43).

Механика

Раздел «Механика» начинается с характеристики *пространства и времени*. «Первым, или непосредственным, определением природы является абстрактная всеобщность ее вне-себя-бытия, его лишенное опосредствования безразличие, пространство». Время характеризуется как «положенная отрицательность» пространства, являющаяся его «истиной». По Гегелю, пространство переходит во время, а время в пространство, и «это исчезновение и новое самопорождение пространства и времени есть *движение*». Движение — это своеобразное становление, результатом которого является *материя* как «непосредственно тождественное налично сущее» *единство пространства и времени* (96. 2. 44, 51, 60, 61). Таким образом, пространство, время и движение понимались Гегелем как неразрывно связанные с материей и являющиеся ее существенными определениями (ныне некоторые усматривают в этом понимании предвосхищение теории относительности). В качестве категорий пространство, время и движение заполняли пробел, имевшийся в «науке логики» вследствие попыток Гегеля создать впе-

чатление, что несмотря на частые экскурсии в природу «логическая идея» все же находится в основном в «стихии чистого мышления».

Следует обратить внимание на то, что Гегель отвергает субстанциалистскую трактовку как времени, так и пространства, отказываясь видеть в них некие сами по себе пустые «вместилища» для вещей и их изменений. Указывая, что «время не есть как бы ящик, в котором все помещено, как в потоке, увлекающем с собой в своем течении и поглощающем все попадающее в него», Гегель считал, что «время есть лишь абстракция поглощения» и что «вещи исчезают не потому, что они находятся во времени, а потому, что сами они представляют собой временное». По Гегелю, «процесс самих действительных вещей составляет ... время», так что «не во времени все возникает и преходит, а само время есть это остановление, есть возникновение и прехождение» (96. 2. 54, 53).

Далее, в подразделе «конечная механика» понятие материи конкретизируется определением его как единства отталкивания и притяжения. От инертной материи, приводимой в движение толчком извне, происходит переход к материи, имеющей в тяжести имманентный источник движения. Здесь рассматривается «обособление материи в различные количества, в массы», которые суть «тела». В подразделе «Абсолютная механика» трактуются вопросы небесной механики. Усматривая во всемирном тяготении «истинное и определенное понятие материальной телесности, которое, реализуясь, возвышается до идеи», Гегель указывает, что «всеобщая телесность делится существенно на особые тела и смыкается в момент единичности, или субъективности, как являющееся наличное бытие в движении, которое благодаря этому представляет собой непосредственно систему нескольких тел». Согласно Гегелю, в системах космических тел, аналогичных солнечной системе, форма материализована, а «материя благодаря этому отрицанию ее вне-себя-бытия в тотальности получила в самой себе прежде лишь искомый ею центр, свою самость, свою форму» и выступает теперь как «окачественная материя», что образует переход к ее физическому состоянию (96. 2. 68, 88, 116).

Физика

На *физической ступени природы*, согласно Гегелю, «материя обладает индивидуальностью» и «тела попадают под власть индивидуальности», причем под индивидуальностью имеется в виду *качественная определенность материальных образований*. Этим физическая ступень отличается от механической ступени, которую Гегель считал воплощением количественной определенности. Раздел «Физика», называемый Гегелем наиболее трудным в «философии природы», имеет своим содержанием всеобщую, особенную и целостную «индивидуальности». Этот

раздел в наибольшей степени насыщен натурфилософскими спекуляциями, прямо противоречившими выводам естествознания и потому сильнейшим образом компрометировавшими натурфилософию в глазах естествоиспытателей. Заметим, что источником этих спекуляций послужили в немалой мере те недостаточно обоснованные заключения, к которым пришел Гёте в своих размышлениях о природе. Опираясь на них и отстаивая от критики профессиональных ученых, Гегель соединял их с положениями своей «науки логики», т. е. подводил под них идеалистическое основание (96. 2. 118).

В подразделе «*физика всеобщей индивидуальности*», посвященном «непосредственным свободным физическим качествам», они рассматривались как: 1) физически определенные небесные тела, 2) физические элементы и 3) «метеорологический процесс». Характеристика *небесных тел* начиналась со *света*. Полагая, что корпускулярная и волновая теории света «ничего не дают для познания света», Гегель заявлял, что «первым делом мы должны дать априорное определение понятия света». Оно гласит, что свет является «первой окачественной материей», всеобщей, абстрактной «самостью» материи и «самой простой мыслью, существующей в природной форме». Исходя из этого, Гегель объяснял эмпирические определения света и приписывал ему такие свойства, как «абсолютная легкость» и несвязанность с теплотой: по Гегелю, солнечный свет, например, «сам по себе» холоден и «согревает, лишь соприкасаясь с Землей» (Солнце и другие звезды характеризовались как «индивидуальности» света). Антитезой света выступала *темнота*, разделяющаяся на *твердость*, воплощенную в естественных спутниках планет (*лунах*), и на *распадающуюся «нейтральность»*, воплощенную в *кометах*¹, — всё это «*тела противоположности*». В качестве диалектического синтеза света и «тел противоположности» Гегель рассматривал планеты: «Противоположность, возвратившаяся в себе, есть Земля или планета вообще, тело индивидуальной тотальности» (96. 2. 119, 120, 130, 126, 137, 143). Так «выводилось из понятия» существование *четырёх видов небесных тел (звезды, «луны», кометы, планеты)*, гегелевская классификация которых представляла умозрительную конструкцию.

Планеты Гегель характеризовал через процессы взаимодействия свойственных им «*стихий*» *огня, воды, воздуха и земли*. В рассуждениях Гегеля на эту тему, во-первых, заключалась спекулятивная дедукция этих «стихий», аналогичная дедукции четырех видов небесных тел, и,

¹ Слушателей лекций Гегель информировал о своем «эмпирическом обобщении», согласно которому «за появлением комет следуют хорошие сборы винограда», и разъяснял, что «причина того, что сборы кометных вин так хороши, заключается в том, что водный процесс отрывается от Земли и таким образом вызывает перемену в состоянии нашей планеты» (96. 2. 143).

во-вторых, с этих позиций дискредитировалось химическое учение об элементах.

В подразделе «*физика особенной индивидуальности*» внимание Гегеля было обращено на следующую «тетраду»: удельный вес, сцепление, звук, теплота. Предмет «*физики тотальной индивидуальности*» триадичен: магнетизм, электричество и химический процесс. Первый член этой триады именуется также «образ», понимаемый как «материальный механизм теперь уже безусловно и свободно определяющей индивидуальности»; *образ* «есть тело, у которого не только специфический способ внутренней связи, но и его внешнее ограничение в пространстве определено имманентной и развернутой формой». *Магнетизм* трактовался Гегелем как «влечение к формообразованию», причем под формообразованиями такого рода имелись в виду кристаллы. Второй член рассматриваемой триады тоже имел еще одно наименование — «обособление индивидуального тела», первой ступенью чего выступало «отношение к свету», второй — «различие в обособленной телесности» и третьей — электричество как «тотальность обособленной индивидуальности». При характеристике «отношения к свету» на материале кристаллографии Гегель *отвергает ньютоновское учение о белом свете* как состоящем из пяти или семи цветов и поддерживает гипотезу Гёте о первичном характере белого света и производности окрашенных видов света: «необходимо держаться первичного феномена Гёте» и расстаться с «чудовишным заблуждением Ньютона», так как «ньютоновские опыты путаны, скверны, мелочно поставлены, неопрятны, грязны», и «против Гёте спорили» просто «потому, что он поэт, а не профессор». Под «различием в обособленной телесности» имеется в виду запах. *Электричество* охарактеризовано как проявление телами своей «реальной самостности» во «взаимном физическом напряжении своей обособленности». Завершающий «царство образа» *химический процесс* трактуется как «единство магнетизма и электричества» (96. 2. 218, 223, 283, 270, 295, 314).

Органика

Триада раздела «*Органическая физика*» (или «Органика») такова: «геологический организм», «растительный организм», «животный организм». Указывая, что в области органики Идея пришла к жизни как своему непосредственному существованию, Гегель сам отмечал, что «*геологический организм*» еще «не существует как живое», а есть «только основа и почва жизни». Но он необходим для триадичности «органики» и соответствует идеалистическо-телеологической установке философии природы, которая требует, чтобы не живое возникало из неорганической природы, а наоборот, чтобы жизнь, рассматриваемая как цель всего предшествующего развития природы, предпосылала «себе

себя как свое же другое». Подчеркивая «субъективность», т. е. сущностную духовность жизни, Гегель разъяснял, что «с точки зрения субъективной жизни первый момент обособления состоит в том, чтобы творить из себя свою собственную предпосылку». Однако идеалистические установки отнюдь не являются всецело определяющими в гегелевской трактовке «геологической природы». Фактически утверждение о «геологическом организме» заключает в себе и глубокий «реалистический» смысл, состоящий в признании *происхождения живой природы из неживой*. Согласно Гегелю, «мертвый организм Земли» посредством разворачивающегося на нем «метеорологического процесса», т. е. взаимодействия «стихий» воды, воздуха, огня, земли, «оплодотворяется... к созданию... жизни». В подразделе «*геологическая природа*» к проблеме жизни относятся указания палеонтологического характера, что «поверхность Земли обнаруживает следы исчезнувшего растительного и животного мира, погребенного в ней». Размышления Гегеля о происхождении жизни привели его к принятию гипотезы некоторых естествоиспытателей о *самопроизвольном зарождении на земном шаре простейших живых существ* и к отрицанию универсальной значимости тезиса, что все «живое возникает из яйца», т. е. из зародышей, образовавшихся в живых организмах. Согласно Гегелю, «суша, и в особенности море ... как реальная возможность жизни бесконечно вспыхивает в каждой точке *точечной и скоропреходящей жизненностью*: лишаи, инфузории, несметные количества фосфоресцирующих живых точек в море» (96. 2. 360, 366, 363, 369, 386).

В XIX в. на столь смелое утверждение не решались даже многие последовательные материалисты, считая более обоснованным признавать порождение неживой природой живых существ лишь в далеком прошлом, когда на земном шаре существовали существенно иные и во многом неизвестные ныне физико-химические условия. Впрочем, Гегель мог непоколебимо пребывать в убеждении о реальности «самопроизвольного зарождения» потому, что с точки зрения его «абсолютного идеализма» высокоорганизованные материальные образования на Земле были в высшей степени чреваты жизнью из-за проявлявшейся в них живой и животворной «Идеи».

Надо уточнить, что в понимании Гегеля «*точечные*», т. е. предельно простые, *живые существа* не размножаются, а после кратковременного существования умирают, не оставив потомства и растворяясь в породившей их геологической природе: в них жизнь как бы лишь мерцает и еще не приобрела устойчивости, обусловливаемой наличием у живых существ определенной организации. «Точечные» организмы Гегель называл лишь «всеобщими», не имеющими в себе внутреннего разделения, стягиваемого в конкретное единство, которое образует «индивидуальность», способную воспроизводить себе подобных и утрачивающую способность «самопроизвольного зарождения», замещаемую необходимостью происходить из зародышей, из семян». Даль-

нейшее развитие живого, переход от «геологического организма» к «растительному организму» и «животному организму» Гегель мыслил именно как возникновение названной «индивидуальности», что на языке идеалистического панлогизма формулировалось так: «Это разделение всеобщего, внешнего для себя организма и лишь точечной, скоропреходящей субъективности разрешается благодаря сущему в себе тождеству ее понятия в существование этого тождества, в живой организм, в расчлененную в самой себе субъективность». Этот организм характеризуется как «тело, расчлененное на части, которые различаются друг от друга»; причем в *растительном организме* «есть выход во вне себя и распадение на ряд индивидуумов, для которых единый целый индивидуум является скорее лишь почвой, чем субъективным единством членов» и «различие органических частей является здесь лишь поверхностной метаморфозой», так как «одна часть легко может перейти к функции другой». Только в *животных* «органическая индивидуальность существует как субъективность, поскольку самостоятельная внешность «образа» идеализируется в форме членов и организм в своем процессе вовне сохраняет в самом себе самостное единство». Так истолковываются Гегелем факты того, что органы животного гораздо более интегрированы в организм, чем органы растения, которые могут на время утрачиваться и часть которых может развиваться в самостоятельные организмы. В *животном организме* Гегель видит *вершину развития природы*, вбирающую в себя в снятом виде все предшествующие ступени, начиная со света. Поэтому «животный организм есть микрокосм, приобретший бытие для себя, центр природы, в котором вся неорганическая природа объединилась и идеализировалась». *Вопрос о происхождении видов и их эволюционной изменчивости Гегелем снимается*, поскольку он заявляет, что каждое видообразование организмов «есть сразу и целиком то, что оно есть» (96. 2. 393, 398, 461, 467, 373).

Как и при характеристике в «науке логики» «телеологического отношения» объектов, Гегель придает принципиальную важность осмыслению *смертности* животных. Только в «философии природы» этому предшествует отсутствовавшее прежде рассмотрение проблемы *заболевания и исцеления* животного организма, интересное сочетанием притягивающей на глубокомыслие спекулятивности с набором чисто эмпирических сведений. Гегель указывает, что организм «находится в состоянии болезни, когда одна из его систем или органов, будучи возбуждена в конфликте с неорганической потенцией, обособляется для себя и упорствует в своей особенной деятельности против деятельности целого», так что в болезни организм «оказывается способным к партикуляризации, которая не соответствует его понятию», и потому «в понятие болезни входит диспропорция между его бытием и его самостью». Представляя течение болезни в виде «лихорадки», под которой имелся в виду воспалительный процесс, Гегель описывал ее в виде триады: 1) «озноб, тяжесть в голове, головная боль, нытье в спине,

спазмы кожи и дрожь», 2) горячка с бредом, 3) исцеляющий кризис, в котором организм «через пот ... выбрасывает из себя свою ненормальность». Главное значение Гегель придавал собственным силам организма в борьбе с болезнью, а к лекарственным препаратам относился с большим недоверием, заявляя по поводу их применения, что медицина «не сказала еще ни одного разумного слова». Однако Гегель не отрицал полностью действительности лекарств. Он сомневался лишь в надежности теоретического обоснования их применения медициной и в то же время признавал бессилие философской спекуляции на эту тему, поскольку считал, что в деле применения лекарств «решающий голос предоставляется ... опыту» (96. 2. 558, 566, 567, 571).

Что касается *смерти* организмов, то Гегель полностью отвлекается от ее естественнонаучного понимания и предлагает, как и в «науке логики», чисто спекулятивное понимание. По Гегелю, «необходимость смерти» заключена в «единичности» живого организма, делающей его «конечным»: его «существование несоразмерно со всеобщностью Идеи». Это означает, что в философском смысле организмы умерщвляются потребностью дальнейшего развития «Идеи», которая для полагания своей всеобщности «должна прорвать» их круг и «выйти на простор, разбив эту несоразмерность». Из такого отрицания организмов «Идеей» Гегель дедуцирует, во-первых, их размножение и воспроизводство в цепи поколений, образующих устойчивый биологический вид (или «род», как предпочитает называть его Гегель в данном контексте): «Отрицание естественного, т. е. непосредственной единичности, состоит в том, что полагается всеобщее, род и именно в форме рода». Во-вторых, Гегель «дедуцирует» из смерти организмов *рождение духа*: «Над этой смертью природы, из этой мертвой оболочки подымается более прекрасная природа, поднимается дух». Только в такой форме Гегель мог изобразить возникновение мышления при переходе от собственно животного мира к жизни человеческого рода. Антиэволюционистский и вместе с тем идеалистический тезис «человек не развился из животного» буквально навязывал такое изображение, которое с необходимостью вытекает из своих предпосылок и в этом смысле по-своему логично. Главной задачей философии природы и наибольшей трудностью Гегель считал показ того, что «дух выходит ... из природы» и «цель природы — умертвить саму себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа» (96. 2. 576, 577, 373, 578).

Историзм, свойственный в целом диалектическому мировоззрению Гегеля, проявляется в его «философии природы» очень мало и почти всегда лишь косвенным образом, поскольку здесь даже не ставилась задача выявить *собственную* диалектику природы. То, что у природы имеется история, Гегель признавал, особенно в отношении «геологического организма». Он считал непосредственно вытекающим из эм-

пирических данных, что «Земля имела историю, т. е. что ее свойства суть результат последовательных изменений», так как «они указывают на ряд колоссальных переворотов, относившихся к отдаленному прошлому и, вероятно, связанных также с космическими явлениями». Согласно Гегелю, «эти естественно исторические данные должны быть приняты как факт». Но вместе с тем он был убежден, что «к философии это не относится», т. е. не представляет для нее никакого интереса. Осмысление истории природы — это для Гегеля «точка зрения голый последовательности», которая «не имеет ничего общего с философским рассмотрением», и «определить, как обстояло дело миллионы лет тому назад, ... не представляет ничего интересного». «Философию природы» Гегель сознательно *отрывал от исторического естествознания*, которое в его время достигло уже таких успехов, что сделанные им выводы относительно существенных трансформаций Земли за время ее существования представлялись несомненными. Гегель отмежевывался от естественнонаучного историзма потому, что с середины XVIII в., когда началось его быстрое развитие, он был прочно связан с прогрессом материалистической философии, которая, опираясь на него, обосновывала и разрабатывала последовательно материалистическое понимание природы как причины самой себя и соответственно определяла место человека в ней. В виде прямой антитезы этому миропониманию Гегель и формулировал *антиисторическую установку*, согласно которой в природе «требуется познать всеобщий закон ... последовательности формаций, не прибегая к форме истории». Как в своем появлении, так и в своей реализации эта установка всецело определяется гегелевским идеализмом, поскольку в качестве единственно разумной и существенной для философии провозглашалась задача «познать в данной последовательности черты *Понятия*». Надо добавить, что история органических форм, т. е. биологических видов, вообще не привлекала внимания Гегеля. О важнейшем в этом плане и хорошо известном ему факте того, что «поверхность Земли обнаруживает следы исчезнувшего растительного и животного мира», Гегель упоминал лишь как о свидетельстве геологических катаклизмов, так что для него в этих органических останках проявлялся не исторический процесс видообразования, а только процесс гибели видов под влиянием разрушительных внешних причин, не имеющий поэтому эволюционного значения (96. 2. 369, 371—373).

К существенным аспектам гегелевской философии природы следует отнести свойственный ей *диалектический антиредукционизм*. При осмыслении иерархии природных форм Гегель подчеркивал, что высшие формы не могут быть сведены к низшим, хотя возникают на их основе и включают в себя их содержание. Высшие ступени природы связаны преемственностью с низшими и вместе с тем качественно отличны от них, в силу чего «каждая ступень представляет собой своеобразное царство природы» (96. 2. 43). Сама названная преемственность трак-

товалась диалектически как включение в высшую ступень существенных определений низшей в «снятом», «идеализованном» виде, когда они подчинены более высоким определениям. Так, развитая физическая ступень имеет своими моментами механические определения, химическая ступень — механические и физические, биологическая — механические, физические и химические. Поэтому Гегель и характеризовал животный организм как «микрокосм». Можно сказать, что в антиредукционизме отражались и концентрировались практически все диалектические положения гегелевской философии природы.

Многие немецкие естествоиспытатели XIX в., которые лучше ученых других стран были знакомы с *гегелевской натурфилософией*, оценивали ее *резко отрицательно*, считая, что наряду с шеллинговской натурфилософией она задерживала развитие в Германии естественнонаучных исследований. Таково было авторитетное мнение таких корифеев немецкого естествознания той эпохи, как Р. Майер, Ю. Либих, К. Гаусс, М.Я. Шлейден, Г. Гельмгольц, Э. Дюбуа-Реймон, А. Гумбольдт. Такого же мнения придерживалось большинство зарубежных ученых, что явилось одной из важных причин тяготения естествоиспытателей XIX в. к позитивизму, утверждавшему, что наука не нуждается в какой-либо внешней по отношению к ней философии и должна сама строить философские обобщения о природе и методах ее познания.

Но для *немецкой классической философии* разработка собственного воззрения на природу была *необходимостью* и гегелевская натурфилософия в своем историческом значении должна рассматриваться прежде всего с этой точки зрения. Она отвечала на важные философские запросы, и без нее все послефихтевское развитие немецкой классической философии было бы просто невысказано. Нужно принять во внимание, что *гегелевская натурфилософия* не ограничена рамками «Философии природы», а в значительной мере *заключена также в «науке логики»*. В этом широком смысле слова гегелевская натурфилософия богата диалектическим содержанием.

ФИЛОСОФИЯ ДУХА

«Дух» характеризуется Гегелем как третья, высшая и завершающая ступень развития абсолютной Идеи, когда она «снимает» предшествующую ступень своего природного «инобытия»: «В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как Идея, достигшая своего для-себя-бытия». Но хотя Гегель объявляет отличительной чертой духа «его идеальность, т. е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращенность ее к себе из своего другого», все же фактически под «духом» он понимает совокупность определений такого материального существа, как *человек* в его социально-историческом развитии. Поэтому фило-

софия духа Гегеля это, в сущности, его *антропо-социальная философия*. Гегель именует человеческое бытие «духом» вследствие идеалистической установки своей философской системы, абсолютирующей тот факт, что из всех живых существ, возникших в природе, «только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего “я”». Именно эта вырабатываемая у человека *духовность* («Только человек есть мыслящий дух») лежит в основе гегелевского утверждения, что он «существенно отличается от природы». Однако Гегель не доводит этого «отличения» до полного разрыва и в своих характеристиках духовной стороны человеческого существования постоянно учитывает материально-биологическую определенность последнего, кое-где даже преувеличивая ее значимость. Стоит заметить вместе с тем, что в гегелевском понятии «дух» идеалистически отражена не только деятельность человеческого сознания, но и практическая деятельность человека, позволяющая ему освобождаться от подчиненности природе и созидать в виде социального мира «вторую природу». Отсюда утверждение, что «субстанция духа есть *свобода*, т. е. независимость от некоего другого», и что «действительная свобода не есть ... нечто непосредственно сущее в духе», а «еще только должно быть порождено его деятельностью» (96. 3. 15, 24—26).

Развитие «понятия духа» Гегель рассматривает как процесс «самоосвобождения духа» от всех не соответствующих его понятию форм наличного бытия посредством их преобразования «в некоторую действительность, полностью соответствующую понятию духа». Первая форма существования духа — это *субъективный дух* как «отношение к самому себе». Вторая форма — это *объективный дух*, существующий как порождаемый духом мир, в котором свобода имеет место в виде наличной необходимости. Третья форма — это *абсолютный дух* «как в себе и для себя сущее и вечно себя порождающее единство объективности духа и его идеальности, или его понятия», т. е. «дух в его абсолютной истине» (96. 3. 26, 32). По сути же дела, «субъективный дух» охватывает сферу индивидуального сознания людей в его природной и социальной обусловленности, «объективный дух» — сферу общественного бытия человечества, а «абсолютный дух» — сферу мировоззренческих форм общественного сознания (искусство, религия, философия).

«Субъективный дух»

Учение о субъективном духе делится на: 1) антропологию, предметом которой является «душа», или «дух в себе», 2) феноменологию духа, предметом которой является «сознание», или «дух для себя» в его обособлении и отношении, 3) психологию, предметом которой явля-

ется «дух как таковой», или «себя в себе определяющий дух как субъект для себя». Связь между этими формами субъективного духа, переход от одной из них к другой вплоть до завершающего их развития перехода к объективному духу характеризует Гегелем так: «В душе пробуждается сознание; сознание полагает себя как разум, который непосредственно пробудился, как себя знающий разум, освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия» (96. 3. 38, 40).

В разделе «**Антропология**» развитие «души» представлено в виде триады «природной», «чувствующей» и «действительной» душ. «*Природная душа*» характеризуется сначала через «природные качества». Указывая, что «дух живет» в этой душе «общей планетарной жизнью, различием климатов, сменой времен года, суток и т. п.— природной жизнью, которая только отчасти доходит в нем до смутных настроений», Гегель вместе с тем полагал, что значение этих природных явлений для духа «ничтожно». С этих позиций Гегель отвергал *астрологические* представления, заявляя, что «всемирная история столь же мало находится в связи с переворотами в Солнечной системе, сколь и судьбы отдельных людей с положениями планет». Но *географическим* влияниям Гегель придавал существенное значение, полагая, что ими определяются различия человеческих рас и народов, причем не только анатомо-физиологические, но прежде всего духовные различия. Согласно Гегелю, природные различия континентов и регионов земного шара (отнюдь не случайные, а каким-то образом обусловленные «духом») представляют собой, так сказать, географическую подкладку того, что «природный дух распадается прежде всего на всеобщие различия человеческих рас и в духе отдельных народов достигает различия, которое имеет форму обособления». Отметим, что Гегелю было свойственно убеждение в *духовной неравноценности человеческих рас*, возникшее на почве абсолютизации той роли, которую они играли в прошлом и в современном ему мире. Считая самой выдающейся в духовном отношении так называемую «*кавказскую расу*» («только в кавказской расе дух приходит к абсолютному единству с самим собой»), к которой антропологи начала XIX в. относили жителей Передней Азии и Европы, Гегель утверждал, что в истории «прогресс осуществляется только благодаря кавказской расе». В пределах же этой расы Гегель ставил на первое место *европейцев*, поскольку только они, по его мнению, «в качестве своего принципа и характера обладают конкретно всеобщим, самое себя определяющей мыслью», в силу чего у европейцев «господствует ... бесконечное стремление к знанию, чуждое другим расам». Слова Гегеля, что «европейский дух стремится и в сфере практической установить единство между собой и внешним миром», подчиняя последний «своим целям с такой энергией, которая обеспечила ему господство над этим миром» (96. 3. 53, 55, 64, 65), звучали как философское обоснование экспансии европейских государств в

другие части света. С другой стороны, заслуживает внимание то, что при сравнительной характеристике европейских народов — итальянцев, испанцев, французов, англичан, немцев — Гегель показал себя свободным от шовинистических воззрений.

Освещение «*природных изменений*» души ведется Гегелем в плане возрастной психологии с элементами педагогики (более основательно Гегель излагает свои педагогические взгляды при рассмотрении семьи в разделе об объективном духе, и потому их уместно охарактеризовать в связи с этим разделом). Завершающий член триады «природной души» — это «ощущение», определяемое как «форма смутной деятельности духа в его бессознательной и чуждой рассудка индивидуальности». Трактовка Гегелем процесса ощущения полемична по отношению к материалистическому сенсуализму, что выражается в попытке доказать сущностную идеальность этого процесса. К области натурфилософских курьезов относится «обоснование» Гегелем «разумной необходимости» того, «почему мы имеем как раз именно известные пять чувств». Усматривая в чувствах «изображения моментов понятия», которых всего три, Гегель разбивает чувства на соответствующие этим моментам три класса: «физической идеальности» (зрение и слух), «реального различия» (обоняние и вкус), «тотальности всего земного» (осознание). Большое значение Гегель придавал влиянию *эмоций* на физиологические процессы, отмечая, что «веселое настроение духа поддерживает здоровье, горе подрывает его». Надо сказать, что в целом процесс ощущения Гегель рассматривал как необходимое сотрудничество, «здоровое *соучастие* жизни индивидуального духа с его *телесностью*» (96. 3. 104, 109—110, 119, 108).

Характеристика «*чувствующей души*», определяемой как «индивидуальность внутренняя», а не просто природная, производится Гегелем под углом зрения «освободительной борьбы», которую, по его мнению, «душа должна провести против непосредственности своего субстанциального содержания, чтобы вполне овладеть собой и прийти в соответствие с своим собственным понятием», т. е. возвыситься до самосознания, находящего выражение в «я». По Гегелю, это процесс борьбы идеального с материальным, духовного с телесным. На *первой ступени* этой борьбы «мы видим душу объятую сплошными грезами и предчувствием своей конкретной природной жизни». Гегель с доверием относился к распространенному мнению, что причиной рождения уечного ребенка может быть созерцание беременной женщиной человеческих увечий, к рассказам о чувствовании некоторыми людьми подземных вод и металлов, о возможности ясновидения в состоянии гипнотического («магнетического») транса. «*Вторая ступень*, — указывал Гегель, — есть точка зрения *помешательства*, т. е. точка зрения раздвоенной в себе души». Начинаясь со слабости ума, рассеянности и бестолковости, «помешательство» проходит через стадию «тупоумия» и достигает кульминации в бешенстве или безумии, относительно

которых Гегель предлагает любопытные средства лечения на уровне психиатрических представлений своего времени (от изнурения физическим трудом до головокружительного раскачивания на качелях и внезапного разоблачения врачевателем субасбродства своего пациента после длительного притворного принятия его бредней за истину). В заключение Гегель изображает «диалектику» *исцеляющего перехода* от помешательства к «привычке» как здоровому «механизму самочувствования», при наличии которого душа находится в единстве с телом (96. З. 131, 198—208).

«*Действительная душа*» — это, по Гегелю, третья ступень в развитии души, когда она «приобретает господство над своей природной индивидуальностью, над своей телесностью, низводит эту последнюю до подчиненного ей средства и выбрасывает из себя не принадлежащее к ее телесности содержание своей субстанциальной тотальности в качестве мира объективного», тем самым выступая «в абстрактной свободе своего “я” и становясь сознанием (96. З. 131—132). Гегелевская концепция развития души имела целью раскрыть конкретику становления индивидуального человеческого сознания на его чувственной ступени.

Во втором разделе учения о субъективном духе, названном «**Феноменология духа**», развитие сознания от чувственной ступени до рациональной, а в пределах последней от «рассудочной» до «разумной» охарактеризовано в связи с практическим преобразованием и созиданием действительности в ходе трудовой деятельности и социальной борьбы.

В *третьем разделе* учения о субъективном духе («**Психология**») развитие «духа как такового», являющегося единством и истиной души и сознания, представлено в виде триады «теоретического», «практического» и «свободного» духов. Правда, наиболее важные мысли о диалектическом единстве теории и практики воспроизводят — с психологическими уточнениями относительно познавательных способностей — те положения, которые были ранее высказаны в гегелевской науке логики. Существенным новшеством является трактовка «единства теоретического и практического духа» как «действительной свободной воли», в которой воплощен «свободный дух». Подчеркивая, что воля, в отличие от интеллекта («интеллигенции»), «стремится к объективированию своего еще отмеченного формой субъективности внутреннего», Гегель ставит в центр внимания проблему реализации идеи *свободы* посредством *практической деятельности* людей. «Если знание об идее, т. е. знание людей о том, что их сущность, цель и предмет есть свобода, является спекулятивным, то, — указывал Гегель, — сама эта идея как таковая есть действительность людей», понимаемая именно как «деятельность», состоящая в том, «чтобы эту идею развить и полагать ее саморазвивающееся содержание как наличное бытие, каковое в качестве наличного бытия есть действительность — объективный дух» (96. З. 323—324).

«Объективный дух» («философия права»)

«Объективный дух», к которому посредством практической деятельности переходит «субъективный дух», характеризуется Гегелем как «наличное бытие свободной воли», образующее сферу «права». Включаемые в «объективный дух» всевозможные социальные отношения освещаются Гегелем с позиций характерного для новоевропейских философов «юридического мировоззрения» в его объективно-идеалистической трактовке: имеется в виду не только «ограниченное юридическое право», но «право, которое обнимает наличное бытие всех определений свободы» (96. 3. 327). Сжато изложив концепцию «объективного духа» сначала во второй части «Энциклопедии философских наук», Гегель затем обстоятельно разработал ее в сочинении «Философия права». Свое понимание всемирной истории как процесса, завершающего развитие «объективного духа», он в течение нескольких лет излагал в специальном лекционном курсе, который был посмертно опубликован его учениками в виде «Лекций по философии истории».

«Почвой права,— указывал Гегель,— является вообще духовное, и его ближайшим местом и исходным пунктом — воля, которая свободна, так что свобода составляет ее субстанцию и определение, и система права есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа» (94. 7. 31). На восходящей лестнице развития «свободной воли» Гегель выделял следующие три ступени: 1) абстрактную волю как личность, 2) частную волю как моральные отношения, 3) субстанциальную волю как нравственность, воплощающуюся в семье, гражданском обществе и государстве.

Отмежевываясь от иррационалистического волюнтизма, тяготение к которому издавна наблюдалось в немецкой философии и который в конце 10-х годов XIX в. получил последовательное выражение в учении А. Шопенгауэра (1788—1860), Гегель характеризовал волю не как принципиально отличную от мышления, а как «особый вид мышления»: «свободная воля», о которой идет речь в учении об «объективном духе» и в «философии права», это не противоположный разуму субъективный произвол, а практический аспект мышления, т. е. «мышление как перемещающее себя в наличное бытие» и «как влечение сообщить себе наличное бытие». Отвергая все прежние трактовки свободы воли, Гегель заявлял, что «воля есть подлинная, свободная воля лишь как мыслящий интеллект». Интеллектуализируя понятие этой воли, Гегель придавал ей смысл такой целерациональной деятельности, которая в силу свойственной ей объективной значимости («разумности») реализуется, а не остается на уровне внутреннего устремления. Существенным определением «свободной воли» Гегель считал ее направленность на осуществление свободы: «Воля истинна, когда ... волит свободу» (94. 7. 33, 48, 49).

Абстрактное право. *Первой ступенью* на восходящей лестнице развития воли Гегель считает *единичную волю* субъекта, который благодаря этой воле, неотделимой от самосознания, становится юридическим лицом, правоспособной личностью. Такого рода личность характеризуется как основа *абстрактного, формального права*, имеющего своей заповедью «Будь лицом и уважай других в качестве лиц». Придавая важнейшее значение тому, что «лицо должно дать себе внешнюю сферу своей свободы», т. е. каким-то определенным образом относиться к внешнему, «преднайденному» миру, Гегель видит это отношение в том, что лицо присваивает себе вещи данного мира как свою собственность. Считая, что «лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь, которая благодаря этому есть моя», Гегель утверждает «абсолютное право человека на присвоение всех вещей». Примечательно, что это присвоение Гегель толкует как такое проявление верховенства человеческой воли по отношению к вещам, которое еще раз свидетельствует об истинности идеализма, не считающего «вещей, каковы они суть, чем-то, что есть в себе и для себя», и о несостоятельности материализма («реализма»), будто бы объявляющего вещи «абсолютными, хотя они и находятся в форме конечности» (94. 7. 65, 71, 72). Эта новая аргументация в пользу идеализма имела социальную обусловленность и оказывалась существенно связанной с *философским обоснованием частной собственности*. Гегель подчеркивает, что «так как в собственности моя воля становится для меня объективной как личная воля», т. е. воля единичного человека, «то собственность получает характер частной собственности». Свою философию права Гегель характеризует как «важное учение о необходимости частной собственности». Идеалистичность гегелевского обоснования частной собственности выражается в утверждении, что она существует не ради удовлетворения определенной потребности, а потому, что в ней во имя реализации «разумности» Идеи «снимается голая субъективность личности», так что «лишь в собственности лицо есть как разум». Согласно Гегелю, в борьбе с исторически предшествующей общей собственностью на землю «частная собственность ... должна была одержать верх» как «более разумный момент». Наряду с общей собственностью Гегель квалифицировал и ее равномерное распределение как не соответствующее названной «разумности» (как и «справедливости»). Коммунистические и эгалитаристские принципы, с точки зрения Гегеля, — «пустая и поверхностная рассудочность» (94. 7. 72, 69, 75).

Существенно важно, что Гегель обосновывает «разумность», равномерность *частной собственности в ее буржуазной форме*. Рабовладельческая и феодально-крепостническая формы собственности категорически осуждались Гегелем, объявившим личность и волю человека не подлежащими отчуждению. Рабскую и крепостную зависимость людей, равно как и запрещение рабам владеть собственностью и феодальные ограничения частной собственности, Гегель отнес к

противоразумным и противоправным видам отчуждения. Он ратовал за буржуазную «свободу собственности», отмечая, что она «лишь со вчерашнего дня кое-где получила признание в качестве принципа». По Гегелю, «это пример из всемирной истории, показывающей нам, какой длительный срок нужен духу для того, чтобы сделать шаг вперед в своем самосознании». С точки зрения Гегеля, *утверждение «свободы собственности»* — это трансформация всемирно-исторического значения, происшедшая спустя полтора тысячелетия после того, как был провозглашен принцип «свободы лица», приписываемый им христианству. «Свободу собственности» Гегель понимал как право собственников на основе договорных отношений между ними дарить и обменивать свою частную собственность, торговать ею. По его мнению, «разум делает необходимым» такие отношения (94. 7. 86, 90, 96).

Уделяя большое внимание характеристике основных видов договоров о правомочном отчуждении и приобретении собственности, Гегель в конце раздела об абстрактном праве рассматривает три формы *нарушения права частной собственности*: так называемую «простодушную неправду», обман и преступление в соединении с принуждением. Здесь же содержится гегелевское *учение о наказании*: последнее трактуется как необходимое снятие преступления, имплицитно заключенное в нем самом. Гегель выступал за строгое соблюдение закона при установлении наказания, которое должно осуществляться только по суду. В согласии с просветителями он был противником жестокости наказаний и обосновывал необходимость их смягчения по мере прогресса цивилизации, поддерживая соответствующие воззрения итальянского правоведа Беккариа.

Мораль. *Вторая часть «Философии права»* посвящена *морали*, определяемой как право субъективной воли. Согласно Гегелю, развитие понятия воли состоит в том, что после того, как она получила наличное бытие «в некотором внешнем» (собственности), она должна получить его также «в некотором внутреннем», т. е. «она должна быть сама для себя субъективностью и ставить себя перед самой собой». К рассмотрению морали Гегель переходит сразу же после трактовки наказания как снятия преступления. Указывая, что моральная воля проявляется в поступках, Гегель считает, что если с ними связано зло, то оно уже не носит характер юридически наказуемого преступления, а если с ними связано добро, то оно уже не определяется через соответствие юридическим законам. В праве моральной воли Гегель выделяет следующие три стороны как представляющие единичное, особенное и всеобщее: 1) поступок должен совпадать с субъективным («моим») умыслом, 2) субъективное намерение должно иметь своей целью благо, 3) поступок должен соответствовать добру как объективной ценности (94. 7. 123, 133).

Гегелевское понимание морали соотнесено прежде всего с тем, как она трактовалась Кантом, а также Фихте и немецкими романтиками.

В основном это соотнесение является полемическим, хотя Гегель и признает немалые достоинства за кантовским учением о морали в плане постановки проблем. *Полемично по отношению к Канту* настаивание Гегеля на том, что в сфере морали важно не только умонстроение субъекта, но и соответствующие этому умонстроению поступки с их объективными следствиями. *Полемично по отношению к романтикам* несогласие Гегеля с тем, чтобы «внутреннюю восторженность и задушевность» превращать в единственный «критерий правого, разумного и превосходного». Если в кантовской философии Гегель критикует формальность и абстрактность ее понимания морали, то в романтизме он осуждает нигилистическое отношение к морали, вырастающее на почве апологии индивидуалистического своеволия. С точки зрения Гегеля, умысел, реализующийся в поступке, делает человека вменяемым, и если поступок порождает зло, то он с моральной точки зрения должен подвергнуться осуждению. Гегель был убежден, что субъективное намерение должно рассматриваться не изолированно, а в связи с благом, мысль о котором неотделима от морального намерения. Обратим внимание на то, что стремление удовлетворить насущные жизненные потребности человека Гегель, в отличие от Канта, не считал несовместимым с моральностью намерения. К «абстрактной рефлексии» относил Гегель кантовское «воззрение на мораль, согласно которому последняя должна вечно существовать лишь в качестве враждебной борьбы с удовлетворением человеком своей собственной потребности» по принципу «делать с отвращением то, что велит долг». Гегель настолько высоко ставил названные потребности, что во имя предотвращения смерти обездоленного человека от голода обосновывал правомерность нарушения не только абстрактных принципов морали, но и «абстрактного права», стоящего на страже частной собственности. Проявляя поразительную для апологета этой собственности гуманность, Гегель заявлял, что «если жизнь находится в высшей опасности и ее спасение сталкивается с собственностью обеспеченного правом другого человека, она может притязать на право нужды» и быть «поддержана посредством кражи куска хлеба» (94. 7. 145, 144, 146)

Полемикой с Кантом пронизана гегелевская трактовка *добра* и его «внутреннего определения» — *совести*. Характеризуя добро как «единство понятия воли и особенностей воли» и «как сущность воли в ее субстанциальности и всеобщности», Гегель указывал, во-первых, что «добрая воля» не может быть таковой без ее объективной реализуемости, предполагающей признание ею «права объективности» и действие «соответственно тому, что в этом мире имеет силу». Во-вторых, признавая «заслугу и возвышенность кантовской практической философии» в понимании добра как безусловного долга, Гегель вместе с тем считал недостатком этой философии отсутствие в ней разъяснения, что же конкретно представляет собой долг, равно как что же именно должен делать человек, руководствующийся категорическим импера-

тивом. По Гегелю, отсутствие содержательного определения добра нетерпимо потому, что оно порождает, с одной стороны, иезуитское лицемерие, выдающее зло за добро, а с другой стороны, — романтическое стирание различия между добром и злом из-за мнения, что «доброе сердце, доброе намерение и субъективное убеждение суть именно то, что сообщает поступкам их ценность». Гегель понимал, что романтический аморализм, нашедший определенные предпосылки в кантовском агностицизме и в фихтевском превознесении «я», выражает духовный кризис переломной исторической эпохи, когда традиционные обязанности оказались не соответствующими требованиям развившегося человеческого самосознания и «воля лучших людей» «вынуждена стараться найти гармонию, утерянную в мире действительности, лишь в идеальной глубине внутреннего голоса». Но Гегель был убежден, что «дух» уже создал необходимые предпосылки для восстановления на основе философии «абсолютного идеализма» со свойственной ей высшей рациональностью уважения к моральным ценностям, которые для этого должны быть поняты не на уровне одной лишь субъективности, а в том единстве «субъективности и объективного в себе и для себя сущего добра», которое есть «нравственность» (94. 7. 151, 153, 159, 168, 158, 177).

