

М.А. Булатов

**НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

В 2-х частях

Часть II

Гегель. Фейербах



**Киев
«СТИЛОС»
2006**

ББК 87
Б90

Булатов М.А.

Б90 **Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.**

ISBN 966-8009-52-5

Книга посвящена изложению и анализу философских учений Гегеля и Фейербаха. Гегелевская система рассмотрена как целое. Главное внимание уделяется раскрытию содержания и хода мысли, переходов между понятиями во всех ее частях, особенно в «Феноменологии духа» и «Науке логики». По-новому подано учение Фейербаха как система основных философских идей; выделен и описан метод его мышления; проведен пересмотр его философии в контексте истории мысли. Особый срез исследования составляет критика марксистских оценок Гегеля и Фейербаха.

Рекомендуется всем, интересующимся философией, особенно студентам и преподавателям.

ББК 87

ISBN 966-8009-52-5

© М. Булатов, 2006

© «Стилос», издание, 2006

© В. Соловьев, обложка, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Гегель	11
Феноменология духа: основные идеи и общий смысл	18
Структурные особенности	40
Структура и терминология: историко-философский аспект	77
Краткий обзор содержания	86
Наука логики: основные проблемы и принципы	134
Ход мысли в Науке логики	144
Учение о бытии	146
Учение о сущности	177
Учение о понятии	213
Философия природы	251
Философия духа как целое	276
Гражданское общество	302
Право и государство как его реализация	324
Философия истории	350
Эстетика	383
Философия религии	405
История философии	433
Фейербах	467
Система основных философских идей	474
Пересмотр философии Л. Фейербаха в контексте истории мысли Нового времени	501
Заключение	526
Литература	537

ПРЕДИСЛОВИЕ

Из всех представителей немецкой классической философии Гегель и Фейербах оказали наибольшее влияние на происхождение и содержание марксизма, а потому на отечественную философию советского периода, — первый своей диалектикой, второй — материализмом. Диалектический материализм был соединением этих компонентов, правда, не очень органичным, и одни лучше чувствовали себя в той его части, которую называли «диалектическим методом», другие — в «материалистической теории».

На втором месте здесь стоит Кант: в силу его двойственности в нем привлекали «элементы диалектики и материализма» (признание объективного существования вещей в себе). Фихте и Шеллинг находились на третьем месте, ибо у них были только «элементы диалектики», да и те намного уступали методу Гегеля. Соответственно этим ступеням все более суровой была критика идеализма у одних и метафизики у других.

Но в целом главной чертой работ по немецкой классике была, как правило, чрезмерная критичность. Она имела и некоторый общий характер: каждое положительное высказывание окружалось и должно было окружаться веером негативных оценок, которые его фактически зачеркивали и сводили почти на нет.

Зависимости между предыдущими и последующими учениями не всегда столь резкие и крайние, но такие или подобные избирательные и выборочные отношения к более ранним стадиям необходимы и неизбежны. Иначе развитие вообще стало бы невозможно или приобрело чисто кумулятивный характер. Ведь в этом случае, например, творцы идеалистических систем должны были полностью принимать и материалистические учения, и наоборот, метафизики – диалектику и т. п. Видов и форм избирательности существует много, и специальное исследование их – большая проблема. А в самом общем виде каждое учение, идея и т. п. делится на две части или стороны – положительную и отрицательную.

Обозревая историю мысли, Гегель находит, что принципы систем философии отчасти опровергаются, потому что не составляют уже всего содержания ее предмета, отчасти сохраняются, ибо входят в более глубокий принцип и подчиняются ему. На такой основе он формулирует общий подход к анализу истории философии: «Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее, как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание»¹. Возникающее новое отвергает и отбрасывает старое, видит в последнем антагониста; на первом месте стоит различие и противоречие старого и нового. Лишь когда процесс творчества закончился, а между его продуктом и субъектом образовалась определенная дистанция, появляется возможность посмотреть на них со стороны, объективно и увидеть генетическую связь нового и старого. Положение Гегеля раскрывает чисто теоретическое отношение к истории. Такое отношение усложняется, если к нему привлекают практический мотив, когда какое-либо учение становится содержанием личного интереса, партийной идеологии и т. п. В этом случае возникает определенная узость взгляда, не

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 41.

дающая возможности объективно оценивать иные течения мысли. Есть и чисто субъективная узость как проявление хуторяинства. Критическое отношение к инакомыслящим не должно быть уничтожением их самих или их образа мыслей, что было свойственно политическим идеологиям и их философским основам в прошлом веке.

Часто отвержение противоположных взглядов проистекает от трудности их понимания. Это касается большинства немецких философов, особенно Гегеля, в чем и сам он виновен из-за чрезмерно абстрактного стиля мышления. Однако следует отметить, что не только слушатель и читатель должны идти навстречу писателю, но и наоборот. Желание понять и желание быть понятым должны дополнять друг друга. Гегель делал такие шаги. Этим объясняется различие его Феноменологии духа и ее популярных изложений в философской пропедевтике. Это привело его к созданию двух вариантов Логики – Большой и Малой (первой части Энциклопедии философских наук): вторая более популярна, и при изучении их надо сравнивать.

При таком сопоставлении заметна не только разница в изложении, но и в содержании: в Малой логике отдельные категории выпадают, переходят из одного раздела в другой, несколько иначе трактуются. Еще большее различие между указанными вариантами Логики и тем кратким ее содержанием, которое находится в Философской пропедевтике. Это понятно, ведь Гегель читал ее гимназистам. Указанные расхождения могут стать (и становятся) поводом для заключения, что последовательность категорий в его трудах является произвольной.

Таких выводов желательно избегать: категории – очень сложные образования, каждая из них имеет связь не только с какой-либо категорией, но и со многими другими. Поэтому, помимо некоторой общей преимущественной последовательности, возможны и иные варианты упорядочения, некоторые перестановки и т. п.

С данной точки зрения, чтобы понимать большинство сочинений французских философов XVIII в., их нужно чи-

тать. Для понимания рассматриваемых немецких философов этого недостаточно. Нужно еще проникнуть в их тексты. Трудность проникновения объясняется самим предметом, весьма сложным по содержанию, способом изложения, в котором часто отсутствует опора на представление и интуицию, а также тем, что мыслители хоть и гении, но не боги, и иногда постигнуть их мысль не удастся потому, что её недостаточно ясно понимал и сам автор. Яркие примеры этого – учение Канта о трансцендентальной апперцепции, Фихте и Шеллинга – о тождестве субъективного и объективного и некоторые другие. Это касается всех предельных вопросов. Так, существует много определений свободы, но нет единственно истинного; все они правильны в определенных границах и выражают как объективный мир, так и характер человека, согласно Фихте: каков человек, такова и его философия. Также вопрос о соотношении материального и психического, объективного и субъективного: и материализм, и идеализм есть гипотезы, ни тот, ни другой нельзя ни доказать, ни опровергнуть, ибо нет средств для обнаружения наличия или отсутствия психического в составе и фундаменте материи. Один его не признает, а другой утверждает. В первой части этой работы мы отметили, что Кант в учении о трансцендентальном единстве самосознания погрузился в такие глубины субъективности, что не мог найти и для себя убедительного решения вопроса, вследствие чего во втором издании «Критики чистого разума» (1787) он значительно меняет его освещение: продуктивное воображение и апперцепция потесняются логикой, разумом как познавательной способностью.

Главный прием и схема анализа и критики Гегеля определялись противоречием метода и системы: метод у него диалектический, и это имеет большое преимущество. Но его система ограничивает развитие, отрывается от вечно текущей действительности, становится идеалистической и потому должна быть отброшена. При этом исчезли из внимания положения Гегеля еще из Феноменологии духа, что наука, истина

есть система, целое, движение и процесс, и т. п. Более того, диалектический метод есть учение о том, что объективный мир, его части и знания о них имеют целостный и системный характер благодаря внутренним связям и закономерностям, совокупность которых составляет и раскрывает данный метод. Иначе говоря, диалектика и есть система — то ли объективных связей, то ли знания о них. Таким образом, система имеет разные значения: и идеализм и диалектику. А если к этому добавить, что и материализм есть определенная система взглядов, то отождествление идеализма и системы лишается основания.

Из этих противоречий интуитивно был найден выход: диалектика Гегеля не есть система, а так как она была изложена главным образом в Науке логики, то был сделан общий вывод о том, что никакой теории диалектики Гегель не создал, хотя Маркс при всей его критичности подчеркивал, что «именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения»¹. Таким образом, отрицание системности знания ведет и к отрицанию диалектического метода. В этом случае положительное, созданное Гегелем, сводится к отдельным тезисам или принципам, вроде перехода количественных изменений в качественные, поясняемого примерами, а тот факт, что структура «качество—количество—мера» является принципом, законом организации целой подсистемы Науки логики, учения о бытии, оставляется без внимания. Таким же оказывается смысл и других положений — соотношений явления и сущности, необходимости и случайности, возможности и действительности и других. Например, до сих пор при анализе единства явления и сущности забывают открытие Гегеля, что такое единство составляет действительность, которая влечет за собой целое гнездо новых категорий — возможность, случайность и т. п. В целом несистемность диалектики идет от Энгельса, который интерпретировал понятие сис-

¹ Маркс К. Капитал. — М., 1988. — Т. 1. — С. 22.

темы в «Людвиге Фейербахе» (1886), а в письме к К. Шмидту применил это и к логике Гегеля, свел переходы к остроумным каламбурам¹. Это отражается и на анализе иных сочинений немецкого философа: из них выбирают отдельные положения и совсем не принимают во внимание опыт построения систем той или иной философской науки — философии права, искусства и т. д.

Следствием подобного подхода стала и оценка Фейербаха как критика Гегеля: он отбросил и его идеализм, и диалектику, и негласно получается, что у него вообще нет метода. Помимо этого, Фейербах заменил систему знания суммой афоризмов.

Поэтому в нашей книге при освещении данных философов уделено особое внимание раскрытию их системных построений, особенно Науки логики как главного произведения Гегеля. По-видимому, впервые, по крайней мере в отечественной литературе, здесь тщательно прослежен ход мысли в ней, все главные связи и закономерности, — с целью сделать ее доступной для заинтересованного читателя.

По-новому подан и Фейербах. Его учение представлено как система основных философских идей. Выделен и описан метод мышления Фейербаха и его основные особенности. В свое время К. Маркс писал о «Фейербаховской диалектике»², и надо бы уяснить, в чем она состоит. Наконец, осуществлены общий пересмотр и переоценка его учения в контексте всей истории философии Нового времени. Именно так могут быть адекватно оценены те «открытия Фейербаха», которые также имел в виду Маркс³.

Особый срез исследования составляет критический анализ ряда положений, которые получили широкое распространение и в которых неадекватно истолкована немецкая

¹ Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту 4 февраля 1892 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 38. — С. 234–235.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 153–154.

³ Там же. — С. 44–45.

классика: о том, что Гегель отождествлял человека с сознанием и самосознанием; что он знал и признавал только один, абстрактно-духовный вид труда; что Фейербах не понимал общественной природы человека, практику брал только в грязноторгашеской форме ее проявления; что способ его мышления исчерпывается методом сведения; и др. Этот анализ открывает возможности для более широкого и более адекватного истолкования трудов данных мыслителей и всей немецкой классической философии, что и является целью настоящей работы.

ГЕГЕЛЬ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте в семье секретаря казначейства, числившегося среди старовюртембергской бюрократии в сословии высшего чиновничества. Мать, Мария Магдалина, умерла в 1783 г. У Г. Гегеля были брат Людвиг, ставший офицером, и сестра Христина. Годы жизни в Штутгарте (1770–1788) включали домашнее воспитание, латинскую школу и гимназию. В 1788–1793 гг. Гегель учился в теологическом институте в Тюбингене. По его окончании был домашним учителем в Берне и Франкфурте-на-Майне в течение 7 лет. Главный интерес молодого мыслителя был направлен на религию, ей посвящены ранние произведения Гегеля. Этот интерес сохранился и в последующем и в соединении с философией отложился в одну из основных формул гегелевского учения: религия и философия тождественны по содержанию и различаются лишь по форме (первая состоит из представлений, вторая – из понятий). Со смертью отца (1799) Гегель получил небольшое наследство, которое вместе со сбережениями, накопленными им в бытность домашним учителем, дало ему возможность более тесно заняться научной, а также преподавательской деятельностью. В 1801–1806 гг. он жил в Иене. Читал лекции по логике и метафизике, истории философии, даже по геометрии

и арифметике. Главным итогом научных занятий в этот период стала «Феноменология духа» (1807) – одно из самых глубоких и богатых содержанием сочинений мировой философской литературы. Это был новый жанр систематизации духовных явлений, начало которому положил Шеллинг своей «Системой трансцендентального идеализма» (1800), но далеко превзойденный Гегелем и оставшийся единственным в своем роде. После битвы под Иеною и неприятельских грабежей, которые затронули и Гегеля (он нуждался до такой степени, что Гете распорядился дать ему «до десяти талеров»), философ перебирается при содействии своего друга Нитгаммера в Бамберг. Здесь он стал редактором «Бамбергской газеты». Данный шаг не был случайным, так как Гегель всегда глубоко интересовался мировыми событиями, текущей политикой и политической наукой, вследствие чего иронизировал над «политиками пивных», которые вторгались в эти вопросы без надлежащих знаний. После религии политико-правовая тематика занимает прочное место в творчестве Гегеля, начиная с сочинения 1798 г. «О внутренних отношениях в Вюртемберге» и кончая «Английским биллем о реформе 1831 г.» – последним произведением, созданным им незадолго до смерти. Однако вскоре он ушел из «газеты-галеры», был назначен директором гимназии в Нюрнберге и преподавателем философских наук. Здесь он пробыл до 1816 г. На этот период приходится три важных события: Гегель составил «Философскую пропедевтику» (1809–1811); в сентябре 1811 г. женился на Марии фон Тухер, происходившей из дворянского рода, от брака с которой было два сына: Карл, ставший профессором истории в Эрлангенском университете, и Иммануил – президент консистории в провинции Бранденбург, один из вожаков церковно-ортодоксальной партии; наконец, в 1812–1816 гг. Гегель издал «Науку логики», главное свое произведение, в котором представил новую, открытую им науку. Следующие

два года он — профессор Гейдельбергского университета. В 1817 г. опубликована вся его система в целом в виде «Энциклопедии философских наук». В 1818 г. Гегель приглашен в Берлинский университет, в котором вокруг него сформировалась философская школа, была издана «Философия права» (1821), он читал многочисленные курсы по всем разделам философии вплоть до кончины. Умер Гегель 14 ноября 1831 г. от холеры. Его сочинения были изданы его учениками в двадцати томах (1832–1840), из них половина — посмертно. К последним относятся философия истории; эстетика или философия искусства; философия религии; история философии.