Нравственность. Поскольку *три* формы развития «нравственного духа» Гегель считал *семью, гражданское общество и государство*, постольку речь шла о необходимости рассматривать моральные определения в контексте социально определенного бытия людей, понимаемых уже не как абстрактные индивиды, а как члены различных социальных образований. По-своему, т. е. через призму идеалистической трактовки и консервативного «примирения с действительностью», разрабатывая проблему *социальной определенности морали*, Гегель заявлял, что «объективно нравственное, вступающее на место абстрактного добра», есть ставшая через субъективность конкретная субстанция, положившая определенные понятием «в себе и для себя сущие законы и учреждения»; благодаря которым «нравственность обладает прочным содержанием»; причем законы и силы «нравственной субстанции» более действены в отношении субъекта, «чем бытие природы». Если для блага как сугубо моральной категории характерно «абстрактное долженствование», наиболее отчетливо выраженное кантовской философией, то нравственное добро отличается, по Гегелю, своей действительностью, реализованностью. Он подчеркивал, что «нравственная субстанция, как содержащая в себе и для себя сущее самосознание в единении с его понятием, есть действительный дух семьи и народа». Именно в законах и силах этой «субстанции» Гегель видел необходимую конкретизацию обязанностей, которые человек «должен исполнять для того, чтобы быть добродетельным». Гегель разъяснял, что хотя эти обязанности связывают волю человека, они не только не уничтожают и не стесняют его свободу, но только при их исполнении он реализует

свою подлинную, «субстанциальную» свободу, освобождаясь, с одной стороны, от тягостной зависимости от «голых естественных влечений», а с другой стороны, — от стеснения субъективистскими колебаниями относительно должного и дозволенного. Гегель солидаризировался с мнением античных мудрецов, что наилучший способ формирования нравственного человека — это сделать «его гражданином государства, в котором господствуют хорошие законы» (94. 7. 182, 189, 188, 184). Глубже, чем Кант, понимая социальную обусловленность морали, Гегель, однако, в своих рассуждениях о морали и нравственности утратил такую неконформистскую черту кантовской этики, как обоснование долга личности и ее нравственного права не соглашаться — пусть только в своем сознании, а не в практических действиях — с теми социально-политическими установлениями, которые представляются неразумными и несправедливыми. Гегелевское обоснование примата «нравственной субстанциальности» означает, что перед ее лицом «исчезли то своеволие и та собственная совесть единичного, которые могли бы иметь самостоятельное наличное бытие и находились бы с нею в антагонизме». За пределами сферы семейных добродетелей и деловой порядочности Гегель сводил нравственность к лояльности по отношению к наличному государственному строю, трактовал ее, по сути дела, как верноподданность и законопослушность, заявляя, что полное и последовательное этическое учение об обязанностях «не может быть ничем иным, как развитием отношений, которые благодаря идее свободы необходимы и потому действительны во всем своем объеме в государстве». Хотя Гегель признавал, что «добродетель в собственном смысле слова находит в себе место и осуществляется лишь при чрезвычайных обстоятельствах и коллизиях», он при этом имел в виду лишь преодоление личностного произвола и субъективного каприза. Главную ценность Гегель признавал за той добродетелью, которая есть просто добропорядочность, т. е. «одно лишь простое соответствие индивидуума обязанностям, диктуемым теми обстоятельствами, в которых он находится» в данном обществе. В итоге Гегель растворял нравственность в поддерживающих социально-политическую стабильность нравах народа, у которого выработалась «привычка к нравственному» (94. 7. 187, 184, 185, 186).

Семья. Определяя семью как первоначальную, «непосредственную субстанциальность духа», Гегель выделял в ней следующие три стороны: брак как таковой, семейную собственность и воспитание детей. Согласно Гегелю, в браке имеет место единство природного и духовного начал, вследствие чего он отвергал трактовку брака либо лишь как полового отношения, либо лишь как гражданского контракта, либо лишь как любви. «Правовая нравственная любовь» — такое определение брака давал Гегель, заявляя, что «вступление в состояние брака» является «объективным назначением и, следовательно, нравственной обязанностью единичных личностей» и что брак представляет собой «один из тех абсолютных

принципов, на которых зиждется нравственность общественного союза» в целом. С точки зрения Гегеля, брак по своему существу является моногамным; вступление в брак должно быть обставлено торжественной церемонией; «в себе» брак нерасторжим, но развод дозволителен, причем «законодательства должны в высшей степени затруднять осуществление этой возможности». Собственно нравственную сторону брака Гегель видел в осознании семейного единства супругов «как субстанциальной цели, следовательно, в любви, доверии и общности» всего их индивидуального существования. Заметим, что Гегель обосновывал *патриархальную семью*, в которой мужчина представляет собою «сильное и деятельное начало», а женщина — «пассивное и субъективное начало». Гегель считал, что «действительная субстанциальная жизнь *мужчины* протекает и проявляется» во вне — «в государстве, в науке и т. п., а затем — борьбе с внешним миром и с собою, равно как и в работе над ними», так что лишь пройдя через это «раздвоение» «он отвоевывает себе самостоятельное единство с собою» и в семье обладает «спокойным созерцанием этого единства и чувствующей субъективной нравственностью». *Женщина же*, по Гегелю, именно в семье «имеет свое субстанциальное назначение», и в «благочестивой родственной любви находит себе выражение также и ее нравственное устроение». Установка на патриархальную семью дополнялась у Гегеля философским освящением многовековой неравноправности положения женщин в обществе по сравнению с «первым полом», как он именвал мужчин. Не отрицая возможности для женщин быть образованными (хотя и полагая, что «женщины получают свое образование какими-то неведомыми путями и как бы через атмосферу представления», а не мысли), Гегель утверждал, что все же «для высших наук, как философия, и для некоторых произведений искусства, требующих всеобщего, они не созданы», поскольку «идеальным они не обладают». Вместе с тем Гегель был уверен, что «государство подвергается опасности, когда женщины находятся во главе правительства», ибо они, по его мнению, «действуют не согласно требованию всеобщего, а руководясь случайными склонностями и мнениями» (94. 7. 193, 199, 195, 194, 198).

Необходимой «внешней реальностью» семьи Гегель считал *совместное имущество супругов*. Улавливая связь моногамной семьи с установлением института частной собственности, Гегель обращал внимание на то, что «в сказании об основании государства или, по крайней мере, нравственно упорядоченной общественной жизни введение прочной собственности появляется в связи с введением брака». «Право распоряжения и управления семейным имуществом» должно, по Гегелю, принадлежать мужу, так же, как представительство семьи в качестве правового лица перед другими правовыми лицами. Вместе с тем к обязанностям преимущественно мужа Гегель относил «добывание средств вне семьи» и заботу «об удовлетворении ее потребностей». В понимании Гегелем семейного имущества с особой четкостью обнаруживалось то, что он выступает с апологичной не моногамной семьи вообще, а буржуазной формы этой семьи, существенно отличной от семьи в античном обществе и в феодальном Средневековье. Гегель утверждал, что «каждая новая семья является более существенной», чем связь супругов с своими родами, так что именно «супружеская чета и дети образуют подлинное ядро семьи», в силу чего «имущественные отношения

индивидуумов должны ... находиться с браком в более существенной связи, чем с более широким кругом кровного родства» (94. 7. 200—202).

В *детях*, по Гегелю, единство брака становится «самостоятельно сущим существованием и предметом», и в них же воплощается существование рода. Считая любовь родителей к детям прямым следствием взаимной любви супругов, Гегель указывал, что права детей состоят в том, чтобы получать в семье питание и воспитание, а обязанности — быть послушными родителям и оказывать им услуги в семейных заботах. Гегель подчеркивал, что «дети суть в себе свободные» и потому не должны принадлежать «как вещи ни другим, ни родителям», осуждая как вопиющую безнравственность рабский статус детей по отношению к родителям в римском праве. Сами услуги, которые родители вправе требовать от детей, могут иметь своей целью лишь воспитание последних. Трактовка Гегелем воспитания заострена против просветительской педагогики, поскольку ориентирована на формирование верноподданных граждан. Заявляя, что в ходе воспитания нельзя обойтись добротой и не следует прибегать к убеждению по причине невосприимчивости к нему детской души, Гегель провозгласил «главным моментом воспитания» строгую дисциплину, «смысл которой — сломить своеволие детей, чтобы истребить чисто чувственное и природное». Гегель был уверен, что превращение ребенка в самостоятельную и свободную личность требует развития в нем «чувства подчиненности» по отношению к «всеобщему и существенному», первоначально выступающему в виде воли родителей. «Играющую педагогику» Гегель осуждал за унижительную по отношению к своему делу, к себе самой и, в сущности, также к детям «ребячливость», «которую сами дети ставят невысоко» (94. 7. 202—204).

Признание совершеннолетних детей юридическими лицами, способными самостоятельно обладать собственностью и основывать собственную семью, Гегель квалифицировал как «нравственное распадение семьи», образующее переход к гражданскому обществу (94. 7. 205, 209).

Гражданское общество. Второй ступенью в развитии «нравственной субстанции» выступает, согласно Гегелю, «*гражданское общество*» (учение о нем составляет второй раздел «Философии права»). Здесь эта субстанция «абстрактно» обособляется «на множество лиц», «на семьи или на отдельных людей, существующих в самостоятельной свободе и в качестве особенных для себя», образуя своего рода «систему атомистики» (96. 3. 342). Гегель указывает также, что здесь «она есть в своем раздвоении и явлении», «видимости». *Видимость* состоит, собственно, в том, что поскольку «особенное должно быть для меня первым определяющим», постольку нравственность как всеобщее кажется упраздненной, но в действительности все же всеобщность и необходимость связи «остаются первыми и существенными», и через особенность происходит служение всеобщности. *Раздвоение* как раз и выражается в том, что если «одним принципом гражданского общества является конкретная личность, которая служит для себя целью как особенная», то другим его принципом является то, что с необходимостью устанавливающиеся отношения особенного лица с другими осо-

бенными лицами всецело опосредствованы «формой всеобщности» (94. 7. 58, 210, 211).

В этих довольно абстрактных выражениях Гегель характеризует отношения между членами буржуазного общества, пытаясь таким путем определить его суть. Рассматривая гражданское общество, с одной стороны, либо как результат «расширения» семей до нации, либо как результат принудительного или добровольного объединения множества семей в нацию, Гегель, с другой стороны, подчеркивал, что исторически «развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства», и оно образовалось «лишь в современном мире». Более определенно речь шла о *социально-философском понимании буржуазных экономических отношений и их юридическо-правовом оформлении и обеспечении*. Гражданское общество Гегель изображал в виде *триады*, образуемой: 1) «*системой потребностей*», понимаемой как «опосредствование потребности и удовлетворение потребности единичного посредством его работы и посредством работы и удовлетворения потребностей всех других», 2) *отправлением правосудия*, покровительствующего свободе и собственности частных лиц, 3) *полицией и корпорациями*, решающими, в сущности, те же задачи, что и правосудие, но в других аспектах. В самой абстрактной форме предметом философского исследования был вопрос, не подрывается ли «нравственно»-социальная «всеобщность» свободным развертыванием в гражданском обществе «особенного». Речь шла и о всякого рода социальной целостности, и — это имело, по сути дела, первостепенное значение — о том, совместимы ли буржуазные экономические отношения с существованием феодально-монархических государств. Гегель пронизательно отмечал, что гражданское общество возникло в Новое время внутри наличных государств, как бы вклинившись «между семьей и государством». Утверждая правомерность экономических отношений, основанных на буржуазной форме частной собственности, Гегель вступал в конфронтацию и с социальной философией Платона, и с идеологами феодализма. Считая эти отношения правомерными и с точки зрения реализации свободы, Гегель оказался критиком инвектив Руссо против частной собственности и руссоистского эгалитаризма со свойственной последнему социалистической тенденцией, которую он, разумеется, отвергал и в том развитом виде, какой она приняла у представителей утопического социализма. Гегелевская концепция гражданского общества противостояла также учению Фихте о «замкнутом торговом государстве».

Экономические отношения. При разработке концепции гражданского общества Гегель в рамках своей философской системы не стал заниматься абстрактно-логическим дедуцированием главного основоположения, а прямо сделал его опорой вывод такой «эмпирической» науки, как *политическая экономия*, что было неслыханной новацией в немецкой классической философии. Хотя у ряда

видных представителей философии XVIII в. уже обозначилась линия на соединение социальной философии с политической экономией (Руссо, Гельвеций, Гольбах, Тюрго), все же родоначальником их органического соединения надо признать Гегеля. Особенно замечательно то, что он опирался уже на достаточно развитую форму этой науки, каковой явилась экономическая теория А. Смита — одного из основоположников английской классической политэкономии, труды которого — прямо или в изложении — Гегель уже давно изучал с большим вниманием. Гегель с энтузиазмом писал о политической экономии как науке, которая, «изучая отношение и движение масс продуктов в их качественной и количественной определенности и запутанности», «являет интересный пример того, как мысль (см. Смит, Сэй, Рикардо) в бесконечном множестве частных фактов, которые она ближайшим образом имеет перед собой, отыскивает простые принципы предмета, действующий в нем, управляющий им рассудок». Речь шла об открытии политэкономией *закономерностей*, проступающих сквозь массу случайностей как управляющая ими необходимость. Гегеля особенно привлекало зрелище того, «как все зависимости оказывают здесь обратное действие», и отсюда возникает «взаимная связь, в существование которой сначала не верится, потому что кажется, будто все здесь предоставлено произволу отдельного индивидуума». Именно на этом политэкономическом основании зиждился вывод Гегеля о том, что хотя «в гражданском обществе каждый для себя — цель», а «все другие суть для него ничто», «но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей», так что «особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других» (94. 7. 217, 218, 211).

Специфику потребностей человека Гегель видел в том, что в ходе общественного развития они быстро перестают быть сугубо «естественными» и число их растет, причем в их формировании во все большей степени участвует общественное мнение, так что «в конечном результате уже не потребность, а мнение должно быть удовлетворено». Точно так же обстоит дело со средствами удовлетворения потребностей, которые «делятся и разнообразятся», умножаются, становятся утонченнее, делаются, в свою очередь, «относительными целями и абстрактными потребностями», и «этому увеличению разнообразия нет конца». По Гегелю, этот подъем над ограниченным кругом животных потребностей и средств их удовлетворения представляет собой своеобразное проявление свойственной человеку духовной «всеобщности». Гегель сам уточнял, что в данном случае речь шла о *развитии человеческой культуры*, понимаемой в самом широком смысле как формирование собственно человеческого бытия, существенно отличающегося от «естественного состояния», в котором некогда пребывали первобытные люди. Отвергая взгляд Руссо на цивилизующую культуру «как нечто

лишь внешнее, гибельное» и вместе с тем отказываясь видеть «абсолютные цели» в «удобствах частной жизни», Гегель трактовал культуру как «имманентный момент абсолютного», обладающий «своей бесконечной ценностью». По Гегелю, культура «в своем абсолютном определении ... есть освобождение и работа высшего освобождения, а именно абсолютный переходный этап на пути к больше уже не непосредственной, естественной, а духовной, также поднятой на высоту образа всеобщности, бесконечно субъективной субстанциальности нравственности». С точки зрения идеалистического телеологизма Гегелю представлялось, что «дух имеет свою действительность лишь через то», что сначала он «сообщает себе в естественных потребностях и в связи этой внешней необходимости предел и конечность», а затем, внедрившись в них, «преодолеывает их и обретает в них свое объективное наличное бытие». Развитие культуры Гегель поэтому считал направляемым «целью Разума», заключающейся в том, чтобы посредством напряженной работы «была удалена естественная простота, т. е. частью пассивное отсутствие эгоизма, частью примитивность знания и воления, т. е. непосредственность и единичность, в которые погружен дух, и чтобы эта его внешность получила ближайшим образом ту разумность, к которой она способна, а именно форму всеобщности, осмысленность» (94. 7. 219, 216, 215).

Подчеркнем, что в понимании Гегеля развитие культуры неразрывно связано с *трудовой деятельностью* и ее прогрессом. Он указывал, что «человек в своем потреблении имеет отношение преимущественно к произведениям людей» и «опосредствование изготовления и приобретения соответственных распавшимся на частности потребностям, столько же распавшихся на частности средств есть труд, который специфицирует для этих многообразных целей непосредственно доставляемый природой материал с помощью многообразных процессов». И если «на основе многообразия интересующих человека определений и предметов развивается теоретическая культура», то в процессе труда приобретает *«практическая культура»*, состоящая как в профессиональных умениях и мастерстве, так и в самой привычке трудиться и потребности к труду. Гегель отметил важную роль разделения труда для повышения его производительности и увеличения умелости работника. Обратил Гегель внимание и на то, что разделение труда делает его «все более и более механичным», подготавливая тем самым условия для замены машиной такого механического труда (96. 7. 222, 221, 223).

Последний член триады в «системе потребностей» (первым выступал характер потребностей и удовлетворения, вторым — характер труда) — *«имущество»*. Под ним подразумевается созданное совокупным трудом *общественное достояние* («общественное богатство»), в котором для каждого содержится возможность «принять участие ... своей образованностью и своими практическими учениями, чтобы быть обеспе-

ченными средствами существования». Здесь Гегель рассматривает проблемы распределения общественного богатства между членами «гражданского общества» и «распределения» их самих по сословиям, — оба вида «распределения» мыслятся неразрывно связанными между собой. Лейтмотив параграфов, трактующих вопрос об «имуществе», — это обоснование высшей «разумности» *неравенства* членов «гражданского общества» в имущественном и сословном отношениях. По Гегелю, «объективное право собственности духа», содержащееся в «идее», «не только не устраняет в гражданском обществе неравенства людей, установленного природой — этой стихией неравенства — но и порождает его из духа». Требование равенства в названных областях, обосновывавшееся Руссо и его последователями, Гегель квалифицировал как черту «пустого рассудка, который принимает эту свою абстракцию и свое должностное за реальное и разумное». Согласно Гегелю, имманентной системе потребностей «Разум» расчленяет ее в «органическое целое различий» и «образует отличные друг от друга всеобщие массы», т. е. «развивается в различие сословий», выступающих как «особенные системы потребностей, средств и работ, способов удовлетворения и теоретической и практической культуры». Общественно полезный труд индивидов Гегель мыслил только как протекающий в рамках той или иной сословной определенности: «Говоря, что человек должен быть чем-нибудь, мы под этим разумеем, что он должен принадлежать к определенному сословию, ибо это “что-нибудь” означает, что он тогда представляет собою нечто субстанциональное», а «человек без сословия есть лишь частное лицо и не находится в действительной всеобщности» (94. 7. 223—234, 229). Философское обоснование *сословной структуры общества* было данью наличному состоянию немецкого (прежде всего прусского) общества и отражением этого состояния.

Сословная структура. Гегель заявляет, что, «согласно понятию», «сословия определяют себя ... как *субстанциональное* или непосредственное сословие, как *рефлектирующее* или формальное сословие и, наконец, как *всеобщее* сословие». По своей сути *гегелевская триада сословий* совершенно *эмпирична*, поскольку воспроизводит под философскими названиями сословную структуру прусского общества.

Указывая, что «имуществом субстанционального сословия являются естественные произведения почвы, которую оно обрабатывает, почвы, способной быть исключительной частной собственностью», Гегель характеризовал тем самым *земледельческое сословие*, причем без упоминания его реальной дифференциации на класс помещиков и крестьянство. Их классовый антагонизм попросту не представлен. О крестьянах Гегель даже как бы забывает, отмечая, что у монашествование рассматриваемого сословия можно назвать «староаристократическим»: оно не направлено «на приобретение богатства» и «проживает то, что у него есть». Лишь в связи с характеристикой промышленного сословия

появляется намек на крестьянство как такую часть «субстанциального сословия», которая находится в поработанном подчинении, но суть последнего идеалистически выводится из психологии земледельческого труда как сильно зависящего в своих результатах от «чужого, природы»: «Это чувство зависимости у него на первом плане, и с этим чувством у него легко связывается готовность терпеть от людей все, что бы ни случилось; первое сословие поэтому больше склонно к подчинению». Стоит отметить отрицательное отношение Гегеля к проникновению в сельское хозяйство капиталистических отношений: когда в имении хозяйство ведется, «как на фабрике», оно «принимает характер, противный его естественности, природности» (94. 7. 224—227).

В характеристике второго, «*промышленного сословия*» тоже заметно стремление затушевать классовые противоречия, выдвинув в нем на первый план профессиональную дифференциацию. В соответствии с тем, что «занятие промышленного сословия заключается в формировании продуктов природы» посредством труда и в их опосредствовании «потребностями и трудом других», Гегель подразделяет индивидов, входящих в это сословие, на тех, кто занят в ремесленном производстве, в фабричном производстве и в торговле. Промышленное сословие интересовало Гегеля прежде всего как *буржуазное* или как руководимое буржуазией и в его собственно экономической деятельности, и в его социально-политической активности, причем последнюю он рассматривал как обусловленную первой. Указывая, что при добывании средств существования люди, занимающиеся всевозможными промыслами, всецело зависят от своего разумно ориентированного труда, «от рефлексии и рассудка», Гегель подчеркивал, что «индивидуум в промышленном сословии должен надеяться на себя», откуда возникает чувство собственного достоинства и насущная потребность в *правопорядке*, в силу чего «чувство свободы и порядка возникло ... главным образом в городах», где концентрировалось промышленное производство (ремесленное, а затем мануфактурное и фабричное) и торговля. Гегель с энтузиазмом характеризовал прогресс, уже достигнутый в деле правового обеспечения личной свободы и частной собственности, ставя в то же время определенные задачи дальнейшего продвижения вперед в этой области.

Фактически считая промышленное сословие становым хребтом гражданского общества как такового, Гегель видел великое благо в том, что «собственность и личность в гражданском обществе пользуются признанием закона» и «член гражданского общества имеет право искать суда», не опасаясь, что это будет несправедливый суд, как во времена феодального произвола. Решительно отвергая «грубое представление, видящее в правосудии, как это было в период кулачного права, неподобающее насилие, подавление свободы и деспотизм», Гегель заявлял, что «*справедливость* представляет собой нечто великое в

гражданском обществе». Гегель давал *философское обоснование равенству граждан перед законом*, обнародованию всех законов, приведению их в соответствие с требованиями свободы, публичности судопроизводства, введению суда присяжных, строгому соответствию действий полиции задачам поддержания правопорядка, что должно было исключить из этих действий ненавистные проявления личного произвола и беззакония, «случайности». Осторожно, но все же достаточно определенно Гегель высказывался против глобального полицейского надзора за жизнью граждан, вовлекающего «в круг своих распоряжений все возможные действия, ибо во всем можно находить отношение, посредством которого то или другое может сделаться вредным» и тем самым стесняющего «повседневную жизнь людей» (94. 7. 226, 239, 249).

Диалектика гражданского общества. Углубляясь в рассмотрение *экономического* аспекта капиталистических отношений, Гегель усмотрел свойственные им противоречия. Отмечая, что «когда гражданское общество действует беспрепятственно», в нем растет промышленность и увеличивается общественное богатство. Гегель одновременно признавал, что при этом значительная часть трудящегося населения нищает, так что происходит «опускание жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования, который сам собою устанавливается для члена общества», а «в немногих руках» концентрируются «чрезмерные богатства». Гегель делал важное обобщение, полагая, что «*при чрезмерном богатстве* гражданское общество не достаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с *чрезмерностью бедности* и возникновением черни». Гегелевское обобщение, по-новому выражавшее известный тезис Руссо о поляризации богатства и нищеты по мере общественного прогресса, имело своим эмпирическим основанием новейшее развитие капиталистического производства в Англии, которая из всех стран мира наиболее продвинулась по этому пути. «Эти явления,— отмечал Гегель,— можно изучить в крупном масштабе в Англии». Примечательно, что о богатых и бедных в современном обществе Гегель говорит как о «классах», используя этот термин как необходимый для понимания структуры данного общества, которая не может быть адекватно охарактеризована при помощи термина «сословия». Важно и указание Гегеля на то, что «бедный класс» не способен «чувствовать и наслаждаться ... свободами и, в особенности, духовными преимуществами гражданского общества», и низкий уровень жизни этого класса вызывает у него потерю «чувства права, правомерности и чести существования собственной деятельностью» (94. 7. 254, 255).

Общая трактовка Гегелем того, что он сам называл *«диалектикой гражданского общества»*, была антитезой учению Руссо об устранении главного классового противоречия этого общества посредством социальной революции. Презрительно именуя беднейший класс трудящегося населения «чернью», Гегель вложил в этот термин свое

отрицательное отношение к революционным устремлениям неимущих масс: «Черную делает лишь присоединяющееся к бедности умонастроение, внутреннее возмущение против богатых, общества, правительства и т. д.». *Социалистическую альтернативу* капитализму Гегель категорически отверг. Вместе с тем он считал неправомерным бороться с бедностью, точнее с нищетой, даже путем ограниченного перераспределения общественного богатства в пользу бедных из средств «богатых классов». Ссылаясь на английский опыт, Гегель провозгласил, что наиболее действенным средством против бедности и порождаемых ею зол «является предоставление бедных их судьбе и предоставление им возможности добывать средства к существованию открытым *нищенством*». Это не значит, что, по Гегелю, бедняк, не находящий средств к существованию, должен быть обречен на смерть: общество обязано не дать ему умереть из-за этого. Отстаивая существование «*корпораций*» как необходимых для трудящихся профессиональных объединений, призванных прийти на место средневековых цехов, Гегель возлагал на них обязанность оказывать помощь своим членам, впавшим в нищету. Гражданское общество может помочь беднякам и путем *развития внешней торговли*, которая через стимулирование отечественного производства даст им в нем работу, а также позволит им, включившись в нее, приобрести состояние за границей. Большое значение Гегель придавал также *колонизации новых земель*, что означало надежду на разрешение внутренних противоречий буржуазной экономики путем внешней капиталистической экспансии, к чему действительно широко прибегали европейские государства, в которых развивались буржуазные отношения.

Гегелевская концепция «гражданского общества» требует *конкретно-исторической оценки*. Эта концепция, как и гегелевская философия в целом, противоречива. Отмежевываясь от *просветительских* идеалов общественной гармонии в области экономических отношений и фактически осуждая также идеалы утопического социализма, Гегель отступал от гуманистических идеалов Канта, Фихте и раннего Шеллинга. Отмечая крах попыток осуществить эти идеалы, Гегель не видел перспектив для их реализации и в будущем. Но исторически прогрессивные буржуазные отношения, развивавшиеся в недрах германского общества, которое поэтому переставало быть сугубо феодальным, Гегель в современной ему ситуации оценил с присущей ему проницательностью и выступил в поддержку их дальнейшего развития, не стесняемого феодально-абсолютистским государством. Гегелевское же обоснование правопорядка было прямым продолжением идей его предшественников в немецкой классической философии и принципиально родственным установкам Просвещения.

Государство. Объявляя «истиной» корпоративных и полицейских целей «всеобщую цель», Гегель считал ее реализуемой в государстве, в силу чего «сфера гражданского общества ... переходит в *государство*».

Он характеризовал государство также как результат развития семьи и гражданского общества, подчеркивая вместе с тем, что по отношению к ним государство должно рассматриваться как их подлинное основание: «Сама *идея государства раскалывает себя* на эти два момента» (94. 7. 261, 262). Гегель пояснял: «действительная Идея, дух ... сам себя делит на две идеализированные сферы своего понятия, на *семью и гражданское общество*, как на сферы своей конечности, чтобы, пройдя через их идеальность, стать для себя бесконечным действительным духом» (94. 7. 273). К идеалистическому пониманию государства Гегель присоединял еще и *теистическую риторику*: «Существование государства — это шествие Бога в мире»; «государство есть божественная воля как наличный дух, развертывающийся в действительный образ и действительную организацию некоего мира»; «мы должны поэтому почитать государство как некое земнобожественное существо» (94. 7. 268, 280, 294). Главный интерес представляет, конечно, не эта риторика, а реальное содержание гегелевской концепции государства.

Определяя государство как «действительность нравственной идеи» и «действительность субстанциальной воли», которая «мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает», выступая тем самым как «в себе и для себя разумное», Гегель разрабатывал свою концепцию государства *в противовес*, с одной стороны, *революционному демократизму Руссо* и якобинцев, а с другой стороны, *в противовес реакционно-реставраторскому государствоведению*, концентрированным и наиболее ярким выражением которого являлся многотомный труд «Восстановление науки о государстве» (1816—1834), созданный сторонником «исторической школы» права *Карлом Людвигом Галлером* (1768—1854), который был сначала профессором права в Бернском университете (1806—1817), а затем переселился в Австрию и там принял католицизм.

Следует учесть, что родоначальник исторической школы права *Г. Гуго* (1764—1844) был профессором в Гёттингене, а ее наиболее крупный представитель *Ф.К. Савиньи* (1779—1861), автор сочинения «О призвании нашего времени в области законодательства и юриспруденции» (1814), являлся видным прусским юристом и в 1842—1848 гг. занимал пост министра по вопросам законодательных изменений.

Считая заслугой *Руссо* то, что при философском рассмотрении государства он понял принцип последнего как волю, Гегель усматривал ограниченность руссоизма в понимании этой воли лишь как «единичной воли» и сведении всеобщей воли к совокупности единичных волей. С этой точки зрения объединение единичных людей в государстве стало рассматриваться как «договор, который, следовательно, имеет своим основанием их произвол, мнение и добровольное, определенно выраженное согласие», откуда последовали «дальнейшие лишь рассудочные выводы», разрушающие «абсолютный авторитет и величие» государства, которое есть «в себе и для себя сущее божественное». В оценке

руссоистской концепции государства как идеологической программы разрушения феодально-абсолютистского строя и созидания новой социально-государственной структуры, призванной быть «царством разума», Гегель, с одной стороны, восхищается «идеалистической», по его мнению, грандиозностью замысла, а с другой — категорически осуждает реальные деяния, вдохновленные им. Обращая внимание на «первое со времени существования человеческого рода поразительное зрелище — ниспровержение всего существующего и данного для того, чтобы создать строй великого существующего государства совсем сначала и из мысли», из одного лишь «разумного», Гегель вместе с тем заявляет, что поскольку это социальное преобразование направлялось «рассудочными абстракциями», лишенными «идеи» и подлинной «разумности», постольку «они привели к ужаснейшим и вопиющим событиям» (94. 7. 264—265).

К *воззрениям Галлера* на государство Гегель относится, в сущности, *гораздо критичнее, чем к руссоистским*, квалифицируя их как «фанатизм, слабоумие и лицемерие добрых намерений», состоявших в желании отвергнуть теорию и практику руссоизма. Согласно Гегелю, «господин фон Галлер бросился в противоположную крайность, которая представляет собою полнейшее отсутствие мысли». Самое резкое неприятие Гегеля вызвало то, что Галлер «вдался в ожесточенную ненависть ко всем законам, всякому законодательству, ко всем формально и юридически определенным правам», т. е. выступил против установления правопорядка, противостоящего феодально-абсолютистскому произволу. В главном принципе Галлера, гласящем, что «более сильный господствует, необходимо должен господствовать и всегда будет господствовать», Гегель увидел полный отказ от разумного, справедливого и нравственного в понимании государства. Особое возмущение Гегеля вызывало стремление Галлера представить названный принцип феодального насилия как «вечное неизменное божие установление». Теистическая риторика в концепции Гегеля о государстве в значительной мере объяснялась необходимостью лишить реакционных теоретиков возможности притязать на роль единственных ревнителей христианского благочестия. Подчеркивание Гегелем «божественности» государства и его законов должно было обеспечить независимость их понимания от собственно религиозных заповедей. Гегель обвинял Галлера в том, что у него «слово божие подменяется абсурдом», поскольку он не понимает «божественности того обстоятельства, что обязанности государства и права граждан определяются законом» (94. 7. 266, 267, 269).

Гегель, впрочем, не ограничился тем, что облек свою концепцию государства в теистические одежды. Учитывая тот факт, что христианская религия на протяжении многих веков эффективно использовалась для идеологического обоснования феодально-абсолютистского государства, Гегель оказался вынужденным, кроме того, ясно и обстоятель-

но обосновать *автономность* и даже *высшую значимость философского понимания государства* по сравнению с религиозным взглядом на него. Источником опасной путаницы назвал Гегель утверждение современных ему реакционеров, будто «наука о государстве» исчерпывается положением «религия есть основа государства» и будто «в одном уже благочестии» имеется «все нужное для того, чтобы проникнуть в природу законов и государственных учреждений, произносить над ними приговор и указывать, какими они должны были бы быть». Гегель иронизировал над тем, что «так как эти указания исходят от благочестивой души, то они, разумеется, признаются непогрешимыми и безапелляционными», и возмущался тем, что из-за того, что эти «намерения и утверждения имеют своей основой религию, нельзя против них возражать ни указанием на их поверхностность, ни указанием на их противоречие праву». Фактически солидаризируясь с выводами просветительского религиоведения, Гегель полагал, что если все начинает определяться в обществе благочестием, то «возникает религиозный фанатизм», устраняющий разумное «государственное устройство и законный порядок как стеснительные ограничения» согласно принципу «будьте благочестивы, и тогда можете делать, что вам угодно,— вы можете отдаваться собственному произволу, собственной страсти, а других, претерпевающих благодаря этому несправедливость, вы можете отсылать к утешениям и упованиям религии или, что еще хуже, можете отвергнуть и осудить как иррелигиозных». Исторический опыт давал Гегелю основание для заключения, что «церковь, действующая подобно государству и налагающая кары, вырождается в тираническую религию», откуда следует вывод, что «религия как таковая не должна ... править». *Устранение теократии, клерикализма и обеспечение независимости государственной власти от церкви* Гегель считал одним из великих благ Нового времени, когда благодаря работе истории по «внедрению разума в реальность» цивилизованное человечество «приобрело действительность и сознание разумного существования, государственных учреждений и законов» (94. 7. 278, 282, 281, 291).

Вскользь говоря о необходимости для государства поддерживать религию как «интегрирующий момент в отношении глубочайших глубин умонастроения» и потому «требовать от всех своих граждан, чтобы они входили в религиозную общину», но «не непременно в определенную общину, а в какую угодно», т. е. с предоставлением гражданам *свободы выбора вероисповедания*, Гегель сосредоточил внимание на обосновании положения о *государстве как высшей социально-духовной ценности*, которая уже сама по себе имеет «божественное» значение. По Гегелю, лишь в прошлом, в эпохи варварства, «все высшее, духовное сосредоточивалось в церкви, а государство было лишь светским правлением, служившим орудием насилия, произвола и страстей»; в Новое же время «развитие Идеи показало как истину, что дух в качестве свободного и разумного сам по себе нравствен и что

подлинная Идея есть действительная разумность, а последняя-то и существует как государство». В контексте гегелевских рассуждений на эту тему первостепенное значение имело утверждение, что поскольку «*религия есть отношение к абсолютному*» лишь «в форме чувства, представления, веры», постольку она *не может выступать с поучениями по отношению к современному государству*, которое является средоточием более высокого, подлинно разумного постижения «абсолюта». Напоминая о том, что церковь подавляла самыми жестокими мерами, вплоть до костров инквизиции, всякое свободомыслие, которое находило прибежище в светском обществе, Гегель подчеркивал: «Так как знание имеет своим местопребыванием лишь государство, то наука также имеет свое местопребывание в нем, а не в церкви». *Уважение к государству* лучше всего обеспечивается, по Гегелю, «с помощью философского усмотрения его сущности». Философия же разъясняет, что «лишь для бездуховного размышления государство только конечно», а по сути дела, оно «обладает животворящей душой» и в этом смысле бесконечно, «божественно». Согласно Гегелю, суждения религиозной веры и авторитета «о нравственности, праве, законах, учреждениях» основаны только на субъективном убеждении, и потому государство с присущим ему объективным знанием имеет право пренебрегать этими суждениями и руководствоваться своей разумностью (94. б. 282, 286, 290—291). Антиклерикальная и антитеологическая направленность гегелевской философии государства была существенным аспектом противостояния реакционному государствоведению начала XIX в.

Гегель имел возможность подвергнуть это государствоведение (вместе с его мировоззренческим обоснованием) публичной критике потому, что Галлер в своем реакционном рвении подверг нападкам новейшее прусское законодательство, усмотрев в нем проявления недопустимого либерализма. Выступая в защиту этого законодательства, Гегель в полемике с Галлером отстаивал и философски обосновывал прогрессивные реформы, осуществленные в Пруссии в период 1807—1815 гг. При всей их ограниченности они пугали правящие круги Австрии, рупором которых явился Галлер. Если галлеровское «Восстановление науки о государстве» ориентировало на реставрацию феодально-абсолютистских порядков в их позднесредневековом виде, то Гегель выступает с осуждением этих порядков и постоянно подчеркивает превосходство над ними современного общественно-политического строя тех стран, в которых без революционного взрыва многое настолько изменилось, что их, по его мнению, уже нельзя назвать феодальными (исчезло крепостничество, преодолена феодальная раздробленность, развилось гражданское общество, установился правопорядок). В понимании Гегеля государство как подлинная «действительность нравственной идеи» это «*новое государство*», существенно отличное от феодальных монархий средневекового типа.

Внутренний строй. Триадически рассматривая *государство: его внутренний строй, его отношения с другими государствами и его роль во всемирной истории*, Гегель свою характеристику «внутреннего государственного права» приспособил к современному ему уровню развития прусской государственности, включая сюда и обещания дальнейших прогрессивных реформ, данные своим подданным Фридрихом-Вильгельмом III (1797—1840), но так и не выполненные им. Однако при всей приближенности данной характеристики к прусскому государственному строю 20-х годов XIX в. она представляла собой социально-политический *идеал* Гегеля, и при попытках видеть этот идеал полностью воплощенным в прусской реальности последняя не могла не представляться в крайне идеализированном виде. Гегель, несомненно, давал повод для отождествления рисуемого им идеала с названной реальностью, но сам он не проводил такого отождествления.

Утверждение примата и «наивысшей правоты» государства по отношению к «единичному человеку», «наивысшей обязанностью» которого объявляется «быть членом государства», и по отношению к таким «особенностям», как семья и гражданское общество,— одно из кардинальных положений гегелевской концепции государства, придающее всей его антропо-социальной философии этатистскую (от фр. *état* — государство) окраску. Однако, по сути дела, Гегель вовсе не такой абсолютный «государственник», каким он представляется на основании своих «этатистских» формулировок, когда они рассматриваются изолированно от контекста. Заявляя, что разумность «состоит вообще во взаимопроницающем единстве всеобщности и единичности», Гегель указывал, что *разумность государства* (оно «есть в себе и для себя разумное») выражается в «*единстве объективной свободы, т. е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы, как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли*». Такого рода единство существовало, по Гегелю, отнюдь не всегда, и его не было ни в древневосточных, ни в античных, ни в средневековых государствах,— только «*сущность нового государства состоит в том, что всеобщее связано с полной свободой особенности и с благоденствием индивидуумов*». Гегель был убежден, что когда *государство* прочно и не находится в состоянии смертельно опасной для него войны с другими государствами, оно *должно предоставить максимально возможную свободу и индивидам, и семьям, и гражданскому обществу* в их «субъективной» деятельности. Представляемое государством «всеобщее» должно, конечно, «дейтельно осуществляться, но вместе с тем субъективность, с другой стороны, должна развиваться цельно и живо», в чем, по Гегелю, выражается «расчленение», необходимое для полной реализации идеи как органической целостности. Платоновскую концепцию государства Гегель упрекал за то, что в ней «субъективная свобода еще не признается, так как власти еще преуказывают индивидуумам, чем они должны заниматься». Заметим, что при характеристике гражданского общества

Гегель подчеркивал право индивидов по своей воле выбирать род трудовой активности для себя (94. 7. 263, 264, 271, 273—274).

Примечательно, что *свобода «субъективности»* рассматривалась Гегелем не абстрактно, а в ее связи с *практическими жизненными интересами индивидов*, причем признавалось право на их удовлетворение и на достигаемое в результате этого счастье. «Конкретность свободы» современного государства Гегель видел в том, что «личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное развитие, пользуются признанием своего права самого по себе (в системе семьи и в гражданском обществе)». На свой лад, в специфичных для своей философии терминах Гегель разрабатывал *проблему гармонического сочетания частных и общих интересов*, поставленную Гельвецием в качестве важнейшей цели разумно устроенного общества. Указывая, что «особенные» интересы «частью переходят через себя самих в интерес всеобщего, частью сознательно и добровольно признают его ... именно как свой субстанциальный дух и действуют для него как для своей окончательной цели», Гегель отмечал, что «ни всеобщее не имеет силы и не выполняется без особенного интереса, знания и воли, ни индивидуумы не живут исключительно лишь для особенного интереса в качестве частных лиц, а их воля вместе с тем действует во всеобщем и для всеобщего». Источником «необычайной силы и глубины современного государства» Гегель считал именно то, что «оно дает принципу субъективности сполна развиться в самостоятельную крайность личной особенности и вместе с тем возвращает его обратно в субстанциальное единство». Прямо-таки по-гельвециевски звучат слова Гегеля о том, что «поистине особый интерес не должен быть отстранен и тем паче не должен быть подавлен, а должен быть приведен в согласие со всеобщим»; причем это согласование не может быть результатом принуждения со стороны государства, а «индивидуум должен при исполнении им своей обязанности каким-то образом находить свой собственный интерес, свое удовлетворение или пользу, и из его положения в государстве должно возникнуть для него некое право, благодаря которому всеобщее дело становится его собственным, особенным делом». Заботой о необходимости удовлетворить жизненно важные частные интересы граждан продиктовано положение Гегеля о том, что «индивидуум, являющийся подданным по своим обязанностям, находит в качестве гражданина в их исполнении защиту своей личности и своей собственности, внимание к его особенному благу и удовлетворение его субстанциальной сущности, гордое сознание, что он член этого целого, и в этом исполнении обязанностей, как работы на пользу государству, последнее находит основу своего существования и прочности». Все эти положения Гегеля, аналогичные воззрениям французских просветителей, были по своей сути антифеодальными и вообще не признавали правомерности государственного принуждения для исполнения общественно полезной деятельности: вся она, за исклю-

чением воинской обязанности, должна производиться только на основе личной заинтересованности граждан, удовлетворения их «особенных» интересов. Соглашаясь с тезисом, что «целью государства является счастье граждан», Гегель указывал, что «если им не хорошо, если их субъективная цель не удовлетворена, если они не находят, что опосредствованием этого удовлетворения является государство как таковое, то последнее стоит на слабых ногах» (94. 7. 270, 272, 273, 275). Гегель с достаточной ясностью давал понять, что нарисованная им картина гармонии «всеобщего» и «особенного» интересов далеко не реализована, поскольку он в связи с ней постоянно говорит о том, что «должно быть» для соответствия государства своему «понятию». Следует заметить, что самые высокие «эстетические» оценки Гегеля относятся именно к этому государству.

Этому социальному идеалу Гегеля не соответствовали, однако, ни признание правомерности поляризации богатства и нищеты в «гражданском» (буржуазном) обществе, ни последующее философское обоснование характерных для Пруссии феодальных структур в политике (и экономике) и органически связанной с ними монархической власти.