Прежде чем перейти к изложению учения Гегеля, охарактеризуем кратко его систему в целом. Она создавалась постепенно. Исток следует искать в его воззрениях на религию. Именно она дает то расчленение, которое стало ведущим у Гегеля: бог как абсолютный дух разворачивается в трех видах и ступенях и делится на учение об идее, природе и человеческом познании. Во франкфуртский период он написал очерки по первой части, которую называл «логика и метафизика», и по третьей — учение о духе или о нравственности (этика). Гегель приходит к выводу, что откровение как вечная истина должно быть не только созерцаемо и представляемо в воображении, не только выражено в виде догм, но и познано в формах мышления; поэтому требуется переход от религии к философии, создание тем самым религиозной философии или философской религии. «Можно сказать, что систематическое решение этой задачи обрисовывает характер и значение того учения, которое называется философией Гегеля»¹.

В иенский период (1805–1806) он читал курс лекций по реальной философии, включавший в себя две части: «Фило-

¹ Фишер К. История новой философии. — Т. 8. — Ч. 1. — С. 42.

софию природы» и «Философию духа». Логику и метафизику он называет «умозрительною философиею» – в отличие от эмпирического учения о познании; как учение об идеях он называет ее «трансцендентальным идеализмом» – в отличие от «реальной философии»¹. К. Фишер подчеркивает тут же, что постоянной темой Гегеля в Иене были логика и метафизика, три части системы философии и естественное право. То есть система уже есть, и, как видим, она представляет собой изображение мирового процесса, схему, план которого задает религия, а форму, метод и способ анализа – философия.

Но ее первое явление в печати имело не такой вид. Гегель понимал свое учение как систему наук, которые не отождествлял с общей философией или с более конкретными философскими науками. В начале 1807 г. появилась его «Феноменология духа», а общее название было такое: «Система наук. Часть первая. Феноменология духа». Дальше, очевидно, должны были пойти другие части. Какие? Вероятно, логика, философия природы и философия духа. Именно они составляют три части «Энциклопедии философских наук». Получается, что система должна состоять из четырех частей, однако это не так: в «Энциклопедии» феноменология идет не впереди логики, а находится в сокращенном виде в разделе о «субъективном духе» – первом разделе третьей части всей системы: «Философия духа». Из первой части она попала в третью, да и то в виде фрагмента. Преобразование, следует признать, радикальное и требует пояснения. Причины изменения были следующие.

Во-первых, как показывает Предисловие, «Феноменология» имела критическую направленность против шеллингианцев и Шеллинга. Последний, начиная с 1801 г., перешел на позиции «философии тождества», а принципом ее было тож-

¹ Фишер К. История новой философии. – Т. 8. – Ч. 1. – С. 49.

дество субъективного и объективного. Он принимался за начало, основу учения без его доказательства, принцип не выводился, а возникал как выстрел из пистолета. Так было не только у данных философов, но фактически у всех, кто строит системы, например у Спинозы, который начинает сразу с главного – понятия субстанции; этот способ мышления шел от математических наук: приняв аксиоматическое начало, из него выводил более конкретное. Одна из главных задач Гегеля в данном сочинении состояла в том, чтобы заменить этот подход к принципам философии другим – методом развития. И действительно, мы видим: в «Феноменологии» абсолютное знание – шеллинговское тождество появляется только в конце обширного исследования. С этой точки зрения, данная «первая часть» системы науки имеет внешнюю, полемическую цель и задачу.

Во-вторых, генетически обусловлен жанр, вид сочинения – обзор различных форм сознания от низших до высших. Зародыш этого жанра можно заметить во второй части «Наукоучения» Фихте – «Системе практической философии», но намного более разработанной – в «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинга. Гегель, испытывая влияние предшественников и развивая их идеи (ведь и у них формы сознания выводились одна из другой), для изложения начала системы избрал также данный жанр. Последний оказался по-своему непреходящим, потому он сохранился и в структуре «Энциклопедии». Но в своем первоначальном виде он остался формой становления новой философской системы, лесами, убранными после завершения стройки и использованными для внутренней отделки здания.

В-третьих, абсолютное знание появляется в системе Гегеля несколько раз, – помимо «Феноменологии» в «Логике» (абсолютная идея), «Философии духа» (абсолютный дух) – каждый раз абсолют появляется в конце, диалектически выводится, а не выстреливается из пистолета. Возникает вопрос,

зачем нужно было убирать первый вариант его выведения? Потому что по содержанию «Феноменология» и «Логика» начинают с бытия, такого начала, которое уже далее ни из чего не выводится. Чувственная достоверность как начало логики по смыслу сводится к бытию. Кроме того, «Феноменология» — это путь движения от необразованной точки зрения до абсолютного знания. Гегель рассматривал ее как лестницу, которая нужна для такого сознания, чтобы от самых элементарных его форм подняться до научных понятий. Она и сейчас выполняет педагогическую функцию, но в силу совпадения чувственной достоверности и бытия для системы становится как бы излишней.

В-четвертых, данная позиция усиливается следующим обстоятельством. Система Гегеля предметно представлена в триаде: бог—природа—человек. Поэтому она должна начинаться с бога. Он и трактовал свою логику как изображение бога, каков он в своей вечной сущности, до сотворения природы и всякого конечного духа. «Феноменология» начинает с природы, вообще чувственного мира, и, следовательно, она противоречит началу системы. Она представляет не чистое мышление — предмет логики, тождество мышления и бытия, а формы соотношения субъекта и объекта, формы сознания, характерные для человека. А в системе он стоит на третьем месте. Туда и была перенесена «Феноменология», там заняла должное место, но в урезанном виде.

В-пятых, эту урезанность также следует иметь в виду для понимания эволюции проблемы соотношения «Феноменологии духа» и всей системы Гегеля. Материал первой столь обширен, что захватывает значительную часть содержания второй. Логика как таковая здесь отсутствует, но философия природы представлена весьма значительно. Раздел о наблюдавшем разуме (третий главный раздел «Феноменологии») посвящен наблюдению природы, ее описанию, признакам и законам, отношению органического к неорганическому, теле-

ологии (целесообразности природы), наблюдению самосознания над внешней действительностью, логическим и психологическим законам, природной стороне человеческой индивидуальности. Но особенно практический разум воспроизводит нравственность, право, моральность, а дух – и такие формы, как религия, искусство и философия; вместе с первыми двумя разделами – «Сознание» и «Самосознание» – здесь мы имеем полный вариант «Философии духа» – третьей части системы Гегеля.

Таким образом, «Феноменология» не просто введение в систему, она – первоначальный вариант системы в целом. Вот почему при более четком структурировании последней потребовалось «разобрать» «Феноменологию» и распределить ее материал по соответствующим рубрикам. В своем исполнении она вышла далеко за пределы введения и охватила едва ли не всю «Энциклопедию». Поэтому понадобилось ее ограничить, иначе на систему оставалось мало материала.

Все выделенные аспекты следует иметь в виду, чтобы понять и генезис системы Гегеля, и постепенное изменение взаимоотношения Феноменологии и Энциклопедии – двух систем гегелевской философии на разных стадиях ее разработки в процессе становления и в результате. Поэтому хотя в завершенную структуру она входит весьма скромной, тем большей предстает ее генетическая значимость, ибо, повторим, Феноменология – это система Гегеля в первоначальном виде, за десять лет до появления «Энциклопедии философских наук» (1817).

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

Основные идеи и общий смысл

Мы уже видели, что Шеллинг выставил принцип тождества субъективного и объективного, утверждая, что без него невозможными были бы ни деятельность (в ней субъективное становится объективным), ни познание (объективное переходит в субъективное). Основной принцип философии Гегеля тот же, что и Шеллинга. Это дало основание последнему говорить о плагиате со стороны Гегеля. Но обвинение Шеллинга обнаруживает, что он не понимал Гегеля и его важнейшей идеи, что ни один принцип, выступавший в истории философии, не был опровергнут. «Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение»¹. Гегель не отбросил принцип Шеллинга, а показал его ограниченность. Для диалектического метода Гегеля не характерно отбрасывать предыдущие ступени развития, а переработка их и включение в свою систему. «Плагиат» здесь означает лишь преемственность, а в качестве такового друг Гегеля вспоминал его потому, что он не видел принципиального различия своей и гегелевской систем. Кроме того, если оставить в стороне методологию, надо признать правильность мысли Г. Гейне, который сравнивает данный спор о приоритете с басней о коже: некий сапожник украл кожу у человека, державшего ее без всякого употребления, и сшил сапоги. То есть Шеллинг ведь, по сути, не создал законченной системы. Это выпало на долю Гегеля.

В чем же ограниченность принципа Шеллинга? Мировой процесс, по его учению, проходит в своем развитии три ступени: 1) абсолютного тождества субъекта и объекта, 2) дифференциации, распада, раздвоения его на противоположности и 3) индифференции, спада субъекта и объекта в безразличие. Каждая последующая ступень происходит

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. — Л., 1932. — Т. 9. — С. 40.

из предыдущей. Возникает проблема: каким образом из «абсолютного тождества» появляется «раздвоение на противоположности»? Различные пропорции субъективного и объективного дают все многообразие явлений мира. Так что проблема здесь такова: как из абсолюта вывести полный красок конкретный мир?

Вспомним, что эта проблема стояла перед Спинозой во вполне сознательной форме. Некоторые его поклонники (особенно Вальтер фон Чирнгауз¹) настойчиво просили его объяснить, как из единой субстанции и ее атрибутов вывести разнообразие тел (модусов)? Спиноза собирался опубликовать свое решение, но не сделал этого, *ибо не решил проблемы*².

Говоря об ограниченности диалектики Фихте, мы отметили, что, по его убеждению, из полагания (тождества) нельзя вывести *отрицания*, поэтому в его наукоучении имеется не одно, а три основоположения. Фихте не смог из единого Я вывести различные определения объекта. Понадобилось постулировать противоположность Я: «Я полагает не-Я». Здесь та же проблема, что и у Спинозы, только перемещенная в плоскость познавательной деятельности отдельного субъекта.

У Шеллинга она снова, как у Спинозы, выступает в «онтологическом» космическом плане развития мира, а не отдельного человека. И Шеллинг снова, как и его предшественники, ее не решил, так как он в целом не преодолел количественной диалектики Фихте.

Но проблема выступает и другой стороной. История мира, человека и его познания находится сейчас на второй ступени, ступени дифференциации. Абсолютное тождество субъективного и объективного прямо, непосредственно не дано. Поэтому задача оборачивается: надо вывести из раздвоения тождество. В этом плане построена и система Фихте. Но, как мы видели, он не смог сделать такого выведения, а остался

¹ См. 63, 69, 71 его письма в Избранных произведениях Спинозы. — Т. 2.

² Блестящая критика Спинозы по этому вопросу содержится в 4 и 5 письмах к Серене Д. Толанда.

на точке зрения долженствования: субъект и объект должны быть отождествлены; но как это сделать, он не знал. Он пришел к выводу, что их противоречие не разрешается, а «разрушается властным велением разума». Из различия Фихте не смог вывести тождества. Поэтому Шеллинг – и в этом его существенное отличие от Фихте – заменяет логический способ решения проблемы эстетическим. Непосредственное тождество субъективного и объективного должно быть ухвачено эстетическим созерцанием. Тем самым проблема была, по сути, не разрешена: ибо, во-первых, указанное тождество непосредственно не дано, его надо вывести; во-вторых, созерцание есть, наоборот, не выведение, а непосредственное схватывание абсолюта.

Гегель попытался решить эту проблему в своем первом основном произведении – «Феноменология духа», напечатанном в начале 1807 г.

Он стремился доказать, что в основе всей действительности лежит тождество мышления и бытия. Оно образует сущность всего. Но до него надо добраться, пробиться сквозь кору явлений. На поверхности мира лежит не тождество, а противоположность мышления и бытия в различных формах. Они есть внешнее обнаружение, проявление скрытого тождества, феномены абсолютного. Сквозь эти феномены, через их разложение, отрицание мышление должно проникнуть к «ядру» действительности. «Феноменология духа» есть наука, которая изображает путь и те основные ступени, по которым совершается указанное вхождение или проликование в абсолют через диалектику его феноменов.

Конкретнее, характер раздвоения, противоположности субъекта и объекта состоит в следующем. Суть субъекта – в деятельности, которая выступает в двух формах: теоретической и практической, суть объекта в том, что он находится вне субъекта, не зависит от него, противостоит ему; это выражает немецкое слово «Gegenstand», противостояние, в переводе – предмет. Мы имеем, таким образом, противоположение *знания и предмета*. Это противоположение, воспринимаемое су-

бъектом, называется у Гегеля сознанием. *Со-знание* – означает, что в отличие от знания есть нечто другое, предмет, – подобно тому, как со-существование означает существование различных вещей вне друг друга, а со-держание – означает удерживание в единстве разных элементов. Точка зрения сознания, говорит Гегель, в том, «что оно знает о предметных вещах в противоположность самому себе, а о самом себе – в противоположность этим вещам...»¹. В другом месте он пишет: «Сознание составляет ступень рефлексии или отношения духа, его развития как явления». На одной стороне в нем стоит самостоятельный субъект, на другой – самостоятельный объект, «об этом-то объекте, как для него внешнем, «Я» и получает прежде всего знание и таким образом является сознанием»². Сознание замечательно тем, что оно есть одна сторона отношения – другой является объект – и в то же время все отношение в целом. Гегель уподобляет его свету, который обнаруживает как себя самого, так и тьму.