Структура власти. Гегелевское понимание *социально-политической реальности* выражено при рассмотрении им «внутреннего государственного устройства», называемого также «политическим государством». «Строй разумен,— заявлял Гегель,— поскольку государство различает и определяет внутри себя свою деятельность согласно природе понятия», что толкуется как необходимость *триадического расчленения* на органически взаимосвязанные *власти: княжескую, правительственную и законодательную*. Свою триаду власти Гегель противопоставлял выдвинутой в XVIII в. либеральной *концепции разделения властей* (законодательной, исполнительной и судебной), которая сыграла немаловажную роль в идеологической подготовке Великой французской революции, хотя наиболее радикальные вдохновители и деятели последней не принимали этой концепции. Гегель усматривал в ней «ложное определение абсолютной самостоятельности властей» и «одностороннее понимание их взаимного отношения как чего-то отрицательного, как взаимного ограничения». По Гегелю, самостоятельность исполнительной и законодательной властей «или непосредственно начинается собою разрушение государства», или ведет к борьбе, «кончающейся тем, что одна власть подчиняет себе другую». Для Гегеля было неприемлемо как революционное ниспросвержение монархического правления в результате сплочения народных масс вокруг законодательного органа, состоящего из выбранных ими представителей, так и деспотическое устранение расчлененности власти. Можно сказать, что сугубо либеральное толкование разделения властей в значительной степени импонировало Гегелю, заявлявшему, что «в своем истинном смысле» оно «справедливо могло бы рассматриваться как гарантия публичной свободы» и что «принцип разделения властей

содержит в себе существенный момент различия, реальной разумности». В своей триаде власти Гегель стремился так представить этот принцип, чтобы он не выглядел ограничивающим монарха, *княжеская власть* которого провозглашалась имеющей право «последнего воления» и «абсолютного самоопределения» (94. 7. 293—294, 295, 300).

Указывая, что «особенные функции и власти государства ... имеют свой последний корень в единстве государства» и составляют его *суверенитет*, Гегель утверждал, что последний должен с необходимостью воплощаться в *личности монарха*, причем *наследственного*, который «благодаря физическому рождению предназначен быть монархом» (94. 7. 301, 307). Утверждение о монархе как носителе государственного суверенитета было выдвинуто Гегелем в *противовес* революционному учению Руссо о *суверенитете народа*. Гегель считал, что правильно понятую суверенность народа вообще неправомерно противопоставлять «суверенитету, существующему в монархе», так как «народ, взятый без своего монарха и непосредственно связанного с последним расчленения целого, есть бесформенная масса, уже больше не представляющая собою государства» и потому вообще более «ее обладающая суверенитетом» (94. 7. 305).

Однако, воскурив риторический фимиам суверенитету монарха, Гегель затем так *толкует княжескую власть*, что фактически она оказывается отнюдь не абсолютной, а весьма *ограниченной*. Начать с того, что в состав княжеской власти включаются в качестве ее первых двух «моментов»: 1) «всеобщность государственного устройства и законов» и 2) «совещание, как отношение особенного к всеобщему», т. е. различные совещательные инстанции. Далее выяснялось, что для монарха Гегель предусматривал как оптимальный вариант роль человека, который самостоятельно не принимает никаких ответственных решений, а только санкционирует своим авторитетом решения, подготовленные компетентными представителями его администрации в соответствии с существующими законами: «В благоустроенной монархии одному лишь закону принадлежит объективная сторона, и монарх должен присоединить к нему лишь субъективное “я хочу”». Эта фактическая независимость решения государственных дел от личности монарха была едва ли не важнейшим аргументом Гегеля при обосновании им наследственности монархической власти. На опасения, что монарх «может быть недостаточно образованным» и потому «может оказаться недостойным стоять во главе государства», Гегель отвечал, что несправедливо требовать от монарха «объективных свойств», потому что «он должен лишь сказать “да” и поставить точку над *i*». Главной для Гегеля была «разумность монархии» как государственного строя, а не разумность того или иного монарха, и он с большой трезвостью констатировал, что «монархи как раз не отличаются ... умом». Гегель не замечал опасности того, что выбор такими монархами

помощников, подготавливающих решение государственных дел, может оказаться крайне неудачным. Между тем избрание и увольнение лиц, занимающихся этими делами, Гегель характеризовал как «прерогативу неограниченного произвола» монарха (94. 7. 300, 308, 310, 312).

Охарактеризованную им «разумную монархию» Гегель назвал «конституционной» (94. 7. 295), что не могло не вызвать удовлетворения у прусского короля, видевшего в ней апологетическое отражение всех существенных черт государственного устройства страны, которой он управлял. Особое удовлетворение прусских властей вызвало настаивание Гегеля на том, что монархия может быть конституционной без того, чтобы ее государь даровал своим подданным конституцию в общепринятом смысле этого слова. Согласно Гегелю, конституция — это просто «расчлененность функций государственной власти». Гегель объявил несущественным для конституционного строя «участие индивидуумов в общественных делах», указывая, что «под конституцией следует понимать определение прав, т. е. свобод вообще, а также организацию их осуществления, и что политическая свобода во всяком случае составляет лишь их часть». Англию, «конституция которой считается наиболее свободной», Гегель квалифицировал как страну, которая «в гражданском и уголовном законодательстве, в отношении права и свободы собственности ... оказывается по сравнению с другими культурными государствами Европы страной наиболее отсталой», где «объективная свобода, т. е. согласное с разумом право, скорее приносится здесь в жертву формальной свободе и частному интересу...» (96. 3. 351, 355, 361).

Вопрос о конституции Гегель смешивал с вопросами о *духе народа* и о его государственном строе вообще. Полагая, что «гарантия конституции, т. е. необходимость того, чтобы законы были разумны и их осуществление было обеспечено, заключается в духе всего народа», Гегель заключал, что «конституция предполагает упомянутое сознание духа, и наоборот, дух этот предполагает конституцию». Поэтому «вопрос о том, кому, какому и как организованному авторитету присуща сила создавать конституции», совпадает для Гегеля с вопросом, «кто должен создавать дух народа». Вследствие же того, что, согласно Гегелю, дух народа неотделим от его государственного строя и оба они складываются исторически, «только внутренне присущий государственному устройству дух и история ... суть то, посредством чего конституции были созданы и продолжают создаваться» (96. 3. 355, 356). Во всех этих положениях Гегеля настолько абсолютизируется историческая обусловленность и преемственность в развитии государственных образований, что вопрос об их происхождении оказывается снятым и замещенным вопросом об их *изменении*, в силу чего последний вопрос трактуется сугубо *эволюционистски*, и такая трактовка направлена не только против революций, но и против радикальных реформ, выражавшихся в конституционных актах. Не отрицая того, что государст-

венный строй «возник во времени», Гегель считает этот процесс не заслуживающим внимания с точки зрения «понятия» и объявляет существенно важным, «*чтобы государственный строй рассматривался не как нечто созданное, а как божественное и пребывающее, стоящее выше того, что создается*». Здесь теистическая риторика используется для освящения наличного государственного строя, в отношении которого не должно возникать и мысли о его ниспровержении и создании на его месте принципиально нового строя, а может идти речь только о его сугубо постепенном преобразовании, которое совершается «лишь в соответствии с государственным строем». Намерение создать для народа совершенно новое государственное устройство, претендующее быть разумным, Гегель назвал «*праздной выдумкой*», обреченной на провал (94. 7. 298—299).

К принципиальным аспектам гегелевской концепции государства относится обоснование *правомерности политического неравенства*, охарактеризованного Руссо наряду с экономическим неравенством как величайшее зло цивилизации, которое должно быть преодолено в «царстве разума» на основе истинного «общественного договора». С точки же зрения Гегеля, требования политического равенства, выдвигаемые революционными движениями, это «*рассудочные абстракции*», которые «*вообще не дают возникнуть конкретному, т. е. расчленению государства, или, что то же, государственному устройству и правительству, или их разрушают*». Гегель усматривает высокую разумность и высшую справедливость в том, что «*вместе с государством наступает неравенство, различие правящих властей и управляемых лиц, различие начальствующих лиц, административных учреждений, руководящих органов и т. п.*». В обществе, по Гегелю, правомерен и необходим только один вид равенства — граждан перед законом. Во всех же других отношениях общественное развитие создает и усиливает неравенство между людьми, обусловливаемое самим упрочением их свободы в области экономической деятельности и культивировании своих талантов и добрых свойств. Разрабатывая своего рода «*философию неравенства*», Гегель видел, что оно создает у людей, потребности которых не удовлетворяются, «*недовольство существующим строем*», но это не вызывало у него озабоченности и не рассматривалось как требующее каких-либо мер со стороны государства: «*Все это относится к предоставленной на произвол судьбы обособленности, которая порождает в своей сфере всевозможные запутанные положения и находит выход из них*» (96. 3. 352, 354, 355).

От княжеской власти Гегель отличает — в качестве второго «*субстанциального*» члена внутреннего государственного устройства — *правительственную власть*, задача которой в абстрактно-философских терминах определена так: «*...подводить особенные сферы и отдельные случаи под всеобщее*». Более конкретно задача правительственной власти определяется как «*поддержание всеобщего государственного*

интереса» в условиях такого противоречивого развития «особенных» и «индивидуальных» интересов, которое превращает гражданское общество в поле «борьбы всех против всех». В этих положениях Гегеля заметны и подход к пониманию государственной власти как института, внутренняя необходимость которого обусловлена наличием социальных противоречий, и выраженная в идеалистической форме трактовка этой власти как надклассовой силы, примиряющей эти противоречия во имя «всеобщего», в котором заинтересованы, в сущности, все. Объективных противоречий между государственной властью и определенными социальными «особенностями» Гегель не видел, относимое им недовольство властью на счет субъективного недоразумения (94. 7. 295, 314). Обратим внимание на то, что, в отличие от распространенного противопоставления административной и судебной властей, гегелевская трактовка их объединяла. Согласно Гегелю, в правительственную власть «входят также и судебная, и полицейская власти, имеющие более непосредственное отношение к особенному в гражданском обществе и выдвигающие в этих особенных целях всеобщие интересы» (94. 7. 314). Такого рода интеграция ориентировала на подчинение судов правительству.

Гегелевская трактовка правительственной власти, как и вся «Философия права», пронизана стремлением к *компромиссу* между интересами *буржуазного «среднего сословия»* и выросшей из феодального средневековья *монархией*. С одной стороны, Гегель обосновывает мнение в обязанность правительственной власти «выполнение и применение решений князя», подчеркивая его прерогативу назначать и смещать лиц, которым доверяется выполнение правительственных функций. С другой же стороны, он доказывает правомерность назначения монархом членов правительства и государственных чиновников из «среднего сословия», в котором, по его мнению, «преобладает развитый ум и правовое сознание народной массы». В понимании Гегеля, «среднее сословие» — это совокупность вышедших из народа образованных людей, актуально находящихся на государственной службе или являющихся кандидатами на замещение соответствующих должностей. Другими словами, это — *чиновничество*, характеризующее Гегелем как «главную опору государства» в отношении законности и разумности. В философски оформленной идеологии Гегель выразил стремление немецкого «среднего сословия» получить через чиновничество доступ к государственной власти и фактически определять ее решения. Характеризуя «среднее сословие, к которому принадлежат государственные чиновники», как «средоточие государственного сознания и наиболее выдающейся образованности», Гегель заявлял, что «образование такого среднего сословия составляет один из важнейших интересов государства». В рассуждениях Гегеля о чиновничестве четко выражена установка на превращение последнего в подлинную правительственную

власть, т. е. в *бюрократию* в точном смысле этого слова (94. 7. 314, 317, 320).

При всей апологетичности многих своих суждений о чиновничестве Гегель, однако, обращал внимание и на возможные *опасности бюрократизма*, в первую очередь на то, что общий интерес «чиновников как сословия» может побудить их объединиться как «против подчиненных», так и «против высшего начальства», и действовать лишь во имя своего группового интереса. «Обеспечение государства и управляемых против злоупотребления со стороны ведомств и их чиновников» Гегель видел в сочетании *контроля сверху*, т. е. со стороны монарха («иерархия и ответственность»), с *контролем снизу*, осуществляемым общинами и корпорациями. Надо сказать, что Гегель был противником того, чтобы все управление обществом осуществлялось только сверху и из центра. По его мнению, оно обязательно должно осуществляться и снизу, где индивиды надлежит организовать в общины и корпорации, обладающие определенной властью. Критически отзываясь о том, что «с некоторого времени все занимаются организацией сверху ... но низшее, массовое целое с легким сердцем оставляется более или менее неорганическим», Гегель был убежден, что «правомерная власть налична лишь в органическом состоянии особенных сфер». Гегель считал соответствующим разумному устройству государства такое положение, при котором «внизу» правительство «наталкивается на правомерные интересы, которые оно должно уважать» (94. 7. 319, 318, 316).

Немалые надежды Гегель возлагал на усвоение чиновниками *нравственной и умственной культуры*, видя в этом «духовный противовес тому элементу механического», который имеется в виду при изучении предметов государственного управления и его осуществлении. Гегель, кроме того, был уверен, что «при занятии в крупных государствах крупными интересами» у чиновников «создается привычка к всеобщим интересам, взглядам и делам» (94. 7. 319).

При характеристике *законодательной власти*, определяемой как третьей, «субстанциальный» член внутреннего государственного устройства, Гегель прежде всего освещает вопрос о правомерных *изменениях* этого устройства. Начав с того, что «законодательная власть имеет отношение к законам как таковым, поскольку они нуждаются в дальнейшем определении, и к совершенно всеобщим по своему содержанию внутренним делам», Гегель уточняет, что эта власть «получает свое дальнейшее развитие в *усовершенствовании законов* и в характере *поступательного движения*, который носят *всеобщие правительственные дела*». Главная мысль Гегеля по рассматриваемому вопросу состоит в том, что необходимые в ходе истории изменения государственного строя должны носить настолько малый и постепенный характер, что люди их даже как бы не замечают. Указывая, что государственный строй не только «есть», «но вместе с тем он столь же существенно становится, т. е. ... прогрессирует в своем формировании»,

Гегель подчеркивает, что «это поступательное движение есть такого рода изменение, которое невидимо (!) и не носит формы изменения». В качестве примеров таких *незаметных изменений* Гегель приводит превращение имений немецких владетельных князей в государственное имущество и «перевод судебной власти от личности государя к коллегиям». Радикальные же изменения общественно-политического строя различных народов, многократно происходившие во всемирной истории, остаются вне поля зрения Гегеля при формулировке вышеприведенного эволюционистского правила, которое имеет антиреволюционную направленность. В примерах незаметных (но и малозначительных по своему характеру) политических перемен Гегель делал акцент на том, что они происходили «без борьбы», «спокойно». Гегель полагал, что лишь посредством таких изменений и «по прошествии долгого времени государственный строй радикально меняет свой характер и делается совершенно иным» (94. 7. 320, 321). Заметим, что само определение законодательной власти как органического элемента государственного строя имело антиреволюционную направленность, поскольку отрицало правомерность радикального изменения этой властью существующего строя.

Речь шла об обосновании *зависимости законодательной власти от монарха и правительства*. Гегель находил философски обоснованным, чтобы первые два члена государственного строя были прямо включены в состав этой власти, в которой им отводится решающая роль: монарху и в отношении законодательства «принадлежит окончательное решение», подготавливаемое правительственной властью, которая характеризуется как «конкретно знающая и обознающая целое в его многообразных сторонах и в выкристаллизовавшихся в нем действительных основоположениях». Третий же элемент — законодательная власть, в роли которого выступают представители сословий, наделяется только *совещательной функцией*.

Не углубляясь в вопросы принятия законодательных решений, Гегель в рубрике о законодательной власти фактически рассуждает главным образом о *сословных собраниях* под углом зрения структуры и политической значимости этого сословного представительства как такового. Надо иметь в виду, что после разгрома наполеоновских войск в 1815 г. король Фридрих-Вильгельм III вместо ранее обещанного представительного правления на основе конституции учредил в Пруссии провинциальные сословные собрания — ландтаги, права которых были ограничены обсуждением законов. С этой политической реальностью Гегель должен был считаться, и ей он счел нужным дать философское обоснование.

Гегель полагал, что наибольшее политическое значение имеет представительство в сословных собраниях так называемого «*частного сословия*», включающего в свой состав ту часть населения, которая не входит ни во «*всеобщее сословие*», образованное всякого рода админи-

страцией и тем самым непосредственно играющее политическую роль, ни в столь же непосредственно, хотя и на других основаниях, обладающее политическими функциями *«сословие природной нравственности»*, как было напыщенно названо сословие *помещиков (юнкеров)*, которым была предоставлена значительная *административная власть на местах*.

По Гегелю, *«частное сословие»*, в отличие от чиновничества и юнкерства, только «в сословном элементе законодательной власти ... достигает политического значения, политической действительности». Характеризуя это сословие так же, как «подвижную сторону гражданского общества», Гегель указывал, что «из-за множества ее членов» и самого характера ее занятий, требующих повседневного личного участия в труде, она может находиться в сословном собрании «лишь в лице депутатов», которые должны обладать «характером, разумением и волей, соответствующими ... задаче участвовать в решении всеобщих дел». По мнению Гегеля, для выполнения депутатских функций лучше всего подходят лица, которые приобрели «государственное умонастроение» благодаря «действительному ведению дел на начальнических должностях» или даже «в государственных должностях». Это означало, что «частное сословие» должно быть представлено в сословном собрании только своей верхушкой или же правительственными чиновниками, компетентными в делах руководства экономической деятельностью «промышленного сословия». Стремясь устранить возможность избрания депутатами представителей низов «частного сословия», Гегель фактически выступал за назначение депутатов руководством корпоративных объединений и прямо заявлял, что в этих условиях «выборы либо представляют собою вообще нечто излишнее, либо сводятся к незначительной игре мнений и произвола».

К выборности в точном смысле этого слова Гегель относился отрицательно при рассмотрении вопроса о депутатах законодательного органа, что было проявлением его антидемократической позиции. Уверенность, что «депутаты, выходящие из народа, или даже сам народ, лучше всего понимает, что служит ему на пользу», Гегель квалифицировал как «ложное представление» обыденного сознания. Он утверждал, что народ — это такая «особенная часть членов государства», которая как раз «не знает, чего она хочет», поскольку «знание того, чего хочешь, и тем более того, чего хочет в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа» (94. 7. 327, 330, 332, 334, 324). Настаивание Гегелем на правомочности посылки депутатов корпорациями (фактически — их верхушкой) сознательно противопоставлялось возможности демократического избрания их народной массой, составляющей подавляющее большинство «частного сословия». Вся гегелевская концепция «сословного элемента» законодательной власти была философским обоснованием недопустимости народного представительства.

Вместе с тем Гегель стремился учесть не поддающееся более в современных ему условиях подавлению *стремление народных масс к участию в политической жизни* и найти такой способ удовлетворения этого стремления, который не только не подрывал бы устоев наличной социально-политической системы, но даже способствовал бы ее укреплению. Способ этот Гегель усмотрел, во-первых, в информировании граждан через прессу о том, как проходит в сословных собраниях обсуждение государственных дел. Согласно Гегелю, лишь при получении «возможности знания хода прений ... общественное мнение приходит к истинным мыслям», «вникает в состояние и понятие государства», «научается уважать таланты, добродетели и умения государственных властей и должностных лиц». *Публичность сословных собраний* Гегель характеризовал как «величайшее образовательное средство» для граждан «в отношении государственных интересов», из которого «народ чаще всего узнает ... истинные свои интересы».

Второй способ правомерного удовлетворения потребности граждан в политической активности Гегель усмотрел в *развитии общественного мнения* и возможности его *публичного выражения через прессу*. В понимании Гегеля общественное мнение — это «формальная, субъективная свобода, состоящая в том, что единичные лица как таковые имеют и выражают свое собственное мнение, суждение о всеобщих делах и подают совет относительно них». Согласно Гегелю, «общественное мнение есть неорганический способ обнаружения того, чего народ хочет и что он думает». Философски выражаясь, Гегель указывал, что «в себе и для себя всеобщее, субстанциальное и истинное» необходимым образом связывается в общественном мнении «со своей противоположностью, со стоящим само по себе своеобразным и особенным мнением многих». По сути дела, Гегель дает философское обоснование *свободе слова*, осознаваемой им как непреодолимый «принцип современного мира». Возможности порицания со стороны общественного мнения Гегель придавал немаловажное значение в противодействии опасным устремлениям бюрократии и в стимулировании ответственного и компетентного обсуждения вопросов в законодательных органах. Вместе с тем при обосновании правомерности общественного мнения Гегель видел в нем и просто безопасный способ устранения народного недовольства путем, так сказать, «выпускания пара»: если индивид в сфере общественного мнения «исполнил свой долг, т. е. вставил свое слово, то он после этого удовлетворения своей субъективности со многим мирится», и опыт современной Франции показывает, что дав людям свободно высказаться, «дело во всем остальном может подвигаться по прежнему пути». Надо добавить, что Гегель предостерегал против толкования *свободы слова и печати* как вседозволенности, подчеркивая, что «оскорбление чести тех или других индивидуумов вообще, клевета и хуление правительства, поставленных им властей и чиновников и, в особенности, личности князя, презрение к ним,

издевательство над законом, призыв к восстанию и т. п. суть преступления или разнообразнейшие по своей тяжести проступки» (94. 7. 336, 338, 340).

К содержанию общественного мнения, к его оценкам и в особенности к его рекомендациям Гегель относился довольно пренебрежительно: «Сколько бы страстей ни вкладывали в мнение и как бы серьезно ни утверждали или отрицали и оспаривали — это еще не есть критерий того, что на самом деле нужно». По Гегелю, общественное мнение — это «познание как явление», которое «есть столь же непосредственно существенность, как и несущественность». И если ему внутренне присущи «вечные субстанциальные принципы», то при их проявлении через представление и рассуждение возникают «невежество и извращенность, лжезнание и лжесуждение», так что в общественном мнении заключены и «истина, и бесконечное заблуждение», в силу чего оно заслуживает «одинаково как уважения, так и презрения». Будучи убежден, что в общественном мнении нет имманентного критерия для отличия истины от заблуждения, Гегель заявлял, что независимость от этого мнения «есть первое формальное условие совершения чего-то великого и разумного», которое должно пребывать в уверенности, что после его реализации «общественное мнение в конце концов примирится с ним» и затем «превратит его в один из своих предассудков» (94. 7. 337, 338). По Гегелю, человек, совершающий соответствующие сущности эпохи великие деяния, презирает общественное мнение в его непосредственности и заблуждениях, но опирается на содержащуюся в нем внутреннюю истину, которую может обнаружить только он.

Отрицая за народом право определять законодательное изменение социально-политического строя, Гегель в соответствии с наличными прусскими порядками не признавал, по сути дела, такого права и за буржуазной верхушкой «частного сословия», посылавшей из своей среды депутатов в сословное собрание. Даже в отношении совещательного голоса депутатов он признавал правомерным ограничение в виде необходимости согласования предлагаемых ими решений с позицией юнкерской части собрания. Механизм такого ограничения Гегель видел в разделении сословного собрания на две палаты, в первой из которых представлено помещичье «сословие природной нравственности», а во второй — «частное сословие». Первая палата рассматривалась Гегелем как необходимая «опосредствующая» инстанция между сословным собранием и правительственной властью, имеющая своим главным назначением сглаживание противоречий, уменьшение возможности для «сословного элемента» «оказаться в прямой оппозиции правительству» (94. 7. 335).

Опосредствование, играющее кардинальную роль в диалектическом развертывании системы категорий гегелевской науки логики, напол-

няется в «Философии права» таким содержанием, что становится *принципом примирения*, сглаживания, затушевывания *противоречий*. Так, само сословное собрание в целом трактуется Гегелем как «опосредствующий орган» между правительством и народом, расчлененным на корпорации и далее на индивидов. Гегель считает, что благодаря такому опосредствованию «власть монарха ... не кажется изолированной» и не представляется «потому только насилем властелина и произволом», а «особенные интересы общин, корпораций и индивидуумов» тоже «не изолируются» и «не доходят, следовательно, до неорганического мнения и волеия», противопоставляющих их «органическому государству». Называя «печальным заблуждением» враждебное «отношение правительства к сословиям» и квалифицируя «понимание сословий главным образом в аспекте противоположности к правительству» как «опасный предрассудок», Гегель утверждал, что благодаря сословно-представительному «опосредствованию» эта противоположность «низведена на степень видимости». По мнению Гегеля, в этих условиях борьба может разворачиваться не по поводу «существенных элементов государственного организма», а вокруг чисто «субъективных» интересов, например за обладание «высшими государственными должностями», — в гегелевском понимании она «превращается в партийную борьбу». Трактовка опосредствования в «Философии права» имела антиреволюционный смысл. Заявляя, что «государственный строй есть существенно система опосредствования», Гегель подчеркивал, что при отсутствии такой системы народ действует «лишь как разрушительная масса, выступающая против организации». Гегель уверял, что при наличии опосредствования «масса добивается своих интересов в соответствии с законом и порядком» (94. 7. 326, 325, 327).

Социально-политическая философия Гегеля, несмотря на свою спекулятивно-идеалистическую форму, оказалась все же достаточно реалистичной, чтобы теоретически обосновать и легитимизировать то, что получило название «прусского пути развития» как мирного, компромиссного преобразования феодально-абсолютистских государств в конституционные монархии с рыночно-буржуазной экономикой. Реформистско-эволюционная концепция Гегеля успешно конкурировала в Германии с марксистским революционаризмом, подвергавшим ее ожесточенной критике.

Межгосударственные отношения. Гегелевская характеристика «внутреннего государственного права» наряду с «внутренним государственным устройством самим по себе» освещает также «суверенитет по отношению к вносящим», т. е. к *чужеземным государствам*. Самостоятельность данного государства в его отношениях с другими государствами Гегель определяет как «первую свободу и величайшую честь народа». Главное в рассуждениях Гегеля на эту тему —

обоснование «субстанциальной обязанности единичных индивидуумов» самоотверженно сохранять «субстанциальную индивидуальность, независимость и суверенность государства», т. е. сохранять ее «ценой опасностей и жертв, ценой своей собственности и жизни, и уж, разумеется, ценой своего мнения и всего того, что само собой входит в круг жизни». Трактовка «суверенитета по отношению к вносящим» неразрывно связана со взглядом Гегеля на «внешнее государственное право» как исходящее из «взаимоотношений самостоятельных государств». Отмечая, что государства заключают между собой договоры и что в соответствии с принципом международного права «трактаты, на которых основаны обязательства государств в отношении друг друга, должны выполняться», Гегель вместе с тем указывает, что этот принцип остается лишь «долженствованием» и фактически заключенные договоры нарушаются. Согласно Гегелю, вследствие абсолютной суверенности государств не может существовать какого-либо международного органа, который как высший судья улаживал бы возникающие между ними споры, и если они сами не приходят к соглашению, то *«спор между государствами ... может быть поэтому решен лишь войной»*. Констатируя крах просветительских надежд на скорое установление «вечного мира», Гегель по свойственной ему тенденции к примирению с действительностью счел идею этого мира, получившую наибольший резонанс в ее кантовской разработке, совершенно неосуществимой и предпринял ее философское развенчание. Продолжением того, что уже высказывалось в «Феноменологии духа», явилось философское обоснование Гегелем *права государств вести войны, невзирая ни на какие заключенные ими договоры и ни на какие принципы, получающие отражение в международном праве* (за исключением отказа от бесчеловечного отношения к пленным и к мирному населению враждебной стороны). Гегель отверг даже мысль о несправедливости определенного типа войн, прежде всего захватнических, распространившуюся в просветительской философии второй половины XVIII в., — с его точки зрения эта мысль «имеет своим основанием поверхностность представлений о морали». Противореча магистральной установке своей собственной философии на примат и торжество «всеобщего», Гегель обосновывал *право государств начинать войну, руководствуясь лишь своим «субстанциальным благом»* в его «особенности». В этом плане Гегель замечал, что правительство того или иного государства «представляет собою особенную мудрость, а не всеобщее провидение». Иронизируя над просветительскими осуждениями «противоположности между моралью и политикой» и требованиями, «чтобы вторая согласовалась с первой», Гегель утверждал, что лишь «конкретное существование» государства, дающее ему право вести войны на благо себе, «а не одна из многих мыслей, считаемых моральными заповедями,

может быть принципом его деятельности и поведения» (94. 7. 343, 350—352).

«Нравственная» значимость войн. В противовес моральному осуждению войн просветителями Гегель развивал положение о *высокой нравственной значимости войны*, что, как и в «Феноменологии духа», он понимал как сохранение «нравственного здоровья народов» в форме «полагания», т. е. практического осуществления конечности и случайности индивидов в их бытии и обладании благами. Считая необходимым, чтобы «конечное, имущество и жизнь было положено как случайное, ибо это и есть понятие конечного», Гегель утверждал, что для произведения этих негаций недостаточно разрушительной «силы природы» и она должна быть дополнена военным разрушением как силой «нравственной сущности», каковой является государство. Понятие «нравственность» в данном случае наполнялось Гегелем аморальным и антигуманистическим смыслом. Декларируя проявление в войнах всевозможных «идеальностей», Гегель вместе с тем выявлял обусловленность милитаризма определенными интересами господствующих классов, когда отмечал, что «удачные войны не давали развиться внутренним смутам и укрепляли государственную власть». По сути дела, «нравственная» ценность войн трактовалась Гегелем как последнее, но весьма эффективное средство заглушить социальную борьбу, грозящую определенному общественно-политическому строю революционным ниспровержением. «Из войны,— утверждал Гегель относительно победоносных войн,— народы не только выходят укрепленными, но и нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам» (94. 7. 344, 345).

Всемирная история (философия истории)

Предметом философии истории Гегель считал развитие объективного духа на его высшей стадии, когда он становится тем, чем ранее был только «в себе» — «внешне всеобщим — *мировым духом*». Такова, по Гегелю, сущностная основа всемирной истории, не замечавшаяся и не постигавшаяся предшествовавшими философами. Моментами и ступенями развития мирового духа, протекающего «во времени и в наличном бытии», Гегель считал «духи отдельных народов», поскольку они включены в процесс всемирной истории, Гегель подчеркивал, что «дух... не только витает над историей, как над водами, но действует в ней и составляет ее единственный двигатель» (96. 3. 366. 370). Этот тезис противостоял утверждению французских просветителей, наиболее четко сформулированному Вольтером в его философии истории, что ход истории определяется человеческими идеями («мнениями») как мотивами исторических деяний, а также положению Канта о

реализации во всемирной истории «плана природы» при активном участии в этом процессе начиная с эпохи Просвещения действий людей, направляемых философским разумом. Следует заметить, что отрицание Гегелем основоположений вольтеровской и кантовской философии истории, обусловленное выявлением их несостоятельности в свете социальных катаклизмов конца XVIII— начала XIX вв., приняло форму *объективно-идеалистического переосмысления* этих основоположений. Подобно тому, как на место духовной жизни людей, создаваемой ими самими, был поставлен властвующий над ними «мировой Дух», от руководящей роли человеческого разума гегелевская философия истории перешла к утверждению господства в истории сверхчеловеческого «*Разума*», присущего «мировому Духу».

Под этими идеалистическими трактовками «Духа» и «Разума» была скрыта постановка нового и чрезвычайно существенного для развития философской мысли вопроса о наличии и выявлении в историческом процессе *объективной закономерности*. Дело в том, что в понимании Гегеля «Разум», направляющий ход истории, это именно обнаруживаемая в ней *необходимость*, не зависящая от сознательных целей участников исторических событий. При постановке названного вопроса Гегель не считал источником этой необходимости ни Бога (его функции приписаны «Разуму», который поэтому — и только поэтому — именуется «божественным»), ни природу, а фактически связывал ее исключительно с *деятельностью людей*. Заявляя, что «всемирно-исторический процесс совершается разумно», Гегель считал «разумным» в нем то, что «является бессознательно для людей в итоге их действий» и что оказывается исторически существенным, «грандиозным», какие бы внешне «малые силы» не участвовали в его порождении. Углубляя положения «Феноменологии духа», Гегель приходил к выводу, что хотя основная масса людей руководствуется в своих действиях сугубо личными интересами и страстями, в известной мере и осуществляя эти интересы, все же в результате их деятельности «осуществляется еще нечто более далекое, что хотя и заключено внутренне в этом интересе, однако не заключено в их сознании и в их намерении» (94. 8. 10, 25, 69, 27). Такой скрытый и косвенный способ действия «Разума», осуществляющего свои «цели» только через деятельность людей, выступающих в роли его «средств», Гегель называл «*хитростью*» (и считал, что вообще все вещи служат средствами для осуществления целей «Разума» — «Идеи»). Присущий «Идее» «разум,— замечал Гегель в «малой логике»,— столь же хитер, сколь могуществен», и «хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель». Что касается человеческого мира как такового, то этот «Разум» (Гегель называет его здесь «Богом») «дает людям действовать как им угодно, не стесняет игру их

страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется» (96. I. 397—398). Такое осмысление получала у Гегеля проблема исторически существующих, но не замыслимых и не предвидимых людьми *объективных результатов* их действий, которую ранее ставили и разрабатывали Вико, А. Смит, Гердер, Кант, Шеллинг. Гегель с своей стороны подчеркивал, что «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» (94. §. 27).

Примечательно, что названная деятельность людей рассматривалась Гегелем как в основе своей экономическая, т. е. как *труд*, направленный на удовлетворение жизненных потребностей. Существенное с всемирно-исторической точки зрения взаимодействие человека с природой трактовалось Гегелем именно как эта деятельность, причем он придавал первостепенное значение использованию в ней *орудий труда*. «Человек со своими потребностями относится к внешней природе практически, — подчеркивал Гегель, — удовлетворяя свои потребности с помощью природы, он ее преодолевает, действуя при этом в качестве посредника. Дело в том, что предметы природы могущественны и оказывают всякого рода сопротивление. Чтобы покорить их, человек вставляет между ними другие предметы природы, обращая таким образом природу против самой природы и изобретает для этой цели орудия. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие должно быть поставлено выше, чем предмет природы» (94. §. 227).

Глубокой была и *постановка* Гегелем *вопроса о «героях», успешно действующих во всемирной истории*, как людях, которые способствовали осуществлению объективной необходимости преобразования социального мира. Таков смысл гегелевского утверждения о том, что «великие люди в истории — это те, чьи личные, частные цели заключают в себе субстанциальное, являющееся волей мирового духа» (94. §. 29).

Важна в философии истории Гегеля и *постановка вопроса о прогрессе как закономерном осуществлении свободы*.

Гегель *идеалистически* определил суть всемирной истории как «прогресс в сознании свободы», диалектически добавляя, что этот «прогресс» должен быть понят в его «необходимости». Перипетии всех мировых процессов порабощения и освобождения Гегель включил в следующую *триаду: в восточном мире «свободен один» (правящий деспот) — в греко-римском мире «свободны некоторые» — в германском мире «свободны все*. Оставив вне поля зрения экономические отношения и сосредоточив внимание на политических характеристиках выделяемых им эпох всемирной истории, Гегель поставил во главу угла уровень «знания», т. е. в сущности общественного сознания, трактуемый им

как определяющий по отношению к общественному бытию. Отсутствие свободы в древневосточных деспотиях Гегель объяснял тем, что «восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны» (94.8. 18). Сочетание свободы граждан с рабовладением в античном обществе объясняется, по Гегелю, тем, что в греко-римском мире народы постигли человеческую свободу лишь ограниченно — в форме знания «некоторые свободны». Преодоление рабовладения Гегель связывал с утверждением в общественном сознании принципа «все свободны», причем отводил решающую роль в этом процессе *христианской религии*. Внося затем вынужденные коррективы, Гегель в рамках «германского мира» выделил собственную триаду, где эпоха Средневековья от Карла Великого до Карла V характеризовалась как время отчуждения и извращения принципа свободы. Исправляет положение, по Гегелю, *реформация христианства*, произведенная Лютером в начале XVI в. и освободившая религиозное сознание от порабошавшего его жесткого диктата католической церкви. В дальнейшей истории Европы Гегель считал несвободными лишь те народы, которые не стали исповедовать реформированное христианство. Тем самым *проблема свободы* вообще в значительной мере переносилась в *сферу сознания*, а ее социально-политические аспекты представлялись автоматически соответствующими духовно-религиозному аспекту, который освещался с очень большой долей идеализации по отношению к протестантизму.

На *феодално-абсолютистское порабощение и процесс освобождения от него* Гегель обратил внимание лишь в связи с *Великой французской революцией*, начало которой он характеризовал как «великолепный восход солнца», что свидетельствует о сохранении им многого из юношеского восторженного отношения к этому событию, которое он и в зрелый период своего творчества считал имеющим «всемирно-историческое значение». Впрочем, на немцев это утверждение не распространялось: по мнению Гегеля, у них реформация «уже все исправила» и устранила «несправедливость». Одобрение буржуазных «свобод» в области экономики, явившихся результатом французской революции, сочеталось у Гегеля с весьма критическим отношением к ее демократическим устремлениям в области политической жизни. Все неприемлемое для себя и неудавшееся в этой революции Гегель связывал с тем, что она не сочеталась с религиозной реформацией, а пыталась или сосуществовать с католицизмом, или отвергнуть всякую религию, или заменить ее действительным суррогатом, который не может выполнять религиозных функций. «*Безумием* новейшего времени» счел Гегель «стремление изменить пришедшую в упадок систему нравственности, государственного устройства и законодательства без одновременного изменения религии — *революцию произвести без реформации*» (96. 3. 377—378). Поскольку реформация мыслилась им как вполне возможная без революции и, в сущности, делающая революцию не-

нужной, постольку указание на необходимость сочетать революцию с реформацией фактически оказывалось чреватым сведением революции как таковой на нет. Философия истории Гегеля в не меньшей мере, чем его философия права, была ориентирована на *затушевывание социальных противоречий*, их сглаживание и *примирение*. «Нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании,— заявлял Гегель,— как во всемирной истории» (94. 8. 16).

Важнейшее значение в гегелевском понимании всемирной истории имеет вопрос о *роли* в ней *различных народов* и *взаимоотношении между ними*. В трактовке и этого вопроса Гегель занимает позицию, значительно отличающуюся от просветительской философии истории и во многом противостоящую ей. Считая субъектами всемирной истории лишь те народы, которые создали свои государства,— «...народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно, никакой истории»,— Гегель фактически сосредоточивал свое внимание на *государствах*, а другие стороны жизни народов отступали на задний план и выглядели как несущественные. Это приводило к тому, что всемирная история трактовалась преимущественно в политическом ее аспекте, чего всячески стремились избегать просветители, делавшие предметом своего внимания максимально широкий спектр различных сторон жизни народов.

Если просветителей особо интересовали проявления доброжелательных, равноправных отношений между народами, рассматривавшихся как единственно соответствующие требованиям разума и потому должны быть общепринятыми, то Гегель считал выражением исторической необходимости *стремление каждого народа установить свою гегемонию*. Только так, по Гегелю, тот или иной «народный дух» может стать «ступенью», или «моментом», в развитии «мирового духа» и приобрести всемирно-историческое значение. Это значит, что народы с необходимостью вступают в самое *ожесточенное противоборство*, и события всемирной истории «являют собой *диалектику отдельных народных духов*», которую можно охарактеризовать как «*всемирный суд*», в котором на каждом данном этапе «правым» оказывается только *один народ*. Этот народ *занимает господствующее положение* в мире, и по отношению к «абсолютной воле», выражаемой им, «воля других народных духов несправедлива». Категоричность последних слов ослаблялась, однако, указанием Гегеля на то, что раз достигнутое господствующее положение не закрепляется за этим народом навсегда: со временем «абсолютная воля выходит ... за пределы ... своего, в этот момент имеющегося у нее достоинства, преодолевает его как некоторую особенную ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд» (96. 3. 365, 370). Иначе говоря, *народ, обладающий гегемонией, с необходимостью утрачивает ее, и она переходит к другому народу* и т. д. Гегель считал при этом, что каждый единичный народный «дух» имеет своим назначением «заполнение только одной ступени» в

развитии «мирового духа» и «осуществление только одной стороны всего деяния в целом» (96. 3. 366). Это значило, что какой-либо народ может лишь однажды сыграть всемирно-историческую роль, и народы, «чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории» (94. 7. 356). Заметим, что в круг всемирно-исторических Гегель включал лишь немногие народы; среди европейских народов такая роль признавалась им лишь за греками, римлянами (в прошлом) и германцами (в настоящем). Обратим внимание также на то, что, согласно Гегелю, уже в Античности ведущая роль в мировом развитии перешла к европейским народам: «Всемирная история направляется с Востока на Запад» и в Европе находит свое завершение (4. 8. 98). Все эти положения Гегеля не беспочвенны, а отражают целый ряд реальных процессов всемирной истории, являясь, несмотря на «спекулятивную» форму, по сути дела, их весьма эмпирическим отражением, констатирующим, как до сих пор складывались и протекали отношения между народами.

Поскольку установление этой гегемонии того или иного народа было результатом прежде всего военных побед всемирно-исторического масштаба, постольку в качестве великих людей, «героев» мировой истории Гегель выдвинул крупнейших воителей-политиков: Александра Македонского и Юлия Цезаря в Античности (просветительская философия истории развенчивала преклонение перед ними и клеймила их как величайших злодеев), Наполеона в Новое время (как свидетель въезда Наполеона в Йену во главе победоносных французских войск, Гегель с энтузиазмом сообщал в одном из писем, что ему посчастливилось увидеть «мировую душу верхом на коне»). Именно в завоевателях, создающих новые мировые империи, Гегель видел тех всемирно-исторических индивидов, которые непосредственно преобразуют человеческий мир в соответствии с велениями «мирового духа», воспринимаемыми как важнейшие цели их жизни. Понимание военной экспансии как фактически главного средства утверждения в мире нового политического состояния еще более снижало значение революций и еще дальше отодвигало проблему социального прогресса. Превознося «героев», Гегель в народных массах не видел активной силы истории. С точки зрения Гегеля, массы — лишь послушное средство в руках «героев», человеческий материал для их всемирно-исторических деяний, прежде всего людские ресурсы для войн. Если просветители считали назревшей задачей общественного прогресса положить конец принесению жизненных интересов трудящихся масс в жертву целям правящей верхушки, в том числе ее военным амбициям, то в гегелевской философии истории проповедуется примирение «с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву ... и индивидуумы вообще *подводятся под категорию средств*». В противовес установке просветителей на обеспечение счастливой жизни для массы простых людей, которые в предшествующей истории были обездолены, Гегель, пренебрежительно именовавший этих «не-

героических» людей лишь «воспроизводящими» индивидами, считал оправданным, что «их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой они относятся». Тем самым обосновывалось право названных «героев» не только не заботиться об обеспечении счастливой жизни для находящихся под их управлением людей, но и беззастенчиво разрушать ее, когда она создается собственными усилиями «воспроизводящих» индивидов. Согласно Гегелю, деяниям «героев» бесполезно сопротивляться и их нельзя судить с моральной точки зрения, даже если они губят массу «невинных цветов» (94. §. 32). Философское обоснование милитаристских акций, проявившееся у Гегеля начиная с «Феноменологии духа», придавало его философии истории антигуманистическую окраску.