Объект самостоятелен, находится вне Я, субъекта, но он также тождественен с последним. Америка находится далеко вне нас, но она также и в нашем сознании. Отсюда, из такого отношения к объекту получается дефиниция знания: «Поскольку это бытие я полагаю как нечто другое по отражению ко мне и в то же время тождественное со мной, постольку я есть знание...»³. Если предмет существует только вне меня – я не имею знания о нем. Если он только во мне – это не знание, а вымысел, иллюзия. Лишь удвоенное существование объекта как внешнего и внутреннего одновременно дает знание.

«А именно, сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится; или, как выражаются, оно есть нечто для сознания; и определенная сторона этого соотношения или

¹ Гегель Г. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. – М., 1959. – Т. 4. – С. 13.

² Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1977. – Т. 3. – С. 218.

³ Там же. – С. 219.

бытия «нечто» для некоторого сознания есть знание»¹. Именно эту дефиницию знания кратко передал Маркс: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это – знание»². В соответствии с этим «Феноменология» есть наука о различных видах сознания, или разных формах познавательных отношений субъекта и объекта. Каковы эти формы – это выясняется из понимания субъекта и объекта.

В истории философии, особенно новой, под субъектом понимали *тройное*.

Во-первых, субъект – единичный человек, являющийся частью природы, материальным существом. На этой точке зрения стоит материализм XVII–XVIII ст.

Во-вторых, под субъектом понимается сознание, или самосознание («Я»), субъект «отождествляется» с сознанием. Такова точка зрения Беркли, Фихте и др., она свойственна также в известной мере и Гегелю, за что его критикует Маркс: «Человек (у Гегеля) приравнивается к самости. Но самость есть лишь абстрактно мыслимый и абстракцией порожденный человек... Человеческая сущность, человек для Гегеля равнозначны самосознанию». Оно – субъект, носитель всех прочих его свойств, их опора, основа. Против этой точки зрения возражает Маркс: «...совершенно неверно говорить: самосознание обладает глазом, ухом, сущностной силой. Самосознание есть скорее качество человеческой природы, человеческого глаза и т. д., а не человеческая природа есть качество самосознания»³. Одна из основных мыслей Маркса состоит в доказательстве того, что «человек есть предметное (материальное) существо». В своей полемике с Гегелем Маркс прежде всего восстанавливает точку зрения прежнего материализма, обосновывает положение, что «человек является непосредственно природным существом», существом телесным, предметным и т. д. «Непредметное су-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 46–47.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 165.

³ Там же. – С. 160.

щество, — с его точки зрения, — есть *невозможное, нелепое существо* [Unwesen]»¹. Но он не останавливается на натурализме, а подымается выше него. «Но человек не только природное существо, он есть человеческое природное существо, т. е. существующее для самого себя существо и потому родовое существо»². Этот родовой характер человека в 1845 г. был сформулирован так: «Сущность человека не есть абстракт, присущий *отдельному* индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»³. Поэтому третья, марксовская, точка зрения на субъект состоит в следующем: подобным субъектом познания и деятельности является общество, мир человека. Сущность человека — деятельность, как познавательная, так и, особенно, практическая.

Критические замечания Маркса имеют основание в том обстоятельстве, что Гегель предметом своего исследования сделал сознание и самосознание и их различные формы, феномены духа, как это видно из названия его труда, а также из подзаголовка «Наука об опыте сознания». Однако его критика зашла дальше, чем позволяет данный предмет, и стала общим местом в марксистской традиции.

Вопреки этому следует отметить, что Гегель не приравнивал человека самости, не отождествлял его с самосознанием. В предисловии и во всей «Феноменологии» отчетливо видно, что в ней речь идет об образовании индивида, то есть отдельного человека, и состоит образование в раскрытии и развитии разных форм сознания — вплоть до абсолютного знания. Именно индивид является носителем сознания и его многообразных видов, а не сознание — носитель индивидов. Образование получает индивид, человек, а не сознание, потому что последнее и есть содержание образования. Поэтому у Гегеля мы видим

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 163.

² Там же. — С. 164.

³ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 3.

то же, что и у Маркса: самосознание есть качество человеческой природы, а не наоборот.

Так как человек – существо материально-духовное, то и основа его является таковой. Согласно Гегелю, мы должны поэтому начинать исследование его с духа, «который еще пленен природой, еще связан со своей телесностью... Эта... основа человека есть предмет антропологии»¹. Гегель отдает должное природе человека как основе его духа и выделяет для этого целую науку – антропологию. Однако он справедливо полагает, что дух возвышается над природой.

Одна из главных особенностей труда философа – соединение индивидуальных и общественных форм сознания. Об этом будет речь и в этом, и в следующем разделах.

Неверно утверждение Маркса, что «Гегель знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд»². Например, в разделе о господине и рабе он показывает, что на долю первого выпадает только потребление вещи; сторону же ее самостоятельности он предоставляет рабу, которого ставит между собой и вещью и «который ее обрабатывает»³. Он подробно описывает процесс образования – формирования вещей посредством труда. Удовлетворение потребностей есть только их исчезновение, «ибо ему недостает предметной стороны или устойчивого существования. Труд, напротив того, есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение, другими словами, он образует. Негативное отношение к предмету становится формой его и чем-то постоянным, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью»⁴.

В разделе о разуме Гегель наряду с наблюдающим разумом выделяет практический – «Претворение разумного самосознания в действительность им самим», где уже изменению подвергаются не вещи, а общество и его отношения – «общий ход вещей».

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 40–41.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – С. 159.

³ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 103.

⁴ Там же. – С. 105.

В логике (Большой и Малой) Гегель подробно раскрыл и обосновал общую структуру человеческой деятельности в виде соотношения «цель-средство-результат», которая вошла в отечественные учебники и разработки по данному вопросу.

Что касается истолкования человека и его сущности, мы также находим у него общепризнанные формулировки: рука — одушевленный кузнец его счастья; индивид вкладывает свою сущность в произведение; истинное бытие человека есть его действие; индивидуальность есть то, что есть мир как мир, ей принадлежащий; она сама есть круг своего действия, в котором она проявилась как действительность и есть просто лишь единство имеющегося налицо и созданного бытия и т. п.¹ Если читатель усомнится, что за действия имеются в виду, то вот, например, «действие есть убийство, кража или благодеяние, подвиг и т. д., и о нем можно сказать, что оно есть» — поясняет Гегель. Но это частности, а в целом продукт деятельности — это весь «мир человека», созданный им и существующий в единстве с наличным миром.

Все это очень далеко от того, что Гегель якобы знал и признавал один абстрактно-духовный труд. Если вчитаться в тексты Маркса, то большинство из них коренятся в текстах Гегеля или являются их переложением. О соединении теоретической и практической деятельности будет идти речь и в следующем разделе.

Наконец, отметим, что разобранные критические замечания Маркса резко контрастируют с его общей оценкой: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека как результат его собственного труда»². Не согласуются они и с тем,

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 164, 168, 170, 172.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — С. 158–159.

что, с одной стороны, «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии», которая ведь исследовала действительный труд, а с другой – тут же делает заключение о знании и признании им только абстрактно-духовного труда.

Сведёние, о котором идет речь, совершают все науки и каждая по-своему: анатомия и физиология сводят человека к телесности, ее структуре и функциям, политэкономия – к господину и рабу, рабочему и капиталисту, религия – к вере и верующему и т. д. Все зависит от того, каков предмет исследования. У Гегеля предметом является сознание, отношение знания и предмета, что составляет один из вариантов основного вопроса философии. Отсюда и ориентация на человека как носителя сознания, образования и т. д. Однако многообразие их форм дает возможность Гегелю избежать узкого представления о человеке в той или иной специальной науке, показать его различные облики – в зависимости от форм сознания. Человек у него и познающее и практически действующее существо, и господин и раб, и капиталист и рабочий в гражданском обществе, и художник и верующий, и многое другое. Все эти облики необходимы, чтобы показать индивида в процессе его формирования, образования. Так что у Гегеля человек намного более конкретное и многостороннее существо, чем в специальных разработках о нем.

Помимо подчеркивания деятельного характера субъекта, Гегель, в противовес метафизическому материализму, отошел от понимания субъекта только как отдельного индивида. Это выразилось в том, что если до него философы в теории познания исследовали индивидуальные формы сознания, Гегель начал изучать и общественные, исторические формы его, такие как мораль, право, искусство, религия, философия. Причем он не отбросил идею, что субъект – отдельный индивид (ведь «ни один принцип не опровергнут»), а включил ее в свою систему, но ограничил ее значение, дополнил ее пониманием субъекта как совокупности форм общественно-исторического сознания. Поэтому полным субъектом у него является не индивид как таковой и не общество как таковое, а единство этих

противоположностей. В соответствии с этим в его «Феноменологии» сознание рассмотрено не только в его индивидуальных или только общественных формах, а во всей его полноте; Гегель стремится изобразить весь мир сознания во всех его многообразиях и видах.

Этим определяется общая структура «Феноменологии». Сочинение состоит из ряда главных разделов, или ступеней сознания. Первая и вторая – сознание как таковое и самосознание – описывают индивидуальные формы сознания. Третья – разум – образует их единство и переход к четвертой, где исследованы общественные формы сознания: нравственность, право, отчужденный дух, моральность. Носителями их являются народы. Развитие отдельных народов захватывает целые эпохи истории: древнюю (греки и римляне), средневековое и Новое время. И индивидуальные и общественные формы сознания Гегель называет конечными: первые ограничены, так как их носители – отдельные субъекты, вторые – потому, что их носители – лишь отдельные народы. Наконец, в пятом разделе изложены всеобщие (абсолютные) формы сознания: искусство, религия, философия. Последнюю Гегель называет «абсолютным знанием», так как оно наиболее общее и исследует предельные, граничные проблемы бытия и духа. В силу этого философия для Гегеля есть синоним науки.

Задача «Феноменологии» определяется так: «Это становление науки вообще или знания и излагается в этой Феноменологии духа. Знание, как оно выступает в начале, или непосредственный дух, есть то, что лишено духа, чувственное сознание. Чтобы стать знанием в собственном смысле или создать стихию науки, составляющую само чистое понятие науки, знание должно совершить длинный путь»¹. Человеческое знание не начинается с науки. Оно должно прийти к ней в результате, как любил говорить Гегель, тяжелой работы понятия. Чувственность и философия – таковы, следовательно, начало и конец Феноменологии. И начинание с последнего, с полно-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 14.

го, абсолютного знания, Гегель едко сравнивает с «выстрелом из пистолета»: это знание (имеются в виду последователи Шеллинга) в состоянии вдохновения выпаливает сразу абсолютное, не потрудившись его обосновать.

Что значит абсолютное? Это ясно из его противоположности: относительное значит, что какие-либо стороны, явления и т. д. ограничивают друг друга. Здесь такими сторонами являются противостоящие друг другу субъект и объект, знание и предмет. Каждый из них ограничивается, определяется через другой и существует только в этом отношении к другому, т. е. каждый относителен. Абсолютное, наоборот, означает, что противоположность, раздвоение субъекта и объекта исчезли, что они тождественны. Это тождество Шеллинг и считал сущностью, основой всего мира, хотя скорее постулировал, а не обосновал его. Для Гегеля оно тоже основа или, как он говорит, субстанция. Так как в ней нет раздвоения, отрицания, то нет и сознания, нет деятельности.

Именно такой выступала субстанция у Спинозы: неподвижна и бессознательна (ибо сознание – модус, а не атрибут ее). Такова же она в целом и у Шеллинга, ибо и последний не может связать абсолютное тождество и раздвоение (сознание). Шеллинг признает ее развитие, но это непонятно: как может развиваться то, что не заключает в себе отрицания?

В отличие от них, Гегель так формирует задачу своей философии: «На мой взгляд, который должен быть оправдан изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как субъект»¹. То есть субстанция должна быть понята как *самодвижущаяся реальность*, приходящая к сознанию самой себя. Полная жизни субстанция включает в себя три момента: 1) она есть тождество субъективного и объективного; 2) она есть раздвоение их; 3) она есть восстановленное тождество, тождество, прошедшее через раздвоение, сознание и потому осознанное. Гегель пишет об этом

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 9.

так: «Субстанция как субъект есть чистая *простая негативность*, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое *первоначальное* единство как таковое или *непосредственное* единство как таковое, — есть то, что истинно»¹. Субстанция (тождество мышления и бытия) «теряется», «распадается» на знание и предмет, субъект и объект, является как сознание; развитие сознания состоит в том, что противоположность его сторон снова снимается, *восстанавливается* единство, но единство не простое, а рефлексированное или сознательное. Субстанция как таковая, в противоположность субъекту, бессознательна, существует в себе, но не для себя. Между тем, говорит Гегель, назначение ее, природа «*быть для себя*», быть сознанием. До этого она должна развиваться.

«Истинное есть целое»², — пишет Гегель. Субстанция как простое тождество субъективного и объективного — есть не целое, а лишь начало, за которым следует его раздвоение и снятие. «Но целое, — продолжает Гегель, — есть только сущность, завершающаяся через свое развитие. Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть результат, что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине, и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление *самим собою для себя*»³. Гегель поясняет это примером человека. Его зародыш есть человек в себе (в возможности), но не для себя. Лишь когда он *превратил* в действительность то, что есть он в себе, он есть для себя, разумное, самосознающее себя существо. Без движения, развития субстанция остается в себе покоящейся основой действительности, а не самой действительностью.

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 9.

² Там же. — С. 10.

³ Там же.

В этих абстрактных выражениях Гегель выразил основной факт человеческого мира. Этот факт состоит в следующем.

Сущность человека есть деятельность. Деятельность есть взаимодействие субъекта и объекта, их взаимопереход. Если бы последнего не было, невозможна была бы ни познавательная, ни практическая деятельность. В первой объективное переходит в субъективное, во второй – наоборот. Этот взаимопереход означает, что обе стороны находятся в единстве. Без него нет деятельности. Оно – основа, субстанция ее.