Следует отметить, что Гегель вообще не считал всемирную историю совместимой с человеческим счастьем. Согласно Гегелю, даже «герои» оказываются в ней обреченными на несчастье, состоящее в том, во-первых, что борьба за реализацию своей цели, являющейся вместе с тем целью «мирового духа», требует от них такой сосредоточенности на этом деле, что они оказываются лишенными всех радостей жизни. Во-вторых, — и это главное, — после того, как «герои» осуществили свою цель, они более не нужны «мировому духу» и отбрасываются им «как пустая оболочка зерна» (94. §. 30). Более определенно это означает, что они или умирают в молодом возрасте, как Александр Македонский, не имея возможности наслаждаться плодами своих свершений, или их на вершине величия убивают заговорщики, как Юлия Цезаря, или они лишаются власти и свободы, как Наполеон. Таким образом, «герои», как и «воспроизводящие» индивиды, оказываются лишь «средствами» в деятельности «мирового духа».

Этот финал гегелевской философии истории выглядел во всех отношениях безотрадным, что резко контрастировало с оптимистическим звучанием просветительских философий истории. Гегелю представлялось, что неосуществленность в ходе французской революции и в последующие годы просветительских идеалов свободы, равенства, братства, социальной справедливости, гуманности, мира между народами выявила их принципиальную неосуществимость раз и навсегда. Более того, Гегель решил, что несостоятельны любые социальные идеалы, особенно выдвигаемые философами от имени человеческого разума: по его мнению, они лишь «субъективны» и потому не могут реализоваться. Безотрадность гегелевской философии истории в значительной мере связана именно с отсутствием в ней идеала как такового, вместе с которым исчезла и историческая перспектива. В понимании всемирно-исторического процесса взгляд Гегеля оказался ограниченным тем, что уже осуществилось как в прошлом, так и в настоящем. Стремление к примирению противоречий имело своим результатом непонимание возможности и необходимости существенного изменения наличного социального бытия. Сочетаясь с утвержде-

нием о достижении в современной прусской монархии вершины соответствия требованиям «Разума», гегелевская философия истории была чревата выводом о «конце истории».

«Абсолютный дух»

В третьем, завершающем разделе «Философии духа» характеризуется *«абсолютный дух»*, переход к которому от «объективного духа» представлен Гегелем так: «мыслящий дух всемирной истории ...возвышается до знания абсолютного духа». Это знание выступает в виде «вечно действительной истины, в которой знающий разум является свободным для себя, а необходимость, природа и история служат только к его раскрытию» (96. З. 371).

Тремя ступенями процесса развития «абсолютного духа» выступают *искусство, религия и философия*. Характеристика этих форм общественного сознания производится Гегелем преимущественно под углом зрения того, как в них выражается знание о духе как о «Боге».

Искусство. По Гегелю, искусство есть непосредственная форма знания абсолютной идеи. «Эта форма, — указывает он, — есть конкретное созерцание и представление в себе абсолютного духа как идеала»; она представляет собой «форму красоты», в которой «природная непосредственность есть только знак идеи». Гегеля интересует прежде всего искусство, изображающее богов, в котором художник является «мастером Бога», т. е. религиозно ориентированное и *теоцентрическое* искусство. Отмечая антропоморфность образов богов в античном искусстве, которое Гегель высоко ценил, он видел необходимость этого в том, что «из всех форм человеческая является самой высшей и истинной, потому что только в ней дух может иметь свою телесность и тем самым свое наглядное выражение». В силу этого названное искусство представало и как *антропоцентрическое*. Выделяя в развитии искусства *символическую, классическую и романтическую формы*, Гегель заявлял, что характерная для искусства в целом «чувственная внешность», не позволяющая «абсолютному духу» адекватно выразиться в ней, делает для него необходимым возвышение на ступень религии в собственном смысле слова (96. З. 383—388).

В лекциях по эстетике Гегель, продолжая освещать то, что он считал религиозно-теистическим содержанием искусства, уделил вместе с тем очень большое внимание его антропосоциальному содержанию и разработке эстетических проблем как таковых. Вследствие этого названные лекции явились важной вехой в развитии мировой эстетической мысли.

Религия. «Истинная религия», «содержанием которой является абсолютный дух», охарактеризована Гегелем как «религия откровения», «и притом такая, в которой источником откровения является Бог». Об

этой религии, под которой имеется в виду *христианство*, Гегель высказывается с величайшим пиететом, но трактует ее так, что ее представление о Боге предстает как не вполне адекватное знание о нем, нуждающееся в «просветлении» со стороны философского мышления. Стоит заметить, что религиозная вера и религиозный культ отнесены Гегелем к сфере субъективного знания, которое есть «форма», а по содержанию абсолютный дух есть «в-себе-и-для-себя-сущий дух природы и духа». Гегель указывает, что названная «форма отделяется от содержания», и в ней «различные моменты понятия отделяются друг от друга как особенные сферы или элементы», точнее, как моменты всеобщности, особенности и единичности, в каждом из которых «раскрывается абсолютное содержание». В «моменте всеобщности» абсолютный дух являет себя «творцом неба и земли» и вместе с тем породителем «самого себя как своего сына». В «моменте особенности» имеет место «распадение вечного момента опосредствования» на «самостоятельную противоположность», с одной стороны, «стихийной и конкретной природы», а с другой стороны, «конечного духа», приобретающего «самостоятельное существование в качестве зла». Наконец, в «моменте единичности» происходит возвращение «к своему тождественному основанию противоположности всеобщности и особенности», так что в конечном счете «через это опосредствование первосуществование проявляет себя как имманентное самосознанию и представляет собой действительную наличность в-себе-и-для-себя-сущего духа как всеобщего». Нетрудно видеть, что перечисленные три «момента» раскрытия в религии «абсолютного содержания» соотнесены с христианским догматом о триединстве Бога. Но это, в сущности, лишь формальная зависимость от названной религии, в догматику которой Гегель внедряет при ее осмыслении положения собственной философии. «Откровение» христианского Бога, истолковываемое Гегелем как «опознание» нерасторжимой связи «всеобщего, простого и вечного духа в себе самом», таково, что «в этой форме истины истина является предметом философии» (96. 3. 390—392).

В лекциях по философии религии христианство, называемое «абсолютной религией», рассматривается Гегелем как третья ступень, которой предшествуют, во-первых, ступень «естественной религии» (сначала «колдовство», затем последовательно конфуцианство, брахманизм, буддизм, религии древних персов, сирийцев и египтян), а во-вторых, «религия духовной индивидуальности» (иудаизм как «религия возвышенного», древнегреческая «религия красоты», древнеримская «религия целесообразности»). Философия Гегеля характеризуется глубоко исследованием связи всевозможных религий с «духом народов», исповедующих их, т. е. со всей совокупностью условий жизни этих народов, включая экономические и социально-политические.

Отношение Гегеля к религии, теологии и его «философия религии». Исследовав в рукописях 90-х годов XVIII в. религиозный процесс, протек-

кавший в Европе со времен поздней Античности с рационально-философских позиций, дистанцированных от теологии, Гегель с начала XIX в. оказался как университетский преподаватель в обстановке сильнейшего давления со стороны теологов, которые, с одной стороны, считали новейшую немецкую философию вследствие ее кантовских истоков принципиально антагонистичной по отношению к христианской религии, а с другой стороны объявляли философско-теологические построения «прорелигиозного» характера, выдвигавшиеся после 1800 г. Фихте и Шеллингом, подрывающими христианство своей неортодоксальностью. Не вступая в прямые столкновения с теологами и высказываясь о христианстве с подобающим для университетских преподавателей пиететом, Гегель в отличие от Фихте и Шеллинга стремился избежать даже формальной «теизации» своей философской системы, которую он начал разрабатывать в Йене и первым опубликованным выражением которой стала «Феноменология духа». В этом произведении Гегель настаивал на том, что «Абсолютное», которым занимается философия, следует именовать не «Богом», а «Духом», «Разумом», и характеризовать это «Абсолютное» через понятия «вечное», «бытие», «единое», «субъект». Гегель писал, что слово «Бог», которым видные современные философы (имелся в виду прежде всего Шеллинг) предпочитают называть «Абсолютное», «само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя», получающее смысл только посредством определяющих его содержание предикатов, а эти предикаты суть различные понятия, на исследовании которых и должна сосредоточиться философская мысль (94. 4. 36, 11, 12).

Когда Гегель выдвинулся на положение крупнейшего немецкого философа и был назначен профессором Берлинского университета, он был поставлен перед необходимостью четко и обстоятельно выразить свое отношение к христианской религии, что было им сделано в лекционном курсе «Философия и религия», неоднократно читавшемся (1821, 1824, 1827, 1831) и пользовавшемся большим вниманием со стороны студентов¹. При этом Гегель констатировал тот мировоззренчески важный факт, что в Германии «интересы эпохи» сконцентрировались в настоящее время «в религиозной жизни» (98. I. 208).

Отводя обвинения теологов, что философия «искажает, разрушает, профанирует содержание религии» и что выдвигаемое философами понимание Бога «совершенно иное, чем того требует религия», Гегель одновременно дискредитировал современных немецких теологов указанием на то, что именно они вследствие сведения содержания новозаветных писаний к естественным событиям земной жизни Иисуса Христа предают забвению «такие важные положения христианской веры..., как учение о триединстве Бога, о воскресении Иисуса Христа, о совершенных им чудесах». Гегель указывал, что в результате характерного для либеральной и рационалистической теологии (ставшей доминирующей в немецком протестантизме) сосредоточения внимания на истории формирования христианских догматов различными церковными деятелями затушевывается и практически вовсе игнорируется «абсолютный способ возникновения этих догматов из

¹ Лекции Гегеля по философии религии были в краткой записи опубликованы в 1832 г., а в расширенной — в 1840 г.

глубин Духа, а тем самым их необходимость и истинность ... для нашего духа» в настоящее время. Гегель заявлял, что, стремясь «познать Бога посредством мышления в понятиях», философия тем самым «восстанавливает и охраняет» истинно христианское понимание Бога от тех «опустошений», которые производит в этом понимании «новая теология» своим «чисто историческим» подходом к Новому Завету. На деле поддержка Гегелем как философам христианских догматов ограничивалась тем, что он объявил соответствующими им выводы «науки логики» относительно саморазвития «Идеи», или «Понятия»¹ (как логической формы «Идеи»). Шеллинг считал, что такого рода декларации не дают в действительности никакого философского обоснования названных догматов, и что потому Гегель лишь «кокетничает с христианством».

С другой стороны, Гегель выражал убеждение, что в современном мире религия более не может основываться на одной лишь вере в ее догматы, и что отсутствие их надежного обоснования разумом привело к упадку влияния христианства в обществе, что отражается и в самой «новой теологии» с ее «опустошениями» содержания христианского вероучения. Философское «оправдание» Бога «посредством Понятия» Гегель считал объективно обусловленным тем, что «Бог разумен по своей сущности» и что «Бог есть не высшее чувство, а высшая Мысль». Эта предельная рационализация понятия «Бог» служила теоретическим основанием утверждений Гегеля, что «в действительности у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы», — в том смысле, что «предмет религии, как и философии, есть вечная Истина», т. е. «Бог, и ничто, кроме Бога и объяснения Бога». С этой точки зрения, философия уже сама по себе есть «служение Богу» и своеобразная «религия», отличающаяся от религии в собственном смысле только тем, что постигает Бога не в форме представления, а посредством понятий, каковые обеспечивают адекватное богопознание, включая признание истинности христианской догматики, в которую религиозный человек может лишь верить, считая ее непостижимой для разума (98. I. 219). Гегель указывал, что имеется «диалектика представления», делающая необходимым движение религиозной Истины от чувственного представления к понятийно-философскому мышлению.

Следует отметить, что в 1829 г. Гегель прочитал «Лекции о доказательстве бытия Бога», где объявлял несостоятельной критику Кантом «рациональной теологии».

Называя христианство «абсолютной религией», Гегель считал, что оно завершает длинный путь развития религиозного сознания от его древнейших примитивных форм до современности. По Гегелю, христианство есть «религия откровения» потому, что в ней божественный Дух *полностью* раскрыл себя. Частичным, неполным, но все большим «раскрытием» Духа была для Гегеля последовательность всевозможных религий в истории человечества. «Философия религии», которая устанавливает такую после-

¹ Имея в виду слова Гегеля о том, что вывод «науки логики» об «отчуждении» логической Идеи, или Понятием, себя в природу есть философское выражение христианского учения о творении Богом мира из ничего, Шеллинг возмущенно замечал, что для Гегеля «истинный Творец есть Понятие, в понятии мы обретаем Творца, и ни в каком другом Творце, кроме этого, уже не нуждаемся» (77. 2. 497).

довательность, и есть, согласно Гегелю, «познание того, *что* есть Бог, и только с ее помощью можно научным (т. е. рационально-философским.— В.К.) образом познать, что такое Бог». Другими словами, только через философски осмысленную историю религий достигается познание того, что такое Бог. Предпочитая в максимальной мере использовать чисто философскую лексику, Гегель указывал, что «религии в их последовательной смене детерминированы Понятием», причем «определены не внешним образом, а природой Духа, который проник в мир для того, чтобы прийти к сознанию самого себя». Теистические утверждения (определение религии как «самосознания Бога») соседствовали в гегелевской «философии религии» с антропологическими положениями, согласно которым истоки религий «следует отнести к сфере человеческого» и что «представление человека о Боге соответствует его представлению о себе, о своей свободе». Уматривая в различных исторически реальных формах религии «моменты религии вообще, или религии завершенной», т. е. ступени религиозного сознания на пути восхождения к христианству, Гегель вместе с тем видел в этих религиях «самостоятельный образ», который находит свое выражение в том, что каждая из них имеет особое, специфичное для нее развитие «во времени и пространстве». Ключом к пониманию этого развития Гегель объявил диалектическое движение в рамках триады «всеобщее — особенное — единичное». Отвергая высокомерно-презрительное отношение к религиям, исторически предшествовавшим христианству и сохраняющим затем существование вне «абсолютной религии», Гегель утверждал, что «ход развития религии есть истинная теодицея», поскольку «он свидетельствует о необходимости всех созданий Духа, каждой формы его самопознания» (98. I. 273, 200, 266, 267, 264, 271).

Существенно важным аспектом гегелевской «философии религии» было отрицание теологическо-провиденциалистского воззрения на историю, которое реанимировалось (после его решительного отрицания в XVIII в. различными вариантами просветительской «философии истории») в сочинениях Фихте и Шеллинга. Отрицал Гегель и представление о детерминированности природных явлений «божественной Волей». Иронизируя над сторонниками отвергаемых им воззрений, Гегель отмечал, что мыслящих людей не могут удовлетворить указания, что «причиной молнии, падения республиканского строя в Риме или Французской революции является Бог». Современные люди хотят постигнуть «не то Основание, которое лежит в основе всего», т. е. сослаться на Бога как конечную всеобщую Причину. Их интересуют «непосредственные причины» и ближайшие основания конкретных явлений и событий (98. I. 215).

Примечателен тот факт, что когда Гегель в своих лекциях по «философии истории» углублялся в объяснение причин и оснований происхождения государства и возникновения протестантизма, он не ссылаясь на требования мирового Духа, а указывал на наличие экономической и классово-сословной обусловленности рассматриваемых процессов. Так, согласно Гегелю, «действительное государство и правительство возникают только тогда, когда уже есть налицо различие сословий, когда очень большими становятся богатство и бедность», и когда большинство населения «уже не в состоянии удовлетворить свои потребности привычным для него способом» (94. 8. 82).

Вообще, по Гегелю, «наука создает универсум познания, который не нуждается в Боге, находится вне религии и непосредственно с ней не связан». Гегель указывал, что «развитие знания опровергло и вытеснило тот внешний целевой подход», при котором люди «в определенных поступках, естественных отношениях и т. п. всегда усматривают вмешательство Бога, его Волю» (98. I. 216, 213).

Философия. *Философию*, представляющую высшей ступенью «абсолютного духа», Гегель трактовал как синтез и полное раскрытие истин, содержащихся в искусстве и религии: она есть «познанное посредством мышления понятие искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное». В ходе этого познания происходит освобождение от ограниченности тех форм, которые свойственны искусству и религии, сопровождающееся возвышением их содержания «до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание» (96. 3. 393—394). Снова утверждая тем самым *примат философской истины* по отношению к тому, что считается религиозной истиной (не говоря уж об истине эстетической), Гегель затем стремился опровергнуть обвинения, предъявленные христианскими ортодоксами его философии в том, что она является пантеистической. Эти возражения Гегеля придавали ореол благочестия его философии, но ортодоксы не считали их убедительными. Чего-либо существенно нового и значительного по содержанию о философии при освещении «абсолютного духа» Гегель не высказывает.

Гораздо интереснее с этой точки зрения обширные *лекции Гегеля по истории философии*. В них он характеризовал философию как духовную quintэссенцию эпох, в которые она получает развитие. В ходе этих лекций Гегель высказал глубокую идею, что взлеты философской мысли наблюдаются в эпохи, когда назревают радикальные преобразования в жизни народов, и «духи народов», а вместе с ними и «мировой дух» находятся на пороге принятия ими существенно нового облика.

Заключая «Энциклопедию философских наук» утверждением, что «понятие философии есть мыслящая себя Идея», Гегель заявлял, что тем самым «наука является возведенной к своему началу, и логическое оказывается ее результатом как духовное», — в том смысле, что логическое из «явления», каким оно предстало первоначально, возвысилось до своего чистого принципа. Перефразируя слова Гегеля об абсолютной Идее в «малой логике», можно сказать, что философски наиболее значимым и самым интересным является не гегелевская характеристика «абсолютного духа» в его высшей «истине», а все то многообразное антропо-социальное содержание, которое было диалектически осмыслено в ходе рассмотрения предшествующих ступеней развития «духа», в особенности «объективного духа».

Вопреки убеждению Гегеля, что его претендующая на «абсолютность» философия осмыслила мир в пору, когда его развитие завершено, она, несмотря на свой значительный консервативный компонент, содержала в себе в силу присущей ей диалектичности и весьма значительные революционные потенции, которые при материалистическом переосмыслении стали мощным духовным ферментом в процессе того нового радикального преобразования общественных отношений, которое началось в середине XIX в. с выходом на историческую арену революционного пролетариата, вооружаемого марксистским мировоззрением.

Гегелевская школа и ее разложение

В берлинский период жизни и творчества Гегеля у него появилось много убежденных сторонников и последователей, т. е. сформировалась гегелевская школа: *гегельянство*. В 1826 г. эти люди объединились в «Общество научной критики», которое возглавил Гегель и которое с 1827 г. стало публиковать «Ежегодник научной критики». Отмечая, что «триумфальное шествие» гегелевской философии не прекратилось и после смерти ее основоположника, Ф. Энгельс указывал, что, «напротив, именно период с 1830 по 1840 гг. был временем исключительного господства «гегельянщины», заразившей в большей или меньшей степени даже своих противников» и что «именно в этот период взгляды Гегеля, сознательным или бессознательным путем, в изобилии проникали в самые различные науки и давали закваску даже популярной литературе и ежедневной печати, из которых среднее «образованное сознание» черпает запас своих идей». Энгельс добавлял, что «эта победа по всей линии была лишь прологом междоусобной войны» (16. 21. 279).

Эволюция немецкого гегельянства в 30—40-е годы тесно связана с существенными изменениями социально-политической обстановки в Германии, где в этот период подготавливались условия для буржуазной революции 1848—1849 гг. Под влиянием июльской революции 1830 г. во Франции ряд видных немецких писателей, недовольных феодально-абсолютистскими порядками на своей родине, образовали группу «*Молодая Германия*», развернувшую из парижской эмиграции, в которой они вынуждены были находиться, острую критику этих порядков. Главный вдохновитель «Молодой Германии» *Людвиг Бёрне* (1786—1839) подверг критике и гегелевскую философию, в которой усматривал идеологическое оправдание реакции. Другой лидер группы — *Генрих Гейне* (1797—1856) в очерках «К истории религии и философии в Германии» (1834) указал на социально-политическую неоднозначность учения Гегеля и на наличие в нем скрытых революционных потенций, закладывая тем самым основы для их последующего выявления и

развития. Гейне можно считать *провозвестником левогегельянского течения*, хотя непосредственные истоки последнего были иными.

Для основной массы немецких гегельянцев отношение к насушным социально-политическим проблемам оказалось опосредованным в 30-е годы определением *отношения философии к религии* в целом и к христианству в особенности, поскольку последнее играло роль главной идеологической опоры феодально-абсолютистского строя в Пруссии и ряде других германских государств. Предметом обсуждения, приводившего к размежеванию гегельянцев, стал прежде всего вопрос о том, каково было отношение к христианству Гегеля, поскольку в его философии религии не обосновывался тезис о личностном характере Бога и не говорилось о бессмертии души. Те гегельянцы, которые считали необходимым поддерживать наличную прусскую государственность, толковали гегелевскую философию или как вполне согласную с христианской ортодоксией, или как могущую быть приведенной к такому согласию путем вносимых в нее соответствующих дополнений. Этих гегельянцев (Габлера, Гешеля, Дауба, Хинрикса, Ватке, Мархейнеке, Хеннинга), которые вместе с тем пытались выдвинуть на первый план в гегелевском наследии теологическую проблематику, стали называть *«правыми»*, или *«старогегельянцами»*. К ним был близок гегелевский *«центр»*, ведущими фигурами в котором являлись автор «Энциклопедии теологических наук» (1831) Карл Розенкранц, в дальнейшем опубликовавший первое исследование о жизненном и творческом пути Гегеля, и самый стойкий защитник истинности гегелевской философии в ее свободном от каких бы то ни было дополнений и изменений виде Карл Михелет, основавший и редактировавший журнал гегелевской ортодоксии — «Берлинский ежегодник».

Левогегельянское течение, толчок к образованию которого был дан отошедшим от «центра» *Давидом Штраусом* в книге *«Жизнь Иисуса»* (1835), не только решительно отвергло попытки согласовать гегелизм с христианской ортодоксией, но и подвергло последнюю деструктивной критике путем выявления мифологичности евангельских сказаний, что в общем находилось в соответствии с гегелевским их пониманием. Крупнейший вклад в этот процесс внес затем выходец из «старогегельянства» *Бруно Бауэр* своими трудами *«Критика евангельской истории Иоанна»* (1840) и *«Критика евангельской истории синоптиков»* (1841), хотя он существенно иначе, чем Штраус, решал религиозно-философский вопрос о том, кто именно создал евангельские сказания. Если Штраус полагал, что в своей основе они суть продукты коллективного и как бы бессознательного творчества раннехристианских общин, которые спустя длительное время были литературно оформлены евангелистами, то Б. Бауэр в полемике с этой точкой зрения утверждал, что христианские мифы являются сознательными измышлениями евангелистов, выступающих носителями «самосознания». Штраусовскую точку зрения Б. Бауэр квалифицировал как «мистический субстанциализм»,

непонятным образом приписывающий создание названных мифов духовной «субстанции». Не давая себя запугать указанием «старогегельянцев» на атеистические выводы, которые могут быть сделаны из отрицания «богооткровенности» христианства, *Эдгар Бауэр* (брат Б. Бауэра) смело признал правомерность таких выводов и от имени «младогегельянцев» провозгласил, что подлинная философия с необходимостью *атеистична* («*философ есть атеист*»). Остроумно пародировав возмущение «старогегельянцев» подобной интерпретацией учения Гегеля и одновременно выявляя наличие в его трудах оснований для нее, Б. Бауэр опубликовал в 1842 г. памфлет «Трудный глас страшного суда над Гегелем, антихристом и безбожником». Тот же смысл имел изданный несколькими месяцами позже поэтический памфлет Э. Бауэра и Ф. Энгельса «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или Торжество веры».

За два с небольшим года, истекших со времени выхода в свет «Жизни Иисуса», младогегельянская критика христианства, имевшая понятный для компетентных читателей политический подтекст, набрала такую силу, что в 1838 г. бывший видный гегельянец Г. Лео в памфлете «Гегелинги» изобразил левых гегельянцев целой «партией», имеющей подрывные намерения, — он утверждал, что это — «новое издание энциклопедистов и героев французской революции». Э. Бауэр в антипамфлете обрушился на «поповскую партию», обвиняя ее в реакционности, несовместимой, по его мнению, с сущностью и традициями немецкого протестантизма. С начала 1838 г. у младогегельянцев появился объединявший их печатный орган «*Галлеский ежемесячник*», который издавался *Арнольдом Руге* и *Теодором Эхтермайером*. Когда с вступлением в 1840 г. на прусский престол нового короля Фридриха-Вильгельма IV пришла к власти монархическо-клерикальная реакция, младогегельянцы, поставленные перед необходимостью определить свои политические позиции, начали высказывать антиабсолютистские и республиканские взгляды, склоняться к либерализму и демократизму, проявлять симпатии к идеям утопического социализма и коммунизма. В таком направлении уже давно ориентировал своих слушателей профессор Берлинского университета гегельянец Эдуард Ганс, который после Июльской революции, осмысливая ее уроки и изучая тенденции общественного развития на примере Франции, стал критиковать консерватизм философии права Гегеля и отходить от его философии истории (именно он опубликовал гегелевские лекции о ней) в сторону признания закономерности дальнейшего социального прогресса. В «*философии практики*» *А. Цешковского* и «*философии действия*» *М. Гесса* ставился, хотя и в довольно абстрактной форме, вопрос о необходимости социальной активности во имя осуществления идеалов свободы, справедливости и гуманизма. В *бауэровской «философии самосознания»*, утверждавшей субъективно-идеалистический взгляд на историю, социальный прогресс рассматри-

вался как имеющий своей движущей силой критику интеллектуалами наличных идей, учреждений и «косной» массы. Теоретическим источником этого взгляда, в известной мере созвучного Просвещению с его убеждением в определяющей роли человеческих «мнений» во всемирной истории, явился фихтеанский компонент гегелевской философии, выделенный из нее и противопоставленный ее спинозистскому компоненту, который ранее оказался выделенным Штраусом в его учении о «субстанциальном» основании евангельских сказаний.

По словам Ф. Энгельса (высказанным в брошюре «Шеллинг и откровение», 1842), являвшегося в то время видным деятелем левого гегельянства, крупнейшим достижением этого движения было то, что несмотря на внешний успех в Берлине шеллинговской «положительной философии», «все основные принципы христианства, мало того, все, что вообще до сих пор называлось религией, рухнуло под инициированной принципами гегелизма беспощадной критикой разума». Именно рационально-философская критика всего «позитивного», налично сущего в сфере общественного сознания и общественного бытия считалась левогегельянцеми главным принципом гегелизма, завуалированным у самого Гегеля, а ими выявленным и эффективно реализованным. В такого рода «внутреннем развитии гегелевской философии» Энгельс видел свидетельство того, что «абсолютная идея» может реально претендовать на роль основательницы «новой эры», совершая «великий переворот, по отношению к которому французские философы прошлого столетия (имелись в виду французские просветители XVIII века.— В.К.) являлись только предшественниками». Суть этого «переворота» состоит, по Энгельсу, в осуществлении «абсолютной идеей» своего «самосозидания в царстве мысли». От имени левогегельянцев, считавших себя приверженцами «абсолютного идеализма» Гегеля, Энгельс заявлял, что «наступило новое время, и священной обязанностью всех тех, кто идет в ногу с саморазвивающимся духом», является задача «ввести в сознание нации и сделать жизненным принципом Германии этот грандиозный результат» (16. 41. 177, 178).

В 1842 г. Ф. Энгельс, поглощенный борьбой со «вторым шеллингизмом» (как еще именовалась «положительная философия» Шеллинга), не заметил, что у гегелизма и «гегелевской школы» появился вышедший из ее левого крыла новый и фактически более опасный противник, который с 1839 г. начал наносить разящие удары по «абсолютному идеализму», сочетая их с еще более радикальной критикой христианства и религии в целом. Речь идет о Людвиге Фейербахе, роль которого испытывавший его влияние другой бывший левогегельянец К. Маркс в 1845 г. (до создания собственного оригинального философского учения) оценивал так: «Сведя метафизический абсолютный дух к «действительному человеку на основе природы», Фейербах завершил критику религии и в то же время мастерски наметил основные

черты критики гегелевской спекуляции». Согласно Марксу, только Фейербах, «отправляясь от гегелевской точки зрения», первым сумел преодолеть ее в ходе по-настоящему радикальной критики (16. 2. 154).

Далее объектами критики, сопровождаемой творческим переосмыслением в различных (даже диаметрально противоположных) направлениях стали выдвинутые Гегелем и находящиеся во взаимосвязи принципы развития, историзма, диалектики. Огромное проблемное богатство гегелизма мощно стимулировало последующее развитие философской мысли как в Германии, так и за ее пределами, особенно в России.

ФЕЙЕРБАХ

Жизнь и путь философского творчества

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) родился в баварском городе Ландсгуте, в семье известного правоведа Ансельма Фейербаха (воззрения которого удостоились чести быть отмеченными в гегелевской «Философии права» — правда лишь в критическом плане). По окончании гимназии в 1823 г. Фейербах стал студентом теологического факультета Гейдельбергского университета. «*Моей первой мыслью был Бог*», — писал впоследствии Фейербах о том, что стало начальным предметом его мировоззренческих интересов. Однако уже на первом году обучения Фейербах почувствовал неудовлетворенность чисто теологической догматикой, освещаемой в лекциях религиозных ортодоксов, типичным представителем которых стал в его глазах профессор Паулюс. Фейербаха заинтересовали лишь лекции гегельянца Карла Дауба, который насыщал их философским содержанием. Возникший у Фейербаха под этим влиянием интерес к философии побудил его перейти в следующем году в Берлинский университет, где он в течение двух лет прослушал все курсы, которые читал тогда Гегель. «Благодаря Гегелю, — считал Фейербах, — я осознал самого себя, осознал мир», и Гегель «стал моим вторым отцом, а Берлин — моей духовной родиной». Фейербах рассматривал Гегеля как своего учителя, подчеркивая, что интеллектуальная связь с ним «была интимнее и значительнее, чем с кем бы то ни было из наших духовных предшественников», под которыми имел в виду Лессинга, Канта, Гердера, Фихте, Гёте: «...ведь я лично знал его, в течение двух лет я был его слушателем, его внимательным, единоклассным, восторженным слушателем» (13. 3. 373). Сообщая отцу, что достаточно было в течение нескольких часов слушать лекции Гегеля, чтобы начать «чувствовать мощное воздействие глубины и богатства его мысли», Фейербах удовлетворенно отмечал, что «к тому же Гегель в своих лекциях совсем не так темен, как в своих писаниях». Именно под влиянием гегелевских лекций Фейербах счел своим жизненным призванием занятия философией, оставив предшествующую юношескую мечту сосредоточиться на теологии. Как о важной новости Фейербах писал в 1825 г. брату: «Я променял теологию на философию», поскольку «вне философии нет спасения» (130. 1.

241—242). Позже смысл своего юношеского убеждения («Мне нужна не теология, а философия») Фейербах уточнил следующим образом: «Мне нужна не вера, а мышление!» И добавлял: «Мне нужны не бредни и мечтания», а реальные знания. «Нигде так быстро не прогрессируешь, как в мышлении,— писал Фейербах брату.— Если мысль однажды освободилась от своих границ, то это — поток, неудержимо увлекающий нас вперед» (131. З. 373). Убеждение, что отход от теологии и приобщение к философии представляет собой великое духовное освобождение и возможность нестесненного духовного прогресса, звучит и в письме Фейербаха отцу, опасавшемуся, что сын отвернулся от теологии просто по беспечности или легкомыслию: «Хотеть вернуть меня обратно к теологии было бы равносильно желанию зажать дух в его отжившей оболочке». Фейербах красноречиво выразил те чувства, которые, видимо, переживали также Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель, когда они принимали решение оставить теологию ради философии. С чувством наконец-то обретенной свободы духа Фейербах успокаивал отца: «Радуйся, что я бежал от общества богословов, что теперь в числе моих друзей такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель» (130. I. 242).

Так осуществлялся тот поворот, суть которого Фейербах видел в том, что его «второй мыслью» стал «разум». Впрочем, одновременно наметился с достаточной ясностью поворот также к «третьей и последней» мысли Фейербаха, каковой он считал «человека», рассматриваемого в неразрывном единстве с природой. Заявляя, что покинув «пределы священной страны», подчиненной теологии, «мой разум стремится в далекий мир» и «моя жадная и властолюбивая душа хочет всё поглотить», Фейербах пояснял в том же письме 1825 г. к отцу: «Я хочу прижать к своему сердцу природу, перед глубинами которой отступает в ужасе трусливый богослов, я хочу полюбить человека, но всего человека, которого может понять не богослов, не анатом или юрист, а только философ» (130. I. 242).

Вставая с 1824 г. под знамя гегелевской философии и формально сохраняя верность ему до 1839 г., Фейербах фактически с самого начала своего мировоззренческого развития относился к ней полемически. «Гегельянский» период философского развития Фейербаха представляет громадный интерес для понимания той радикальной трансформации, которую испытала немецкая классическая философия на рубеже 30—40-х годов XIX в. В философских размышлениях Фейербаха 1824—1838 гг. запечатлено медленное, но неуклонное вызревание в лоне «немецкого классического идеализма» (это терминологическое наименование является общепринятым в мировой историко-философской германистике), достигшего вершины в гегелизме, его натуралистического и антропологического отрицания, в чем, собственно, и выразилась имманентная диалектика развития немецкой классической философии в целом.

При первом же знакомстве с гегелевскими лекциями Фейербах обратил внимание на наличие в них наряду со спекулятивными построениями интереса к «обыкновенным представлениям», и гегелевское рассмотрение последних особенно привлекло его и было высоко оценено им как схватывающее суть дела («попадающее в центр»). Уже в 1827—1828 гг. Фейербах выражал сомнения в правильности идеалистического панлогизма Гегеля. Размышляя над тем, «как мышление относится к бытию, как логика относится к природе», Фейербах обеспокоенно спрашивал: «Обоснован ли переход от одной к другой?», и приходил к выводу, что гегелевский тезис о самоотчуждении логической идеи в природу не обоснован: поскольку абсолютная идея провозглашается Гегелем находящейся первоначально в стихии «чистого мышления», она может знать лишь о нем и ни о чем другом. Поэтому декларируемый Гегелем переход от логической идеи к природе Фейербах считал фактически дедуцируемым «не из логики, не логическим, а алогическим путем». При уточнении того, что понимается Фейербахом под «алогическим путем», видно, что он встает на путь признания первичности природы и ее отражения в человеческом мышлении: «Логика только потому переходит в природу, что мыслящий субъект вне логики натывается на непосредственное бытие, на природу, и вынуждается к признанию ее благодаря непосредственной, т. е. естественной точке зрения». Со свойственной ему афористической сжатостью и яркостью Фейербах весьма образно формулирует свой взгляд на соотношение логического мышления и природного бытия: «Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» (130. I. 243).

В те же годы антипатия к теологии, стимулированная в известной мере самой гегелевской философией, переросла у Фейербаха в несогласие с Гегелем по вопросу о соотношении философии и религии. Сомневаясь в правомерности утверждения Гегеля о «согласии философии с религией, именно с учением христианской религии», Фейербах писал: «Во всяком случае существующие религии заключают бесконечно много отвратительного и несовместимого с истиной». Фейербах ставил вопрос и о том, «не следовало ли бы самую религию понять в более общем смысле» и иначе, чем как гегелевскую необходимую «ступень духа». Предметом фейербаховских сомнений стало, наконец, даже признание гегелизма на статус «абсолютной философии», полностью и адекватно решающей мировоззренческие проблемы на все времена. Задавая вопрос: «Какое отношение философии Гегеля к современности и к будущему?», Фейербах в последующих вопросах, носящих риторический характер, по сути дела, отрицал ее способность понять настоящее и тем более быть руководством для будущего: «В качестве мира мысли не есть ли она мир прошлого? Не сводится ли она к воспоминанию о том, чем он был, но чем он больше не является?» (130. I. 243—244). Все это означает, что критика Фейербахом гегелев-

ского идеализма, принявшая осознанную форму в 1839 г., началась за десять с лишним лет до четкого размежевания с философией Гегеля.

Следующий шаг на пути пока еще в целом подспудного отрицания основоположений гегелевского идеализма Фейербах делает в диссертационной работе *«Об едином, универсальном, бесконечном разуме»* (1828). Гегелевское представление о «божественном Разуме» Фейербах антропологизирует, ставя на место объективно-идеалистической трактовки бесконечно-универсальной разумности как главного предмета философского исследования взгляд на мышление как «родовую» сущность людей, проявляющуюся в каждом индивидуе. «Поскольку я мыслю,— писал Фейербах,— поскольку я являюсь мыслящим субъектом, во мне действительно имеется налицо всеобщее, как всеобщее, разум непосредственно, как разум ... Разум существует в индивидууме, в себе самом... Я — чистая сущность мышления, в мышлении упрядняется различие между всеобщностью и единичностью... Разум — это человечность людей, их род» (130. I. 244, 245).

Отсылая свою диссертацию на отзыв Гегелю, Фейербах в сопроводительном письме усугублял расхождение с ним утверждением, что *«христианство не может быть ... понято как совершенная и абсолютная религия»*. С уважением высказываясь о *принципах гегелевской философии*, Фейербах настаивал на необходимости ее дальнейшего развития в направлении, во-первых, *решительного размежевания с христианской религией* и даже вытеснения последней из сферы общественного сознания, а во-вторых, в направлении *отказа от примирения с действительностью* и на столь *критическом осмыслении ее*, чтобы это сделало возможным *ее радикальное преобразование* в соответствии с «идеей и разумом». По убеждению Фейербаха, стремившегося развить гегелевскую философию в эффективный мировоззренческий инструмент социально-политического преобразования, революционного по своему размаху, «тысячелетние формы ... должны исчезнуть, так как достигнуто познание их ничтожности и конечности» и «теперь вступает в силу новое основание вещей, новая история, второе творение, где всеобщей формой воззрения на вещи станет разум». С учетом этих задач Фейербах заявлял, что «сейчас важно не развить понятия в форме их всеобщности, в их отвлеченной чистоте и замкнутом в-себе-бытии» (что было присуще философии Гегеля), «а действительно подвергнуть отрицанию прежние всемирно-исторические способы воззрения на время, смерть, этот мир, потусторонний мир, Я, индивидуум, личность и рассматриваемую вне конечности, в абсолютном, и как абсолютную личность, а именно Бога и т. д.», т. е. способы воззрения, «в которых скрыты основание *прежней истории* и источник системы *христианских ... представлений*» (131. 3. 396, 397). Если Гегель отнесся серьезно к диссертации и письму Фейербаха, то они не могли не обеспокоить его тем, насколько сильно расходятся они с его философией. Гегель многозначительно промолчал и не дал отзыва на эту диссертацию, из-за

чего Фейербах был вынужден защищать ее не в Берлинском университете, а в Эрлангенском, где прошел первый год его студенческих занятий.

В 1829 г. Фейербах стал преподавать философию в должности приват-доцента в Эрлангенском университете. В эрлангенских лекциях по логике и метафизике (1829—1832) Фейербах, с одной стороны, подчеркивал, что он преподает логику «как теорию познания, как метафизику», т. е. «так, как ее понял и излагал Гегель». С другой стороны, Фейербах отмечал, что преподает ее все же по-своему, не в гегелевских «выражениях» и «словах», «но только в его духе». Важно, что Фейербах толковал гегелевскую логику «не в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии», а в смысле лишь «органа философии», ее методологического инструмента (130. I. 246).

В 1830 г. Фейербах анонимно опубликовал в Нюрнберге «Мысли о смерти и бессмертии, по рукописям одного мыслителя с приложением богословско-сатирических ксений». В этой работе отразились и выводы диссертации Фейербаха, и мысли из сопроводительного письма к Гегелю относительно необходимости придать философии критичность по отношению к господствующим воззрениям, обосновывающим существующий общественный строй. С позиций философского утверждения о том, что «*бессмертен, вечен, абсолютен* лишь *родовой, всеобщий, универсальный человеческий разум*, родовое мышление и сознание человечества», Фейербах прямо *отверг христианский догмат личного бессмертия*. Примечательно, что этот догмат характеризуется Фейербахом не только как теоретически несостоятельный, но и как *практически вредоносный* из-за свойственного ему девальвирования задачи улучшения земной жизни людей. Фейербах считал необходимым, чтобы «человечество единодушно, всем сердцем сосредоточилось на самом себе, на своем мире и своем настоящем». По его мнению, «*только эта безраздельная сосредоточенность на действительном мире даст новую жизнь, даст великих людей, вызовет великие идеи и дела*». Фейербаховская критика христианства была, таким образом, обусловлена задачей радикального преобразования социального мира, которую он поставил еще до того, как Июльская революция во Франции всколыхнула общественное мнение в германских государствах. Первым из философов, прошедших гегелевскую школу, Фейербах *отверг установку на примирение с действительностью*. Он был пионером и в деле определения на ближайшее десятилетие *главного непосредственного объекта философской критики*, опирающейся на гегелевское наследие, а именно *христианской религии*. Фейербах был уверен, что «получить место» в тесной движущейся «колеснице мировой истории», т. е. активно включиться в процесс назревших социальных преобразований, «можно лишь в том случае, если откажешься от всех удобств старой исторической домашней утвари», к каковой он относил христианство. Фейербах считал, что философия «выселяется из христианства», назы-

вая это великим, эпохальным историческим событием и настаивая на том, что этот разрыв с высшей формой исторически определенной религии должен быть полным, радикальным, окончательным (130. 1. 247). Критика Фейербахом христианства была настолько решительной, что когда вскоре было раскрыто авторство «Мыслей о смерти и бессмертии...», он был вынужден оставить Эрлангенский университет и вообще фактически лишен права преподавать философию, поскольку перед ним оказались закрытыми двери всех немецких университетов. Позже Фейербах отмечал, что начало его педагогической деятельности пришлось на «такое страшно печальное и мрачное время», когда «разрешение читать лекции достигалось лишь ценой политического сервиллизма и религиозного обскурантизма» и когда относительно «свободно было только печатное слово», да и то только потому, что его считали не оказывающим существенного влияния на общественную жизнь. В этих условиях, заключал Фейербах, «свободу и здоровье духа можно было сохранить лишь отказавшись от какой бы то ни было государственной службы». О себе Фейербах говорил, что «жил в непрерывной внутренней оппозиции» как к «политической правящей системе того времени», так и к «идейным правящим системам, т. е. к философским и религиозным учениям» (130. 2. 495, 496).

С 1833 г. Фейербах мог выражать свои философские воззрения только в публикациях (лишь на короткое время в период немецкой революции 1848—1849 гг., подавленной властями, он получил возможность выступать с лекциями, но и то не в университете, а в ратуше города Гейдельберга). В 1837 г. после женитьбы на Берте Лёв, семейное счастье с которой явилось экзистенциальным основанием апологетических высказываний Фейербаха о любви в целом и о любви между мужчиной и женщиной в особенности, он переселился в деревню Брукберг, где его супруга была совладелицей небольшой фабрики по производству фарфора. Фейербах считал, что жизнь в сельском уединении способствовала его философскому творчеству, обеспечивая благотворную близость к природе. По материалам своих эрлангенских лекций Фейербах опубликовал в 1833 г. книгу «История новой философии от Бэкона до Спинозы».¹ Книга была высоко оценена гегельянами, и они пригласили Фейербаха сотрудничать в своем органе «Берлинский ежегодник». Одной из публикаций Фейербаха в этом

¹ Следует отметить, что Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах подняли на новый уровень историко-философское знание. Стремясь органически связать это разрабатываемое ими знание с развитием собственных философских учений, они видели в нем существенно важную сторону современного философского процесса. Для уяснения сущности философских учений прошлого и особенно настоящего эти мыслители широко использовали такие введенные лейбнице-вольфианством понятия, как «материализм» и «идеализм» — в сопряжении с понятиями «субъект» и «объект», «субъективное» и «объективное».

периодическом издании была рецензия на гегелевские «Лекции по истории философии», впервые обнародованные в том же 1833 г. Высоко оценивая их, Фейербах, однако, давал самостоятельную, отличную от гегелевской трактовку истории новоевропейской философии, опубликовав также монографии о Лейбнице (1837) и Бейле (1838).

Рассматривая *антисхоластический* характер философии Нового времени как выражение ее направленности прежде всего *против теологии*, Фейербах поставил в центр своего внимания *процесс борьбы философского свободомыслия с религиозным догматизмом*. Он отверг гегелевский взгляд на Декарта с его односторонним рационализмом как на родоначальника философии Нового времени, считая таковым Ф. Бэкона с его эмпиризмом. Называя Ф. Бэкона «первым эмпириком, основателем экспериментальной физики», Фейербах заявлял, что новоевропейская философия «от схоластики существенно отличается атрибутом *эмпиризма*». Важно отметить, что Фейербах характеризует Бэкона не как узкого эмпирика, кругозор которого ограничен чувственным опытом, а как «логику эмпиризма», поднимающегося от опыта «до обобщенных принципов». Внимание Бэкона к исследованию *природы* в ее объективных определениях было в глазах Фейербаха великой философской заслугой. Натуралистическую ориентацию он был склонен считать настолько существенной для новой философии, что порой связывал ее истоки даже с натурфилософией Телезио, возникшей еще в эпоху Возрождения. Примечательно, что натуралистический эмпиризм Бэкона был квалифицирован Фейербахом как «идеализм». Размывая установившийся антиматериалистический смысл этого обобщающего понятия, Фейербах именовал «идеализмом» ориентированность человека на то, чтобы использовать познание сущности вещей для практического господства над природой посредством технических изобретений. Так, согласно Фейербаху, Ф. Бэкон «идеалист в том смысле, что желает освободить человечество от связующей власти природы и подчинить не дух вещам, а вещи — власти духа», и потому «любой изобретатель, даже только машины, был идеалистом», так как, «не страшась ни материальных препятствий, ни противоречий с прежними опытами, он до тех пор не позволял лишиться себя веры в реальность своей идеи, пока ему в конце концов не удавалось воплотить свои мысли в вещи». К материалистам же Фейербах относил тех мыслителей своего времени, которые утверждали, что «мышление есть только деятельность мозга и ничего более», и что мышление неспособно определять человеческие поступки, оказывающиеся вследствие этого всецело обусловленными чувственными мотивами. Именно такого рода «абсолютный материализм» обнаружил Фейербах в книге немецкого философствующего юриста Ф. Доргута «Критика идеализма» (1837). Отвергая доргутовскую антитезу идеализму, Фейербах в полемической рецензии на его книгу заявлял, что «доказана возможность, необходимость и реальность идеализма как науки о духе в его

независимости от физиологических, антропологических и патологических проявлений» (131. З. 324, 325, 345, 341, 351).

Однако эта фейербаховская победа идеализма над материализмом оказалась «пирровой», как и произведенное Фейербахом в 1835 г. критическое сокрушение книги катианца К.Ф. Бахмана «Анти-Гегель». Уже в следующем, 1839 году Фейербах публикует работу «К критике философии Гегеля», знаменующую решительный разрыв с идеализмом в его высшей, гегелевской форме. Заявляя, что не доказано ни существование гегелевской «абсолютной идеи», ни весь процесс ее декларируемого саморазвития, Фейербах утверждал, что «совокупность действительности составляет природа», в силу чего для философии как «науки действительности в ее подлинности и полноте» выход из болезненно бесплодных спекуляций, «источник оздоровления — только в возвращении к природе». Заметим, что для Фейербаха полнота действительности — это природа со всеми ее порождениями, включая их кульминацию — человека, который есть существо и «физиологическое», и духовное: «Природа не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга». В качестве истинной философии Фейербах противопоставляет гегелевскому идеализму натурализм в единстве с антропологизмом, указывая, что «тщетно всякое умозрение, которое хочет выйти за пределы природы и человека». Эту философию, которую, по Фейербаху, еще надлежит создать в ближайшем будущем, он не называл материалистической, а природное бытие, осмысление которого должно было стать основой «новой философии», характеризовал просто как чувственно воспринимаемую вещественность (130. I. 96, 95).

Принципиальную важность имеет отрицание Фейербахом гегелевского (и шеллинговского) принципа тождества. Согласно Фейербаху, провозглашенное Гегелем «единство субъективного и объективного... бесплодный, пагубный для философии принцип», ведущий к тому, что «он вторичное превратил в первичное, а первичное в собственном смысле слова он или не принял во внимание, или, как несамостоятельное, поставил в подчиненное положение». Такое недопустимое «перевертывание» Фейербах усматривал в убежденности Гегеля в том, что в исходном единстве субъективного и объективного «субъективное», понимаемое как идеальное, является доминирующим и определяющим по отношению к объективному. Критикуя эту гегелевскую точку зрения за догматизм, за некритическое принятие основоположения шеллинговской «философии тождества», Фейербах видит истину только на стороне создаваемой им «генетически-критической философии» как учения, которое «не догматически доказывает и усваивает предмет, данный средствами представления, но исследует происхождение его, сомневается в том, является ли предмет действительным предметом или только представлением, вообще — психологическим явлением». По Фейербаху, гегелевский тезис о тождестве субъективного и объективного — это

именно лишь представление, и «генетически-критическая философия строжайшим образом отличает субъективное от объективного», выявляя *вторичность субъективного по отношению к объективному* (130. I. 88, 87).

Важным шагом на пути критического преодоления Фейербахом идеалистической линии в немецкой классической философии явилась его полемическая рецензия на пронизанную фихтеанскими положениями книгу Я.Ф. Рейфа «О начале философии» (1841), где это начало усматривалось в мыслящем «Я». Фейербах считал неосуществимым стремление «рассматривать и воспроизводить все определения “Я” как его чистые самоопределения», указывая, что для удовлетворения своих жизненных потребностей действительное человеческое «Я» «должно заимствовать недостающие средства у объективного мира или у собственного тела», вследствие чего «изобретательности и универсальности нашего “Я”» как мыслительного самосознания нельзя «приписывать все то, что свойственно жизненной силе и индивидуальности вещей». Фейербах настаивал на том, что «природа составляет основу духа», т. е. человеческого сознания, и она, «природа есть объективно обоснованное начало, есть подлинное начало философии» (130. I. 104, 102, 100).

Великий и неожиданный *триумф* принесла Фейербаху публикация в 1841 г. его большой работы «*Сущность христианства*», благодаря которой он стал звездой первой величины на философском небосклоне Германии. Огромный успех, выпавший на долю этой работы Фейербаха, объясняется тем, что в ней он в доступной форме, ярко, образно, красноречиво и вместе с тем весьма основательно изложил принципиально новое и для многих очень убедительное понимание вопроса, который после штраусовской «Жизни Иисуса» находился в центре внимания немецких философов. Не вдаваясь в обосуждение того, кто именно создал христианское вероучение — субстанциальный «народный дух» или же индивидуальные «самосознания», Фейербах стремился раскрыть саму сущность этой религии. При решении этой задачи он претендовал на выявление глубинного «механизма» функционирования религиозного сознания и вообще сущности человека. *Именно через «Сущность христианства» антропологические и натуралистические воззрения Фейербаха оказали столь мощное воздействие на немецкую философскую мысль*, что прежнее почти безраздельное господство в ней идеализма было подорвано, и у этих воззрений появилось много приверженцев, в том числе из среды младогегельянцев.

Складывающуюся у него общемировоззренческую позицию Фейербах изложил в работах «Необходимость реформы философии» (1842), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842) и «Основные положения философии будущего» (1843). Выдвигаемую Фейербахом «новую философию», призванную стать «философией будущего», он назвал «антропологией». Обосновывая это наименование, Фейербах

указывал, что «новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию (под ней в данном случае имеется в виду учение о природе, которое у первых греческих философов называлось «физиология», — от слова «физис», природа. — В.К.), в универсальную науку». Свою «антропологию» Фейербах противопоставлял «спекулятивной философии» Нового времени, считая, что «философия Гегеля представляет собой кульминационный пункт спекулятивной системной философии» (130. I. 302, 69). «Антропология» Фейербаха противостояла также теологии и являлась теоретической основой его философского религиоведения (которое можно назвать также фейербаховской «философией религии»). Дальнейшая разработка «антропологической» философии Фейербаха (которая фактически включала в себя и его «философию природы») производилась главным образом в его последующих религиоведческих работах, а именно в «Сущности религии» (1846) и в «Лекциях о сущности религии» (прочитанные в 1848—1849 гг., они были опубликованы в 1851 г.), где была изложена глобальная концепция сущности религии и, по его собственным словам, «философская история религии». По предмету своего исследования философия Фейербаха была в значительной мере религио-центрична, хотя и отличалась атеистической направленностью. Проблемы «религии и теологии ... были всегда главным предметом моего мышления», — отмечал Фейербах, делая при этом важное добавление: «и всё, что с ними связано» (130. 2. 498). Подытоживало философские размышления Фейербаха сочинение «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1866).

Надо отметить, что после революции 1848—1849 гг. философская ситуация в Германии существенно изменилась. В целом резко снизился интерес к немецкой классической философии, включая фейербаховскую. К тому же все свои существенно важные и новаторские мысли Фейербах высказал в «звездное» для него десятилетие 1839—1849 гг. После банкротства фабрики, совладелицей которой была его жена, Фейербах с семейством переселился в местечко Рехенберг, неподалеку от Нюрнберга, где жил в большой нужде. Без ежегодного вспомоществования в 300 талеров, выделяемого Шиллеровским фондом с 1862 г., Фейербах вообще не мог бы сводить концы с концами.

Стоит отметить, что в новой жизненной обстановке Фейербах проявил серьезный *интерес к марксизму*. В одном из писем 1868 г. Фейербах сообщил, что «читал и изучал грандиозную критику политической экономии Карла Маркса». В 1870 г. Фейербах вступил в *германскую социал-демократическую партию*.

Фейербах умер 13 сентября 1872 г. Его провожала на кладбище процессия нюрнбергских рабочих. На его могилу был возложен венок от

К. Маркса и руководителей германской социал-демократии А. Бебеля и В. Либкнехта. Своего рода венком от Ф. Энгельса можно считать работу «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886).

Используя современные выразительные термины (но не вкладывая в них оценочно-аксиологического смысла), можно сказать, что Фейербах сыграл роль эффективного «терминатора» в отношении классического идеализма и явился «фундатором» по отношению к последующим влиятельным течениям немецкой материалистической мысли.

«АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ ФЕЙЕРБАХА

Иронизируя над своими «остроумными критиками», Фейербах упрекал их в том, что «они хотят судить о сущности» его произведений, не потрудившись над уяснением их стилистических, «формальных особенностей». К этим особенностям Фейербах относил «краткость» в характеристике своих основоположений, отсутствие их детальной экспликации в надежде на способность понятливых читателей самим домыслить то, что не было высказано автором. «Мой ум поэтому афористичен», — с гордостью заявлял Фейербах, признавая вместе с тем, что лапидарность его тезисных высказываний по ряду важнейших философских вопросов порождает «недоразумения» и вынуждает его устранять их в дальнейшем достаточно подробными разъяснениями и давать более аргументированное обоснование своих «тезисов» (130. I. 260, 559, 494).

Свои афоризмы и тезисные положения Фейербах выражал в яркой, образной, красочной форме, резко контрастировавшей со стилистической сухостью философских произведений Канта и Гегеля. Фейербах любил и умел играть словами, ему доставляло удовольствие «облекать серьезные выводы в игру афоризмов», он был непревзойденным мастером стилистической антитетики.

Содержательным следствием стилистических особенностей фейербаховского философствования явился дефицит логической когерентности и отсутствие системной завершенности даже в его наиболее разработанных, а именно религиозно-философских концепциях. В них немало «разнотчений» и взаимоисключающих высказываний, на которые обращали внимание критики и которые он стремился устранить, попутно заполняя обнаруживавшиеся пробелы в этих концепциях. Содержательные размышления Фейербаха по ряду важнейших философских проблем (например, гносеологических) вообще не были сведены им в целостную и когерентную концепцию, хотя и в своем наличном виде они представляют громадный интерес и оказали большое влияние на развитие философской мысли XIX века.

В составе «антропологической» философии Фейербаха наиболее разработанными и существенно важными были две концепции: во-первых, религиозоведческая, а во-вторых, историко-философская. Через эти две концепции и все, что с ними связано, выявляется главное содержание фейербаховской «антропологии».

ФЕЙЕРБАХОВСКАЯ «ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ»

Концепция «сущности христианства» и антиспиритуализм фейербаховской «антропологии»

Концепция сущности христианства, ставшая первым проявлением зрелого «антропологического» мировоззрения Фейербаха, резюмируется положением о том, что Бог как предмет почитания в этой религии — это такой *фантастический образ в сознании людей, который определенным образом отражает их собственную сущность*. «Тайна» христианской религии, по Фейербаху, заключается в том, что в ней «человек ... объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность», причем христианин в силу своей религиозной веры начинает относиться сам к себе «как к объекту другого объекта, другого существа, т. е. Бога, что означает искажающее «перевертывание» действительных отношений между людьми и измышленным ими Богом. Раскрывая «тайну» Бога, к которой сводится «тайна» религии, Фейербах заявлял, что «божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т. е. от действительного, телесного человека, объективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая в качестве посторонней, отдельной сущности». Двумя главными моментами превращения человеческой сущности в божественную сущность, осуществляемого религиозным сознанием, являются, согласно Фейербаху, во-первых, ее «*деиндивидуализация*» и придание ей характера трансцендентной всеобщности, а во-вторых, ее *дематериализация* и придание ей чисто духовного характера (130. 2. 60).

В фейербаховском понимании «тайны» христианства нетрудно заметить продолжение той линии свободомыслия, которая начиная с древнегреческого философа Ксенофана вскрывала *антропоморфность* представлений о богах. На громадном фактическом материале Фейербах стремился выявить человеческий базис в самых, казалось бы, не похожих на свойства людей атрибутах Бога. Однако выявление Фейербахом антропологических оснований образа Бога в религиозном сознании настолько своеобразно, что сам он был склонен считать свое понимание «тайны» христианства радикально отличным от предшествующего иррелигиозного свободомыслия. Фейербах счел неудовлетво-

рительным предлагавшееся представителями этого свободомыслия объяснение антропоморфности религиозно-мифологических представлений о богах как результате невежественного проецирования на них психологических черт самих людей и соответствующего внешнего облика. Поиск более глубокого объяснения данного феномена религиозного сознания производился Фейербахом на основе *антропологического переосмысления им гегелевского учения об искусстве, религии и философии как необходимых формах самопостижения абсолюта*. Придя к заключению, что *на место гегелевского абсолюта* должна быть поставлена *человеческая сущность*, являющаяся его скрытым основанием и его «тайной», Фейербах решил, что в потребности человечества к постижению своей сущности лежит ключ к пониманию глубочайшего источника и определяющей причины религиозных антропоморфизмов вообще и в особенности предельной антропоморфности христианского представления о Боге. Заявляя, что «искусство, религия, философия, или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности», Фейербах утверждал, что «религия есть первое и к тому же *косвенное самосознание человека*... Прежде чем искать свою сущность в себе, человек полагает ее вне себя. Свою собственную сущность он объективирует в качестве другой сущности». Подлинное основание христианского представления о триединстве божества Фейербах усматривал прежде всего в религиозном «объективировании» того, что он характеризовал как *сущностные*, «оживотворяющие, определяющие, господствующие» *силы человека*: «Божественная «троица» проявляется в человеке и даже над индивидуальным человеком в виде единства разума, любви и воли». Согласно Фейербаху, «*в воле, мышлении и чувстве* заключается высшая, абсолютная сущность человека как такового» (130. 2. 42, 32).

Отсюда следовало, что антропоморфные образы Бога, в особенности христианская «троица», которая предшествующим свободомыслием рассматривалась как абсурдное создание религиозного воображения, имеют немаловажную *познавательную* ценность. Они суть ступки путь наивного, неадекватного, «перевернутого», но все-таки *знания* людей о своей сущности, и потому «религия есть первое ... самосознание человека», «младенческая сущность человечества» (130. 2. 42).

В том, что в ходе преобразования религиозным сознанием человеческих ума, воли, чувства («сердца») в божественные всеведение, всемогущество, всеоблагодность, производится «*обесконечивание*» *сущностных сил человека*, приобретающих из-за этого нечеловеческий вид, Фейербах тоже усматривал неадекватное выражение глубокой антропологической *истины*. Она, по его мнению, заключается в том, что потенциально, *в перспективе развития человеческого рода эти силы становятся практически действительно безграничными*, хотя в каждом индивиде как таковом они ограничены, «конечны», как и весь он.

Согласно Фейербаху, *религии свойственно постигать именно «родовую» сущность человека*, т. е. сущностные силы человеческого рода, причем не в их налично ограниченном состоянии, а в *безграничных потенциях их развития*. Первостепенное значение он придавал способности религии выражать «родовую» сущность человека не только через ее воплощение в индивидах, но и прямо, т. е. как существенную для людей *социальность*. Отмечая, что «внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью» и что в мышлении «он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность», Фейербах подчеркивал, что «*сущность человека ... оставляет не только основу, но и предмет религии*» (130. 2. 31).

Почитание Бога, предписываемое верующим религией, Фейербах трактовал как весьма ценное, хотя лишь косвенное предписание *благотворного* отношения к человеческим «совершенствам». С этой точки зрения свойственные религиозному сознанию любовь к Богу, хвалы его «совершенствам» представляют как завуалированное почитание человеческой сущности. Поскольку, согласно Фейербаху, «Бог есть откровение внутренней сути человека, выражение его «Я», постольку *«религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов, открытое исповедание его тайн любви»* (130. 2. 42).

Все эти фейербаховские суждения о сущности христианства, претендовавшие и на раскрытие вообще сущности религии, коренным образом отличались от взгляда на нее прежних философов-материалистов от Демокрита, Эпикура и Лукреция до Дидро, Гельвеция и Гольбаха. Фейербах резко отрицательно отзывался о том, что они считали источником религии невежество верующих людей относительно самих себя и природы, их страх перед обожествляемыми грозными силами природы и общества, их обманутость религиозными проповедниками. По Фейербаху, главную основу религии составляет определенное глубокое *знание* и комплекс *позитивных эмоций*, связанных с этим знанием.

Однако фейербаховская концепция сущности христианства не исчерпывалась приведенными суждениями, которые звучали во многом апологетически по отношению к религии, хотя уже и они имели несомненный *атеистический смысл*. Дело в том, что тезис о сугубо антропологическом ядре христианского представления о Боге означал отрицание того, что этот (и всякий иной) Бог является реально существующим сверхъестественным творцом и промыслителем всего сущего. После возникновения философии, раскрывающей антропологическую сущность религии и адекватно постигающей эту сущность своими собственными средствами, *собственно религиозное воззрение на Бога должно быть, по Фейербаху, решительно преодолено*. Но помимо отрицания с этих позиций Фейербах подверг христианскую религию и

более острой критике, распространяющейся на все время ее существования. Характеристики, звучащие апологетически по отношению к религии, Фейербах относил лишь к тому, что называл ее *«истинной»* *сущностью* и что фактически представляло собой произведенную им ее *антропологическую интерпретацию*, которую теологи отвергли как недопустимое извращение действительного смысла христианства. Когда же Фейербах от рассмотрения этой, по его мнению, «истинной», «антропологической» сущности христианства, излагаемого в первой части одноименного сочинения, переходит во второй части к осмыслению *«ложной», «богословской»* сущности этой религии, т. е. того, какой смысл вкладывали в нее сами христиане во главе со своими вероучителями, он дает *острокритическую характеристику исторически реального христианства*, причем она опирается на выводы предшествующего иррелигиозного вольномыслия и, развертываясь в его русле, дополняет его рядом новых положений, сформулированных афористически чеканно, ярко, впечатляющей.

В ходе характеристики Фейербахом «богословской», т. е. собственно религиозной, сущности христианства (а вместе с тем и других религий) обнаруживалось критическое острое положение о религии как об «объективировании» человеческой сущности. Если ранее Фейербах делал акцент на то, что «религия есть отношение человека к собственной сущности», утверждая, что «в этом заключается ее истинность и нравственная спасительная сила», то теперь он обращает внимание на то, что *человек относится к Богу «не как к своей сущности, а как к другому, отличному от него и даже противоположному ему существу»*. Фактически Фейербах усматривает и освещает *феномен религиозного отчуждения*, заявляя, что в этом заключается *«ложь»* религии, *«ее противоречие разуму и нравственности»* и что «в этом — пагубный источник религиозного фанатизма, высший, метафизический принцип кровавых человеческих жертв — одним словом, в этом заключается первопричина всех ужасов, всех потрясающих сцен в трагедии истории религии». Фейербах делает вывод, согласно которому в религии *«человек приписывает Богу то, что он отрицает в себе»*. Это значит, что в сознании религиозного человека наделение Бога всеми человеческими совершенствами совершается в строгом соответствии с отрицанием этих совершенств у действительных людей, с дегуманизацией их представления о самих себе: *«Чем субъективнее, чем человечнее Бог, тем более отказывается человек от своей субъективности, от своей человечности»*. Конкретизируя это положение, Фейербах указывает, что вера во всемогущего Бога неразрывно связана с убеждением в бессилии людей, вера в бесконечную божественную мудрость — с убеждением в неспособности человеческого разума к познанию, вера во всеблагость Бога — с убеждением в невозможности для людей творить добро. *«Чтобы обогатить Бога, — разъясняет Фейербах, — надо разорить чело-*

века; чтобы Бог был всем, человек должен сделаться ничем» (130. 2. 233, 57, 61, 56).

Тем самым Фейербах отрицал распространенное мнение о том, что образ Бога, наделенного в высшей степени всеми возможными человеческими достоинствами, оказывает облагораживающее воздействие на людей, служит вдохновляющим идеалом, побуждающим их к развитию в себе человеческих качеств.

Много внимания уделял Фейербах выяснению того, какое воздействие на *нравственность* оказывает «богословская» сущность религии. Полагая выявленной им одну из самых существенных, по его мнению, и в то же время скрытых антиномий религиозного сознания, Фейербах указывает, что уже сама *«вера в Бога как в необходимое условие добродетели есть вера в ничтожество добродетели самой по себе»*. Побуждение человека к нравственным поступкам посредством «богооткровенных» заповедей, которые мифологичны, «портит моральный вкус и чувство, эстетику добродетели... отравляет, даже убивает в человеке» наиболее ценное нравственное чувство — «чувство правды, смысл истины». *Подрыв нравственности*, к которому фактически ведут попытки ее религиозного обоснования, выражается далее, по Фейербаху, в том, что религиозная вера, поставленная в господствующее положение по отношению к морали, получает возможность деформировать последнюю в своих интересах и прямо побуждать человека к совершению «во славу божию» поступков, несовместимых с нравственностью. Отмечая, что верующие люди вынуждены приносить «в жертву обязанности человеческие, — как, например, обязанность уважать жизнь ближнего или быть благодарным — обязанностям религиозным, отношение к человеку — отношению к Богу», Фейербах заключал, что *«где мораль утверждается на теологии, а право — на божьих постановлениях, там можно оправдать и обосновать самые безнравственные, несправедливые и позорные вещи»* (130. 2. 238, 246, 312).

Подробно разбирает Фейербах вопрос о том, способны ли христианское учение о любви Бога к людям, о его безграничном милосердии и христианская заповедь любви к ближнему служить основанием такой высшей добродетели, как *человеколюбие*. Рассматривая новозаветные тексты и комментарии авторитетнейших теологов, Фейербах приходит к выводу, что «Бог любит всех людей ... лишь тогда и потому, что они христиане или, по крайней мере, желают и могут быть ими», так что «пользоваться божественной любовью» — значит, «быть христианином», а «не быть христианином — значит, быть предметом ненависти и гнева божия», откуда следует, что *«христианин может любить только христианина* или того, кто может сделаться христианином». Поэтому «христианская любовь любит только все христианское». Фейербах показывает, что христианская заповедь «Любите врагов ваших» «относится только к личным врагам, а не ... к врагам Бога и веры, к неверующим», ибо «кто любит человека, отрицающего Христа, не

верующего в него, тот сам отрекается от своего господа Бога». Причину такой ограниченности христианского человеколюбия Фейербах видит в его неразрывной связи с религиозной верой, которая «по существу партийна» («кто не за Христа, тот против Христа») и «по существу нетерпима ... потому что вера всегда тесно связана с иллюзией, будто ее дело есть дело Бога», а «неверие есть оскорбление Бога, преступление против высшей власти». Фейербах считает обоснованным заключить, что религиозная «вера есть противоположность любви», так как по сути дела она подавляет последнюю и разжигает ненависть по отношению к иноверцам. Принципиальную значимость имеет вывод Фейербаха, что «если вера не противоречит христианству, то не противоречат ему и те настроения, которые вытекают из веры, и те поступки, которые обуславливаются этими настроениями», сеющими ожесточенную враждебность к иноверию. В полемике с современными ему апологетами названной религии Фейербах подчеркивал «Все ужасы истории христианской религии, о которых верующие говорят, что они не вытекали из христианства, возникли из веры, следовательно, из христианства» (130. 2. 293—295).

В «Сущности христианства» походя говорилось, что выраженная в религии иллюзорная «противоположность между божественным и человеческим ... объясняется противоположностью человеческой сущности человеческому индивиду». Но это объяснение сам Фейербах вскоре счел недостаточным. Слабость «Сущности христианства» заключалась далее в том, что в этом произведении Фейербах, как он сам это впоследствии признал, «отвлекался от природы, игнорировал природу, потому что само христианство ее игнорирует». Поскольку человек рассматривался здесь Фейербахом вне его неразрывной связи с природой, постольку, отмечал он, некоторые читатели подумали, «что я человеческое существо произвожу из ничего, превращаю его в существо, которому ничто не предшествует» (130. 2. 43, 513), и это вызвало даже упреки в идеализме. В «Сущности религии» и в «Лекциях о сущности религии» Фейербах стремился устранить указанные слабости, и его концепция религии обогатилась важными дополнениями, уточнениями, коррективами.

Глобальная концепция сущности религии

За основу нового варианта фейербаховской концепции о сущности религии, который стал итоговым и окончательным, был принят тезис, согласно которому «основу религии составляет чувство зависимости человека». Используя понятие, введенное в начале XIX в. известным немецким философом-идеалистом и теологом Ф.Д. Шлейермахером (1768—1834) для обозначения способа непосредственного постижения Бога как абсолюта, объемлющего бытие индивидов, Фейербах истол-

ковал «чувство зависимости человека» (которое в его шлейермахеровском варианте подверглось едкой критике со стороны Гегеля за иррационализм) по-новому, наполнил его реалистическим смыслом. С точки зрения Фейербаха, религиозное чувство зависимости — это осознание человеком того, что «он не существует и не может существовать без другого, отличного от него существа», чувство, которое, по сути дела, имеет в виду вполне реальные, естественные объекты, лишь представляемые как сверхъестественные. В истории религии всех народов Фейербах находил свидетельства того, что «природа есть первый, изначальный объект религии», объясняя это тем, что первоначально, на заре своего осмысленного существования, люди чувствовали себя всецело зависимыми именно от природы: от земли, вод и солнца, от физических стихий, от растений и от животных. Фейербах подчеркивал, что это чувство зависимости возникло на основе жесткой объективной обусловленности жизни людей наличием необходимых для ее поддержания природных условий и плодов, особенно сильно ощущаемой из-за «непостоянства природы», которая «то открывает свое лоно, то скрывает его», в силу чего «плоды ее представляются добровольными, обязывающими к благодарности дарами», и это делает человека мнительным, смиренным, религиозным» (130. 2. 421, 446).

Насыщаясь натуралистическими элементами, отсутствовавшими прежде, фейербаховская концепция религии вместе с тем сохраняла свою антропологическую определенность. Фейербах указывал, что даже в первобытных «естественных религиях», где почитаются фетиши, физические стихии, растения, животные, объектом поклонения оказывается все же не природа в присущих ей определенностях, а ее антропоморфизированный образ. Дело в том, что «человек первоначально не отличает себя от природы, следовательно, не отличает и природы от себя», в силу чего «природа первоначально представляется человеку объектом как то, чем он сам является», т. е. «как личное, живое, ощущающее существо». Это значит, что «человек произвольно и бессознательно превращает природное существо в существо душевное, субъективное, то есть человеческое». Фейербах с удовлетворением констатировал, что тем самым и в отношении самых грубых, низших форм религии, «в которых человек почитает наиболее отдаленные, не схожие с ним предметы — звезды, камни, деревья, даже клешни раков и раковины улиток», «подтверждается высказанное в «Сущности христианства» положение, что человек в религии обращается лишь к самому себе, что его Бог есть только его собственная сущность» (130. 2. 444, 445).

Примечательно, что при рассмотрении чувства зависимости Фейербах увидел себя вынужденным согласиться с выводом предшествующих атеистов, что фундаментальной религиозной эмоцией является страх. «Объяснение религии из страха, — говорилось в четвертой лекции о сущности религии, — подтверждается прежде всего тем наблю-

дением, что почти все или во всяком случае очень многие первобытные народы делают предметом своей религии вызывающие страх и ужас явления или действия природы». Длинный перечень других подтверждений названного объяснения завершается указанием на то, что «разгневанный или злой Бог есть главнейший предмет почитания христианских народов». Фейербах делает, однако, оговорку в отношении принимаемого им объяснения: «Страх не есть полное, достаточное основание, объясняющее религию» в плане ее эмоциональных корней, потому что когда проходит опасность, место страха и трепета перед Богом занимают в сознании верующего противоположные чувства «восторга, радости, любви, благодарности» по отношению к нему. «Я, — подчеркивал Фейербах, — существенно отличаюсь от прежних атеистов, а также пантеистов, имевших в этом отношении взгляды, одинаковые с атеистами, как, например, Спиноза, — именно тем, что я беру для объяснения религии не только отрицательные, но и положительные мотивы, не только невежество и страх, но и чувства, противоположные страху, — положительные чувства радости, любви, благодарности, любви и почитания», и «что я утверждаю, что обоже- ствляет как страх, так и любовь, радость, почитание» (130. 2. 523, 524—525).

Усмотрение основы религии в чувстве зависимости имело одним из своих важных результатов то, что при характеристике антропологической сущности христианства Фейербах сосредоточил внимание на том, что представлялось ему религиозным освящением, даже *обоже- ствлением социальной связи* как фундаментальной определенности собственно человеческого существования. В «Сущности религии» Фейербах пришел к выводу, что «только своим объединением с другими людьми в общине человек приходит к разграничению своей сущности от природы и, следовательно, — к Богу, отличному от природы». Заметим, что как в «Сущности христианства», так и в более поздних философских произведениях Фейербаха о религии он усматривал общественную жизнь уже в общении двух людей, связанных чувством любви, и в значительной мере удовлетворялся этой «диадой» при объяснении им отражения человеческой сущности, которая является «родовой», в образе Бога. По Фейербаху, эта «диада» уже в достаточной мере реализует цельное человеческое бытие, к которому стремится каждый индивид. Имея в виду христианскую «троицу», Фейербах заявлял, что «сознание человеком себя в своей цельности есть сознание троичности». Отходя от расшифровки этой «троицы» через триаду сущностных сил человека, Фейербах указывал, что «тайна троицы есть тайна общественной, совместной жизни — тайна Я и Ты» Переход от человеческой диады «Я — Ты» к божественному триединству отца, сына и святого духа — Фейербах представил следующим образом: «Бог-Отец — это «Я», Бог-Сын — «Ты». «Я» — это рассудок, «Ты» — любовь. Любовь в связи с рассудком и рассудок в связи с любовью

образуют впервые дух, а дух есть цельный человек». Натянутость стремления увидеть в христианской «троице» религиозный образ общественной сути человеческого бытия в какой-то мере отражена признанием Фейербаха, что «понятие общения», усматриваемое им в качестве антропо-социальной «тайны» в «святом духе», «довольно нелепо воплощается ... в особом, личном существе» (130. 2. 456—457, 98, 337, 99).

Более понятным результатом рассмотрения чувства зависимости как основы религии стало исследование Фейербахом религиозных представлений в их связи со *стремлением людей удовлетворить свои жизненно важные потребности*. По Фейербаху, если «корень религии — в чувстве зависимости от природы», то «цель религии», т. е. ориентация религиозного сознания, — «упразднение этой зависимости, освобождение от природы», точнее, от всего того, что в природе оказывается неблагоприятным для человеческого существования. По-новому трактуя вопрос о той «самопротиворечивости» земной основы, которая порождает религиозное «самоотчуждение», Фейербах считает, что «*предпосылка религии* заключается в противоположности или *противоречии между хотением и умением, между желанием и исполнением, между намерением и осуществлением, между представлением и действительностью*». И Фейербах делал вывод, что вера в Бога как всемогущего властелина вселенной и религиозное упование на его помощь людям, обращающимся к нему с мольбами о даровании недостающих им жизненных благ, возникает в условиях, когда сами люди бессильны обеспечить себя этими благами и тяжело страдают от их отсутствия. В этом смысле Фейербах заявляет, что «Бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования», и что «*боги — реализованные желания*» людей. С этой точки зрения страстное, но не получающее практического осуществления желание людей обладать насущными благами жизни «есть источник, есть самая сущность религии» и «сущность богов есть не что иное, как сущность желания». Поскольку реализация человеческих желаний связана с представлением о счастье, постольку «*Бог есть стремление к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии*». Вскрывая диалектику религиозного сознания, Фейербах считал, что в нем *стремление к счастью, обеспечиваемому божественной благодатью, неразрывно связано с болезненно острым переживанием тяжких несчастий, подавляющих человека в его реальной жизни*. «Где ты не слышишь жалобных песен о смертности и злоключениях человека, — отмечал Фейербах, — там ты не услышишь и хвалебных гимнов бессмертным и блаженным богам,» — в «небо» религиозной фантазии, «в туманный призрак божественного существа ... испаряются слезы сердца» (130. 2. 448, 819, 487, 451, 772). Заметим, что в этой и других конкретных характеристиках Фейербахом религиозного сознания только негативные эмоции выступали как способствующие порождению религиозной веры, позитивные же эмоции

оказывались лишь элементами религиозного культа, необходимыми проявлениями почитания богов.

Обратим внимание и на то, что начиная с «Сущности религии» Фейербах характеризовал *воображение* как ту конкретную психологическую способность, которую продуцируют образы богов. В «теогенном» воображении Фейербах подчеркивал его фантастический характер, обуславливающий крайнюю деформированность отображения в религиозном сознании человеческой сущности. Усиливающаяся критичность фейербаховского понимания религии нашла свое выражение и в том, что если ранее он квалифицировал свои объяснения сущности религии как «психологические», то затем он стал добавлять, что в форме религиозных представлений исследует «психопатологию» человека.

В религиозной вере в «чудеса», совершаемые Богом в нарушение естественного хода вещей, Фейербах видел выражение «волшебной силы фантазии», «которая без возражений исполняет все желания сердца». По мнению Фейербаха, «в чудесах дает себя чувственно знать сущность религии», причем как и религия в целом, «чудо есть дело не только чувства и фантазии, но и воли, стремления к счастью». Внося с этих позиций коррективы в свое понимание сущности христианства, Фейербах заявлял, что она есть «человек как предмет и содержание человеческих желаний, человеческого воображения и абстракции». (130. 2. 166, 771, 798). Очень важна мысль Фейербаха о том, что религия, суля возможность сверхъестественного осуществления жизненно важных желаний человека, вместе с тем опасно *извращает человеческие желания*, порождает и культивирует такие, которые совершенно не соответствуют тому, что может способствовать счастью людей. К такого рода желаниям Фейербах относил прежде всего *жажду бессмертия в потустороннем мире*.

Поскольку, по Фейербаху, «практической целью и объектом для христианина является исключительно небо, т. е. реализованное спасение души», постольку «теоретической целью и объектом для христианина был только Бог как существо, тождественное со спасением души». Из этого *теоцентризма, переплетенного с сотериоцентризмом*, следует, разъяснял Фейербах, что «истинное, религиозное христианство не содержит в себе никакого принципа, никакого мотива для научной и материальной культуры» и потому «культура современных христианских народов не только не проистекает из христианства, а становится понятной лишь из отрицания христианства, носившего вначале лишь практический характер». Касаясь тем самым одной из наиболее сложных проблем взаимоотношения христианской религии и созидательной деятельности народов, исповедовавших христианство, Фейербах полагал, что последняя стимулировалась отнюдь не их верой в Бога, а необходимостью удовлетворять свои жизненные потребности. Фейербах призывал «различать между тем, что христиане говорили и действовали как христиане», т. е. в согласии с своим верованием, «и тем,

что они говорили и делали ... как естественные люди», вступая в противоречие с своей верой. Фейербах считал несомненным, что достижения народов «христианского мира» в области материальной и духовной культуры, наук и искусств не только не обусловлены религией, господствующей в их странах, но и осуществлялись в противовес ее установкам, четко сформулированным в новозаветных писаниях и в поучениях «отцов церкви». Поэтому, заявлял Фейербах, «сколь пошлыми являются современные христиане, когда они хвалятся искусствами и науками современных народов как созданиями христианства!» (130. 2. 332, 333). Связывая стремление к созиданию материальной и духовной культуры с неудовлетворенностью человека наличными условиями своей жизни и намерением практически изменить их к лучшему, Фейербах считал, что «христианская религия, по существу, на заключает в себе принципа культуры, образования, так как она преодолевает границы и трудности земной жизни только фантазией, Богом и на небесах», и тот, «кто уже наслаждается небесным блаженством в своем воображении, тот не чувствует нищеты и бедности, которые вызывают стремление к культуре». Согласно Фейербаху, *главная цель культуры — «осуществить земное блаженство»*, тогда как *проповедуемое христианством «небесное блаженство» понимается как достигаемое «только религиозной деятельностью»* (130. 1. 253). Надо сказать, что категоричность этих утверждений, сказанных в «Сущности христианства», была — под влиянием несогласия с ними критиков Фейербаха — существенно смягчена им в «Лекциях о сущности религии». Продолжая считать, что «религия возникает ... лишь во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности» древнейших людей, Фейербах заявлял, что вместе с тем она возникает «из потребности человека в свете, в образовании», и потому «она сама — не что иное, как первичная, еще грубая ... форма образованности человеческого существа». Более того, под давлением фактов, которые приводили критики Фейербаха, он даже утверждал, что «все, что делается впоследствии предметом человеческой самодеятельности, образования, было первоначально делом религии», и что «все искусства, все науки или, вернее, начатки наук, были сначала делом религии, ее представителей, жрецов» (130. 2. 724).

Относительно христианства Фейербах говорил, что оно принесло в мир такое важное средство культуры, как мораль, «желая дать целительное средство против моральных, а не физических и политических зол, против греха». Именно «христианство сделало мораль религией, нравственный закон — заповедью божьей» (130. 2. 727).

Фейербаховское понимание сущности религии имело *атеистическую направленность*, хотя он в течение длительного времени и отрицал правомерность такой оценки. Даже тогда, когда Фейербах рисовал идеализированный образ религии как не отягощенной богословскими извращениями «объективации» человеческой сущности, из этого сле-

довал вывод о необходимости упразднения веры в Бога всевозможных религий. Согласно Фейербаху, *свести «внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность Бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам» — значит, радикально подорвать веру в такого Бога*, «теоретически и практически упразднить ее в человеке» (130. 2. 219, 410). Надо сказать, что в таком сведении божественного к человеческому, означаемому как бы самоотрицание религиозной веры на пути прояснения ее антропологической «истины», Фейербах видел коренное отличие своих воззрений от предшествующего атеизма и их решительное преимущество по сравнению с ним. Он упрекал прежних атеистов в том, что они сосредоточивали свои усилия на доказательстве того, что Бога нет, сразу же отталкивая тем самым от себя верующих своей резкой конфронтацией с религией. Между тем, считал Фейербах, следует поставить во главу угла задачу выявления того, что есть вера в Бога в ее глубинной «истине», для чего надо встать на позиции религиозного сознания и углублять его вплоть до осознания им самим того, что, в сущности, оно всегда почитало в своих богах человека. Эта *«преобразующая критика»* Фейербаха имела своим прототипом гегелевскую имманентную критику «чувственной достоверности» (хотя Фейербах и отвергал гегелевский вывод о неистинности последней и правомерности перехода от нее к точке зрения абсолютного идеализма как ее скрытой «истины»).

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ И МЕСТЕ В НЕЙ ЧЕЛОВЕКА

Настаивая на *«религиозном» основании своего атеизма*, Фейербах вместе с тем подчеркивал, что *божественное, сверхчеловеческое он сводил к человеку лишь «посредством природы»* (130. 1. 27), т. е. опираясь на определенное понимание природы. «Человек, — утверждал Фейербах, — становится тем, что он есть, не только в силу своей самодеятельности, но и благодаря природе, тем более, что самодеятельность человека сама коренится в природе, именно в его природе. Будьте благодарны природе! Человека нельзя отделить от нее» (130. 2. 214).