Но действуя на протяжении миллионов лет, люди не осознают ее, не задумываются о ней. Вся предметная культура человечества, выражающаяся в необозримом множестве созданных человеком вещей, предметов, была бы невозможна без такого единства. Но люди, захваченные деятельностью, делающие культуру, об этой основе ее не знают. Объясняется это тем, что внешне, прямо названное единство субъективного и объективного не выступает. *Выступает, является оно в форме раздвоения на человека и его знание и на переделываемый или познаваемый предмет, т. е. в форме сознания.* Только люди науки, ученые, философы, издавна задумывались об этом единстве и в том или ином виде стремились его обосновать.

Как отмечалось выше, сознание есть соотношение, единство противоположных сторон – субъекта и объекта. Нет такого нормального человека, который бы не обладал сознанием в его многообразных формах. Каждый лишь постольку является человеком, поскольку имеет чувственное сознание, восприятие, представление, обладает рассудком, несет в себе и действует согласно правовым, нравственным законам, имеет дело с религией, искусством, наукой. Но основная масса людей, захваченных деятельностью, не знает этого. «Обыденное сознание» не знает, что такое субъект, объект, чувственность, рассудок и т. д. Все это проблемы научного, а не обыденного сознания.

Каждая форма сознания есть определенное единство субъекта и объекта, знания и предмета. Каждый человек имеет

в себе все виды сознания, в более или менее развитой форме. Все эти виды сознания – результат всей протекшей истории человечества. *Каждый человек несет в себе как свою сущность всю эту историю.* Но весь этот мир сознания сам не является предметом обыденного сознания. Он функционирует в нем бессознательно, стихийно. Т. е. стихийным, неосозанным остается единство субъективного и объективного, субстанция, основа всей деятельности, всей истории человечества. А это означает, что законы, по которым развивается человеческая деятельность в ходе всемирной истории, не познаны, скрыты. Эти законы рано или поздно осознаются, субстанция соединяется с сознанием, осознается, в каковом соотношении Гегель видит «все дело».

Теперь мы можем точнее обозначить отношение субстанции и субъекта. Гегель различает *мировой дух* и *дух конкретный*. Человечество пережило историю и создало мировую культуру. Всемирную историю творит дух не того или иного отдельного человека, а дух народов, мировой дух. Но такое творение осознано лишь в известной мере. С духовной стороны это развитие состояло в выработке множества форм сознания. Последние, как уже сказано, у самих творцов истории оставались неосозанными. Ни одна из этих форм не утеряна. Все они, т. е. вся история духовной культуры, функционируют в каждом человеке. Но функционируют бессознательно. Этот-то мир исторически сложившегося и бессознательно функционирующего духа Гегель и называет «субстанцией индивида»¹. Она у него тождественна с мировым духом, т. е. со всей духовной культурой, действующей в индивиде бессознательно. Субъект же – индивид, однако в плане его сознания. Отождествление субъекта и субстанции есть отношение отдельного человека и общества (истории), «всеобщего индивида», образующего бессознательную, непознанную основу первого. История духовной культуры – есть субстанция, основа духовной культуры единичного

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 15.

индивида – такова глубокая мысль Гегеля. Не природа как таковая есть основа человека, а история; этим Гегель выступил как против натуралистического материализма, рассматривавшего человека как часть природы, так и против субъективного идеализма, берклианского или фихтеанского, для которого основой всего был отдельный индивид. Для Гегеля все формы сознания и познания являются продуктом всемирной истории. Поэтому его Феноменология, если ее считать теорией познания, есть в равной мере и история сознания. Именно этот исторический подход к теоретико-познавательным проблемам дал возможность Гегелю расширить рамки традиционной гносеологии и добиться блестящих результатов.

Сознание человека, поскольку его субстанция не осознана и не познана, Гегель называет «необразованной точкой зрения», а задачу Феноменологии видит в том, чтобы вывести его из такого состояния, заставить его сделать ее предмет своего изучения, познать существующие в нем формы сознания и прийти до постижения единства субъективного и объективного, каковое постижение Гегель называет наукой. Сам индивид этого сделать не может, ему надо помочь. «Индивид... имеет право требовать, чтобы наука *подставила ему лестницу*, по которой он мог бы добраться по крайней мере до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом»¹. Последние слова крайне важны: ведь субстанция, единство субъекта и объекта, предмет науки, имеется в каждом человеке, только неосознанно. «Лестница» нужна для того, чтобы осознать его. Такой лестницей является Феноменология духа.

Наука проникает в сущность (субстанцию) вещей, а сущность противоположна явлению. Поэтому для необразованного, «непосредственного самосознания она... выступает в качестве чего-то превратного в отношении к нему (*ein Verkehrtes*)»². Наука для такого сознания кажется чем-то неестественным,

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 13.

² Там же. – С. 14.

носит форму недействительности, кажется чем-то чуждым человеку, не имеющим с ним ничего общего¹.

Особенно это касается философии, она всегда подвергалась нападкам со стороны необразованного сознания за странность, причудливость ее положений, ее оторванность от жизни («недействительность»), «непрактичность», ненужность и т. д. Феноменология должна развеять эту иллюзию, показать человеку, что указанное единство присуще ему самому, наличествует во всей его деятельности.

Что должен для этого сделать индивид? Он должен познать субстанцию, совокупность исторически сложившихся и наличествующих в нем форм сознания.

Познать, т. е. изучить природу каждой, ее место среди других, движение от одной к другой, их связи и т. д. Т. е. индивид должен исследовать процесс образования, становления субстанции, ее историю. Развернутая субстанция индивида есть история духовной культуры человечества. Он должен пройти историю формирования духовной деятельности, но пройти *сознательно* (сама история шла бессознательно). Такое сознательное воспроизведение хода истории мировой духовной культуры отдельным индивидом Гегель называет образованием.

«Отдельный индивид, — пишет он, — должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира»². Отдельный человек в своем образовании в сокращенном виде проделывает ту работу, которую уже проделало человечество.

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 14.

² Там же. — С. 15.

«Это прошлое наличное бытие – уже приобретенное достоинство того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом, является ему внешне (в виде памятников культуры. – М. Б.) – его неорганическую природу»¹.

Если рассматривать образование со стороны отдельного индивида, то оно состоит в том, «что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя». Он усваивает культуру. А со стороны всеобщего духа («субстанции», т. е. наличного мира готовой культуры) «образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексию в себя»². Наука должна воспроизвести это образовательное движение в его полноте и необходимости. При этом нельзя быть нетерпеливым. Нельзя сразу подойти к цели, минуя средства. Надо, во-первых, выдержать длину пути, так как каждый этап его необходим. Во-вторых, на каждом из них надо задержаться, потому что каждый момент, каждая ступень есть некоторая цельная, индивидуальная форма.

Красочно пишет Гегель: «Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу всемирной истории, в ходе которой он во всякой форме выказывал все свое содержание, какое она способна вместить, и так как при меньшей работе он не мог достигнуть сознания о себе, то, если иметь в виду существо дела, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда»³. Однако дело образования облегчается тем, что путь его уже пройден всемирной историей, «содержание есть уже стертая до возможности действительность, обузданная непосредственность, а формообразование сведено к своей аббревиатуре, к простому определению в мысли». Образующий себя человек имеет дело с тем, «что уже было

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 15.

² Там же.

³ Там же. – С. 15–16.

в мысли», и его надо только осознать — «обратить в форму для-себя-бытия»¹.

Чтобы понять идею Гегеля, обрисую общезвестный факт — основные слои человеческой деятельности. На первом месте стоит природа как таковая. Она человеком не создана, дана ему готовой, т. е. не возникла посредством его деятельности, а существует без такого посредства, непосредственно.

На втором месте стоит история. В ходе ее происходит «обуздание непосредственности», она обрабатывается и познается, переводится в форму мыслей и представлений. По словам Гегеля, наличное бытие обращено в форму *в-себе-бытия* (ибо его уже, в виде представлений и т. д., имеет в себе). Вся человеческая история есть грандиозный процесс снятия наличной действительности, возведение ее, если речь идет о познании, в представления.

Наконец, мы доходим до проходящего образование индивида. Для него задача стоит не в таком возведении. Это уже сделано; он должен лишь восстановить в памяти сделанное человечеством и усвоить его, «обратить в форму для-себя-бытия». Однако это лишь первый шаг образования — восстановление проделанной работы и закрепление ее посредством памяти. Восстановленное в памяти надо познать.

Обобщая это, Гегель пишет: «То, от чего мы в отношении целого избавлены на той стадии, на которой мы приступаем здесь к этому движению, есть снятие наличного бытия; а то, что еще остается и нуждается в более глубоком преобразовании, это — *представление и знакомство с формами*». Благодаря указанному снятию действительность лишь перемещена в голову человека, но еще не постигнута. Так, если я представляю себе картину Рафаэля, значит, я с нею *знаком*, она мне *известна*. Но я не могу сказать, что я ее знаю. Я, например, совсем не знаю, как ее писали, не знаю ее истории, идей, которые художник хотел в ней воплотить, и т. п. Получающий образование человек часто путает такое представление, знакомство и известность с познанием. Так, каждый человек

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 16.

много раз слышал и сам употребляет слова семья, государство, производство, философия и т. д. Он знаком с ними, они ему известны, а он думает, что знает, что это такое. Поэтому к наукам, трактующим эти предметы, он не питает интереса. Против такого отождествления Гегель выдвигает замечательное положение: «Известное вообще – от того, что оно известно, еще не познано». Называет указанное смешение знакомства и познания «обыкновеннейшим самообманом и обманом других»¹. Можно считать правилом, что то, что люди больше всего встречают и с чем больше всего знакомы, меньше всего познано и познается. Человек, не понимающий этого, не делает больших успехов в образовании. Мы к этому еще возвратимся, сейчас же отметим лишь следующее. От представлений человек должен подняться к мыслям, а именно: он должен разложить представления на их элементы, отделить их, четко фиксировать.

Так, классическая политическая экономия, особенно в лице А. Смита и Д. Рикардо, выделила из экономических явлений такие абстракции, как стоимость, труд, рента, капитал и т. д. Отдельные стороны представлений в результате абстрагирующей деятельности возводятся в форму всеобщности и прочно, отдельно друг от друга фиксируются. Способность производить такие абстрактные мысли Гегель называет *рассудком*.

И на этом познание не заканчивается. Устойчивыми, абстрактными мыслями не может быть выражена живая, подвижная действительность. Их надо расплавить, обнаружить, что стоимость, капитал и т. д. есть определенные движения. Обнаружение текучего, диалектического характера мыслей производит разум, вследствие чего мысли становятся *понятиями*. Познание в понятиях есть, по Гегелю, высшая его форма, «абсолютное познание». Это цель познания и образования. Все виды сознания, которые предшествуют ей, Гегель называет «формами нереального сознания», индивид должен все их

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 16.

пройти, пережить и проверить, иначе может возникнуть подозрение, что в какой-нибудь из них, оставленной без внимания, содержится искомая истина. Поэтому возникает вопрос о *полноте* форм нереального сознания, о том, как она возникает. Решая этот вопрос, Гегель развил одну из любимых и главных идей своей диалектики. Применительно к данному случаю данная идея выглядит таким образом.

Полнота указанных форм получается в силу самой необходимости дальнейшего движения и взаимной их связи. Каждая форма — определенная, поэтому и ее отрицание есть не чистое ничто, а определенный результат, у которого есть некоторое содержание, так что изображение неподлинного сознания в его неистинности не есть только негативное движение. Так о нем думает скептицизм, который сам есть один из видов незавершенного сознания, сам вовлекающийся в движение этого пути к истине и преодолеваемый другими его формами. «Скептицизм, который кончает абстракцией «ничто», или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое и что именно, чтобы он мог его ввергнуть в ту же бездну пустоты. Напротив, когда результат понимается, как он поистине есть, [т. е.] как *определенная* негация, то тем самым сразу возникла некоторая новая форма (Form), а в негации совершен переход, посредством которого само собой получается поступательное движение через полный ряд форм (Gestalten)»¹.

Таков способ и необходимость названного движения. Очевидна его сила и правильность, однако они не являются абсолютными. Дело в том, что содержание каждой формы сознания может быть весьма сложным, поэтому возникает вопрос: какая из его сторон образует связь и переход к другому феномену сознания? Данный способ негации Гегель применял и в своей логике, а различные последовательности категорий иные в различных ее изложениях: в Большой логике, изданной в виде самостоятельного произведения, в Малой логике,

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 45.

составляющей первую часть «Энциклопедии философских наук», в «Философской пропедевтике». Каждая категория связана со всеми другими и поэтому возможны различные вариации в их последовательностях, хотя общая направленность является идентичной. Можно заметить и определенные различия в изложении Феноменологии как самостоятельного произведения и ее же как части «Философии духа».

Сам способ движения феноменов сознания или категорий, разработанный Гегелем, сохраняет свое значение и сейчас, если излагать философию систематически, а не в виде суммы тем и проблем.

К данному способу как его конкретизация примыкает *метод выполнения* исследования. Он касается уточнения и углубления понятия *опыта*. Обычно его понимают таким образом: есть знание о некотором предмете; знание оказывается *неистинным* и совершается переход к другому предмету, к которому и относится утверждение, что опыт совершен. При этом «кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия на *каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать, наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остается только чистое *постижение* того, что есть в себе и для себя»¹, то есть существует вполне независимо от нас.

Названное постижение означает полную пассивность сознания. Мысль Гегеля состоит в том, что последнее деятельно, оно углубляет и расширяет знание первого предмета, находит в нем противоречия и затруднения, от которых старается освободить имеющееся знание, и тем самым формирует новый образ предмета, а то, что раньше считалось предметом, предстает в виде несовершенного знания о нем, так что новый предмет сначала умственно конструируется и по этой конструкции разыскивается в действительности. В этом смысл основной идеи Гегеля, что «новый предмет возник благодаря *обращению (Umkehrung) сознания*»². Подобные обращения

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 49.

² Там же.

хорошо известны из истории науки: формирование новой системы мира Коперником – вместо системы Птолемея, открытие новых планет «на кончике пера» и т. п. Если бы новое не возникло в сфере сознания, не по чему было бы искать и новый предмет. Этот феномен намечен не только в науке, но и во всей жизнедеятельности человека вследствие активного характера его сознания. Но в науке оно больше бросается в глаза, чем в жизни. Поэтому Гегель называет обращение сознания «нашим добавлением, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания»¹. «Добавление» не в том смысле, что мы вносим в сознание то, чего в нем нет, а в том, что описанное обращение происходит здесь бессознательно, «совершается как бы за спиной сознания»².

Итак, от предмета – к знанию, от преобразованного знания к новому предмету, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания – «это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в ее необходимости»³, возвышает ее до научного процесса. Ибо именно ученый, в данном случае Гегель, осознал то, что в естественном сознании действует стихийно, и превратил его в форму связи разных форм сознания. Двусторонняя связь предмета и знания называется опытом: «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом»⁴. Именно эта структура объединяет все многообразие видов и форм сознания в единое целое и превращает его «в науку об опыте сознания», каковой и является «Феноменология духа». Каждая последующая форма содержит то, что истинно в пред-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С.49.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 48.

шествующем знании, и отсюда знаменитые положения Гегеля: истинное есть система; истина есть целое; истина есть процесс и движение¹.

Структурные особенности

Большинство изложений «Феноменологии духа» сделаны так, что их можно понять, имея уже знание данной работы Гегеля. Иными словами, не через эти положения можно понять «Феноменологию», а, наоборот, скорее через «Феноменологию духа» можно понять сами изложения. А это значит, что они не выполняют своего назначения – быть некоторым введением в нее, комментарием, освещающим «темные места» работы!

Особенно это касается переходов между различными «формообразованиями сознания». В самом деле, что нам может сказать такой текст: «Воспринимающее сознание имело дело с предметом и его свойствами. Выявив противоречие между единым и многим, самостоятельностью и несамостоятельностью то одного, то другого, сознание преодолело это противоречие на ступени рассудка. Рассудок ищет основание»². Но *главное* – как оно преодолело данное противоречие, *почему* совершен переход к основанию? – на это ответ нужно искать в самой «Феноменологии духа», ибо видно, что комментатор сам его не понимает или не желает изложить.

Другой пример – переход от чувственной достоверности к воспринимающему сознанию К.И. Гулиан объясняет так: «Противоречия, в которых запутывается чувственная достоверность, диалектически отменяются, и она идет к восприятию»³. Но он не показывает, как эта путаница «диалектически отменяется». А по поводу рассудка пишет: «Здесь Гегель вводит фикцию «силы», которая является якобы основанием вещей и которая ничуть не помогает пониманию рассудка. Будучи идеалистом, он утверждает, что отличия, которые рассудок видит в основании

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 3, 10, 24–25, 35 и др.

² Бакрадзе К. Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси, 1958. – С. 79.

³ Гулиан К.И. Метод и система Гегеля. – М., 1962. – Т. 1. – С. 319.

вещи, не существуют как таковые в действительности, а существуют только в рассудке»¹. Два предложения — две ошибки. Ибо не Гегель вводит «силу», — ее ввели еще древние, а в естествознании Нового времени она являлась, да и до сих пор сохраняется как важная категория (например «сила тяготения» и т. п.). Гегель лишь анализирует имевший место феномен и вскрывает его связь с понятиями закона, явления, внутреннего в вещах, вплоть до понятия бесконечности. Что касается «различия», то здесь выхвачен момент в движении рассудочного понятия (см. с. 84 работы Гегеля, параграф «Объяснение», первый абзац), который является переходящим, и на с. 86 сознание приходит к выводу, что «различие есть внутреннее различие, или различие в себе самом».

Одним из основных положений Гегеля является «истина есть процесс», она касается структурных особенностей его труда. Ни одна из дефиниций не бывает вполне истинной, хотя часть истины и составляет. Поэтому всегда можно ошибиться, остановившись на некотором положении как окончательном.

Это касается и других общих особенностей «Феноменологии». Назовем здесь соотношение основания и обоснования, их внутреннюю, необходимую связь. Так, Гегель сначала исследует сознание, а затем самосознание, разум и т. д. Получается последовательность форм сознания или его феноменов. Каждый последующий не извне пристегивается к предыдущему, а возникает в результате его внутреннего развития. Сначала сознание имеет один предмет, всесторонне исследует его, вследствие чего меняется не только знание, но и его предмет. «Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*»². Этот процесс связывает воедино все виды

¹ Гулиан К.И. Метод и система Гегеля. — С. 323.

² Гегель Г. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. — М., 1959. — Т. 4. — С. 48.

в одно целое, поэтому Гегель называет Феноменологию духа наукой об опыте сознания.

Однако движение от предыдущего к последующему не исчерпывает всего соотношения основания и следствия. Новый предмет называется истинным не потому, что старый не существует, а потому, что он более односторонний и составляет только часть или сторону нового. Например, сознание как таковое это соотношение знания и предмета, которое осуществляет индивид. Но последний осознает себя, приобретает самосознание через многосторонние связи с другими индивидами. Через общение с ними он начинает выделять и осваивать предметный мир. Поэтому основой сознания является данное общение, которое у Гегеля идет под рубрикой «самосознания». Иными словами, переход от основания к следствию в самом себе оборачивается и обнаруживается, что именно последующее есть основание предыдущего. Это видно и в Логике Гегеля, например знание идет от явления к сущности, выводит сущность из него, ибо иначе ее неоткуда взять, она ведь не находится рядом с явлением. Тут основанием выступает явление, а основанным – сущность. Но обнаружение, открытие сущности низводит явление до производного и обоснованного сущностью, и, таким образом, связь их оборачивается. Данное обращение составляет сердцевину того, что Гегель называет опытом. Легко видеть, что без знания его можно ошибиться в оценке тех или иных положений.

Подобных общих особенностей в «Феноменологии духа» много, и все они так или иначе связаны с единствами противоположностей. Они составляют как бы целостный каркас произведения. И их предварительное описание и анализ могут облегчить проникновение в содержание данной, отчасти и других работ Гегеля.

В составе «Феноменологии духа» более простыми являются разделы о сознании и самосознании, и их обычно наиболее обстоятельно анализируют. Основанием для этого является как названная простота, так и тот факт, что именно темы, разрабатываемые в этих разделах, наиболее созвучны с тема-

ми и традиционной гносеологии, и тех ее изложений, которые сейчас входят в состав программ и учебных пособий по философии, или представлены в специальных работах по теории познания. К таким темам относятся «чувственное и рациональное», «знание и предмет», «критерий истины», «роль мышления в познании», «истина и заблуждение» «явление и сущность», «явление и закон» и т. п. Все эти темы можно найти в первом разделе труда Гегеля. Но уже темы в разделе «Самосознание» нетрадиционны для нынешней гносеологии. Здесь исследуется не субъект и объект в их связи, а субъект-субъектное отношение: труд как отношение человека к природе и человека к человеку, жизнь, разные формы самосознания. Все эти вопросы выпадают из поля зрения гносеологов, которые дальше «субъекта-объекта» не идут, хотя идти должны, поскольку познание-явление социально-историческое и есть познание не только природы как таковой, но и человека, т. е. самопознание, а в основе его лежит труд, что же касается жизни, то ее специфика такова, что даже в своих низших формах, у животных, а тем более у человека она совершенно невозможна без познания. Последнее образует ее неотъемлемое свойство, атрибут. Большой заслугой Гегеля является то, что он включил жизнь не только в «Феноменологию духа», но и в «Науку логики».

Дальнейшие разделы этого труда, кажется, вовсе выпадают из теории познания, ибо в них исследуются многие формы общественного сознания и ряд явлений социально-политической истории Европы. Но из этого только видно, что «Феноменология духа» не есть теория познания в традиционном духе, что она очень расширяет ее предмет в направлении понимания познания как явления исторического и социального. Возьмем главу о Великой французской революции («Абсолютная свобода и ужас»). Если целью Гегеля является выведение «абсолютного знания», а таковым у него является диалектика (систематически изложенная в «Науке логики»), то мы сейчас знаем, что без французской революции не было бы гегелевской диалектики, революции

не было бы без Просвещения, составляющего предшествующую главу.

Просвещение, в свою очередь, возникло с «отчужденным от себя духом», который развился на основе определенного состояния общества, описанного в главе «Истинный дух, нравственность» и т. д.

Разумеется, было бы педантизмом доказывать абсолютную необходимость всего материала, представленного в «Феноменологии духа». Если «формообразования сознания» являются необходимыми, то этого нельзя сказать об их разработке. Так, раздел VII – «Религия» – по своей структуре является в высшей степени искусственным. Тройственное деление его первой главы – «светлое существо», «растение и животное», «мастер» – носит явные следы спешки в процессе его изложения, и его вполне можно было бы заменить иным материалом, как видно из более поздней «Философии религии» Гегеля. Кроме того, по основной идее Гегеля религия введена потому, что она одна из форм абсолютного духа (кстати, искусство, как другая такая его форма, здесь вообще еще не выделено в самостоятельное формообразование сознания). Если «абсолютное знание» – конечная цель труда Гегеля – абсолютно также вследствие того, что оно имеет диалектический характер, то религия должна выступить иной своей стороной, а именно своей крайней метафизичностью. Если специальные науки представляли метафизическое мышление в конкретных областях, а материалистическая философия в общем виде, но только для узкого круга специалистов-философов, то религия, будучи массовым мировоззрением, наиболее масштабно и резко воплотила в себе метафизическое мышление в глобальных противоположностях земного и небесного, человеческого и божественного и т. д. Идеалистическая (и вместе с тем метафизическая) философия выразила это на языке понятий, категорий и не без «помощи» религии довела разрыв противоположностей до такой степени, когда он становился проблемой и требовал устранения.

Аналогично параграф о физиогномике и френологии можно объяснить, по материалу, некоторой злободневностью этих лженаук, но вряд ли можно согласиться, что мы имеем здесь только «длинные и малоинтересные рассуждения»¹. Ибо здесь, в процессе критики, Гегель развивает глубокое положение о том, что «истинное бытие человека... есть его действие»², а в таком плане трудно найти более подходящий для критики материал, чем указанные лженауки.

Однако это частности. Более важно то, что вся «Феноменология духа» описывает процесс «образования индивида» — развития его от «необразованной точки зрения» до «абсолютного», то есть философского знания. Возникают два вопроса: об отношении индивидуального и общественно-исторического и о структуре всего процесса образования.

Под образованием Гегель понимает не просто среднее или высшее, т. е. специализированное, образование, а нечто гораздо большее — формирование человека как родового существа. Такое формирование происходит через усвоение «субстанции», то есть культуры общества, как в материально-практической, так и в духовной сфере. С этой точки зрения сразу следует отвергнуть возможное представление, что индивид сначала развивается как бы самостоятельно, а затем соединяется и усваивает формы общественности. Напротив, с самого начала образование есть формирование природы индивида посредством культуры. «Индивид, — писал К. Маркс, — есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни... является проявлением и утверждением общественной жизни. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более особенным, либо более всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более особенной, либо всеобщей

¹ Бакрадзе К.И. Система и метод философии Гегеля. — С. 90.

² Гегель Г.. Феноменология духа. — С. 172.

индивидуальной жизнью»¹. Поэтому мы видим у Гегеля, что почти все стадии образования представлены в некоторых классических образах, взятых из истории. Так, самостоятельность и несамостоятельность самосознания анализируются в образах господского и рабского сознания; свобода самосознания – на материале античных учений стоицизма, скептицизма и несчастного сознания как их результата.

Но аналогично обстоит дело и в тех формах сознания, в которых история прямо не представлена. Таково начало феноменологического процесса – «чувственная достоверность или «это» и мнение». Оно общечеловеческое в том смысле, что все люди, везде и всегда с него начинают. В то же время гегелевский анализ *имеет в виду* определенное философское направление – *эмпиризм*, который получил широкое распространение в Новое время как противоположность рационализма. Поэтому прав Т.А. Буачидзе, который, исходя из положения, что у каждой формы сознания есть соответствующий коррелят в истории, приходит к выводу, что точка зрения чувственной достоверности лежит *в основе* всякого эмпиризма, узкоэмпирической философской точки зрения².

Но в еще большей мере это относится к той форме сознания, которая у Гегеля называется «Восприятие или вещь и иллюзия». В более поздней работе Гегель подчеркивал, что «согласно воззрению эмпириков, именно *восприятие* есть форма постижения внешнего мира, и в этом состоит недостаток эмпиризма»³. Кроме того, эмпиризм не останавливается на восприятии, он «возводит содержание восприятия, чувства и созерцания в *форму всеобщих представлений, положений, законов* и т.д.»⁴. и в качестве всеобщего определения Гегелем называется «например, сила»⁵. Поэтому связь эмпиризма

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Т. 42. – С. 119.

² Буачидзе Т.А. Гегель о сущности философии. – Тбилиси, 1981. – С. 132.

³ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 150

⁴ Там же. – С. 148.

⁵ Там же.

и «чувственной достоверности» действительно имеет место, но они не покрывают друг друга: «чувственная достоверность» образует лишь *основу* эмпиризма, но не исчерпывает всего его содержания. Если учесть те категориальные определенности, которые Гегель фиксирует в объекте исходной формы сознания, — бытие, единичность, самостоятельность по отношению к субъекту, тоже единичному, непосредственному, то можно сделать вывод, что наиболее адекватным этой точке зрения историческим образом сознания был *номинализм*. Именно в нем объект стремились схватить во всей его непосредственности, отвлекаясь от чужеродных ему общностей.