Постоянно подчеркивая, что в его «новой», «антропологической» философии люди рассматриваются не как самодовлеющие существа, а в единстве с природой, и что «природа есть базис человека», Фейербах лишь при разработке глобальной концепции сущности религии (и непосредственно при определении сущности «естественной религии», называемой им также «религией природы» — в отличие от христианства как «религии духа») увидел себя вынужденным эксплицировать свое понимание природы, выдвинуть свое «учение о природе». В «Лекциях о сущности религии» на упрек «ты говоришь о природе, не давая нам определения того, что такое природа, не говоря нам, что ты под природой понимаешь», Фейербах отвечал следующими «немногими

словами»: «Я понимаю под природой совокупность всех чувственных (т. е. чувственно воспринимаемых. — В.К.) сил, которые человек отличает от себя как нечеловеческое». В этом и других почти столь же лапидарных определениях «природного» существования под «нечеловеческим» имелось в виду отсутствие человеческой психики, точнее, таких ее важнейших, по Фейербаху, проявлений, как разум и связанная с ним воля как реализующая замыслы в определенных, целерациональных поступках. С этой точки зрения «природным» в человеке являлось его тело и всякого рода произвольные и бессознательные действия. Фейербах говорил, что «если вникнуть в анатомию природы», то она представляет собой «совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия имеют свое основание не в мыслях или намерениях и решениях воли, но в астрономических или космических, механических, химических, физических, физиологических или органических силах или причинах» (130. 2. 590, 591).

Природа в понимании Фейербаха — это мир объективного, «действительного», «предметного» существования, и действительный «предмет» есть «только то, что существует вне моей головы», и что не создается человеческим умом, а познается им. Фейербах указывал, что в противоположность гегелевскому идеализму он считает, что не предмет происходит «от мысли», а мысль происходит «от предмета». Свою теоретическую позицию в этом вопросе Фейербах характеризовал как согласующуюся «с реализмом и материализмом». В отличие от «спекулятивной философии», которая в своем абстрактном, оторванном от действительности мышлении исходила «из только мыслимых или воображаемых вещей», «новая», «антропологическая» философия сделала своим принципом, подчеркивал Фейербах, «реальное начало» и «производит каждую мысль из ее противоположности, из материи», в гносеологическом плане «из чувств», сначала относясь к предмету познания «чувственно, т. е. страдательно и рецептивно, прежде чем определить его мысленно» (130. 2. 19, 20). Чувственно воспринимаемые природные реалии являются, по Фейербаху, в онтологическом плане «телесными», «материальными».

Существенным аспектом фейербаховской «антропологии» (в ее связи с физиологией и «физиологией» как его целостным «учением о природе») было отрицание субстанциального дуализма в отношении человека. В новоевропейской философии родоначальником такого воззрения на человека был Декарт, и оно широко распространилось в ее спиритуалистическо-идеалистической ветви, включая примыкавшую к ней психологию. В работе «Против дуализма души и тела, плоти и духа» (1846) Фейербах полемизировал с утверждениями авторитетнейших немецких книг своего времени по психологии, что «психическое и физическое существенно разнятся для его сознания уже тем, что учение о теле, или физиология, черпает свои наблюдения и опыты из совсем другого источника, чем учение о душе, или психология».

Имелось в виду, что физиология опирается на внешнее чувство, воспринимающее телесное бытие, а психология — на внутреннее чувство, воспринимающее бестелесное бытие, из чего делался вывод о субстанциальном отличии души от тела и о том, что душа как чисто духовная сущность может существовать без человеческого тела и является бессмертной. По поводу спиритуалистическо-антиматериалистических притязаний психологов такого рода Фейербах язвительно замечал, что «никакая другая наука не водила человека больше за нос и не выдавала свои измышления за действительность, чем психология, — за исключением, конечно, теологии», которая, по его мнению, есть «не что иное, как гиперболизированная психология», в том смысле, что учение о Боге как чистом Духе производно от представления о бестелесности души как человеческого «духа» (130. I. 211, 218).

Отмечая, что в акте самосознания человек не ощущает свой мозг, Фейербах считал неправомерным «из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга», заключать, что «и само по себе оно не мозговой акт». «Нет, напротив, — развивал и пояснял свою мысль Фейербах, — что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, — то само по себе, или объективно, есть материальный или чувственный акт». Фейербах считал необоснованным из «неощутимости» мозгового акта в процессе мышления выводить такие свойства («предикаты») человеческого «мыслящего начала», как «бестелесность, имматериальность, простота, т. е. неделимость, бессоставность», — это лишь «субъективные предикаты», не заключающие в себе никакого действительного знания о душе как «мыслящем начале» в человеке (130. I. 213—214, 221).

В итоговом сочинении «О спиритуализме и материализме...» (1866), Фейербах утверждал, что в сущности «учение, противоположное материализму», — это «*спиритуализм*», а не «идеализм». Это утверждение имеет тот смысл, что, согласно Фейербаху, идеализм, в особенности новоевропейский, вырастает из спиритуалистического воззрения на душу. Фейербах определял спиритуализм в узком смысле слова как «учение о том, что духовная деятельность человека, мышление и воля, ... имеют своим основанием некоторую сущность, коренным образом отличную от тела человека и независимую от него». А поскольку «тело протяженно и видимо», «чувственно и материально», постольку спиритуалисты понимали названную «сущность» как «нечувственную, нематериальную», называя ее поэтому «духом (*spiritus*) или также душою». На завершающем этапе своего мировоззренческого развития Фейербах подчеркивал, что усмотрение в мышлении «мозговой деятельности» есть «медицински установленный» факт и потому заявлял, что «медицина ... является родиной и источником материализма», точнее, «имманентного материализма» как «относящегося лишь к человеку, остающегося в человеке и останавливающегося на нем»

(можно назвать этот аспект материалистического мировоззрения Фейербаха сугубо «антропологическим», специфичным для него лично и, по его мнению, для «немецкого материализма» в отличие от французского материализма XVIII века). По убеждению Фейербаха, именно этот «имманентный» материализм «является архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом» (130. I. 518, 517).

Выражая согласие с новоевропейским «идеализмом, что нужно исходить из субъекта, из Я», Фейербах полемически добавлял: «то Я, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей», представляет собой лишь «мыслимое», воображаемое, мнимое, «а не действительное Я». Согласно Фейербаху, апеллирующему к очевидностям житейской практики людей и вместе с тем касающемуся положения о «тождестве субъекта и объекта» (выдвинутого Фихте и затем своеобразно интерпретированного другими немецкими идеалистами), «действительное Я» существует и может существовать лишь в связи не только с другими человеческими субъектами (по отношению к которым оно есть внешний «объект», как и они по отношению к нему), но прежде всего с необходимыми для его жизни природными объектами («человек — это человек мира или природы»). «Воздух — это первая потребность ... жизни; мы живем воздухом, но не им одним только, а еще бесчисленными другими вещами и веществами; мы не только дышим, мы также едим и пьем». В результате биохимических процессов, протекающих в человеческом организме, сущность потребляемых им природных веществ преобразуется, становясь «нашей сущностью». Все это, по Фейербаху, «является действительным, подлинным, чувственно обоснованным», а не свойственным идеализму «трансцендентальным» фантастическим «тождеством субъекта и объекта». Фейербах считал коренной ошибкой «идеализма, что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира только с теоретической точки зрения, — в то время как мир, первоначально и прежде всего», становится для человека объектом с практической точки зрения, т. е. объектом биологически обусловленного желания «быть и иметь», жить и обладать необходимыми вещами для поддержания своей жизни. Фейербах заявлял, что идеалистическое умозрение («спекуляция») жизненных реалий человеческого существования, вступает «в противоречие с жизнью» и фактически «делает точкой зрения истины точку зрения смерти», вследствие чего «такая спекуляция есть мертвая, ложная спекуляция». По поводу возмущения идеалистов тем, что «при разборе вопроса об идеальности или реальности мира» обращается внимание на «пищу и питье», Фейербах иронически замечал: «Какая низость! Какое нарушение доброго обычая из всех сил ругать материализм в научном смысле с кафедры философии и с кафедры теологии», а затем за обеденным столом, «за табльдотом

практиковать материализм в самом грубом смысле» (130. I. 565, 564—565, 569, 571, 567, 569—570, 573).

Обосновывая в противовес спиритуализму и неразрывно связанному с ним, по мнению Фейербаха, идеализму положение о том, что мышление имеет материально-физиологическую основу в «мозговой деятельности», он вместе с тем указывал, что из этой деятельности содержание мышления выведено и объяснено быть не может. Из высказываний Фейербаха можно сделать вывод, что деятельность мозга является физиологической предпосылкой мышления, но способность мыслить получает реализацию при возникновении и развитии человеческого общества. Согласно Фейербаху, человек в его специфической «духовности» — это «продукт культуры, истории» (130. I. 266). На вопросы о содержании мышления ответ давали гносеологические высказывания Фейербаха, а его религиозная и историко-философская концепции освещали возникновение и развитие мировоззренческого содержания человеческой мысли. Сохраняло значимость убеждение Фейербаха, высказанное им еще в «идеалистический» период творчества, что, например, «систему Фихте» нельзя поставить в зависимость «от специфических особенностей его крови, от строения его черепа, от своеобразной организации его мозга», а можно понять только как необходимое звено в процессе развития новоевропейской «спекулятивной философии», а более определенно, как учение, непосредственно вырастающее на почве кантизма и вместе с тем оппозиционное к нему вследствие стремления последовательно развить «трансцендентальный идеализм» (131. 3. 342).

Девиз фейербаховской философии «человек и природа» имел не только антропонатуралистическое значение, т. е. характеризовал его материалистическое понимание места человека в природе, но также имел антитеологический смысл. Дело в том, что, согласно Фейербаху, человек и природа суть объективные реалии, тогда как *боги* — это лишь «воображаемые, мнимые, фантастические существа», которых нет в действительности; они существуют лишь в религиозном сознании людей и потому суть только субъективные реалии: «Ты найдешь Бога только в вере, только в воображении, только в человеческом сердце» (130. 2. 447, 485, 487).

Называя *природой* «совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое», Фейербах не включал в этот перечень богов, несмотря на принципиальную отличенность в религиозном сознании «божественного» от человеческого и на признание этого сознания «чувственным». Фейербах разъяснял, что с точки зрения его философии «природа есть все то, что для человека ... представляется непосредственно, чувственно как основа и предмет его жизни», а «боги» непосредственно не воспринимаются чувствами, но внедряются в человеческое сознание «теистической верой». «Природное» как действительно существующее

противопоставлялось Фейербахом «божественному» как не имеющему объективного существования. Это противопоставление он считал существенно важным для понимания человека. Меняя порядок двух главных слов в своем прежнем философском девизе, Фейербах в «Лекциях о сущности религии» говорил: «Мое учение может быть кратко выражено словами “природа и человек”». Первое место, отводимое здесь слову «природа», означает, что «причиной и основой человека», которой он «обязан своим происхождением и существованием» является «не Бог, а природа». Уточняя свое понимание отношения между природой в целом и человеком как ее высшей частью, Фейербах указывал, что природа в целом не обладает сознанием, а человек есть существо, «в котором природа делается личностным, сознательным, разумным существом». Отрицание сотворенности человека Богом дополнялось в фейербаховских лекциях отрицанием сотворенности Богом природы. Отрицание теистического креационизма было выражено Фейербахом следующими словами: «Бессознательное существование природы есть, с моей точки зрения, существование вечное, не имеющее происхождения, первое ... по времени, а не по рангу», тогда как «человеческое существование есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое» (130. 2. 590, 591, 515).

Убеждение об извечности существования природы было ранее четко выражено Фейербахом в «Предварительных тезисах к реформе философии», где оно следовало за антиидеалистическим тезисом, согласно которому «действительное отношение мышления к бытию таково: бытие — субъект, мышление — предикат, в том смысле, что «мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления». «Бытию» давались субстанциальные определения: «Бытие дано из себя и через себя; бытие дается только бытием, основа бытия в нем самом». Далее натуралистически уточнялось, что «сущность бытия как бытия есть сущность природы», относительно которой добавлялось, что «возникновение во времени распространяется только на виды природы, а не на ее сущность». Затем антропологически уточнялось, что представляет «мышление» в соотношении с «бытием»: «Природа есть неотличимая от бытия сущность», а вследствие своего мышления «человек есть сущность, отличающая себя от природы бытия», причем добавлялось, что «не отличаемая сущность есть основание сущности, отличающей себя», т. е. что «природа есть основание человека» (130. 1. 128, 129). В «Лекциях о сущности религии» Фейербах обосновывал и аргументировал свои натуралистические и антропологические тезисы, развертывая их в обстоятельное антитеологическое («а-теистическое») «учение о природе» и месте в ней человека.

Первоначальная линия такого обоснования представляла собой апелляцию к сущности «естественной религии», в которой природа выступала как вечно сущее и всепорождающее начало. В третьей лекции Фейербах говорил, что его «взгляд на природу, или учение о природе»,

утверждается «на основе естественной религии». Однако в одиннадцатой лекции Фейербах отмежевался от этого утверждения (видимо, под влиянием критических вопросов со стороны слушателей), заявив, что к одобрительному восприятию сущности «естественной религии» и пониманию этой «сущности» он подошел на основании своих личных «непосредственных представлений и впечатлений от природы». «Я, — говорил Фейербах, — нахожу в своем чувстве, как оно охватывается природой, нахожу ... в своем уме аргументы в пользу ее божественности», если «божественность» природы понимать именно как ее несотворенность и как порождение ею всего сущего, всех вещей, предметов и явлений мироздания. Теоретически к этому отмежеванию Фейербаха побуждала его трактовка «естественной религии» как антропоморфно мистифицированного понимания природы, силам, действующим причинам которой приписывались свойственные лишь людям ум и воля, вследствие чего эти силы природы одушевлялись, представлялись воображению древних людей как властвующие в природе духи и назывались «богами» (130. 2. 518, 589).

Возможно, что изначально присущая Фейербаху реалистическая убежденность в самодовлеющем, субстанциальном существовании природы была в немалой степени инициирована шеллинговской натурфилософией, историческое значение которой он оценивал весьма высоко, хотя указывал и на ее ограниченности. Согласно Фейербаху, «в философии Шеллинга только натурфилософия имеет положительное значение», выступив как «противоположность ограниченной концепции идеализма Фихте с его отрицательным отношением к природе» (130. 1. 85).

Что касается утверждения о сотворенности природы Богом, характерного для «религий духа» (иудаизм, христианство, ислам), то Фейербах стремился показать, что оно, во-первых, не вытекает из каких-либо знаний о природе, а во-вторых, ничего не объясняет по сути дела и является внутренне несостоятельным. Фейербах указывал на то, что сами теологи и философы-теисты не могут объяснить, каким образом Бог, мыслимый ими как чистый Дух, мог сотворить «из ничего» материю, создать материальную природу. Фейербах обращал внимание на то, что самостоятельно мыслящие теисты, не скованные религиозно-церковными догматами, для устранения названной необъяснимости подобно Бёме и Шеллингу вводили природно-материальное начало в самого Бога. Но это означало, по Фейербаху, что они фактически объясняли существование природы из самой природы. Поскольку существование многообразия природных реалий есть неоспоримый факт, Фейербах считал единственно логичным заключить, что природа не сотворена (и не может быть сотворена!) Богом как принципиально отличным от нее по своей сущности высшим Существом, а «есть причина самой себя», самодовлеющее, «самостоятельное» существова-

ние, «объяснимое лишь из себя и производимое лишь из себя» (130. 2. 664, 665, 685).

Переходя далее к имманентной критике креационизма, Фейербах утверждал, что теизм как учение о самодовлеющем существовании Бога логически несовместим с креационизмом, поскольку последний фактически предполагает потребность Бога в радикально отличном от него и противоположном ему существовании, каковым является природа. В противовес теистическому креационизму, согласно которому существование природы необъяснимо без допущения ее сотворенности Богом, Фейербах утверждал, что «если есть Бог, то существование мира необъяснимо», потому что с последовательно теистической точки зрения «все иное, кроме Бога», «излишне, пусто, ничтожно». По словам Фейербаха, «западная теология», задумываясь над вопросом, для чего и по какой причине Бог сотворил мир, «ломает себе голову» при осознании логически неизбежного заключения, что «если есть Бог, то не нужен мир». Верно и противоположное заключение: если существование природы объяснимо из нее самой, то нет логической необходимости признавать бытие Бога. Согласно Фейербаху, при ясном осмыслении вопроса о субстанциальном, самодовлеющем существовании, возникает следующая дилемма: «Или Бог, или природа», выход из которой состоит опять-таки в логически и фактически обоснованном признании извечного существования природы и ее несотворенности, и это натуралистическо-материалистическое признание должно быть дополнено отрицанием существования Бога как высшей объективной реальности. Фейербах сформулировал свои выводы следующим образом: «Мир, природа лишь тогда объяснимы» в своем существовании, «если мы примем, что нет существования вне природы», т. е. что «нет другого, кроме телесного, естественного, чувственного существования»; другими словами, если мы предоставим природу самой себе», т. е. «признаем, что вопрос об основе природы совпадает с вопросом об основе существования» вообще (130. 2. 649, 669).

Фейербах полагал, что принимаемый и обосновываемый им взгляд на природу позволяет утверждать, что такие характеристики Бога, как вечность, бесконечность, необходимость существования «отвлечены от природы», т. е. являются по своей сути ее объективными характеристиками. Отходя от сугубо антропологического понимания «сущности Бога», Фейербах теперь усматривал в этой «сущности» соединение определений человеческого «духа» с определениями природы. В этом смысле Фейербах заявлял, что «основное понятие Бога как Существа, отличного от человека, есть не что иное, как природа»; иначе говоря, что «свойства, обуславливающие и выражающие отличие божественного существа от существа человеческого (или во всяком случае от человеческого индивидуума) являются прежде всего или в основном свойствами природы» (130. 2. 429, 428).

В дискредитации креационизма Фейербах считал нужным опереться также на кантовское соображение, что логика утверждения о Боге

как творце природы такова, что побуждает к постановке вопроса о еще более высоком сверхъестественном Существо, сотворившем Бога: если утверждение о сотворенности мира Богом базируется на признании Бога несравненно более совершенным, чем природа, то «отчего же не поставить вопрос» о еще более совершенной «основе Бога или его причине?» (130. 2. 602).

Помимо дискредитации креационистских воззрений в целом, Фейербах подвергал специальной критике их космогонические, биогонические и антропогонические аспекты.

Что касается возникновения Солнечной системы, то Фейербах считал достаточно убедительным кантовское объяснение этого процесса естественными причинами. Признавая значительно большую трудность объяснения биогенеза естественными причинами, Фейербах указывал, что наличные знания о том, что ныне «мы исходим и сохраняем нашу жизнь естественным путем», дают веские основания полагать, что «точно так же мы и произошли некогда естественным образом», — притом мы знаем, что «все теологические объяснения ничего не дают». Сторонников биологического креационизма Фейербах риторически вопрошал: «будьте любезны, объясните мне», каким образом Бог как чистый Дух «может сотворить плоть и кровь», т. е. животных во плоти и крови? Если известно, что животные не могут существовать без воды, света, без пищи, находимой им в природе, то, по Фейербаху, правомерно заключить, что наличие этих природных условий и сделало возможным возникновение животных. «Зачем же мы хотим отнять у природы эту силу», способность вызывать возникновение живых существ и «приписать ее отличному от природы Богу?» (130. 2. 636, 641, 650).

Декларируя в «Сущности религии», что «жизнь не может иметь иного источника, кроме природы», Фейербах обращал внимание на новейшие естественнонаучные открытия о химическом родстве, даже «тождестве неорганических и органических явлений» (речь шла о получении химиками органических соединений из неорганических веществ). Поэтому, заявлял Фейербах, «мы можем счесть себя убежденными в естественном происхождении жизни, хотя способ этого происхождения нам неизвестен» и даже, «быть может, навсегда останется неизвестным». Фейербах добавлял, что «эта необъяснимость лишь относительная, субъективная», и что теист необоснованно «превращает свою неспособность объяснить жизнь из природы в неспособность природы породить жизнь из себя самой», т. е. «превращает границы своего ума в пределы природы» (130. 2. 437, 434).

Фейербах считал, что к пониманию антропогенеза как естественноисторического процесса может подвести учет палеонтологических открытий о том, что в предшествующие геологические эпохи жили многие вымершие к настоящему времени животные (трилобиты, аммониты, птеродактили, ихтиозавры, плезиозавры и т. д.), и что выми-

рание видов животных ученые объясняют изменением условий существования на нашей планете. Фейербах полагал обоснованным вывод, что «Земля в силу собственной природы дошла до той ступени развития», когда она «приняла, так сказать, человеческий облик, т. е. вид, совместимый с существованием человека, соответствующий человеческому существу», и тем самым «оказалась в состоянии собственными силами вызвать появление человека». Переходя от биологического аспекта антропогенеза к психологическому («духовному»), Фейербах в «Лекциях о сущности религии» выдвигал следующее, вполне «понятное», как ему представлялось с занимаемой им антиспиритуалистической и антидуалистической позиции, объяснение «происхождения из природы» не только человеческого тела, но и человеческого духа: поскольку в жизни каждого индивида «дух развивается вместе с телом, с чувствами», нелогично «телесный орган, голову, т. е. череп и мозг, производить из природы», а «дух, находящийся в голове», производить «от Существа другого рода, чем природа», а именно, «от вымышленного и фантастического Существа, от Бога». По Фейербаху, «дух», являющийся «функцией» мозга, заключенного в черепе, происходит, как и они, из природы (130. 2. 436, 662).

Фейербаховская критика креационизма затронула и тот его важнейший аспект, который был связан с пониманием Бога как «конечной причины» всего сущего (или «первой причины»). Названное понятие Фейербах считал неправомерной абстракцией: «первая причина есть просто понятие, принадлежащее разуму», оно не обозначает чего-либо действительно существующего (не имеет «предметного» смысла) и по сути дела ничего не объясняет. Фейербах отмечал, что в теологиях, связанных с монистическими «религиями духа», последовательное понимание Бога как «конечной причины» приводило к полному отрицанию реальности каких-либо естественных причин (как это имело место в учении средневекового мусульманского теолога Аль Газали). Когда развитие знаний привело к открытию естественных причин целого ряда явлений природы и теологи были вынуждены с этим согласиться, они стали трактовать эти причины как «вторичные», производные от божественной Воли как «конечной», или «первой», Причины (она «конечная» с точки зрения познания, т. е. постигается в конце, но «первая» в ряду существующих причин, т. е. с точки зрения последовательности существования). Согласно Фейербаху, признание наличия естественных причин, даже в качестве лишь «вторичных», вело в сущности к отрицанию «конечной причины», так как последняя фактически более ничего не объясняла. На уровне обыденного сознания Фейербах придавал важнейшее значение тому, что «Бог не есть, по крайней мере непосредственно», т. е. в чувственном восприятии, «причина молнии и грома, лета и зимы, дождя и солнечного света, огня и воды, Солнца и Луны». Фейербах указывал, что реальными причинами жизни того или иного индивидуума являются «многие

различные, определенные причины». Например, «причина того, что я дышу, это субъективно — легкое, а объективно — воздух; причина того, что я вижу, это объективно — свет, а субъективно — глаз», и т. д. Обращаясь «от безотрадной темы первой, ничего не производящей причины к природе как совокупности действительных причин», Фейербах снова считал правильным вывод, что мы должны остановиться на природе как на последнем основании нашего существования, и что «все «выходящие за пределы природы выведения этого существования от неестественного Существа — это только фантазии или самообман». Фейербах подчеркивал, что реально существует множественность действующих причин, ни одну из которых нельзя назвать первой и определяющей все остальные. Фейербах делал важное обобщение, что «в природе все находится во взаимодействии», в ней «все одновременно является действием и причиной», и отсюда вытекает, что «у природы нет ни начала, ни конца». Этот материалистический вывод сразу сопровождался а-атеистическим, т. е. антитеологическим, добавлением: «Нет ничего более бессмысленного, чем превращать природу в одностороннее следствие и этому следствию противопоставлять одностороннюю Причину в виде неестественного Существа, не являющегося в свою очередь следствием другого Существа» (130. 2. 604, 603, 605, 602).

Все эти рассуждения Фейербаха имели своим объектом «так называемое космологическое доказательство бытия Бога», провозглашающее, что «все в мире конечно и зависимо, а потому предполагает существование вне себя чего-то бесконечного и безусловного», «Абсолютного». При этом Фейербах стремился показать, что не только природа в целом «имеет основу своего существования в самой себе», и что поэтому «мир был и будет вечно сущим», но также вследствие включенности каждого существа во вселенскую цепь взаимозависимости, оно тоже существует с известной необходимостью, и его существование ошибочно считать, как это делала спиритуалистическая метафизика и связанная с нею теология, «случайным» и «конечным» (130. 2. 601). Так Фейербах решал поставленную им перед своей философией задачу «находить бесконечное в конечном».

В нескольких лекциях Фейербах подвергал критике «физико-телеологическое доказательство бытия Бога», усматривающее в природе разумную целесообразность ее устройства. Согласно Фейербаху, такое воззрение на природу представляет собой ее неправомерную антропоморфизацию «технического» характера, объясняемую тем, что с древнейших времен «человек мыслит обо всем по себе» и потому переносит представление о своих собственных созданиях на творения или действия природы; он рассматривает мир как жилой дом, мастерскую, часы, — короче, как продукт мастерства, аналогичного человеческому. Когда человек не проводит необходимого, с точки зрения Фейербаха, принципиального различия между «продуктами природы» и «про-

дуктами человеческого мастерства», усматривая разницу между ними лишь в степени совершенства, тогда он приходит к ложному убеждению, что продукты природы, превосходящие возможности человеческого мастерства, произведены Богом как высшим «мыслящим Существом» в соответствии с его целями и благодаря его всемогуществу. Фейербах считал обоснованным утверждать, что «печать разума» накладывает на природу лишь деятельность человека в целях создания на Земле более благоприятных условий для своего существования (130. 2. 629, 630).

Атеистические, антикреационистские выводы Фейербаха имели естественнонаучную фундированность, хотя он на ней не акцентировал внимания. У своих читателей и слушателей Фейербах предполагал наличие хотя бы элементарных знаний в области наук о природе, разъясняя, что в современных условиях сохранение веры в Бога означает по сути дела, не всеми, правда, осознаваемый, отказ «от физики, астрономии»: «Никто не может служить двум господам» (130. 2. 739). Декларируя необходимость соединения философии с естествознанием, а естествознания с философией в ее новом, своем понимании, Фейербах писал в «Основных положениях философии будущего», что его «метод» состоит «в том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, а посредством природы все сверхъестественное сверхчеловеческое свести к человеку» (130. 1. 267). Приверженность многих выдающихся естествоиспытателей современности к «физико-телеологическому» аспекту теологии Фейербах объяснял недостатком у них философско-интеллектуальной культуры.

Завершающими штрихами фейербаховского «учения о природе» были направленные против кантовского «трансцендентального идеализма» утверждения, что «пространство и время — не простые формы явлений», а «коренные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления» (130. 1. 192). Это означало, что мышление, познавая пространственно-временные определенности вещей, познает сами действительные вещи, которые чувственно воспринимаются именно в этих определенностях и существуют только в них. По Фейербаху, «пространство и время составляют формы бытия всего сущего», и «только существование в пространстве и времени» есть действительное, а не воображаемое, мнимое, только мыслимое существование, каковое измышляет идеализм (130. 1. 192, 122).

В кантовской философии Фейербах считал несостоятельным также учение о свободе воли, критике которого он посвятил первую часть своей итоговой работы. Высоко ценя кантовскую деструкцию «рациональной теологии», Фейербах усмотрел в кантовском понимании «свободной воли» приписывание ей спиритуалистического характера и сопутствующее этому принятие в некоторой степени теистического мировоззрения. Для Фейербаха было неприемлемым характерное для всех философов-спиритуалистов утверждение такой воли, «которая не

зависит ни от каких естественных причин и в силу этого не зависит ни от каких чувственных импульсов» (130. I. 444). Обосновывая положение об обусловленности человеческой воли естественными причинами и чувственными мотивами (и в этом смысле ее «несвободе»), Фейербах вместе с тем считал несомненным обусловленность человеческих поступков в определенной мере также разумом и связанную с этим свободу человека в своих действиях. Все эти соображения использовались Фейербахом для обоснования этического эвдемонизма, возможного согласования прирожденного людям стремления к счастью (называемого «эгоизмом») с высокой гуманистической моральностью, альтруистическим поведением.

Фейербаховский «взгляд на природу» и место человека в ней находится в принципиальном родстве и сходстве с соответствующими воззрениями таких наиболее ярких и известных французских материалистов XVIII века, как Ламетри и Гольбах. Вместе с тем Фейербах шел к материалистическому миропониманию своим путем, независимо от названных мыслителей. Колеблясь относительно правомерности причисления себя к философам-материалистам, каковое проявилось сразу после публикации «Сущности христианства» (М. Штирнер в 1845 г. писал, что «Фейербах облекает свой материализм в доспехи идеализма»), Фейербах с полной определенностью отнес свое мировоззрение к материализму лишь в 1866 г. в своей итоговой работе. При этом он называл себя представителем «немецкого материализма», не вырастающего из сочинений Ламетри и «французской “Системы природы”» (Гольбах, автор последней, наиболее значительной книги среди материалистических произведений умышленно не назывался, поскольку был этническим немцем), а уходящего корнями в лютеровский протестантизм. Действительные особенности фейербаховского материализма заключались, во-первых, в том, что в нем учение о природе было разработано, притом не в системной форме, после учения о человеке, которое первоначально выступило лишь в качестве эскизной антитезы христианству. Во-вторых, основоположения материализма Фейербаха выдвигались им в ходе критики немецкой идеалистическо-спиритуалистической философии и христианской теологии. В-третьих, Фейербах очень неохотно пользовался понятием «материя», считая его слишком абстрактным, и не стремился к осмыслению сущности материи, размышления о которой были характерны для всех предшествовавших представителей материалистической линии в философии. Но именно эти особенности фейербаховского материализма позволили ему успешно войти в философское пространство Германии и серьезно подорвать в нем влияние учений немецкого классического идеализма. В дальнейшем Фейербах стал рассматриваться как авторитетнейший классик новейшего европейского материализма, стоящий в одном ряду с Ламетри, Дидро, Гельвецием, Гольбахом, но, с точки зрения марксизма, выше их.

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ
«АНТРОПОЛОГИИ» ФЕЙЕРБАХА И ЭСКИЗ
«ФИЛОСОФИИ БУДУЩЕГО»**

«Антропологическая» философия Фейербаха получила свою первую обстоятельную и притом наиболее оригинальную разработку в его сочинениях 1841—1843 гг., провозглашавших *необходимость коренной «реформы философии»* и в тезисной форме излагавших основные черты *«новой философии»*, соответствующей духовным запросам современности и призванной утвердиться навечно в качестве единственно верной «философии будущего».

**Критическое преодоление «спекулятивной философии»
и ее антропологическое «перевертывание»**

Своеобразие философии Фейербаха, метод построения которой определяется им как аналогичный методу построения его атеизма, состояло прежде всего в намерении *обосновать ее основные положения при помощи выявления скрытой «истины» предшествующей новоевропейской «спекулятивной философии»*, основателем которой, считал он, является Спиноза и которая достигает своей кульминации в трудах Гегеля. «*Метод преобразующей критики спекулятивной философии*, — указывал Фейербах, — в целом ничем не отличается от метода, который уже был применен в философии религии». Суть этого метода Фейербах определял так: «Достаточно повсюду *подставить предикат на место субъекта и субъект на место объекта* и принципа, то есть *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее *неприкрытом, чистом явном виде*». Речь идет здесь о решении того важнейшего вопроса философии, который понимается как определение отношения мышления к бытию. По Фейербаху, уяснение «истины» спекулятивной философии приводит — в противоположность гегелевскому (и всякому иному) идеализму — к выводу, что *«действительное отношение мышления к бытию таково: бытие — субъект* (т. е. первично, как в суждении «первичен», стоит на первом месте логический субъект.— В.К.), *мышление — предикат* (т. е. вторично, как «вторичен», стоит на втором месте в суждении логический предикат.— В.К.). Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления» (130. 1. 115, 128). *Этот антиидеалистический тезис Фейербах представил как «истину» прежде всего гегелевской философии*, осуществляя ее антропо-натуралистическое «перевертывание».

Критику «спекулятивной философии» Фейербах связал с своей «философией религии» не только в методологическом плане: обе их он рассматривал как необходимые пути к построению «новой философии», или «философии будущего». В содержательном плане их *общим знаменателем была скрытая в них «антропологическая истина»*. Считаю,

что **мировоззренческая «задача Нового времени»**, понимаемого как эпоха с начала Возрождения, **«заклучалась в раскрытии и очеловечении Бога»**, Фейербах усматривал **два способа** решения этой задачи: (1) *религиозный*, который был представлен *протестантизмом*, и (2) *спекулятивно-философский*. Поскольку «спекулятивную философию» Фейербах характеризовал как *«рациональную теологию»*, постольку он получал основание утверждать, что воплощенный в его «философии будущего» немецкий материализм имеет религиозное происхождение и что «нет ничего более неправильного», чем выводить его «из «Системы природы»» или даже из трюфельного паштета Ламетри» (130. I. 508). *Стремление Фейербаха отмежеваться от французского материализма* во многом объяснялось тем, что он, подобно другим представителям немецкой классической философии, представлял себе это учение в крайне упрощенном виде и самостоятельно не исследовал его, а довольствовался сведениями о нем из вторых и третьих рук. Заметим, что Фейербах стал признавать свою философию материалистической лишь на склоне лет, а в 40-е годы он надеялся посредством нее (называя ее «антропологией») подняться выше противоположности материализма и идеализма, заявляя, что сам он «ни идеалист, ни материалист» (130. I. 420). Сказывалось то, что в 50-е годы в Германии распространилась сугубо естественнонаучная версия материализма, особенно ярко выраженная в трудах Я. Молешотта,— она отталкивала Фейербаха своей узостью. Имея в виду именно эту версию, но неправомерно придавая ей значение аутентичного выражения всего современного материалистического мировоззрения, Фейербах писал: «Для меня материализм есть основа здания человеческого сущности и человеческого знания; но он для меня не то, чем он является для физиолога, для естествоиспытателя в тесном смысле, например для Молешотта, и чем он не может не быть для них сообразно их точке зрения и их специальности... Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперед, я не с ними» (Цит. по: 1. 21. 286).

Фейербах считал *протестантизм религиозным способом «очеловечения» Бога* потому, что эта религия в отличие от католицизма делает объектом поклонения фактически одного только Иисуса Христа, понимаемого как богочеловек, и перестает интересоваться тем, «что такое Бог сам по себе», вне его отношения к человеку, и это приводит к тому, что «протестантизм не есть теология,— он по существу только христология, то есть религиозная антропология». Возможно, что размышления юного Фейербаха над протестантским «христоцентризмом» были колыбелью, в которой зарождалась идея его последующей «антропологической философии» и потому он заявлял, что «немецкий материалист ... непосредственный и кровный потомок Лютера» (130. I. 136, 509—510).

Признавая, что протестантизм все же оставлял теоретически неприкосновенным «Бога в себе или Бога, как Бога», т. е. признавал его

реальность как потустороннего высшего существа, Фейербах утверждал, что «спекулятивная философия» сделала предмет своей «рациональной обработки» именно этого «беспредметного Бога, потустороннего для религии». Дело в том, что, согласно Фейербаху, опирающемуся на выводы «Сущности христианства», «Бог, как Бог, как *духовная* или абстрактная сущность, то есть не человеческая, не чувственная, доступная только для разума или интеллекта и составляющая его объект, есть не что иное, как *сущность* самого разума». Такие определения Бога, как бесконечность, безграничность, безусловность, неизменность, внутренняя необходимость и самостоятельность существования, Фейербах считал абстрагированными от свойств человеческого разума и благодаря силе воображения представленными «обычной», религиозной теологией («теизмом») как свойства сверхчеловеческого существа. По Фейербаху, имеется «внутренняя, священная необходимость в том, чтобы эта сущность разума, отличная от разума, была в конце концов отождествлена с разумом», и эту задачу выполняет «спекулятивная философия», в чем и состоит ее «великое историческое значение». Это отождествление изображено Фейербахом как происходящее двояким образом. С одной стороны, «спекулятивная» («умозрительная») философия создает учение о «чистом разуме», как свойственной человеку способности постигать сущность всех вещей независимо от чувственности, и «спекулятивный» философ считает себя носителем и выразителем абсолютных истин, тем самым приписывая своему разуму те свойства, которые теология усматривает в Боге. Если с точки зрения теологии «Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность ...— без страстей, без определений извне, без чувственности, без материи», то спекулятивная философия, как она сама себя представляет, «и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли, это и есть абсолютная сущность, как абсолютная мысль». Полагая поэтому правомерным называть «спекулятивную философию» также «спекулятивной теологией», Фейербах заявляет, что она «превращает божественную точку зрения в точку зрения человека или, скорее, мыслителя». Отказываясь от прежнего взгляда на Спинозу как на основоположника «спекулятивной философии», Фейербах видит ее начало в *односторонне рационалистической философии Декарта, осуществившей «отвлечение» познающего разума «от чувственности»*. С другой стороны, Фейербах имеет в виду сведение представителями этой философии деятельности Бога к тому, что определяется приписываемым ему всеведущим разумом. Отмечая, что, согласно Лейбницу, всеведущий, «очищенный от всех материалистических представлений ум и есть как раз божественный ум», Фейербах полагал, что гегелевский «абсолютный идеализм есть не что иное, как *реализованный божественный ум лейбницевого теизма*, систематически заверченный чистый ум, освобождающий все вещи от их чувственной оболочки, превращающий их в чистые мысленные

сущности, в мысленные вещи» (130. I. 137, 138, 144, 146). Все эти соображения Фейербаха привлекали внимание к существенной роли понятия Бога в новоевропейской «спекулятивной философии», хотя трактовка последней как «рационализированной теологии» весьма преувеличивала эту роль.

Впрочем, Фейербах сам же вносил необходимые коррективы в эту трактовку, указывая, что «*спекулятивная философия* как реализация Бога» представляет собой *одновременно и утверждение, и устранение Бога*, т. е. и теизм, и атеизм. Фейербах обращает внимание на то, что в «спекулятивной философии» понятие Бога насыщается такими определениями, которые по своей сути являлись «определениями действительности — или природы, или человека, или обоих вместе». Фейербах квалифицировал их как «*пантеистические определения*», понимая в данном случае пантеизм расширительно — как «учение, не отличающее Бога от сущности природы и человека». С этой точки зрения конкретными проявлениями пантеизма — главными — представляли натурализация («материализация») и антропологизация («гуманизация»). В этом смысле Фейербах заявлял, что «главной тенденцией» в мировоззренческом развитии Нового времени «явилась тенденция антихристианская, антитеологическая, т. е. антропологическая, космическая, реалистическая, материалистическая тенденция». Ставя в один ряд с материализмом и «гуманизмом» также эмпиризм и реализм, Фейербах указывал, что в «спекулятивной философии» названная тенденция принимала теологическую форму: «*Сущностью нового времени является обожествление действительного, материально существующего*», что означает «*отрицание теологии*» в ее содержании — «*таков материализм, эмпиризм, реализм, гуманизм*» (130. I. 155, 154).

Правда, при рассмотрении философии Спинозы пантеизм понимался Фейербахом более узко и более строго. Определяя мировоззренческую суть Спинозовского пантеизма, Фейербах усматривал в нем «теологический атеизм, теологический материализм», поскольку материю, являющуюся антитезой Бога, он «превращает в предикат или атрибут божественного существа». Так понимал Фейербах смысл утверждения Спинозы, что протяженность — это один из атрибутов Бога как субстанции. В ходе этого истолкования Фейербах *формулировал свои собственные материалистические убеждения*: «*Материя* есть существенный объект ума. Не будь материи, не было бы для разума ни побуждения, ни материала для мышления, не было бы содержания. От материи нельзя отречься, не отрекаясь от разума», и в то же время «её нельзя признать, не признавая разума», в силу чего «материалисты — это рационалисты» (130. I. 154, 157).

Не учитывая Спинозистского положения о мышлении как еще одном атрибуте Бога, Фейербах заявлял, что пантеизм как таковой «только косвенно признает разум, как божественную сущность», а именно «только тем, что он превращает Бога в объект разума ... из

существа воображаемого, каков он в теизме в виде личного существа». Прямой же «апофеоз разума» Фейербах видел в идеализме, для которого божественная сущность заключается «в Я, в сознании». По Фейербаху, *«пантеизм неизбежно приводит к идеализму»* и *«идеализм составляет истину пантеизма»*, вместе с тем представляя собой «просто рациональный или рационализированный теизм». Фейербах считал Канта родоначальником этого, «новейшего» идеализма (или просто «новейшей философии», в роли которой выступает, собственно, предшествующая Фейербаху немецкая классическая философия), не сумевшим, однако, последовательно провести идеалистическую точку зрения: «...это еще ограниченный идеализм, это идеализм на базе эмпиризма», причем частично «еще находящийся в плену теизма», поскольку «приписывает божественные предикаты воле». Последовательно провел кантовский идеализм Фихте, тем самым освободившийся и «от тисков теизма», редуцируя Бога к мыслящему «Я». Но, заявлял Фейербах, фихтевский идеализм произвел реализующее отрицание «лишь абстрактного и формального теизма» с его представлением о сугубо едином Боге; с другой стороны, этот идеализм реализовал лишь мыслящий аспект пантеистического божества, оставив в стороне его материальный аспект, в силу чего фихтеанство — это лишь «теистический идеализм». По Фейербаху, *только гегелевский «абсолютный» идеализм явился отрицающей реализацией «содержательного теизма, божественной троичности» и предстал как подлинно «пантеистический идеализм»*. Именно в гегелизме «новейшая философия реализовала и упразднила божественное существо, отмежеванное и отличное от чувственности, от мира, от человека» (130. I. 157—161).

Эта весьма изобретательная, во многом пронизательная и вместе с тем содержащая в себе немало натяжек интерпретация сути развития новоевропейской философии с позиций фейербаховского «антропологизма» еще не давала, однако, обещанного антиидеалистического «перевертывания» положений «спекулятивной философии» о соотношении мышления и бытия. Фейербах был достаточно пронизателен, чтобы заметить, что вышеназванное упразднение «божественного существа» было произведено гегелевским «абсолютным идеализмом» «только в мышлении, в разуме, притом в разуме, также отрешенном от чувственности, от мира, от человека». А это означает, что *«за божественное, абсолютное существо» был признан только «абстрактный ум», представленный как не человеческий*. Фейербах указывал, что философия Гегеля представила обожествленное ею Мышление как сущность, отличную от человека как своего реального субъекта; «она вынесла сущность Я за пределы Я, отмежевала от Я, превратила эту сущность в предмет в виде субстанции, в виде Бога» и тем самым «выставила божественность Я» лишь «косвенным, извращенным образом». Крупнейшим и нетерпимым противоречием гегелевской фило-

софии Фейербах считал то, что в ней «пантеизм представляет собою отрицание теологии с точки зрения теологии или то отрицание теологии, которое само опять-таки оказывается теологией». Более того, Фейербах считал, что «философия Гегеля — последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии», представляя то, что, в сущности, противоречит христианству, как то, что вполне согласуется с ним или даже тождественно ему. Так трактовал Фейербах «прославленное спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого», декларируемое гегелевской философией. Поэтому утверждение Фейербаха, что созидаемая им «новая философия есть реализация гегелевской, вообще предшествующей философии», сопровождается разъяснением, что это такая «реализация, которая одновременно является ее отрицанием». Момент преемственности, обозначаемый понятием «реализация», отступает на задний план и даже в значительной мере вообще стусевывается, когда Фейербах указывает, что «историческая необходимость и оправдание новой философии по преимуществу связаны с критикой Гегеля», которая рассматривается как «завершение новейшей философии» (130. I. 161, 167, 163, 162).

Критика и «перевертывание» гегелевского «абсолютного идеализма». Тезисы «новой философии» Фейербаха представлены им как антитезисы основоположений гегелевского «абсолютного идеализма» и вместе с тем как скрытая, превратная «истина» последнего, которая очищается от идеалистической мистификации, ставится с головы на ноги, приобретая тем самым подобающие ей положение и форму. Фактически эти тезисы аналогичны тому пониманию отношения между мышлением и бытием, которое было обосновано материалистической философией XVIII в., хотя Фейербах на нее и не ссылается. Сам он был убежден, что его трактовка этого отношения опирается, с одной стороны, на выявление реального базиса учений «спекулятивной философии» в ее соотношении с религией и теологией, а с другой стороны, на здравый смысл человека и обыденный опыт его жизни.

Усматривая в гегелевском утверждении тождества бытия и мышления «только тождество мышления с самим собой», Фейербах заявлял, что «единство бытия и мышления истинно и имеет смысл только тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек». Девальвируя идеалистическую трактовку мышления, Фейербах подчеркивал, что «мыслит человек», а не сверхчеловеческое «Я», не идеалистически гипостазированный «разум»: «Реальностью, субъектом разума является только человек» (130. I. 170, 199, 198). Фейербах настаивал на том, что действительно существует лишь это воплощенное в людях как материальных существах единство бытия и мышления, а гегелевское (и шеллинговское) «тождество бытия и мышления» представляет собой идеалистическую фикцию.

Важнейшее значение придавал Фейербах уяснению того, что *Гегелю не удалось дать убедительного обоснования «тождества бытия и мышления»*, т. е. редуцирования действительного бытия к бытию, которое можно считать тождественным мышлению. В этом смысле Фейербах заявлял, что *«философия Гегеля не освободилась от противоречия между мышлением и бытием»*. Фейербах показывал, что в «Феноменологии духа» при критике «чувственной достоверности» как сознания, для которого реальным бытием являются чувственно воспринимаемые единичные вещи, «Гегель опровергает не “здесь” как предмет чувственного сознания и как нечто, данное нам в отличие от чистой мысли, но как логическое “здесь”». Это значит, что «Гегель на самом деле не был вовлечен в чувственное сознание и не вдумался в него»; гегелевская мысль успешно воевала в данном случае лишь с созданными ею самой логическими абстракциями, а своего действительного противника она на деле даже не затрагивала и потому ни в коей мере не опровергла его. Это значит, что «бытие, с которого начинается феноменология, стоит в прямом противоречии с действительным бытием не в меньшей степени, чем бытие, с которого начинается логика» Гегеля (130. I. 174, 80, 81).

Высказывая убеждение, что *вопрос о бытии* не является чисто теоретическим, а представляет собой *прежде всего практический вопрос* для человека как определенного вида бытия, Фейербах считал, что философия не должна находиться в противоречии с действительным бытием, а напротив, должна осмысливать именно это жизненно важное бытие. При этом должна учитываться *«практическая точка зрения»*, в том числе «точка зрения еды и питья», которую в какой-то мере принимал в расчет и Гегель, но при этом он извращал ее смысл, поскольку считал, что она служит опровержению «истинности чувственного... единичного бытия».

Принцип тождества бытия и чувственности

В противовес гегелевскому «тождеству бытия и мышления» Фейербах утверждал своего рода *тождество бытия и чувственности*, настаивая на том, что *«действительное в своей действительности... есть чувственное»* и что «только чувственное существо есть истинное, действительное существо». С точки зрения «новой философии», которая «рассматривает и принимает во внимание бытие, каково оно для нас не только как мыслящих, но и как *действующих»*, т. е. относящихся к бытию как предмету, *«бытие ... есть чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие»*. О своем учении Фейербах говорил, что оно есть *«откровенно чувственная философия»* — в отличие от *«спекулятивной философии»*, которая хотела быть во всех отношениях чисто рациональной (130. I. 175, 182—184).

Тезис о «чувственном» характере «новой философии» многозначен. В нем можно выделить онтологические, гносеологические, аксиологические аспекты, теоретическую и практическую стороны.

Онтологический аспект. В *онтологическом смысле* настаивание на чувственном характере «действительного бытия» предстает собой специфичную для Фейербаха форму (неадекватную, но исторически неизбежную и перспективную) *утверждения первичности материального бытия* по отношению к понятию бытия в человеческом сознании. Чувственным бытием Фейербах именовал именно материальное бытие, существующее вне и независимо от человеческого сознания. Такое наименование объяснялось как стремлением Фейербаха не относить свою философию к материалистическим учениям, так и тем, что материальные вещи, предметы и явления природы интересовали Фейербаха не сами по себе, а исключительно в их отношении к человеку, которое принимает вид их чувственной данности. Вместе с тем наблюдающаяся у Фейербаха абсолютизация чувственной данности материального бытия подчеркивала назревшую необходимость ввести указание на нее в само определение этого бытия. Нельзя не учитывать, что начиная с Канта способность вызывать чувственные представления рассматривалась в немецкой классической философии как основная характеристика объективных «вещей самих по себе».

Заметим, что и *материальность человека* характеризуется Фейербахом через «чувственность»: человек обладает способностью ощущать и чувствовать потому, что он есть материальное тело, не бравшееся в расчет учениями «спекулятивной философии» о мышлении. Если для «прежней философии», указывал Фейербах, «я — абстрактное, только мыслящее существо» и «тело не имеет отношения к моей сущности», то «что касается новой философии, то она исходит из положения: я — подлинное чувственное существо; тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность». Считая, что «сущность бытия как бытия есть сущность *природы*», Фейербах называл природу в целом «сущностью, неотличимой от бытия», а человека — «сущностью, отличающей себя от бытия»; причем подчеркивалось, что «природа есть основание человека» (130. I. 186, 129).

Гегелевское «чистое бытие», с которого начинается построение системы понятий в «науке логики», это, по Фейербаху, «простая абстракция, которой не соответствует ничто реальное». При построении «новой философии» от этой абстракции нужно вернуться к реальному бытию, которое «составляет единство с той вещью, которая существует», и которое поэтому качественно определено; поскольку вещи многообразны, постольку многообразно и бытие (130. I. 72, 73).

Упрекая Гегеля в том, что он «не дошел до бытия как такового, до свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия», каковым является «бытие природы», Фейербах заявлял, что оно «дано в себе и через себя» и его основа — «в нем самом». Все это, вместе взятое,

лежало в основе материалистического вывода, что *в действительности «мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления»*. Источник всех заблуждений «спекулятивной философии» Фейербах видел в том, что, начиная с Декарта она действовала противоположным образом. Фейербах категорически *отверг установку на создание «беспредпосылочной философии», которая «начинается с самой себя»: «Философия, исходящая из мысли без реальности, совершенно последовательно завершается реальностью, чуждой мысли»*. И если установлено, что «природа составляет основу духа», то отсюда следует, что именно *«природа есть объективно обоснованное начало, есть подлинное начало философии»*. Подвергая критике идеалистические трактовки рассматриваемой проблемы и вместе с тем конкретизируя свое понимание природного бытия, Фейербах провозглашал, что **«началом философии является не Бог, не абсолют, не бытие в качестве предиката абсолюта или идеи, — началом философии является конечное, определенное, реальное»**. Эти слова не означали, что бесконечное отрицалось или изымалось из сферы философии. Фейербах отвергал гегелевский взгляд на бесконечное как наличное лишь в Идее и не свойственное природному бытию как таковому. Задачей «подлинной философии» Фейербах считал диалектическое по своей сути *«познание конечного как неконечного, или бесконечного»* (130. I. 128, 100, 120).

Обратим внимание на то, что если в самом начале перехода Фейербаха на антиидеалистические позиции он видел «источник оздоровления» философии только в возвращении к природе», высшим произведением которой является «человеческое существо», то вскоре при рассмотрении единства природы и человека основное внимание переносится им на человека как представляющего интерес для «новой философии», которую природа занимает лишь в связи с человеком. *«Новая философия, — писал Фейербах, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии»* и тем самым превращает «антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку». Этот *«антропоцентризм»* философии Фейербаха, получающий многообразные проявления, дал основание квалифицировать ее как *«антропологический материализм»*. Если «спекулятивная философия», «растворявшая» Бога в разуме, не была способна полностью «вочеловечить» его и лишь рационализировала теологию, то, согласно Фейербаху, «новая философия», имеющая своим предметом «цельное, действительное человеческое существо», осуществляет «полное, абсолютное, беспрекословное *растворение теологии в антропологии»* и потому «одновременно является истиной прежней философии»; причем в силу своей цельности и последовательности это вместе с тем подлинно новая, «самостоятельная» истина: *«Ведь только ставшая плотью и кровью правда есть в самом деле правда»* (130. I. 96, 95, 202, 200).

С середины 40-х годов *материалистическое понимание природы* и места человека в ней, ранее выражавшееся Фейербахом лишь в самой общей форме, стало конкретизироваться и приобретать бóльшую определенность. Фейербах указывал, что «природа телесна, материальна, чувственна». По поводу «чувственности» Фейербах разъяснял, что понимает под ней «истинное, не надуманное и искусственное, а действительно существующее единство в человеке материального и духовного». Фейербах утверждал понимание природы как вечной и несотворенной, характеризуя ее как «совокупность всей реальности, действительности». Разделяя *трансформистское воззрение на природу*, получившее уже солидное естественнонаучное обоснование, Фейербах считал, что изменение природы во времени, возникновение в ней новых материальных образований и разрушение прежних происходит при сохранении ее «основных элементов» и вечности существования материи. Фейербах был убежден, что на Земле при определенных условиях естественным образом возникли сначала простейшие живые существа, а затем стали появляться все более сложные, и с течением времени она «дошла до той ступени развития», что «оказалась в состоянии собственными силами вызвать появление человека». Фейербах отмечал, что хотя нет «прямых, естественнонаучных доказательств» *естественного возникновения жизни на Земле*, наука все же так далеко продвинулась в решении этой задачи, особенно «благодаря доказанному в новейшее время тождеству неорганических и органических явлений» (имелось в виду получение химиками органических соединений из неорганических веществ), что «мы можем счесть себя убежденными в естественном происхождении жизни, хотя способ этого происхождения нам неизвестен...». Ссылаясь на научные данные о существеннейшем отличии современного состояния Земли от того, какой она была в предшествующие эпохи своего существования, Фейербах считал, что «если в настоящее время природа не может порождать или не порождает организмов при помощи самопроизвольного зарождения, то из этого не следует, что и раньше она не была на это способна» (130. 2. 565, 505—506, 441, 436, 473).

Гносеологический аспект. В *гносеологическом смысле* фейербаховская концепция «чувственности» означала, во-первых, *ревалюацию сенсуализма*, притом в его материалистическом понимании, берущем в новоевропейской философии начало от Локка и утверждавшемся в полемике с субъективным идеализмом работами Кондильяка, Ламетри, Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Фейербах последовательно и настойчиво проводил мысль о том, что процесс познания объективной реальности, действительного бытия имеет своим базисом чувственные восприятия, ощущения, созерцания, вызываемые воздействием познаваемых объектов на органы чувств. Он утверждал, что «только то мышление реально, объективно, которое определяется и исправляется чувствен-

ным созерцанием; только в таком случае мышление есть мышление объективной истины». В отказе мышления опираться на чувственное созерцание Фейербах видел гносеологическую причину заблуждений «спекулятивной философии». Полный отрыв мышления от чувственности чреват, по Фейербаху, опасностью того, что оно перестает иметь своим предметом действительность. «Мир,— замечал он,— открыт только для открытой головы», а ее «отверстиями» являются чувства. Фейербах подчеркивал, что мышление должно опираться на чувственность не только в начале познавательного процесса, но и на всем его протяжении: истинное «мышление протекает не по прямой линии в тождестве с самим собой, но прерывается моментами чувственного созерцания». Это обращение к чувственности Фейербах считал необходимым для установления того, соответствуют ли выводы мышления действительности. Используя фихтевский образ, но сенсуалистически перетолковывая его, Фейербах писал, что «ясно, как солнце, только чувственное; только там, где начинается чувственное, кончается всяческое сомнение и спор». В более строгой форме та же мысль о чувственном знании как объективном постижении и как критерии истинности рациональных положений выражена Фейербахом в следующих словах: «Несомненно, непосредственно достоверно только то, что является чувственным, созерцаемым объектом, объектом осязаемым». Чувственные созерцания в роли основы познания и критерия истины Фейербах трактовал как *опыт*, и в этом смысле говорил о необходимости постоянного взаимодействия мышления с опытом (называя это взаимодействие «диалогом» Фейербах видел в нем существенное проявление «истинной диалектики» (130. I. 196, 200, 187).

В том, что Фейербах говорил о гносеологическом значении чувственности, содержится уже и определенный взгляд на мышление. *Гносеология Фейербаха не односторонне сенсуалистична*. Мышление понимается в ней как необходимая и в известном смысле высшая познавательная способность: именно мышление, опирающееся на чувства и проверяемое чувствами, открывает и высказывает научные и философские истины. Все религиозные мистификации представлены у Фейербаха, по сути дела, как плоды заблуждающейся чувственности, не контролируемой и не поправляемой строгой мыслью. Отвергая взгляд на разум и чувственность как совершенно самостоятельные и совершенно отличные друг от друга познавательные способности, Фейербах проводил мысль об их сущностном единстве. По его мнению, чувственное знание в своем полном развитии переходит в знание рациональное: «Универсальное чувство есть рассудок». Точно также представлял себе Фейербах отношение между истинной философской рациональностью и опытом, заявляя, что «настоящее умозрение, или философия, есть не что иное, как подлинный и универсальный опыт» (130. I. 201, 121).

Вместе с тем бесспорно, что характеристика Фейербахом рациональной ступени познания фактически ограничивалась констатацией ее зависимости от чувственной ступени.

Вскрывая и отвергая идеалистическую направленность гегелевского рационализма, Фейербах трактовал проблему абстракций в процессе познания только как проблему заблуждений, свойственных мышлению, которое отрывается от чувственности. Разрабатывавшееся Гегелем движение познающей мысли от абстрактного к конкретному характеризовалось Фейербахом как «извращенный путь», по которому «мы никогда не придем к подлинной, объективной реальности, но всегда только к реализации своих собственных абстракций». Дело в том, что в этом движении Фейербах замечал лишь декларируемый Гегелем переход «от идеального к реальному». С точки зрения Фейербаха, основания для которой опять-таки давали высказывания самого Гегеля, представленное в «науке логики» «"конкретное понятие" есть Бог, превратившийся в понятие». Фейербах заявлял, что «новая философия усматривает конкретное не в абстракции», а в *чувственной действительности и только в ней. Гегелевскую логику* в целом Фейербах рассматривал *только как полностью извращенное* — под влиянием непреодоленных теологических импульсов — *изображение деятельности человеческого мышления*: «Сущность логики Гегеля сводится к мышлению, лишенному своей определенности», т. е. представленному как нечеловеческое мышление; поэтому рассматриваемая логика «отчуждает и отнимает у человека его собственную сущность, его собственную деятельность». При таком понимании гегелевской логики было естественным, что задачу по ее истинному «перевертыванию» Фейербах ограничивал восстановлением взгляда на мышление как на деятельность человеческого разума (130. I. 121, 176, 180, 168).

Подходя к делу с этой точки зрения, Фейербах отнесся крайне отрицательно к диалектическому содержанию гегелевской «науки логики». Гегелевскую концепцию единства противоположностей Фейербах счел совершенно несостоятельной, утверждая, что «непосредственное единство противоположных определений» имеет место только в абстракции, которая дает искаженное понимание действительности. Мыслить вещи такими, «какими они оказываются в действительности», значит, по Фейербаху, мыслить их лишенными внутренней противоречивости. Он был уверен, что одновременное соединение в чем-либо объективно существующем противоположных определений сразу бы привело к тому, что «они бы нейтрализовались, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса». Согласно Фейербаху, противоположности могут быть присущи реальным видам бытия лишь последовательно, сменяя друг друга во времени. Таков смысл его утверждения, что «только время является средством соединения в одном и том же существе противоположных или противоречащих определений в соответствии с действительнос-

тью
про
пос
(ан
Я и
165
под
чел
они
тол
явн
в ег
рели
созн
«нов
навс
сает
скол
Агно
что в
подв
ский
Фило
Фихт
в 50-е
идеал
учное
«И
матер
чувств
гносе
предс
не вс
котор
ные ф
ощущ
ние.
мысл
оно «
вводи
своей
ности
тивно
того н
27 — 274

тью». Фейербах заключал, что «тайна диалектики Гегеля» сводится просто к тому, что «он в философии отрицает теологию и снова посредством теологии отрицает философию». Для фейербаховской «антропологии» «истинная диалектика» заключается в «диалоге между Я и Ты», имеющем бытийно-социальную значимость (130. I. 194, 195, 165).

Обратим внимание также на то, что *гносеология Фейербаха* была подчеркнута *когнитивистской*. Он считал познавательные способности человека достаточными для того, чтобы мыслить вещи такими, «какими они оказываются в действительности». Фейербах был убежден не только в возможности обрести «истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде» (130. I. 194, 115), но и в том, что такая истина уже раскрыта в его собственных сочинениях. Фундаментальные «тайны» теологии, религии и предшествующей философии, погружавшие человеческое сознание в туман мистификаций, Фейербах считал разгаданными своей «новой философией», возвещающей человечеству «антропологию» как навсегда установленную высшую мировоззренческую истину. Что касается частных наук, то Фейербах считал их способными углубляться сколь угодно далеко в изучаемые ими области действительности. Агностицизм представлялся Фейербаху настолько несостоятельным, что в своих историко-философских работах он не считал необходимым подвергать его обстоятельному критическому рассмотрению. Кантовский агностицизм Фейербах в своем обзоре немецкой классической философии практически обошел молчанием, полагая, что в трудах Фихте, Шеллинга, Гегеля он уже в достаточной мере преодолен. Когда в 50-е годы XIX в. в Германии стал распространяться «физиологический идеализм», подводивший под кантовский агностицизм естественнонаучное обоснование, Фейербах не преминул выступить с его критикой.

«Практический» аспект. Как при принятии натуралистического материализма, так и при критике идеализма апелляция Фейербаха к чувственности включала в себя элемент, который не является ни гносеологическим, ни онтологическим в узком смысле этих слов. В предшествующих гносеологических концепциях этот элемент вообще не встречался, хотя Фейербах и пытался связать его с «сердцем», которому некоторые прежние мыслители приписывали познавательные функции. Речь идет о «любви», которая то ставится в один ряд с ощущениями и созерцаниями, то приобретает самодовлеющее значение. В характеристику бытия, «каково оно для нас не только как мыслящих, но и как действительно существующих», наряду с тем, что оно «есть чувственное, созерцаемое, осязаемое бытие», Фейербах вводил и указание на то, что это «бытие, которое можно любить». О своей «новой философии» Фейербах писал, что она «коренится в истинности любви, в истинности чувства». В отличие от прежней «спекулятивной философии», которая утверждала: «Что не есть предмет мысли, того нет вовсе», «новая философия», напротив, утверждает: «Чего мы

не любим, чего нельзя полюбить, того нет». Придавая большую философскую определенность своему тезису, Фейербах провозглашал, что *«любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы»* и «нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще». Далее ссылка на «ощущение вообще» устраняется и остается только «любовь», о которой говорится весьма категорично: «И объективно, и субъективно *любовь* служит *критерием* бытия — критерием истинности и *действительности*», причем настолько важным критерием, что, по Фейербаху, «где нет любви, там нет и истины». Акцентируя внимание на эмоциональном характере этого критерия, Фейербах указывает: «Любовь есть страсть, и только страсть есть признак бытия», так что «существует только то, что является объектом страсти» (130. I. 184—186).

Придание эмоционально-позитивному отношению человека к вещам онтологическо-когнитивной значимости могло бы рассматриваться как крен Фейербаха в сторону субъективного идеализма, если бы дело сводилось к утверждению зависимости существования вещей от человеческого сознания. Приведенные высказывания Фейербаха дают, несомненно, определенное основание толковать их именно в субъективно-идеалистическом смысле, но в них, а также во многих других формулировках Фейербаха, относящихся к рассматриваемому вопросу, содержатся и иные моменты, показывающие, что суть дела в другом. Она заключается в *стремлении Фейербаха выявить гносеологическую значимость тех практических отношений человека к вещам*, в которых вещи в качестве предметов потребления (удовлетворения жизненно важных потребностей) имеют для него жизненно важное значение. *«Любовью» к этим вещам Фейербах называет и потребность в них, и устремленность к обладанию ими, и испытываемые при их обретении чувства удовлетворения, радости, счастья.* Именно этот комплекс эмоций неопровержимо свидетельствует, по Фейербаху, о том, что необходимые для человеческой жизни вещи суть объективные реалии. Существенно, что наряду с «любовью» Фейербах придавал гносеологическую значимость и *чувству страдания*, возникающему у человека в условиях отсутствия жизненно важных предметов потребления. Такого рода страдание от того, что можно назвать неудовлетворенной «любовью», «свидетельствует, что в действительности нет того, что есть в представлении», т. е. что представлением о предмете невозможно удовлетворить потребность в практическом обладании этим предметом, в его вещественной ассимиляции как объективного предмета. Указывая, что *страдание, боль «есть громкий протест против отождествления субъективного и объективного»*, Фейербах подчеркивал, что «даже животная боль достаточно выразительно выявляет это различие»: «Страдания от голода заключаются только в том, что в желудке не оказывается ничего предметного». Поэтому формулировку — «любовь есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета

вне нашей головы» — Фейербах находит нужным уточнить и дополнить следующим положением: «*Существует* только то, наличие чего доставляет тебе *радость*, отсутствие чего доставляет тебе *скорбь*», так что «различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием, есть радостное и в той же степени скорбное различие» (130. I. 184, 185).

Через такого рода «радость» и «скорбь» Фейербах вводил критерий практики в теорию познания. Рассмотрение Фейербахом чувственной деятельности человека в отношении вещей ограничилось сферой чисто биологического *потребления* материальных предметов, а специфическая для человека производственная «чувственная деятельность» осталась вне поля его зрения.

ЭТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Значительное место в философии Фейербаха занимает *социальная проблематика*, к которой он подходил и в ходе критики религии, и при построении антиидеалистической, антиспекулятивной «новой философии». С другой стороны, в своей критическо-деструктивной части философские размышления Фейербаха были стимулированы его резкой неудовлетворенностью наличными социально-политическими отношениями, прежде всего в Германии, а в конструктивной части — желанием разработать теорию, которая, становясь для людей руководством к действию, способствовала бы созданию гуманистического общества, в котором исчезли бы не только всевозможные антагонизмы, но и любая недоброжелательность. Эти социальные антипатии и симпатии Фейербаха выражали умонастроения довольно широкого слоя немецких мыслителей, которые в условиях вызревания антимонархической и антифеодальной революции становились ее идеологами, считая при этом, что они выражают не какие-либо классовые, а общечеловеческие интересы.

Веру в трансцендентного Бога как творца и всемогущего правителя, вознаграждающего своих верных почитателей вечным блаженством в «царствии небесном», Фейербах считал *вредоносной консервативной силой*, идеологически препятствующей людям прилагать усилия для решительного улучшения условий своей жизни в реальном, земном мире. «Все оставить таким, каково оно есть, — вот, — полагал Фейербах, — необходимый вывод из веры в то, что Бог правит миром», и с этой религиозной точки зрения «каждое самовольное изменение существующего порядка вещей есть святотатственная революция». По убеждению Фейербаха, вообще «земная жизнь теряет свою цену для того, кто верит в вечную, небесную жизнь». Критичность Фейербаха по отношению к христианству была обусловлена убежденностью в том, что «отчуждение от мира, от материи, от жизни рода есть существенная цель христианина». Заявляя о том, что «христианство больше не

удовлетворяет ни теоретиков, ни человека практики», Фейербах пояснял, что «наше сердце имеет совершенно иные интересы, чем вечное небесное блаженство», и «место веры теперь заняло неверие» потому, что для современного человека «место ада» заняла «материальная нужда», «место молитвы» — работа по устранению этой нужды. Развивая эти мысли и формулируя позитивную альтернативу религиозному теоцентризму, Фейербах указывал, что «отрицание того света имеет своим следствием утверждение этого; упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле», причем оно «превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности» (130. 2. 679, 194, 110, 808).

С точки зрения Фейербаха, *упразднение исторически реальных религий*, в первую очередь христианской как практически единственно значимой для европейских народов на протяжении полутора тысячелетий, *необходимо для развертывания* не только трудовой деятельности, обеспечивающей людям материальное благополучие, но также и *политической активности*, обеспечивающей им положение свободных и полномочных граждан в создаваемом ими «истинном государстве». Фейербах считал, что «практическое стремление человечества» есть в главном своем содержании «стремление *политическое*, стремление к активному участию в государственных делах, стремление к ликвидации политической иерархии, к ликвидации неразумия народа», которое препятствует ему играть активную политическую роль. Вместе с теми людьми, для которых обращение к политической деятельности республиканско-демократического характера означало разрыв с установками официальной религии, Фейербах усматривал в христианстве «религию, лишающую человека политической энергии». Он полагал жизненно важным «осветить темную сущность религии факелом разума» для того, чтобы «человек мог перестать, наконец, быть добычей, игрушкой для всех тех человеконенавистнических сил, которые испокон веков, еще и до сих пор пользуются тьмой религии для угнетения людей». Важнейшую практическую цель своего «познания религии» Фейербах видел в «содействии человеческой свободе» посредством превращения людей, утрачивающих веру в Бога и замещающих ее благоговением перед человеческим родом, «из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии — в свободных и исполненных самосознания граждан земли» (130. 1. 112, 516).

Эта фейербаховская трактовка социально-политической роли христианства в феодально-монархическом обществе, созвучная просветительскому религиозоведению XVIII в., хотя и возникшая вне непосредственной связи с ним и вне зависимости от него, противостояла гегелевскому взгляду на христианство как на «религию свободы». При этом Фейербах не оставил без внимания те существенные изменения, которые претерпело христианство при реформировании его

Лютером. Имея в виду тот факт, что в немецких землях главами протестантских церквей были признаны местные монархи (короли и князья), Фейербах писал, что «реформация разрушила религиозный католицизм», но водворила «на его место католицизм политический»: «Протестантизм только поставил на место папы короля». Так квалифицировался, собственно, тот факт, что протестанты проявляли политическую лояльность по отношению к монархам, допуская им вероисповедание как официальную государственную религию. Свое собственное же протестантизму отрицание как за папой, так и за светскими монархами права определять содержание религиозной веры, ее символ, который может с относительной самостоятельностью интерпретировать для себя каждый верующий, Фейербах рассматривал как религиозный республиканизм, подчеркивая, что «*протестантизм дает только религиозную свободу*». Достижение же политической свободы, устранение власти монархов и установление республиканского строя имеют, согласно Фейербаху, своей необходимой предпосылкой в условиях Германии «уничтожение протестантского христианства» (не говоря уже о католическом христианстве в тех немецких землях, где оно продолжало существовать): «Только если ты откажешься от христианской религии, ты, так сказать, получишь право на республику: ведь в христианской религии твоя республика — на небе. Здесь ты, в таком случае, в республике не нуждаешься. Наоборот: здесь ты должен быть рабом, иначе небо для тебя будет излишне» (130. I. 112, 113).

Убеждение в том, что устранение социально-политического порабощения людей и постановка вопроса об антимонархических преобразованиях в Германии исторически назрели, сопровождалось у Фейербаха уверенностью, что к решению этих задач должно привести распространение его критики христианства и его философско-антропологических альтернатив этой религии.

«Новая философия» как «новая религия». Фейербаху было свойственно убеждение в том, что «периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии» (130. I. 108). Это приводило Фейербаха к заключению, что возмещаемый им *революционный переход к новой эпохе* тоже должен иметь религиозный характер. Суть происходящей «*религиозной революции*», свидетелем и активным участником которой считал себя Фейербах, он видел, во-первых, в *изживании христианства*. По его мнению, которое основывалось на факте значительного сокращения влияния христианской церкви в ряде стран Западной Европы, христианство отвергнуто в современном мире — «отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно, потому что люди усвоили истинное, человеческое». Согласно Фейербаху, необходимость вполне осознанного и потому радикального отрицания христианства требует «новой, чистосердечной философии», являющейся, в отличие от предшествующей «спекулятивной» философии, «не христианской,

а резко антихристианской». Во-вторых, необходимым условием успеха того, что представлялось Фейербаху *замещением христианской религии «новой философией»*, он считал существенно религиозный характер этой философии: она, «оставаясь философией, должна стать религией», т. е. «она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии». Речь шла о включении в «новую философию» того благоговейного отношения к человеческой сущности, которое, как полагал Фейербах, христианство культивирует в мифифицированной форме как любовь верующих к трансцендентному Богу (130. I. 109, 110). Заявляя, что «мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию» (130. 2. 809), Фейербах считал, что тем самым его философия, несмотря на свою «антихристианскую» ориентированность, «заклучает в себе сущность христианства» в ее адекватной форме и в этом смысле выступает как «правда христианства», которую сама эта религия не только не знала, но и всячески скрывала. В обобщенном виде Фейербах формулировал мысль о преемственности «новой философии» по отношению к прежним религиям так: «Она включает в себя сущность религии, она воистину — сама религия» (130. I. 133, 204).

Хотя рассмотренные воззрения Фейербаха на соотношение «новой философии» и исторически реальных религий атеистичны по своей сути, последняя в них, несомненно, затушевывается.

Следует заметить, что *религиозная форма «новой философии»* имела *этико-социальную мотивацию*. Если в теоретическом плане Фейербах считал высшей целью своей философии адекватное понимание сущности человека, то в практическом плане таковой целью выступало определение того, какими должны быть соответствующие этой сущности отношения между людьми и как эти отношения утвердить в жизни людей. Фейербах заявлял, что его философия «имеет по существу тенденцию практическую». Он считал, что если выявлена человеческая сущность Бога, то чувство любви, которое культивировалось прежними религиями в отношении Бога, следует перенести на отношения между людьми. Осуждая эгоцентрические выводы, которые делались из отрицания религиозной веры в Бога младогегельянцем М. Штирнером в сочинении «Единственный в его собственность» (1845), Фейербах настаивал на том, что «человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком», и это единство является «величайшим и последним принципом философии». В данном случае под единством Фейербах понимал не эмпирическую реальность существования людей в обществе, но предельно доброжелательное отношение между ними, которое до сих пор реализовалось лишь редко и неполно, а в основном было гуманистическим идеалом, представленным в религиях в превратной форме божественного триединства, где третья ипостась — «святой дух» — олицетворяет собой «только любовь»

(130. 2. 199). Таким образом, «*новая философия*» Фейербаха выступала в практическом аспекте как «*этика любви*».

Надо сказать, что Фейербах, особенно в поздних своих произведениях, выдвигал рациональные аргументы в пользу альтруистических отношений между людьми, на которые, собственно, и ориентировала «этика любви». В них была разработана концепция «разумного эгоизма», утверждавшая, что глубокое понимание человеком своей зависимости от других людей достаточно для того, чтобы он связал реализацию своего личного стремления к счастью с необходимостью способствовать осуществлению аналогичных стремлений других людей. Принцип морали, разъяснял Фейербах, это «не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределенное между различными лицами, включающее и Я, и Ты, стало быть, счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее» (130. 1. 466). Сугубо мирское, свободное от религиозных мотиваций и противостоящее им обоснование Фейербахом гуманистической этики было весьма сходно с позицией Спинозы и французских материалистов, в особенности с позицией Гольбаха. Отметим, что солидаризируясь со всем гуманистическим содержанием кантовской этики, Фейербах отвергал его априористское обоснование. Понятия категорического императива, долга, совести он считал возможным обосновать исходя из жизненного опыта общения людей в обществе. Все эти положения Фейербаха продолжали и в какой-то мере углубляли линию новоевропейских философов на секуляризацию этики и гуманизацию нравственных предписаний. Выступая против теоцентрического отчуждения морали, Фейербах придавал первостепенное значение выяснению того, что она является всецело человеческой и существует для людей, а не они для нее.

Однако в фейербаховских манифестах 40-х годов о «новой философии» как «новой религии» наблюдался и несомненный отход от названной линии, поскольку «этика любви» провозглашалась конкретным проявлением этой «религии». Соглашаясь со штирнеровским утверждением, что «*Фейербах превращает религию в этику, а этику в религию*», последний при помощи этих «превращений» пытался обеспечить высшую, непререкаемую императивность моральных принципов для всех людей, в том числе и для тех, кто не поднимался до уровня философской рациональности. Такая *сакрализация морали* сродни надеждам деистов XVIII в., выдвигавших нравственно-социальный аргумент в поддержку необходимости допускать бытие Бога, даже если его не существует. Стоит заметить, что «новая религия» Фейербаха не была, строго говоря, полностью «обезбоженной». Дело в том, что отрицая «фантастическое, призрачное существо теологии и религии» ради утверждения «действительного существа человека», Фейербах был склонен толковать последнее как своего рода «Бога». «*Человек человеку Бог*», — провозгласил Фейербах в заключительной главе «*Сущности*

христианства» как «высшее практическое основоначало», вытекающее из того, что «любовь к человеку должна быть высшим и первым законом человека». Именно с учетом такого рода «обожествления» человека Фейербах заявлял, что пронизанное любовью «отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, моральные отношения сами по себе суть истинно религиозные отношения», а соответствующая таким отношениям жизнь людей — «всецело божественной природы» (130. 2. 308—309).

Фейербах утверждал, что без придания человеческим отношениям религиозной формы они не могут иметь гуманистического характера, а индивиды — преодолеть эгоцентричность: «Быть без религии — значит, думать только о себе, иметь религию — значит, думать о других» (130. 1. 414).

Стоит отметить, что от любви верующих к трансцендентному Богу Фейербах производил переход к своей «религии любви», основываясь на таком сугубо мирском отношении, как чувственная любовь между мужчиной и женщиной. Согласно Фейербаху, «нет, помимо любви, другого практического и органического, диктуемого самим предметом перехода от царства божия к царству человеческому, ибо любовь есть практический атеизм, отрицание Бога в сердце, в помыслах, в действии». Именно посредством любви Фейербах, по его собственному выражению, «идет твердыми, уверенными шагами из царства умозрительных и религиозных грез в царство действительности», идет «от абстрактной сущности человека к его действительному цельному существу». О любви между полами Фейербах писал много, поэтично, с неподдельным пафосом.

Религиоморфная «этика любви» как философия «коммунистического» преобразования общества. Для понимания установок, предпосылок и характера *фейербаховской этики* необходимо учитывать, что она вместе с тем была и *социальной философией Фейербаха*.

Эмоционально Фейербах был очень чуток к социальным антагонизмам и социальному гнету, которые его глубоко волновали и возмущали своей бесчеловечностью. Порой он высказывал мысли о том, что новые эпохи в истории начинаются «тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты угнетенная масса или большинство выдвигает свой вполне законный эгоизм, когда классы или целые нации, одержав победу над высокомерным чванством господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности» (130. 2. 835). Но в целом Фейербах не считал классовую борьбу средством устранения социального гнета. У него господствует убеждение, что социальным миром правят человеческие идеи, являющиеся определяющей причиной всемирно-исторических перемен. Фейербах не видел объективных оснований «эгоизма» господствующих классов, представлявшегося ему просто следствием извращенной ориентированности их сознания,

которую можно устранить разъяснением нравственной истины, облакаемой в религиозные одеяния ради обеспечения ее неотразимой действительности. Фейербаховская «этика любви» притязала на то, чтобы быть «новой религией» главным образом именно потому, что лишь в таком виде она могла претендовать на роль важнейшего средства преодоления противоречий практической жизни. Главная задача, которая ставилась перед этой этикой, предписаниям которой Фейербах стремился придать императивность божественных заповедей в отношении сознания верующего человека, состояла в устранении социальных антагонизмов и утверждении социальной гармонии, когда все люди могут в полном согласии между собой осуществлять свое стремление к счастливой жизни, реализуя своеобразный «коммунизм».

Учение Фейербаха вплоть до конца XIX в. играло весьма значительную роль в борьбе с религией и идеализмом, в утверждении материалистического воззрения на природу и место человека в ней. Многие представители естественнонаучного материализма считали себя выполняющими заветы Фейербаха по установлению неразрывной связи философии с естествознанием как своим необходимым теоретическим базисом в деле глубокого и адекватного осмысления действительности.

Этико-«религиозный» аспект учения Фейербаха стал в середине 40-х годов XIX в. философской основой одного из влиятельных течений социалистической мысли в Германии, а именно, «истинного социализма», созданного рядом младогегельянцев (М. Гесс, К. Грюн и др.), с которыми формирующийся марксизм вступил в ожесточенную борьбу, размежевываясь одновременно и с фейербаховской «антропологией» в целом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

К началу второй половины XIX в. немецкая классическая философия сошла с мировоззренческой авансцены Германии, где ранее на протяжении примерно столетия выступала как диалектически развивавшаяся целостность, в которой последующие учения были генетически связаны с предыдущими и вместе с тем отрицали их. Последними утрачивали влияние шеллингизм, гегелизм и фейербахизм.

Но компоненты учений Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха и проблемы, поставленные этими мыслителями, включались в последующий процесс развития философской мысли, стимулируя его в разных, даже диаметрально противоположных направлениях.

Творческое переосмысление гегелизма и фейербахизма сыграло прежде всего огромную роль в становлении (с середины 40-х годов XIX в.) марксизма и его дальнейшей разработке *К. Марксом* (1818—1883), *Ф. Энгельсом* (1820—1895), *Г.В. Плехановым* (1856—1918), *В.И. Лениным* (1870—1924). Ф. Энгельс называл марксистскую философию «диалектическим материализмом» и «историческим материализмом». В.И. Ленин характеризовал немецкую классическую философию как один из трех «теоретических источников» марксизма (наряду с английской классической политэкономией и французским утопическим социализмом). С другой стороны, противники марксизма в борьбе с ним опирались на различные варианты немецкого классического идеализма и на фейербаховскую «антропологию».

Идеализм *А. Шопенгауэра* (1788—1860), возникший еще в пору создания гегелевской системы как ее антитеза, но выдвинувшийся на первый план немецкой философской мысли лишь во второй половине XIX в., строился исходя из ряда положений кантизма, фихтизма и шеллингизма. Естественнаучный материализм *Л. Бюхнера* (1824—1899), тоже занявший тогда место в первом ряду немецких философских учений, частично уходил корнями в натуралистический аспект фейербаховской «антропологии».

Во второй половине 60-х годов XIX в. возникло и быстро набрало силу неокантианство, распространившееся затем за пределы Германии

и просуществовавшее в качестве влиятельного течения мировой философской мысли вплоть до 20-х годов следующего столетия. В начале XX в. образовалось неогегельянство, которое в переплетении с экзистенциализмом стало еще одним влиятельным течением мировой философии почти на шесть десятилетий. Положения кантизма и гегелизма включались и в другие значительные течения философии XX в., которая в некоторой степени ассимилировала в преобразованном виде также некоторые философемы фихтизма, шеллингизма и фейербахизма.

Как преемственность по отношению к немецкой классической философии, так и резкая оппозиция ей многих новых философских учений, означали, что она играла существенно важную роль во всем последующем за ней философском процессе.

Этим объясняется огромный и неугасающий интерес исследователей к творческому наследию представлявших ее мыслителей, в первую очередь к кантовскому и гегелевскому наследию. Давно были созданы и активно функционируют поныне международные центры изучения кантизма и гегелизма, регулярно проводящие всемирные конгрессы, имеющие свои периодические издания и публикующие серии монографических работ. В странах с развитой философской культурой (к ним наряду с Германией, Францией, Англией, Италией, США принадлежит и Россия) имеются национальные центры не только кантоведения и гегелеведения, но и фихтеведения, шеллинговедения, а кое-где и фейербаховедения, причем последние интенсифицировали свою деятельность со второй половины XX в. Не иссякает поток научных публикаций, посвященных философским воззрениям Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля; продолжают, хотя и в гораздо меньшем количестве, публиковаться новые исследования о философских воззрениях Фейербаха.

В России немецкая классическая философия стала вскоре после ее зарождения предметом углубляющегося изучения и творческого освоения. В XIX в. появились российские версии кантианства, шеллингианства, гегельянства, фейербахианства, а затем неокантианства и неогегельянства. Вообще ни в одной другой стране интерес к немецкой классической философии не был столь велик, как в России. В советский период российской истории, когда диалектический и исторический материализм (в его интерпретации В.И. Лениным) утверждался коммунистическим руководством страны как единственно верная философия, призванная безраздельно господствовать в общественном сознании, ни одна форма «домарксистской философии» не пользовалась таким уважительным вниманием, как немецкая классическая

философия, изучение которой считалось необходимым для понимания генезиса марксизма и творческого развития марксистской диалектики.

Интерес к немецкой классической философии не ослабел в России и в постсоветский период, сочетаясь с потребностью освободить понимание этой философии от «партийности» марксистских суждений о ней, сделать это понимание совершенно объективным и целостным, включающим в себя основательное знание о немецком классическом идеализме как таковом и о религиозно-теологических построениях мыслителей этого направления. Автор книги стремился максимально удовлетворить современные запросы российских читателей, обращающихся к изучению немецкой классической философии.

ЛИТЕРАТУРА

Список содержит цитируемую, упоминаемую и рекомендуемую литературу.

В начале списка названы произведения, в которых содержится характеристика немецкой классической философии в целом, а также работы по истории немецкой культуры рассматриваемого периода, истории естествознания и важнейших форм общественного сознания второй половины XVIII в.— первой половины XIX в.

Затем дается литература по главам книги, начинающаяся сочинениями классиков немецкой философии и заканчивающаяся исследовательскими работами об их учениях.