В заключительном параграфе первого раздела «Феноменологии духа» — «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир» — также нет прямых ссылок на историю, и это дало возможность К.И. Гулиану сделать критический выпад: «Объявление рассудка низшей ступенью, только подготовляющей разум, было бы оправдано, если бы он отождествлялся с определенным историческим этапом развития мышления, что и делает Энгельс для того, чтобы объяснить исторически метафизическое мышление в эпоху эллинизма и в период XV—XVIII веков. Но Гегель в «Феноменологии» не делает этого отождествления, хотя одна из основных идей работы — установление отношения между индивидуальным мышлением и историей мышления или мышлением и историей мышления или познания»¹. Оставляя в стороне то, что в эпоху эллинизма метафизического, т. е. антидиалектического, метода мышления еще не существовало, а в Новое время он господствует в XVII—XVIII вв. (ибо он был, но мысли Ф. Энгельса, перенесением в философию методов естественных наук), подчеркнем, что в параграфе о рассудке Гегель в качестве основных исследовал категории: сила, закон, внутреннее, полярность и некоторые другие. Но все эти категории получили преобладающее значение именно в естествознании Нового времени. «Успехи образования вообще, и в частности наук, даже эмпирических наук

¹ Гулиан К.И. Метод и система Гегеля. — С. 327.

и наук о чувственно воспринимаемом, в общем двигаясь в рамках самых обычных категорий (например категорий целого и частей, вещи и ее свойств и т. п.), постепенно выдвигают и более высокие отношения мысли или по крайней мере поднимают их до большей всеобщности и тем самым заставляют обращать на них больше внимания»¹. В качестве примера Гегель указывает на физику, в которой «получило преобладание такое определение мысли, как “сила”», а «в новейшее время самую значительную роль играет категория полярности»². В другой работе он пишет относительно наук Нового времени, что «их существенной целью и результатом являются законы, всеобщие положения, теории, мысли о существующем»³. На этой исторической основе в «Феноменологии духа» анализируется рассудок. В частности, то, что здесь названо «полярностью», выступает в виде «второго сверхчувственного мира»⁴, мира законов электричества и магнетизма, в которых противоположности неотделимы друг от друга, — «первое сверхчувственное, покоящееся царство законов» это — законы механики типа законов Галилея, Кеплера, Ньютона»⁵.

Подобным же образом и все иные формы сознания имеют исторический подтекст или прямо разрабатываются на материале истории. Поэтому различие между ними состоит не в том, что одни являются индивидуальными (хотя и присущими всем индивидам), а другие общественными. Различие лежит в другом, и оно касается вопроса о структуре «Феноменологии духа» в целом и членении процесса образования, который составляет ее предмет.

Для Гегеля сущностью образования является познание. Поэтому данную работу Гегеля можно было бы считать теорией познания. Но это особая теория познания: ведь в «Феноменологии» исследованию подвергается целый ряд феноменов

¹ Гегель Г. Наука логики. — М., 1970. — Т. 1. — С. 83.

² Там же.

³ Гегель Г. Наука логики. — М., 1974. — С. 91.

⁴ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 86.

⁵ Там же. — С. 82–84, 86.

(форм) духовной и материальной культуры. Вследствие этого ее можно рассматривать как теорию культуры (или теорию сознания), разработанную под определенным углом зрения — с точки зрения гносеологии. Естественно, что при таком подходе главный итог «Феноменологии духа» — знание, «абсолютное знание».

В этом состоит огромное расширение Гегелем предмета традиционной теории познания, которая никогда не занималась всей культурой общества, вследствие чего она сводилась к анализу индивидуального познания, выяснению познавательной роли ощущений, восприятий, представлений, мышления — и только.

На вопрос, оправдано ли указанное расширение предмета гносеологии, следует ответить утвердительно. Хотя практическая деятельность, труд, общественные отношения, мораль, право, искусство не сводятся по своему содержанию к познанию, тем не менее действительное познание формировалось на основе всех форм сознания и деятельности, каждая из них имеет гносеологический аспект. Ведь и философия, составной частью которой является теория познания, не сводится к познанию, она является формой общественного сознания, вплетена в совокупность общественных отношений, и нередко, например в античности, была не только любовью к знанию, но и «мудростью», т. е. *образом жизни*, выполняла роль мировоззрения.

Данное расширение явно выражено в самой структуре «Феноменологии духа». То, чем занималась прежняя гносеология, здесь разобрано в первом разделе — «Сознание», в котором исследуются чувственная достоверность, восприятие, рассудок — основные «познавательные способности».

Но уже второй раздел — «Самосознание» — посвящен совершенно новым предметам: здесь исследуется субъект-субъектное отношение, понятие жизни, борьба индивидов за признание, господство и рабство, роль труда в процессе формирования свободы самосознания и т. п. В еще большей мере это относится к последующим разделам труда Гегеля.

Гегель не только ввел в гносеологию явление духовной и материальной культуры — он их представил в виде новой структуры.

Важнейшей чертой этой структуры является *постоянное чередование* теоретического и практического отношения человека к действительности, которое (чередование) проходит через всю «Феноменологию духа». Так, раздел «Сознание» посвящен анализу теоретического познания; следующий же раздел, сердцевину которого образует анализ роли труда в развитии самосознания, ориентирован на практику.

Аналогично построен раздел о разуме. В главе «А» исследуется «наблюдающий разум», деятельность которого имеет познавательный характер — наблюдение природы, описание, установление признаков и законов и т. п. Напротив, глава «В. Претворение разумного самосознания в действительность им самим» раскрывает особый вид практики — изменение действительности на основе законов, добытых разумом, или «законов сердца». Третья глава этого раздела дает синтез теоретического и практического отношения к действительности.

Столь же тесное переплетение основных видов человеческой действительности в разделе «Дух». Раскрывая структуру «нравственного мира», Гегель описывает не только человеческое знание, но и нравственное действие; вслед за мировоззренческой борьбой веры и просвещения критикует Французскую революцию конца XVIII ст.

Даже в среду религиозного сознания проникает рассматриваемое единство теоретического и практического. Так, описывая «Естественную религию», Гегель, наряду со «светлым существом» и «растением и животным», ставит «мастера», который обозначает творческую деятельность египетского духа и в качестве произведений которого приводятся пирамиды и обелиски. В «художественной религии» Гегель выделяет «абстрактное произведение искусства» (культовые обряды), «живое произведение искусства» (общественные празднества и игры) и «духовное произведение искусства» (эпос, трагедию и комедию).

Только в заключительном разделе снимается чередование теоретического и практического сознания и в качестве общего результата всего феноменологического процесса описывается понятие «абсолютного знания». Следует, однако, заметить, что системой такого знания является «Наука логики», а в ее третьей части вновь появляется раздвоение на «идею познания» и «идею блага» (практическую идею). Это полностью и, пожалуй, в еще большей мере относится к «Феноменологии духа», в которой практика также опосредует выработку объективной истины, но если в «Науке логики» она появляется один раз, в качестве категории, то здесь *каждая* форма сознания существует в удвоенном виде теоретического и практического освоения мира, так что сколько форм сознания, столько же и формообразований практики.

Эта характерная черта «Феноменологии духа» пока не привлекает к себе должного внимания. Между тем она имеет большое значение для философии. Ведь если практика введена в ее состав, то нужно исследовать, каким образом и в каких формах это делается, в каком месте в системе знания ее ставить, в каком отношении она находится не только с познанием вообще, а с расчлененным его процессом, проходящим различные ступени, каждая из которых дает новый срез познавательной деятельности, а значит и деятельности практической.

Описанное единство теории и практики составляет основную структуру каждого «формообразования сознания», изображенного в «Феноменологии духа». Но какова структура «Феноменологии духа», рассматриваемая как целое? Чтобы ответить на этот вопрос, надо хотя бы вкратце охарактеризовать основные ступени процесса образования индивида и выяснить, какое место в нем занимает та или иная форма являющегося сознания.

Гегель выделяет такие главные ступени: сознание, самосознание, разум, дух, религия и искусство, абсолютное знание (философия).

На первом месте стоит «предметное сознание», т. е. сознание как отношение «Я» и предмета. «Я» – это индивид, не тот или иной, не Иван или Петр, а индивид в его обобщенном виде, вследствие чего он хотя и есть пока ютящееся вне мира существо, но его сознание, от чувственной достоверности до рассудка, несет на себе печать общественной духовной жизни. На этой ступени Гегель исследует основные познавательные способности человека – чувственность и мышление, которые, как отмечено выше, были предметом и традиционной теории познания. Очевидно, что при всем общественном характере изображаемого Гегелем сознания по способу существования оно есть индивидуальное сознание.

Вторая ступень – «самосознание» – не отменяет предыдущую, а содержит ее в себе как момент; отношение «Я» и вещи сохраняется, однако оно усложняется тем, что становится опосредованным: одно сознание относится к вещи через другое сознание, через их борьбу за признание, борьбу, которая ведет к неравенству индивидов, порождает отношение господина и раба; сама же вещь при этом становится не столько предметом познания, сколько предметом труда, а последний анализируется не в чисто социальном плане, а в качестве основы формирования свободы в сознании раба, а само формирование поднимает до мышления и его различных форм: стоицизма, скептицизма и несчастного сознания. Именно эта роль труда интересует Гегеля. Поэтому он выбирает из разных форм социальных противоречий то, которое свойственно античному обществу: положение раба ставит под вопрос не то или иное его «право» (таких прав у него нет), а саму его *жизнь*; это порождает страх смерти – «абсолютного господина», по выражению Гегеля, и необходимость «формировать вещи», т. е. трудиться, а в процессе труда изменяются не только вещи, но и сам индивид и его сознание, а в конечном счете оно не только уравнивается с сознанием господина, но и превосходит его. Иными словами, Гегель берет для анализа античность потому, что конфликт индивидов (свободных и рабов) представлен в ней в наиболее резкой, обнаженной форме.

Можно было бы, конечно, взять для этой цели и крепостнические или буржуазные отношения. Но в них интересовавшее Гегеля противоборство «самосознаний» усложняется многими привходящими обстоятельствами. Поэтому неверно, что «под отношением, представленным Гегелем в виде абстрактной формулы конфликта между несколькими Я, в сущности, понимаются отношения конкуренции и индивидуального соперничества, свойственные буржуазным отношениям»¹. Буржуазное общество Гегель изобразит в дальнейших разделах «Феноменологии духа», особенно в разделе «VI. Дух».

Между первой и второй ступенью образования в «Феноменологии духа» есть важное сходство. Состоит оно в том, что в обоих случаях исходным является чувственная природа человека.

«Чувственность (см. Фейербаха), — писал К. Маркс, — должна быть основой всей науки. Наука является *действительной* наукой лишь в том случае, если она исходит из чувственности в ее двояком виде: из *чувственного* сознания и из *чувственной* потребности»...² Первое есть теоретическая форма чувственности, и в первом разделе духа Гегеля она представлена «чувственной достоверностью», как началом, основой познания. Что касается чувственной потребности, то раздел о «самосознании» начинается с анализа «жизни» и ее атрибута — «вожделения», т. е. потребности в природных вещах. К. Маркс, формулируя свое положение, ссылается на Л. Фейербаха, который придал чувственности особенно большое значение в своем философском учении. Однако мы видим, что хотя у Гегеля чувственность и не занимает столь большого места, но занимает она именно то место, на которое указывает К. Маркс.

Третья ступень образования — «разум». Под разумом Гегель понимает единство, точнее тождество субъективного и объективного. Смысл этой ступени в «Феноменологии духа»

¹ Гулиан К.И. Метод и система Гегеля. — С. 331.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 124.

тот же, который позже афористически был выражен в знаменитом тезисе: «Все действительное разумно; все разумное действительно». Гегель заявляет, что этим провозглашается идеалистическое понимание действительности: «Разум есть достоверность сознания, что оно есть вся реальность; так идеализм провозглашает свое понятие»¹. Но это надо доказать, и весь данный раздел направлен на такое доказательство. Возникает вопрос: как же это сделать? Ведь разум как таковой нигде в действительности нельзя увидеть. Выход в следующем: разум для Гегеля – не только идеальное начало, но и синоним закономерности: разумность значит закономерность, система законов. Раздел о разуме почти целиком посвящен анализу законов. Для Гегеля открытие законов в природе или их воплощение в общественной жизни – манифестация, обнаружение для сознания идеальной основы мира. На деле же здесь дается идеалистическое изображение действительных фактов из истории познания.

Так как закон – проявление «разума», то доказательство его, разума, тождества с действительностью идет двояким путем: во-первых, индивид целенаправленно ищет законы в природе, в человеке, в его психике и мышлении, стремится вскрыть закономерное строение действительности; во-вторых, он относится к ней как живой индивид, практически, и старается присвоить ее для удовлетворения своих потребностей или переделать ее согласно закону, который ему представляется разумным («закон сердца»). Иными словами, мы имеем здесь снова теоретическое отношение к действительности – «наблюдающий разум» и деятельный разум – «претворение разумного самосознания в действительность им самим».

Данные отношения качественно отличаются от их форм, описанных в первых двух разделах «Феноменологии духа». Носителем, субъектом теоретического отношения там было «естественное сознание», то есть сознание, которое характерно для обыденной жизнедеятельности, в которой оно обнару-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 125.

живает бытие вещей, воспринимает вещи и их свойства, рассуждает о них и доходит до понятий «сила», «закон», «внутреннее» и «внешнее» в вещах; при этом результаты познания здесь получаются не вследствие специального, целенаправленного поиска, а «сами собой», просто потому что чувственность и мышление (рассудок) есть неотъемлемые «сущностные силы человека» и он не может жить, не приводя их в действие.

Напротив, «наблюдающий разум» сознательно осуществляет деятельность по описанию действительности, вычленяет признаки, группирует их на существенные и несущественные, ставит эксперименты, чтобы вскрыть законы действительности, т. е. реализует цели, характерные для научного эмпирического познания. Иными словами, здесь мы имеем дело с той стадией образования, когда индивид с естественной точки зрения переходит на стезю науки, проходит первоначальный путь научного образования. Субъектом по-прежнему остается индивидуальное сознание, но его объект не отдельные вещи, их внешнее и внутреннее, а закономерное строение всей действительности.

Об этом свидетельствует и содержание раздела о «наблюдающем разуме»: Гегель для анализа привлекает ряд эмпирических наук — биологию, психологию, формальную логику, описывает законы органического мира, логические и психологические законы. Он подвергает сокрушительной критике некоторые лженауки, в частности физиогномику и френологию. Названные законы формирует, как видно из текста, не «естественное сознание», а сознание специалистов — Шеллинга и Кильмейера, Лафатера и Галля и др.