1. *Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 4. М., 1982.*
2. *История философии. Т. 3. М., 1943.*
3. *История философии. Т. 2. М., 1957.*
4. *Нарский И. С. Западноевропейская философия XIX века. Кант. Фихте. Шеллинг. Гегель. Фейербах. М., 1976.*
5. *Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986. 2-е изд. 2002.*
6. *Гулыга А. В. Из истории немецкого материализма. М., 1962.*
7. *Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия как диалектически развивавшаяся целостность. Тезисы доклада в «Актах XIX всемирного философского конгресса». М., 1993.*
8. *Рассел Б. История западной философии. В 2 т. Т. 2. М., 1993.*
9. *Дж. Реале и Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 т. Т. 3, 4. СПб., 1996, 1997.*
10. *История философии. Запад — Россия — Восток. Кн. 2. М., 1996.*
11. *Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1971.*
12. *Бур М., Ирриц Г. Притязания разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М., 1978.*
13. *Другач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986.*
14. *Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000.*
15. *Ленин В. И. Полное собрание сочинений. М.*
16. *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.*
17. *Ойзерман Т. И., Богомолов А. С., Лазарев В. В., Нарский И. С. История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978.*
18. *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. В 5 т. М., 1957.*
19. *Васильев В. В. Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул, 2000.*
20. *Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период (от вольфовской школы до раннего Канта). М., 1996.*
21. *Bréhier E. Histoire de la philosophie. Т. II, fasc. 2—3.*
22. *Copleston F. A. History of Philosophy. Vol. VI. Westminster; Maryland, 1966.*
23. *Chevalier F. Histoire de la pensée. Т. III—IV. Paris, 1966.*

24. *Hartmann N.* Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin; Zeiprig, 1923.
25. *Hirschberger F.* Geschichte der Philosophie. II. Teil. Freiburg; Basel; Wien, 1963.
26. Histoire de la philosophie. Sous la direction d'Ivon Belaval. Paris, 1973.
27. *Rivaud A.* Histoire de la philosophie. Vol. 5. Philosophie allemande (XVIII^e et XIX^e siècles). Paris, 1966.
28. *Stieler G.* Der Idealismus von Kant bis Hegel. Berlin, 1970.
29. *Асмус В.Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.
30. История немецкой литературы. Т. 2, 3. М., 1963, 1966.
31. *Овсянников М.Ф.* История эстетической мысли. М., 1984.
32. История философии и вопросы культуры. М., 1975.
33. История и теория атеизма. М., 1962.
34. *Тажуризина З.А.* Идеи свободомыслия в истории культуры. М., 1987.
35. *Данеман Ф.* История естествознания. Т. 3. М., 1938.
36. *Плавильщиков Н.Н.* Очерки по истории зоологии. М., 1941.
37. Histoire générale des sciences. Т. II—III. Paris, P. U. F. 1969, 1981.
38. *Wolf A.* History of science, technology and philosophy in the eighteenth century. London, 1952.

К главе I

39. *Кант И.* Сочинения. В 6 т. Вступительные статьи Т.И. Ойзермана, А.В. Гулыги, В.Ф. Асмуса. М., 1963—1966.
40. *Кант И.* Трактаты и письма. Вступительная статья А.В. Гулыги. М., 1980.
41. *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. I—XXXIX. Berlin, 1902—1972.
42. *Фишер К.* Кант//История новой философии. В 10 т. Т. 4—5. СПб., 1910.
43. *Асмус В.Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
44. *Гулыга А.В.* Кант. М., 1967.
45. «Критика чистого разума» Канта и современность. Рига, 1984.
46. Критические очерки по философии Канта. Киев, 1975.
47. *Калинников Л.А.* Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978.
48. Философия Канта и современность. М., 1974.
49. *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974.
50. *Тевзадзе Г.В.* Иммануил Кант. Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
51. *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
52. *Другач Т.Б.* И. Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990.
53. *Ойзерман Т.И., Нарский И.С.* Теория познания Канта. М., 1991.
54. *Жучков В.А.* Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII в.—начало XVIII в.). М., 1989.
55. *Суслова Л.А.* Философия И. Канта. М., 1988.
56. *Лейбниц Г.В.* Сочинения. В 4 т. М., 1982—1983.
57. *Вольф Х.* Метафизика. Онтология//Христиан Вольф и философия в России. Вступительная статья В.А. Жучкова «Метафизика Вольфа и ее место в истории философии Нового времени». СПб., 2001.
58. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. Вступительная статья А.В. Гулыги. М., 1977.
59. *Гердер И.Г.* Избранные сочинения. Вступительная статья В.С. Жирмунского. М., 1959.
60. *Гулыга А.В.* Гердер. М., 1975.

К главе II

61. *Фихте И.Г.* Избранные сочинения. Т. 1. М., 1916. Вступительная статья Б. Яковенко.
62. *Фихте И.Г.* Сочинения. В 2 т. СПб., 1993.

63. *Фихте И.Г.* Сочинения. Работы 1792—1801. Вступительная статья П.П. Гайденко. М., 1995.
64. *Фихте И.Г.* Наставление к блаженной жизни. Послесловие А.К. Судакова. М., 1997.
65. *Фихте И.Г.* Наукоучение 1801 года. М., 2000.
66. *Fichte J.G.* Werke. Bd. I—IX. Berlin, 1971.
67. *Фишер К.* Фихте//История новой философии. Т. 6. СПб., 1909.
68. *Ойзерман Т.И.* Философия Фихте. М., 1962.
69. *Бур М.* Фихте. М., 1965.
70. *Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
71. *Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
72. Фихте и конец XX века. Межвузовский сборник. Уфа, 1992.
73. *Лукьянов А.В.* Проблема духовного в философии И.Г. Фихте. Уфа, 1993.
74. *Batscha Z.* Gesellschaft und Staat in der politischen philosophie Fichtes. Frankfurt a. M., 1970.
75. *Bucher R.* Staat und Kirche in der Philosophie des I.G. Fichte. Tübingen, 1952.
76. *Weischedel W.* Der Zwiespalt im Denken Fichtes. Berlin, 1962.

К главе III

77. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения. В 2 т. М., 1987—1989. Вступительная статья А.В. Гулыги.
78. *Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох. Томск, 1999.
79. *Шеллинг Ф.В.Й.* Ранние философские сочинения. СПб., 2000.
80. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. М., 1966. Вступительные статьи П.С. Попова и М.Ф. Овсянникова.
81. *Schelling F.W.I.* Sämtliche Werke. Abt. I. Bd. 1—10. Stuttgart; Augsburg, 1856—1861.
82. *Фишер К.* Шеллинг//История новой философии. Т. 7. СПб., 1905.
83. *Лазарев В.В.* Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990.
84. *Гулыга А.В.* Шеллинг. М., 1982.
85. *Линьков Е.С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.
86. *Лепская Н.П.* Концепция «мировых эпох» в философии Шеллинга/Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1996.
87. *Резвых П.В.* Проблема творения в поздней философии Ф.В.Й. Шеллинга/Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1998.
88. *Holz H.* Spekulation und Faktizität. Zum Freiheit-begriff des mittieren und späten Schelling. Bonn, 1970.
89. *Jaspers K.* Schellings Größe und Verhängnis. München, 1959.
90. *Tilliette X.* Schelling. Paris, 1970.
91. Берковский Н.Я. Романтизм в Германии. Л., 1973.
92. *Габитова Р.М.* Философия немецкого романтизма. М., 1978.
93. Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1974.

К главе IV

94. *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. М.; Л., 1929—1958.
95. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3 т. Предисловие, вступительная статья М.М. Розенталя. М., 1970—1972.
96. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. В 3 т. Послесловия Е.П. Ситковского и А.П. Огурцова. М., 1977.
97. *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. В 2 т. Вступительная статья А.В. Гулыги. М., 1970—1971.
98. *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. В 2 т. Вступительная статья А.В. Гулыги. М., 1975—1977.
99. *Гегель Г.В.Ф.* Политические произведения. Вступительная статья В.С. Нерсесянца. М., 1978.

100. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Вступительная статья М.А. Лифшица. М., 1968—1973.
101. Hegel G.W.F. Werke. Bd. 1—20. Berlin, 1970—1976.
102. Фишер К. Гегель//История новой философии. Т. 8—9. СПб., 1902—1903.
103. Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М., 1956.
104. Гулыга А.В. Гегель. М., 1970.
105. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.
106. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики»: формирование принципов системности и историзма. М., 1984.
107. Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964.
108. Нерсесянц В.С. Гегелевская философия права. М., 1974.
109. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988.
110. Философия права Гегеля и современность. М., 1977.
111. Философия Гегеля и современность. М., 1973.
112. Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
113. Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987.
114. Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М., 1990.
115. Быкова М.Ф. Мистерии логики и тайны субъективности. М., 1996.
116. Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993.
117. Коротких В.И. Очерк исследования структуры системы философии Гегеля. М., 1999.
118. Селиванов Ю.Р. Феноменология отчужденного духа. М., 1999.
119. Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном/Под ред. П. Козловски и Э.Ю. Соловьева. М., 2000.
120. Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983.
121. Avineri S. Hegel's theory of the modern state. Cambridge, 1972.
122. Beyer W.K. Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin, 1967.
123. Hegel und wir. Berlin, 1970.
124. D'Hondt F. Hegel et sontemps. Paris, 1968.
125. Krumpel H. Zur moralphilosophie Hegels. Berlin, 1972.
126. Гете И.В. Избранные философские произведения. Вступительная статья Г.А. Курсанова. М., 1964.
127. Волков Г.Н. Сова Минервы. М., 1973.
128. Плеханов Г.В. От идеализма к материализму//Избранные философские произведения. Т. 3. М., 1957.
129. Малинин В.А., Шинкарук В.И. Левое гегельянство. Киев, 1983.

К главе V

130. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. Вступительная статья М.М. Григорьяна. М., 1955.
131. Фейербах Л. История философии. В 3 т. Вступительная статья М.М. Григорьяна. М., 1963.
132. Feuerbach L. Werke. Bd. 1—6. Frankfurt a. M., 1975.
133. Быховский Б.Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
134. Любутин К.Н. Людвиг Фейербах: философская антропология. Свердловск, 1988.
135. Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. М., 1971.
136. Rawidowicz S. Ludwig Feuerbach's Philosophy. Ursprung und Schicksal. Berlin, 1931.
137. Schilling W. Feuerbach und die Religion. München, 1957.
138. Schmidt A. Erfordernisse gegenwärtiger Feuerbach-Interpretation. Bielefeld, 1973.
139. Gagern M. von. Ludwig Feuerbach. Philosophie und Religionskritik. München; Salzburg, 1970.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абихт И.Г.— 131
 Августин Аврелий — 96
 Александр Македонский — 349, 350
 Анаксимандр — 253
 Анаксимен — 253
 Аристотель — 14, 253, 363

 Баадер Ф.— 165, 166, 202
 Бакунин М.— 170
 Баумгартен А.Г.— 11, 22, 90
 Баур Ф.— 213
 Бауэр Б.— 358
 Бауэр Э.— 359
 Бахман К.Ф.— 369
 Бебель А.— 372
 Бейль П.— 24, 368
 Беккария Ч.— 313
 Беркли Дж.— 22, 24, 30, 44, 45, 46, 47
 Бернулли И.— 11
 Бёме Я.— 169, 197, 201, 209
 Бёрне Л.— 359
 Бруно Д.— 194, 196
 Брэдли Д.— 12
 Буле И.Г.— 131
 Бутервек Ф.— 131
 Бюффон Ж.Л.— 12
 Бюхнер Л.— 418
 Бэкон Ф.— 229, 367, 368

 Вико Дж.— 346
 Вольта А.— 177
 Вольтер М.Ф.— 6, 96
 Вольф Х.— 11, 24, 49

 Габлер — 359
 Гайденок П.П.— 158

 Галилей Г.— 12, 28
 Галлер К.Л.— 328, 329
 Гальвани Л.— 177
 Гаман И.Г.— 90, 114
 Ганс Э.— 359
 Гарденберг Ф. (Новалис) — 181, 191, 192
 Гаусс К.— 303
 Гегель Г.Ф.В.— 3, 4, 5, 6, 8, 53, 114, 115, 124, 158, 160, 161, 167, 168, 191, 206, 215—367, 370, 372, 379, 398, 401—405, 408, 409, 418
 Гейденрейх К.Г.— 131
 Гейне Г.— 6, 168, 169, 357
 Гельвеций К.А.— 320, 331, 375, 396, 406
 Гельмгольц Г.— 306
 Гераклит — 253
 Гердер И.Г.— 10, 92, 96, 102, 103, 111, 114, 115
 Герман Г.— 11
 Герц М.— 69
 Гесс М.— 359, 417
 Гешель К.— 358
 Гёльдерлин Ф.— 215
 Гёте И.В.— 6, 90—92, 103, 114, 118, 165, 300, 301
 Гоббс Т.— 11, 105
 Гольбах П.А.— 6, 15, 25, 70, 110, 229, 243, 321, 375, 396, 406, 415
 Гоффмейстер Й.— 218
 Грюн К.— 417
 Гуго Г.— 326
 Гулыга А.В.— 165
 Гумбольдт А.— 306
 Гуфеланд Г.— 111

Дауб К.— 358, 362
Декарт Р.— 11, 13, 14, 24, 28, 45, 167,
204, 368, 399, 405
Демокрит — 11, 14, 15, 253, 375
Дидро Д.— 6, 15, 25, 229, 243, 375, 396,
406
Дильтей В.— 218
Доргут Ф.— 368
Дюбуа-Реймон Э.— 306

Иисус Христос — 139, 141, 222, 353,
370, 377
Иоанн (евангелист) — 140, 141, 214,
358
Иоахим Флорский — 208

Кант И.— 3, 4, 5, 8—116, 118, 120—
122, 125, 128, 129, 153, 154, 160,
168, 187, 190, 203, 215, 219, 237,
238, 240, 242, 245, 246, 248, 287,
314, 316, 325, 346, 354, 362, 367,
372, 418

Карл Великий — 347
Карл V — 347

Коллинз А.— 70
Кондильяк Э.Б.— 406
Ксенофан Колофонский — 379
Кузен В.— 168
Кьеркегор С.— 170

Ламберт И.Г.— 21
Ламетри Ж.О.— 15, 396, 398
Лаплас П.С.— 21
Ласо Э.— 209
Лассон Г.— 218
Левкипп — 14, 15
Лейбниц Г.В.— 11, 12, 17, 25, 26, 29,
44, 49, 153, 169, 185, 203, 264

Ленин В.И. — 418, 419
Лео Г.— 359
Лессинг Г.Э. — 10, 14, 214, 362
Лёв Б.— 367
Либих Ю.— 306
Либкнехт В.— 372
Линней К.— 153
Лихтенберг Г.К.— 115
Локк Д.— 26, 30, 151, 229, 406

Лука (евангелист) — 214
Лукрещий — 14, 15, 375
Людвиг I — 165
Людовик XIV — 91
Лютер М.— 88, 347, 413

Майер Р.— 306
Маймон С.— 113, 120
Майнерс Х.— 111
Максимилиан II.— 175
Марк (евангелист) — 214
Маркс К.— 362, 372, 418
Мархейнеке К.М.— 168
Мельгунов Н.А.— 169
Мендельсон М.— 22, 49, 114, 115
Михелет К.Л.— 358
Молешотт Я.— 398
Монтескьё Ш.Л.— 6, 96, 220
Мопертюи П.Л.— 12

Наполеон I Бонапарт — 119, 349, 350
Новалис (Ф. Гарденберг) — 181, 191,
192
Ноль Г.— 218
Ньютон И.— 12, 28

Павел (апостол) — 140, 214
Парменид — 253
Паулюс Г.Э.— 171—173, 362
Пётр (апостол) — 214
Платон — 12, 28, 194, 205, 215, 253,
319
Плеханов Г.В.— 418
Плотин — 194
Поп А.— 17
Пристли Д.— 69, 70

Рейнгольд К.Л.— 111, 112, 118, 129
Рейф Я.Ф.— 371
Рикардо Д.— 320
Робине Ж.Б.— 298
Розенкранц К.— 218, 358
Руге А.— 359
Руссо Ж.Ж.— 6, 97, 101, 105, 106, 108,
144, 215, 320—322, 326

Савиньи Ф.К.— 326
Сведенборг Э.— 22
Сен-Пьер Ш.— 101

- Смит А.— 224, 320
 Снель Х.В.— 131
 Спиноза Б.— 70, 114, 163, 169, 193,
 194, 203, 363, 367, 400
 Стюарт Дж.— 223
 Судаков — 158
- Телезио Б.— 368
 Тик Л.— 191
 Тюрго А.Р.— 96, 320
- Файхингер Х.— 68**
 Фалес — 28
 Фарадей М.— 177
 Фейербах А.— 362
 Фейербах Л.— 3, 4, 8, 171, 362—419
 Форберг Г.— 118
 Форстер Г.— 115, 219
 Фридрих П.— 10, 100
 Фридрих-Вильгельм II — 85
 Фридрих-Вильгельм III — 119, 217,
 330, 340
 Фридрих-Вильгельм IV — 169, 359
 Фихте И.Г.— 3, 4, 5, 8, 114—161, 169,
 181, 184, 185, 188, 193, 203, 216,
 219, 225, 226, 238, 242, 246, 253,
 287, 319, 325, 353, 355, 362, 367,
 409, 418
- Хатчесон Ф.— 72, 90
- Цешковский А.— 359
- Шеллинг Ф.В.Й.— 3, 4, 5, 8, 114, 129,
 158—219, 225—227, 237, 238, 242,
 246, 273, 325, 347, 353, 354, 355,
 362, 364, 368, 409, 418
- Шефтсбери А.— 72, 90
 Шиллер Ф.— 74, 91, 92, 103
 Шлегель А.— 191
 Шлегель Ф.— 191
 Шлейден М.Я.— 306
 Шлейермахер Ф.Д.Э.— 191, 378
 Шмидт Э.— 131
 Шульц И.Г.— 69, 111
 Шульце (Энезидем) Г.Э.— 112, 113,
 120
 Шопенгауэр А.— 418
 Шпацир К.— 115
 Штирнер М.— 396, 414
 Штраус Д.— 213, 358, 360
 Шютц Х.Г.— 111
- Эйнзидель И.А.— 115
 Энгельс Ф.— 169, 170, 359, 361, 362,
 372, 418
 Эпикур — 14, 15, 375
 Эрстед — 177
 Эхтермайер Т.— 359
 Эшенмайер — 164
- Юм Д.— 22, 24, 25, 114, 244
 Юнг Э.— 90
 Юлий Цезарь — 349,350
- Якоби Ф.Г.— 113, 114, 122, 123, 164,
 166, 202, 204, 246

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют, абсолютное 121, 136, 175, 187, 195, 354, 394
— и относительное 252
Абстрактное и конкретное 249, 410
Аксиомы 39
Активность и пассивность (рецептивность, «страдательность») 34, 125
Акциденция 36
Анализ и синтез 37, 287—288, 290—291
Аналитика 35, 38
Аналогия 39
Антиномии 51, 52, 81, 91, 189
Антитезисы 51
Антитетика 52, 128
Антиципации 39
Антропогенез 152, 393
Антропология 110—111, 309, 371, 406
Апостериорное 27
Апперцепция 37
Аппрегензия 42
Априорное, априоризм 27, 37
Атеизм, атеистический 11, 118, 383
Атомы, атомистика 15, 177, 253
Аффицирование 30
- Бесконечное (бесконечность) 53, 159, 224, 225
Бессознательное 43, 186
Биогенез 14, 392
Бог 16, 25, 48, 59, 80, 84, 136, 205, 207, 354, 364, 382, 389, 415
Бытие 121, 205, 249, 365, 405
— и мышление 121
- Вера 67, 34, 363
- Вещь 229, 266
Вещь-в-себе 30, 32, 112—114, 121, 267
Взаимодействие 36, 40, 273—274, 365, 394
Видимость 267
Власть, власти 111, 334—340
Внутреннее и внешнее 270
Возможность 34, 40, 271
Войны 101, 154, 235, 344—345
Волюнтизм 134, 135
Воля (воление) 135, 312
— «добрая» 72
— автономия и гетерономия воли 73
Воображение 42, 127, 383
Воспитание 79, 88
Восприятие 39
Время 31, 300, 395
Всеединство 193
Вселенная 13, 14
Всеобщее (всеобщность) 27, 230, 240, 245
- Гармония 17, 222, 251, 327
Гений 186
Гносеология (гносеологический) 45, 408
Господин, господство 230—232
Государство 100, 146, 327, 340, 349
Гражданское общество 320—327
Гуманизм (гуманистический) 74, 79, 327
- Движение 13, 14, 300
Деизм 63, 220
Действительность 40, 271
Деспотизм 219, 325

- Деятельность 121, 205
 — практическая 287
 — теоретическая 286
 — целесообразная 273
- Диалектика (диалектический) 48, 55, 128, 144, 224, 409
 — антитетическая 128
 — господина и раба 230—232
 — натурфилософская 178—179
 — трансцендентальная 47
- Догматизм 23, 24, 53, 121, 241, 368
- Доказательства бытия Бога 16, 20, 21, 59, 394
- Долг 73
- Достоверность
 — мышления (разума) 230
 — чувственная 229
- Дуализм 185, 386
- Дух 255, 308, 369
 — абсолютный 352
 — мировой 344
 — моральный 235
 — объективный 311
 — субъективный 309
 — времени 221
 — народа 221
 — христианства 222
- Душа 18, 49—50, 160, 178, 309—311
- Единое и многое 256
- Единство противоположностей 225, 291, 292, 410
- Естественнознание 7, 26, 35, 41, 176, 297, 396
- Жизнь 179, 224, 285, 393
- Закон, законы 41, 269
 — моральный 73, 74
 — мышления 128, 264, 265
- Знание 68
 — абсолютное 136, 235, 376
 — непосредственное 246—247
- Идеал (идеалы) 59, 234, 327
- Идеализм 12, 23, 24, 255, 369, 370, 373, 387
 — абсолютный 246
 — «антропологический» 47
 — догматический 24, 45
 — объективный 181
 — проблематический 24, 45
 — психологический 46
 — субъективный 24, 181, 245
 — «теистический» 47
 — трансцендентальный 9, 24, 31, 182
 — «физиологический» 410
 — опровержение идеализма 44—45
 — природы 177
- «Идеал-реализм» 125, 184
- Идеальное и реальное 125, 254
- Идея (идеи) 47, 48
 — абсолютная 137, 238, 288, 365
 — логическая 238—239, 284
 — объективная 285
 — субъективная 285
 — трансцендентальные 48
- Изменение, изменяемость 254
- Иное 251
- Инобытие 207, 297, 308
- Интеллект, интеллектуализм 26, 95, 197, 202
- «Интеллигенция» 124, 136, 182, 186
- Интересы 53, 332—333
- Интуиция 95, 130, 194, 226
- Императивы 74
- Иррациональное, иррационализм 197
- Искусство 90, 189, 352
- Истина 235, 240, 409
 — абсолютная и относительная 235, 290
- Историзм 221, 227, 306
- История 16, 95, 149, 185—186, 346
- История философии 168, 202, 238, 251—252, 357, 368
- Категории 36, 128, 185
- Качество 36, 250, 253
- Клерикализм 330
- Количество 36
- Конечное (конечность) 241
 — и бесконечное 53, 159, 224, 255
- Конкретное 249, 410
- Консерватизм (консервативный) 233
- Конституция 336

- «Конструирование» 288
 Коммунизм (коммунистический) 314, 418, 420
 Космогония (космогонический) 12
 Космология (космологический) 50
 Красота (прекрасное) 90, 352
 Креационизм 16, 17, 248, 391
 Культура 321, 383
 Критика («критицизм») 23, 121
 — преобразующая 398
- Логика 34, 239, 365, 367
 — «спекулятивная», диалектическая 239
 — «спекулятивно»-диалектическая и «рассудочная» 292
 — трансцендентальная 34
 — формальная («общая») 34, 264
 Логическое 248
 — и историческое 252
 Любовь 78, 222, 377—378, 411—412, 415
- Магнетизм 179
 Максимумы 74, 75
 Марксизм 372, 419
 Математика 23, 33
 Материализм 12, 25, 26, 29, 73, 243—244, 270, 373, 406
 — немецкий 115, 387, 399
 — французский (XVIII в.) 399
 Материя 13, 14, 115, 180, 185, 194, 266
 Мера 256—257
 Метаморфоза 299
 Метафизика 9, 21, 22, 27, 47, 66, 67, 80, 240, 366
 Механика (механический) 14, 65, 93, 94, 298
 «Механизм» 281
- Мир
 — «вечный» 101—104, 186, 237
 — «моральный» 81
 — «умопостигаемый» («интеллектуальный») 77, 83
 — физический, природный 21, 48, 50, 137
- Мистика 170
 Мифы, мифология 165, 190
- Мнение (общественное) 341
 Монады, монадология 12
 Монарх, монархия 100, 334, 413
 Монотеизм 206
 Мораль 68, 104, 313
 — и политика 109
 — и религия 84—85
 «Моральность» и «легальность» 74
 Мышление 34, 418
 — «всеобщее» 230, 240
 — «конечное» 242
 — понятийное 35, 226
 — и объективность 240
- Народ, народы 99, 144, 151, 211, 334, 341, 349
 Натурфилософия 160, 177, 181, 182, 193, 197, 299, 308, 391
 «Не-Я» 124
 Необходимость 27, 124, 245
 — и свобода 186, 348
 — и случайность 53, 187
 Непосредственное и опосредствованное 247
 Непрерывность и дискретность 40, 257—260
 Неравенство 323, 336
 Нечто 254
 Новое 251
 Нравственность 77, 316
- Общественный договор 143
 Объект 37, 280
 Обязанности 77, 239
 Онтологизация 37, 239
 Опосредствование 343
 Опыт 37, 124, 419
 Организм, «органика» 93, 162, 179, 284, 301
 Основание 265
 Основоположения 38, 123
 Откровение 71, 116, 187, 189
 Отношения 36, 257, 269, 273
 Отрицание 36, 250—251
 — отрицания 260
 Отталкивание 13
 Отчуждение 235, 293, 364
 Ощущение 30, 41, 124, 184

- Панлогизм 239, 275
 Паралогизм 49
 Пантеизм 192, 196, 206, 401
 «Переход» 250
 Печать, пресса 341
 Пифагореизм 256
 Платонизм 52
 «Позитивность» 201, 219
 Познание 22, 274, 285
 Политическая экономия 223, 224
 Полярность 178
 Понятие 27, 35, 248, 270
 Постулаты 40, 80
 Потенции 174, 192, 210, 213, 214
 Потребности 322, 382
 Правительство 337
 Право 104, 105, 312
 Правовой строй, правопорядок 186, 315
 Правосудие 320
 Практика (практическое) 411
 «Примирение с действительностью» 224, 235
 — противоречий 343
 Природа 41—42, 176, 296, 385
 — «вторая» 186
 Притяжение (и отталкивание) 13, 14
 Причина, причины (причинность) 36, 40, 80, 273—274, 393
 — «механические» 14, 93, 94
 — «первая» («конечная») 394
 Провидение, провиденциализм 20, 248
 Прогресс 97, 271, 290, 348
 Просвещение 98, 150, 233
 Простое и сложное 53, 257
 Пространство 22, 23, 31, 45, 395
 Протестантизм 399, 414
 Противоположность 178, 250, 263
 Противоречие 224, 263
 Психология 49—50, 311, 383, 386
 Психопатология 383

 Раб, рабство 231—232
 Равенство 325
 Развитие 251, 275, 296
 Различие 262
 Разум 30, 47, 224, 230

 — «практический» 72
 — «чистый» («спекулятивный») 27, 62
 Рассудок, рассудочность 26, 35, 41, 48, 121, 127, 241
 Рациональность, рационализм 197
 Реальное, реальность 31, 36, 255
 «Реализм» 386, 401
 Революция 100—101, 232, 340
 — «коперниканская» (кантовская) 28, 41
 — религиозная 220
 — философская 41, 116
 Религия 84, 126, 201, 210, 213, 353, 374, 379, 415, 418
 — «духа» 385
 — «естественная» 385, 390
 — «народная» и «позитивная» 220—221
 — и культура 383—384
 — и теология 218
 Республика (республиканский) 100, 413
 Рефлексия 262
 Реформация 349, 414
 Реформы (реформизм) 100, 371
 Ригоризм 74
 Романтизм (романтики) 91, 191
 Рынок (торговля) 147—148

 Самопроизвольное зарождение 303
 Саморазвитие 248, 296, 299
 Самосознание 37, 49, 184, 230, 382
 Сверхчувственное 230, 243
 Свобода 56—57, 70, 414
 — абсолютная 234
 — воли 25, 79, 80, 396
 — самосознания 229
 — слова и печати 342
 — и необходимость 186, 348
 — и причинность 52—54
 Свободомыслие 23, 99, 374
 Свойство 266
 Связь, связи 41
 Секуляризация 88
 Семья 318—319
 Сенсуализм 26, 243, 408
 Сила, силы 269, 13, 14, 269

- Синтез, синтезы 36, 42, 61
 Система 23, 133, 181, 290
 Скачки 258—260
 Скептицизм 23, 24, 299
 Случайность 272
 Смерть 237, 305
 «Снятие» 251
 Собственность 145, 313
 Содержание и форма 269
 Созерцания 30, 39, 130, 185, 190
 Сознание 49, 229
 — «несчастное» 229, 232
 — «низменное» 233
 — «разорванное» 233
 Сословия 16, 324, 336, 340—341
 Спинозизм 114—115, 121, 193, 203
 Спиритуализм 24, 46, 48, 237, 372, 386
 Становление 250
 Стоицизм 81, 229
 Страх 368, 380
 Субстанция 40, 192, 227
 Субъект 37, 125, 204, 388
 Суверенитет 334
 Судьба 187, 222, 223
 Суждение, суждения 27, 29, 35, 36, 89, 90, 93, 277
 Существование 22, 36, 266
 Сущность 260
 — религии 379
 — человека 375
 — христианства 377
 «Схемы», «схематизм» 38—39
 Счастье 81, 333, 350, 383
- Тезисы** 51
Теизм 63
Телеология (телеологический) 93, 186, 189, 348
Тело, тела (телесность) 31, 300
Теократия 330
Теология 58, 88, 126, 196, 201, 363
Теория и практика 289
Тео-философия 193
Тождество 160
 — абсолютное 190, 192
 — бытия и мышления 269
 — бытия и чувственности 404
 — сознания и бессознательного 190
- субъекта и объекта (субъективного и объективного) 369, 412
 — и различие 262
Тоталитаризм 152
Трансцендентальное 27, 33
Трансцендентное 32, 33
Триады, триадичность 36, 248
Труд 230, 285, 382
- Умозаключение** 279
Универсум 192
- Фанатизм** 220, 222, 329
Фантазия 18, 382
Феноменализм (феноменалистский) 37, 42, 47
Феноменология духа 226, 303, 311
Феномены и ноумены 43—44, 56, 57
Физика 299, 386
Физиология 386
Философия 356
 — «абсолютная» 364
 — антропо-социальная 308
 — «антропологическая» 372
 — «беспредпосылочная» 371, 405
 — «будущего» 370
 — «генетически-критическая» 370
 — «действия» 359
 — «докритическая» 10
 — духа 306
 — искусства 90, 163, 189, 190
 — истории 96, 149, 186, 344
 — «критическая» 23, 117, 120, 123, 245, 272
 — лейбнице-вольфианская 20
 — мифологии 165
 — моральная 9
 — «новая» 371, 406
 — «новейшая» 402
 — «откровения» 213—214
 — «отрицательная» («негативная») 167, 177
 — «положительная» («позитивная») 161, 166, 172, 173, 193
 — права 104—109, 311, 313
 — «практики» 359
 — «практическая» 143, 187—189
 — «природных целей» 189

- природы 295
- религии 118, 353
- «самосознания» 359
- социально-политическая 100, 143
- «спекулятивная» 398—402
- «теоретическая» 119, 185—186
- «тождества» 192
- чувства и веры 114
- и религия 84—88, 225, 354, 359, 365
- и теология 87—88, 119, 184—186, 224, 247, 363
- Форма** 90, 267, 269
- «Формализм» 76, 77

- «Химизм» 179, 283
- «Хитрость Разума» 345
- Христианство** 84—88, 119—125, 209, 219, 373, 413

- Целое и части** 269
- Целесообразность** 76—77, 93, 284—285

- Человек** 110—111, 363, 373, 415
- Чувственность, чувственное** 29, 34, 184, 229, 404
- Чудо (чудеса)** 382

- Эвдемонизм** 81
- Эволюция, эволюционизм** 298
- Эгалитаризм** 314
- Экономика (экономический)** 321, 325
- Электричество** 179
- Эмпиризм** 26, 52, 209, 242, 369, 401
- Эпикуреизм** 52, 81
- «Эпохи» 184, 208, 211
- Эстетика** 83
- трансцендентальная 29
- Этатизм** 148, 332
- Этика** 68, 104—105, 418

- «**Я**» 37, 128, 131
- Явление** 30, 47, 268
- «**Язычество**» 212, 220
- «**Яйность**» 128

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	6

ГЛАВА I. КАНТ

Жизнь и творческий путь	9
«Докритическая» философия Канта	10
Физическая «монадология» и космогоническая гипотеза	12
Гносео-методологические воззрения	21
Система «критической философии»	23
Гносеологическая концепция	25
«Трансцендентальная эстетика» (учение о чувственности и проблема математики как науки)	29
Концепция «трансцендентальной логики»	34
«Трансцендентальная аналитика» (учение о рассудке и проблеме естествознания как науки)	35
«Аналитика понятий»	35
«Аналитика основоположений»	38
Феномены и ноумены	43
«Опровержение идеализма»	44
«Трансцендентальная диалектика» (учение о разуме и проблема метафизики как науки)	47
Критика «рациональной психологии»	49
Критика «рациональной космологии»	50
Разрешение «космологической диалектики»	55
Критика «рациональной теологии»	58
Этическая концепция	68
«Практический разум в аспекте «морального закона», «доброй воли» и «долга»	72
«Категорический императив» и его персоналистско-гуманистическая сущность	74
Комплекс моральных обязанностей. Трансформация этической концепции Канта	77
Постулаты практического разума и этико-метафизика	80
Мораль и религия	84

Концепция эстетической и натурфилософской «способности суждения»	89
«Эстетическая способность суждения» и философия искусства	90
«Телеологическая способность суждения» и проблема биологической целесообразности	92

Философия истории и социально-политическая философия	95
Философия истории	95
Социально-политическая философия	99
Идеал вечного мира	101
Философия («метафизика») права	103
Принцип примата морали по отношению к политике	109
Восприятие и критика учения Канта в немецкой философской мысли 80—90-х годов XVIII в.	110

ГЛАВА II. ФИХТЕ

Жизненный путь и творческая биография	116
Теоретическая философия Фихте	119
<i>Наукоучение 1794—1800 годов</i>	119
<i>Наукоучение 1801—1810 годов</i>	136
Социально-политическая (практическая) философия Фихте и его философия истории	143
Проект «замкнутого торгового государства»	145
Философия истории	149

ГЛАВА III. ШЕЛЛИНГ

Жизнь и творческий путь	159
«Отрицательная философия» <i>Натурфилософия</i>	177
<i>Система трансцендентального идеализма</i>	182
«Философия тождества» и переход к «тео-философии»	192
«Положительная философия»	201
Философия мифологии	210
«Философия откровения»	213

ГЛАВА IV. ГЕГЕЛЬ

Жизнь и философское творчество	215
Юношеские рукописи — «эмбриология» гегелевской философии	218
«Феноменология духа» — введение к системе гегелевской философии	226
«Мышление в понятиях» против шеллинговского интуитионизма	226
Принцип историзма	227
Обоснование идеализма	229
Проблема становления самосознания; труд и борьба, господство и рабство	230
Проблема революции	232
Консервативные выводы	233
Отчуждение и его снятие	235
Антипацифизм	236
«Энциклопедия философских наук» — система гегелевской философии	237

«Наука логики» как базисная философская дисциплина	237
Предмет и структура философии как науки	238
Онтологизация логики и панлогизм	239
Обоснование диалектико-«спекулятивной» логики	240
Первое отношение мысли к объективности	240
Второе отношение мысли к объективности	242
Третье отношение мысли к объективности	246
Три ступени «логического»	248
Учение о бытии	249
«Чистое бытие», ничто, становление	249
Принцип единства логического и исторического и историко-философская концепция Гегеля	252
Качество. Количество. Мера	254
Качество	254
Количество	256
Мера	258
Скачки	258
Учение о сущности	261
«Рефлексия в себе»	262
Проблема противоречия	262
Критика формально-логических законов мышления	264
Основание, существование, вещь	265
Явление	268
«Отношения»	269
«Действительность»	271
Возможность, случайность, необходимость	271
Необходимость и свобода	272
Субстанциальное и причинные отношения, взаимодействие	273
Учение о понятии	274
Концепция развития	275
Конкретность понятия	276
Субъективное понятие	277
Суждение	277
Умозаключение	279
Объект	280
«Механизм»	281
«Химизм»	283
«Телеологическое отношение»	283
Идея	284
Жизнь	285
Познание	285
Теоретическая деятельность	286
Практическая деятельность	287
Абсолютная идея	288
Диалектический метод	289
Проблема включения «рассудочной» логики в «спекулятивную»	291
Вопрос об «отчуждении» идеи в природу	293
Философия природы	295
Проблема развития природы	296
Механика	298

Физика	299
Органика	301
<i>Философия духа</i>	306
«Субъективный дух»	307
«Объективный дух» («философия права»)	311
Абстрактное право	312
Мораль	313
Нравственность	315
Семья	316
Гражданское общество	318
Экономические отношения	319
Сословная структура	322
Диалектика гражданского общества	324
Государство	325
Внутренний строй	330
Структура власти	332
Межгосударственные отношения	342
«Нравственная» значимость войн	344
Всемирная история (философия истории)	344
«Абсолютный дух»	351
Искусство	351
Религия	351
Отношение Гегеля к религии, теологии и его «философия религии»	356
Философия	357
Гегелевская школа и ее разложение	357

ГЛАВА V. ФЕЙЕРБАХ

Жизнь и путь философского творчества	362
«Антропологическая» философия Фейербаха	372
<i>Фейербаховская «философия религии»</i>	373
Концепция «сущности христианства» и антиспиритуализм фейербаховской «антропологии»	373
Глобальная концепция сущности религии	378
<i>Материалистическое учение о природе и месте в ней человека</i>	384
<i>Историко-философский аспект «антропологии» Фейербаха и эскиз «философии будущего»</i>	397
Критическое преодоление «спекулятивной философии» и ее антропологическое «перевертывание»	397
Критика и «перевертывание» гегелевского «абсолютного идеализма»	402
Принцип тождества бытия и чувственности	403
Онтологический аспект	404
Гносеологический аспект	406
«Практический» аспект	409

<i>Этические и социально-политические воззрения</i>	411
«Новая философия» как «новая религия»	413
Религиоморфная «этика любви» как философия «коммунистического» преобразования общества	416
Заключение	418
Литература	421
Указатель имен	425
Предметный указатель	428

Учебное издание

Кузнецов Виталий Николаевич

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Зав. сектором гуманитарной
и социально-экономической литературы *Г.Н. Усков*

Редактор *Л.Б. Комиссарова*

Художник *В.Н. Хомяков*

Художественный редактор *Е.А. Вишнякова*

Технический редактор *Л.А. Овчинникова*

Компьютерная верстка *С.Н. Луговая*

Корректор *О.Н. Шебашова*

Оператор *М.Н. Паскарь*

Лицензия ИД № 06236 от 09.11.01.

Изд. № РИФ-209. Сдано в набор 31.07.02. Подп. в печать 17.03.03.

Формат 60x88¹/₁₆. Бум. офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Объем 26,95 усл. печ. л. + 0,25 усл. печ. л. форз. 27,94 усл. кр.-отт.

29,62 уч.-изд. л. + 0,29 уч.-изд. л. форз.

Тираж 5000 экз. Зак. № 2744.

ФГУП «Издательство «Высшая школа»,
127994, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., 29/14.

Тел.: (095) 200-04-56

E-mail: info@v-shkola.ru <http://www.v-shkola.ru>

Набрано на персональных компьютерах издательства.

Отдел реализации: (095) 200-07-69, 200-59-39, факс: (095) 200-03-01

E-mail: sales@v-shkola.ru

Отдел «Книга-почтой»: (095) 200-33-36.

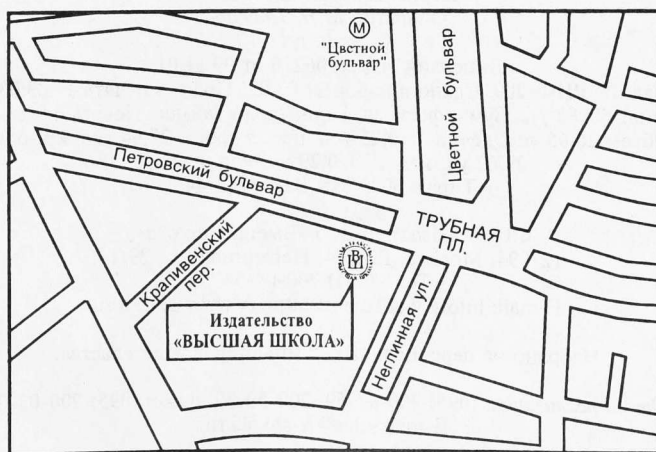
E-mail: bookpost@v-shkola.ru

Отпечатано в ФГУП ордена «Знак Почета»
Смоленской областной типографии им. В.И. Смирнова.
214000. г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

Издательство "Высшая школа"

- Адрес издательства:** 127994, г. Москва, ул. Неглинная, 29/14
Тел.: (095) 200-04-56
E-mail: info@v-shkola.ru
<http://www.v-shkola.ru>
- Отдел реализации:** (095) 200-07-69, 200-59-39
факс: (095) 200-03-01
E-mail: sales@v-shkola.ru
- Отдел «книга-почтой»:** (095) 200-33-36
E-mail: bookpost@v-shkola.ru
- Отдел рекламы:** (095) 200-33-70, факс: (095) 200-06-87
E-mail: reklama@v-shkola.ru
- Телефон магазина:** (095) 200-30-14

Схема проезда



Проезд:

до станции м. "Цветной бульвар", "Пушкинская",
"Тверская", "Кузнецкий мост".

Вход в издательство со стороны Петровского бульвара.

МЫ БУДЕМ РАДЫ ВИДЕТЬ ВАС!

1-06-87



A decorative border surrounds the text, featuring repeating floral and geometric motifs. The border is composed of several parallel lines: an outer line with small circular ornaments, an inner line with larger floral designs, and a central band with repeating geometric patterns. The corners are embellished with larger, more intricate floral arrangements.

KANT
FICHTE
SCHELLING
HEGEL
FEUERBACH

КАНТ
ФИХТЕ
ШЕЛЛИНГ
ГЕГЕЛЬ
ФЕЙЕРБАХ



ISBN 5-06-004223-5



9785060042238