Особый характер носит здесь и практическое отношение к действительности: объектом является не просто другое самосознание, а «круговорот жизни», то есть совокупность общественной жизни. «Индивид и общество» — такова здесь основная структура. Общество не удовлетворяет индивида, и он решает переделать его по-своему. Из этого, однако, ничего не выходит, так как «закон сердца», который индивид хочет реализовать, субъективен, и он на опыте убеждается, что мир

не так плох, как он думал. Он сам входит в этот общественный мир и подчиняется его закономерному движению.

Тем самым противостояние отдельного индивида миру предметов, природы и общества снято, и в качестве субъекта выступает общество, преимущественно в его духовных проявлениях, формах общественного сознания и соответствующих им видах практической деятельности. Такой субъект и его деятельность создают содержание шестой ступени образования, которая у Гегеля носит название «дух». Название определяется тремя основаниями. Во-первых, тем, что Гегель идеалист и общественную жизнь трактует, соответственно, идеалистически. Во-вторых, тем объективным фактом, что общество есть не только материальное или материально-практическое образование, но включает в себя в качестве неотъемлемой и существенной стороны духовную жизнь людей, совокупность духовной культуры. Наконец, в-третьих, Гегель изображает преимущественно познавательный процесс, а он протекает не только в индивидуальных формах сознания и самосознания, а и в формах общественного сознания. При этом важно, что если по отношению к отдельному индивиду мы используем термин «сознание», то более адекватным здесь является термин «дух»: мы говорим не «сознательная культура», а — «духовная культура».

В «Феноменологии» с точки зрения диалектического идеализма проанализирован большой круг явлений социально-политической жизни и духовной культуры общества — нравственность и правовое состояние; гражданское общество как совокупность общественных отношений («мир отчужденного от себя духа»), феномен веры и здравого смысла как массового явления, Просвещение и его борьба с суеверием, свобода и террор (на примере Великой французской буржуазной революции), мораль и ее важнейшие категории — совесть, добро и зло и т. д.

Необходимость этого анализа вытекает из того, что философия («абсолютное знание») как конечная цель феноменологического процесса вытекает непосредственно из других форм

общественного сознания, а не прямо из практики как предметно-практической деятельности. Содержание мира было проработано в ряде форм духовной культуры, прежде чем из него развилась философия. Последняя, таким образом, генетически связана с системой «ценностных форм сознания». Этим объясняется тот факт, что существовал, да и продолжает существовать (хотя иногда и ставится под сомнение) ряд так называемых *философских наук* (их предметом являются ценностные формы сознания) – логика, этика, эстетика, психология и др. Их детальную разработку представляет гегелевская «Энциклопедия философских наук». На протяжении XIX–XX вв. эти науки были потеснены на второй план в связи с бурным развитием естествознания и постепенным превращением его в непосредственную производительную силу. Если в первой половине XIX в. объединение естественных наук с философией «было лишь *фантастической иллюзией*»¹, то к настоящему времени возник «союз философии и естествознания». Сейчас все более актуальным становится союз философии и гуманитарных, особенно «философских», наук – во избежание той тенденции, которая была отмечена К. Марксом в связи с учением Т. Гоббса: «Материализм становится враждебным человеку»².

Следующая ступень образования в «Феноменологии духа» есть религия. Религию также относят обычно к формам общественного сознания. И она является таковой. Но она есть и нечто большее – форма мировоззрения. Не все формы сознания исторически приобретают этот статус. В качестве видов мировоззрения выступали мифология, религия, философия. Поэтому имеет смысл выделять религию в некоторую особую ступень развития познания, как делает Гегель, поскольку она вполне реальный и более распространенный феномен, чем философия, а в истории Европы доминировала все средневековье, не говоря о более ранних периодах. Своими средствами

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 124.

² Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Соч. – Т. 2. – С. 142.

она осваивает те общие проблемы, которые выражают предельные основания мира и бытия человека в мире и которые находятся и в ведении философии. Это дало К. Марксу основание сказать, что «философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»¹.

Гегель считал, что по своему содержанию религия и философия тождественны и различаются по форме: первая является системой образов и представлений, вторая – системой понятий. Это было верно постольку, поскольку имелся в виду идеализм. Как подробно показал Л. Фейербах, идеалистическая философия есть рационализированная, то есть, по словам К. Маркса, переведенная на язык мыслей теология. Правда, и такое отождествление по содержанию было правомерно лишь отчасти. Ибо взгляды Гегеля на религию были далеко не ортодоксальны и неслучайно трактовались даже как атеистические, например в книге Б. Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем – атеистом и антихристом». Несмотря на имевшиеся здесь преувеличения, несомненно то, что диалектико-идеалистическое истолкование религии было одним из теоретических оснований атеизма и материализма Л. Фейербаха.

Что же касается формы познания, то, как показывает приведенный текст К. Маркса, Гегель был прав, что философия есть понятийное познание действительности, что понятие по способности проникновения в мир вещей и явлений превосходит чувственную достоверность, восприятие и представление. Более того, не существует *идеальных* средств, которые стояли бы над понятием и его познавательной силой. В этом смысле знание, получаемое с помощью понятий и в них представленное, является самым глубоким или абсолютным.

¹ Маркс К. Теории прибавочной стоимости. – Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. – Т. 26, ч. 2. – С. 23.

Заключительная ступень образования в «Феноменологии духа» — «абсолютное знание» — посвящена характеристике понятийного постижения действительности, и ее название имеет прежде всего только что указанный смысл. Разумеется, Гегель идеалистически истолковал свойства понятия как формы мышления и знания, и задача критики — отделить здесь рациональное зерно от преувеличений.

Но «Абсолютное знание» предстанет еще с одной стороны, если мы учтем то постоянное чередование теоретического и практического освоения мира, о котором шла речь выше. Тогда оно выступит как квинтэссенция данного единства. В «Феноменологии духа» связь «абсолютного знания» с теорией и практикой, хотя и наличная фактически, специально не подчеркнута Гегелем. Но на ее характер дополнительный свет проливает структура последнего раздела его «Науки логики». Раздел называется «Идея» и имеет тройственное деление: «Идея познания», «Идея блага» и «Абсолютная идея» (смысл ее тот же, что и смысл «абсолютного знания»). Под понятием «блага» Гегель понимает практическое отношение к действительности. Главная его мысль состоит в том, что «абсолютная идея есть, как оказалось, тождество теоретической и практической идей, каждая из которых, взятая отдельно, еще односторонняя»...¹

В данном контексте термин «абсолютное» имеет следующий смысл: не существует более мощного средства познания, чем единство теории и практики. И это совершенно верно.

Само собой разумеется при этом, что данное единство имеет исторический характер, вследствие чего познание не стоит на месте, а прогрессирует. Гегель, несомненно, понимал диалектику абсолютной и относительной истины, но верно и то, что он нередко преувеличивал момент абсолютного в знании и особенно по отношению к своей философской системе, которую рассматривал как абсолютный итог всего историко-философского процесса. Это породило представление, что, согласно Гегелю, «абсолютное знание» — «знание всего».

¹ Гегель Г. Наука логики. — М., 1972. — Т. 3. — С. 288.

Так ставит вопрос П.П. Гайденко и отличает Гегеля от Фихте, у которого абсолютное знание – знание всеобщего¹. Об этом следует сказать специально ввиду распространенности подобного представления.

Гегель свои взгляды по данному вопросу изложил в § 215, 216 «Философии права». Говоря о законодательстве, он вскрывает *антиномию* (его слово), которую описывает так: «От официального кодекса требуются, с одной стороны, простые всеобщие определения, а с другой стороны, природа конечного материала ведет к бесконечным дальнейшим определениям. С одной стороны, объем законов должен быть законченным замкнутым целым, с другой – существует постоянная потребность в новых правовых определениях»². Эта антиномия тем более интересна, что она касается построения всяких систем, а не только юридических кодексов. Как же ее разрешает Гегель? Он считает, что всеобщие принципы остаются неизблемыми, а противоречие затрагивает специализирование их, вследствие чего эта антиномия «не ограничивает права на законченный кодекс»³. Конкретней он пишет об этом так: «Однако важно понять, что сама природа конечного материала ведет к тому, что применение к нему даже в себе и для себя разумных, внутри себя всеобщих определений ведет к поступательному движению в бесконечность»⁴. В познании конечных предметов «так называемое совершенство есть постоянное приближение»⁵. Гегель ясно видит бесконечность истории познания: «Полнотой называется завершенное собрание всего единичного, входящего в некую сферу, и в этом смысле нет ни науки, ни познания, которые обладали бы полнотой. Когда говорят, что философия или какая-либо наука неполна, то под этим подразумевается, что следует подождать, пока она не станет полной, ибо ведь, может быть, отсутствует лучшее.

¹ Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. – М., 1979. – С. 202.

² Гегель Г. Философия права. – М., 1990. – С. 253.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 253–254.

⁵ Там же. – С. 254.

Однако при таком подходе ничто не сдвинется с места: ни кажущаяся завершенной геометрия, в которой все-таки возникают новые определения, ни философия, предметом которой, правда, является всеобщее, идея, но которая тем не менее может быть все более специализирована»¹.

Из этого видно, что Гегель отстаивает мысль о полноте познания только всеобщих принципов, а не их конкретизации и специализирования, то есть частных («всего»), познание которых является неограниченным в его гносеологической концепции. Это следует иметь в виду и при изучении последнего раздела «Феноменологии духа», чтобы оценить понятие «абсолютного знания» не односторонне, а конкретно.

Таковы основные ступени процесса образования, описанного Гегелем, и их связь как целого. Возникает вопрос: правильно ли они расположены, то есть верна ли их последовательность и каков ее общий смысл?

Что касается первого из этих вопросов, он возникает из некоторых уже охарактеризованных структурных особенностей «Феноменологии духа», которые, по-видимому, противостоят тому, как обстоит дело в самой действительности. В самом деле, Гегель в первых двух разделах изображает теоретическое и практическое отношения и переворачивает их действительное отношение, поскольку на первое место ставит познание. «Как вытекает из самой последовательности вопросов, Гегель считает, что теоретическое отношение между я и миром предшествует практическому отношению, что, без сомнения, является шагом назад даже по сравнению с тем, как ставил эти вопросы Фихте. Марксизм установил первичность практического отношения по отношению к теоретическому»². А связь их, устанавливаемая Гегелем, «искусственна»³. Можно было бы упрекнуть Гегеля и в других искусственных связях, например такая форма познания, как рассудок, возникает, конечно, только в человеческом обществе, между тем как

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 254.

² Гулиан К.И. Метод и система Гегеля. — С. 329.

³ Там же. — С. 330.

последнее Гегель описывает главным образом в разделе «Дух». Точно так же и деятельность «наблюдающего разума» (эмпирического познания законов действительности) осуществляется у него «до» общества и «независимо» от него, так что он хочет само общество «вывести» из познания, и т. п.

Подобные упреки основываются на непонимании того метода, который применял Гегель во всех своих крупных работах, в которых он излагал систему какого-либо предмета. Этот метод — восхождение от абстрактного к конкретному. Его смысл выражается в двух моментах. Во-первых, данное восхождение есть объединение исходных абстракций в некоторое целое, которое имеет много определенностей. Иначе говоря, конкретное получается как синтез многообразного. Во-вторых, переход от абстрактного к конкретному есть обнаружение того, что абстрактное не самостоятельно, а является лишь стороной более развитого целого, конкретного. Так, если взять примеры из логики, ничто и бытие как таковые не существуют, а являются моментами становления; последнее, в свою очередь, не существует без того, что становится, без наличного бытия; качество не существует без количества и наоборот, они реальны в мере, а последняя не существует без сущности и т. д. Иными словами, каждая последующая определенность выступает как действительная по сравнению с предыдущей и абстрактная, недействительная по сравнению с последующей. В то же время, чтобы понять, что такое становление, надо сначала изолированно рассмотреть бытие и ничто, чтобы получить понятие меры, надо раскрыть, что такое качество и количество и т. д. Так же К. Маркс сначала исследовал производство капитала, затем его обращение, наконец, капитал как целое. Только капитал как целое есть действительный капитал, производство же и обращение в их изолированности недействительны.

Второй смысл восхождения от абстрактного к конкретному состоит, следовательно, в переходе от абстракций к конкретному как действительному. Этот смысл постоянно упускается из виду в изложениях метода восхождения от абстрактного к кон-

кретному и принимается во внимание только первый его смысл — конкретное как объединение многообразного. Между тем только с его учетом можно правильно понять произведения Гегеля, в том числе и «Феноменологию духа».

В самом деле, переход от сознания к самосознанию означает в таком случае, что отношение «Я» и предмета не существует без взаимного отношения индивидов, которое и представлено «самосознанием». Структурно отношение «Я» и предмет» входит в более сложное отношение «субъект—предмет—субъект» или «субъект—субъект—предмет», которые более реальны, ближе к действительности, чем абстракция сознания. Если последнее воплощает теоретическое познание, а «самосознание» — практическую деятельность, то, следовательно, практика есть основа познания.

Сравним это с «Капиталом» К. Маркса. Он начинает с исследования товара и денег. Но ведь при капитализме ни товар, ни деньги как таковые не существуют без капитала, который исторически их предполагает, но затем сам становится их *основой*. Таким образом, переход от них к капиталу есть переход к их основанию.

В дальнейшем феноменологическом процессе мы видим ту же закономерность. Чувственная достоверность, восприятие и рассудок становятся моментами в деятельности «наблюдающего разума», субъект-объектное отношение из раздела «самосознание» входит в более конкретное отношение «индивид—общество». Далее все эти формы снимаются в еще более конкретном образовании — обществе как целом, представленном системой форм общественного сознания и общественной деятельности. Постоянно мы видим одну закономерность — последующее есть основание предыдущего, — вплоть до «духа», то есть общества в целом, которое образует основу сознания, самосознания, разума. И до сих пор это восхождение к конкретному (действительному) имеет рациональный смысл. Только начиная с «духа», метод восхождения требует уточнения, ибо теперь получается, что религиозное сознание — основа всех иных форм общественного сознания, рассмотренных

до него. Здесь Гегель изображает такое положение вещей, когда религия играет определяющую роль в общественной жизни. Но поскольку она снимается философией («абсолютным знанием»), то получается, что именно философия есть основа, мировоззренческая основа всего того познавательного процесса, который изображен в «Феноменологии духа». А последовательность «религия – философия» отражает исторический факт, что до того, как мировоззрением стала философия, эту роль выполняла религия.

Возникает вопрос: что же конкретизируется в «Феноменологии духа»? Кратко ответить можно следующим образом: конкретизируется познание. А так как оно состоит в сокращенном прохождении индивидом исторического развития и во всем ходе образования сохраняется единство индивидуального и общественного, то конкретизируется именно данное единство, поскольку оно образует основу познания. Иначе говоря, разные ступени познания в гегелевской феноменологии представляют разные формы единства индивидуального и общественного, а их последовательность подчинена единой закономерности – восхождению от менее конкретных к более конкретным формам. Задача состоит в том, чтобы объяснить, как осуществляется конкретизация.

Указанная закономерность отчетливо представлена в «Феноменологии духа», а о том, какое значение она здесь имеет, следует из слов Гегеля: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»¹. Субстанцию образует совокупность уже созданной культуры, прежде всего духовной. Субъект же – живой индивид. Их соединение есть образование. Индивид проходит «как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира»². В своем анализе Гегель главное внимание обращает на то, как изменяется *познавательное* отношение между субъектом и субстанцией; однако оно являет-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 9.

² Там же. – С. 15.

ся *результатом* изменяющейся взаимосвязи индивидуально-общественного, и следует сначала выяснить последнюю. Для этого обратимся к некоторым положениям К. Маркса, касающимся общественной природы человека. Их разбор здесь тем более кстати, что Гегель из всех домарксистских философов в наибольшей мере преодолел «робинзонаду» в теоретико-познавательной проблематике, как и в мировоззрении в целом.

В шестом тезисе о Фейербахе Маркс писал, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. Эта формула Маркса была в известной мере итогом его длительных размышлений о природе человека. Для уяснения структуры «Феноменологии духа» ценны выводы, сделанные им в «Экономическо-философских рукописях 1844 года».

Прежде всего он подчеркивает, что «общественная деятельность и общественное пользование существуют отнюдь не только в форме *непосредственной* коллективной деятельности и *непосредственного* коллективного пользования, хотя *коллективная* деятельность и *коллективное* пользование, т. е. такая деятельность и такое пользование, которые проявляются и утверждают себя непосредственно в *действительном общении* с другими людьми, окажутся налицо всюду, где вышеуказанное *непосредственное* выражение общественности обосновано в самом содержании этой деятельности или этого пользования и соответствует его природе»². Так, нельзя исследовать свободу индивида или рабство без прямого обращения к его отношению с другими индивидами, ибо свобода и рабство по существу имеют непосредственно общественный характер. Аналогично, если индивид (в разделе о деятельном разуме) стремится переделать «общий ход вещей», переустроить

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — Т. 3. — С. 3.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 118.

общество, то, конечно, и здесь деятельность его такова, что требует непосредственного анализа тех общественных отношений, в которые вступает индивид для осуществления своей миропреобразовательной программы.

Однако не вся человеческая деятельность протекает в данной форме. «Но даже и тогда, — пишет К. Маркс, — когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, — даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как человек. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на котором работает мыслитель, — но и мое собственное бытие есть общественная деятельность»¹.

Слова К. Маркса имеют прямое отношение к ряду разделов «Феноменологии духа». Так, в первом разделе — «Сознание» — раскрывается отношение не индивидов, а Я и предмета. Первый же параграф его — «чувственная достоверность или «это» и мнение» — посвящен раскрытию противоречия между, по-видимому, самым богатым содержанием и самым бедным знанием о нем. Откуда проистекает это противоречие? «Мнение» — это термин, обозначающий богатство, которое дается сознанию через ощущения, чувственную природу индивида. Но когда индивид старается выразить данное богатство в языке — посредством таких слов, как «это», «здесь», «теперь», — то получается самое бедное содержание. Указанные слова наиболее приспособлены для выражения именно содержания чувственной деятельности. Иначе говоря, мы имеем здесь противоречие между конкретностью чувственности человека и *языком*, его словарным составом. Сравним следующее положение Фейербаха: «В начале феноменологии мы прямо наталкиваемся на противоречие между *словом*, представляющим нечто общее, и *вещью*, которая всегда единична»².

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 118.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. — М., 1955. — Т. 1. — С. 174.

Если же учесть, что язык есть концентрированное выражение общения людей, их общественных отношений, то очевидно, что указанное противоречие выражает общественность человека, который через обобщенный характер слов и языка в целом овладевает необозримым многообразием вещей и их свойств. Вследствие этого познание есть обобщение, и в этом его сила, позволяющая овладевать действительностью. Таким образом, хотя в начале феноменологии непосредственного общения индивидов нет, но оно присутствует в языке, на котором работает индивид. Обнаружив, что познание с самого начала есть обобщение, он далее обращается к исследованию общностей, в которых оно представлено (категории «вещь» и «свойство», «сила» и «закон» и т. д.).

Подобное же можно сказать и относительно раздела «Феноменологии» «Наблюдающий разум», т. е. теоретически познающий субъект. Здесь «самосознание» занято собственно научной деятельностью, ставит эксперименты, ищет законы в разных сферах действительности, в природе, человеке, его психике и мышлении. Мышление как познавательная способность, язык, на котором работает ученый, экспериментальные средства и т. д. — все это «общественные продукты», как, особенно, и сам познающий субъект, и потому познание имеет общественный характер, хотя непосредственное общение индивидов здесь отсутствует.

В свете сказанного обнажается сквозная тенденция всей «Феноменологии духа» — постепенное нарастание непосредственно коллективной деятельности. Если в разделе «Сознание» ее нет, то в следующем разделе — «Самосознание» — она появляется в виде элементарного отношения двух индивидов (двух «самосознаний»). В более конкретном виде коллективная деятельность представлена на ступени «разума»: индивид в поисках удовольствия или в стремлении реализовать «закон сердца» противостоит уже не отдельному другому индивиду, а «необходимости» и «общему ходу вещей», т. е. всему обществу. А убедившись на опыте, что «закон сердца» и «добродетель», которые он хочет навязать обществу, есть

нечто субъективное, по словам Гегеля, «безумие самомнения», индивид вливается в общий ход вещей, и вместо индивида субъектом становится общество в целом, как совокупность всех общественных отношений. Это происходит на ступени «духа», который у Гегеля обозначает общество как систему практически-духовной деятельности и духовной культуры. Здесь непосредственно коллективная деятельность раскрывается в самой развитой, многосторонней, наиболее конкретной форме, а весь феноменологический процесс предстает как конкретизация такой деятельности. Он начинается с одностороннего отношения одного индивида к другому, затем переходит к противостоянию индивида обществу, наконец обнаруживается единство индивида и общества, т. е. отдельный человек сам открывает, что его сущность есть нечто единое со всем многообразием общественных отношений, а не нечто противоположное им, вроде «закона сердца» или субъективной «добродетели». В рамках своего системного исследования Гегель фактически открыл общественную природу индивида, довел ее до предельного единства индивида с обществом, а само доведение сделал одной из ведущих закономерностей своего труда.

Другая закономерность состоит в том, что способ существования индивида становится все более всеобщим. Понятие такого способа было сформулировано К. Марксом в той же работе: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другим, проявления жизни, – является проявлением и утверждением общественной жизни»¹. Далее К. Маркс устанавливает способ связи индивида и общества: «Индивидуальная и родовая жизнь человека не является чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бы-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 119.

вает либо более *особенным*, либо более всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо *всеобщей* индивидуальной жизнью»¹. Это различие зависит от характера деятельности, которую осуществляет индивид. Ею определяется и масса непосредственной коллективности, общественности, в которой индивид существует. В данном случае способами существования являются деятельность индивида наедине с собой, в общении и борьбе с другим индивидом, в борьбе с обществом, в единстве и единении с ним. Чем больше совокупность общественных отношений, в которую ввязывается индивид, тем более общим является способ его существования, а поскольку это находит свое выражение в сознании, тем обобщенней становится последнее. «Мое *всеобщее* сознание есть лишь *теоретическая* форма того, живой формой чего является реальная коллективность, общественная сущность»².

Наиболее «всеобщее сознание» исторически сложилось в виде различных форм мировоззрения – мифологии, религии, философии. Поэтому закономерно, что процесс обобщения, который осуществляется в «Феноменологии духа», захватывает и ту реальную коллективность, которая представлена обществом и формами общественного сознания, вплоть до исторических типов мировоззрения, из которых у Гегеля выделяются религия и, в качестве завершающей формы, философия. При этом немецкий мыслитель предельно обобщает мировоззрение: он не удовлетворяется обществом или человечеством как субъектом познания и действия, а ищет еще «абсолютный субъект» – бог, «дух», которые образуют основу всего универсума.

Гегелевский подход к анализу общественной природы индивида имеет особенно важное значение в связи с основополагающей ролью практики в познании. Практика состоит из двух компонентов – предметно-практической деятельнос-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 119.

² Там же. – С. 118.

ти и социального общения. Интересно видеть, что в «Феноменологии духа» представлены оба и притом в весьма разнообразных формах. Предшественники Гегеля в немецкой классической философии под «практическим разумом» понимали в основном моральные отношения между людьми. Так обстоит дело в «Критике практического разума» Канта. У Фихте и Шеллинга присоединяются еще некоторые формы общественной деятельности – право, история. Гегель исследует все виды общественных отношений и максимально расширяет анализ практики как социального общения. В этом смысле ни одно прежнее философское учение не шло так далеко.

Что же касается практики как предметно-практической деятельности, то и в этом отношении его учение было в высшей степени новаторским. У Канта, Фихте, Шеллинга предметно-практическая деятельность как таковая отсутствует. У Гегеля она представлена широко. Труд в качестве формирующей природу деятельности исследован в разделах «Самосознание», «Образованность и ее царство действительности», «Мастер». Практическая деятельность по перестройке общественных отношений описывается в разделах о «дейтельном разуме», об «абсолютной свободе и терроре». Даже высокоспециализированная художественная деятельность анализируется как производящая, и невольно вспоминается мысль Маркса о «целенаправленном художественном производстве как таковом», в отличие от бессознательного творчества, представленного в фольклоре. Этим объясняется высокая оценка К. Марксом данной стороны в работе Гегеля: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа – заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как *распредмечивание*, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного*

труда»¹. Согласно идеи К. Маркса, труд в «Феноменологии духа» есть не просто один из видов человеческой деятельности, а принцип, основа всего процесса образования, всего становления человека человеком. Разумеется, этот принцип истолковывается обобщенно, как функция сознания и самосознания, а в конечном счете проявление деятельности некоего «абсолютного субъекта» — бога религии и «мирового духа» философского сознания, так что сколько разновидностей субъекта, столько и видов деятельности и труда.

Понимая труд как отчуждение и снятие отчуждения, Гегель входит в исследование разнообразных форм отчуждения, осмысливает огромный материал всемирной истории. Поскольку «Феноменология духа» «фиксирует отчуждение человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде все элементы критики, подготовленные и разработанные часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения. Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного» сознания» и т. д. и т. д. содержат в себе — хотя еще в отчужденной форме — критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д.»². Вследствие этого процесс созревания индивида до уровня «абсолютного знания» наполнен богатым содержанием общественной жизни и ее истории.

Труд, вообще практическая деятельность имеет много сторон и функций. Они являются способом освоения внешнего мира, основой познания и т. д. Чтобы уяснить их определенность в «Феноменологии», следует принять во внимание то обстоятельство, что деятельность осуществляет дух. Но какова эта деятельность?

В многочисленных сочинениях по философии Гегеля хорошо показано, что конечная цель мирового духа — само-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1814 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 158–159.

² Там же. — С. 158.

познание, а наиболее адекватная форма последнего – философия.

Однако постоянно упускается из виду, что к этому его цель не сводится. Дух, согласно Гегелю, обладает двумя фундаментальными способностями – теоретической и практической. Первая выражается в самопознании. Практическая же способность и соответствующая ей деятельность своей целью имеют свободу. «Субстанция духа, – пишет Гегель, – есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе»¹. Сразу же подчеркнем, что у всех представителей немецкой философии «практический разум» направлен на достижение свободы. Не в последнюю очередь это было отражением французской революции с ее лозунгом свободы, равенства и братства. Это видно и по «Феноменологии духа» Гегеля. Первое же явление практики здесь выражается в борьбе самостоятельности и несамостоятельности индивидов, в господстве и рабстве. А кульминации социально-историческая практика достигает в революции, которая характеризуется уже самим названием – «Абсолютная свобода и ужас». Отрицательное отношение к такой свободе выводит «дух» в сферу морали, религии, философии.

Указанные свойства духа – стремление к познанию и стремление к свободе – органически связаны. Наиболее лаконично и ясно эта связь выражена в философско-историческом учении Гегеля: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы»². При этом дело обстоит таким образом, что *источником, основой* свободы является познание. Поэтому даже реальная свобода в историческом процессе определяется уровнем развития человеческого сознания.

Это вполне относится и к «Феноменологии духа». И причины этого – не идеализм Гегеля, а замысел, который здесь реализуется. «Наука об опыте сознания» – это своеобразная теория и история познания, а потому весь социально-истори-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1977. – Т. 3. – С. 25.

² Гегель Г. Философия истории // Соч. – Т. 8. – С. 19.

ческий материал, вовлекаемый в рассмотрение, трактуется с познавательной точки зрения. Богатство этого материала дало возможность Гегелю выявить и описать множество познавательных отношений человека и деятельности.

Теория познания может быть определена как система познавательных отношений субъекта и объекта. При этом субъект является носителем сознания, без которого познание невозможно. Маркс писал в этой связи: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это знание»¹. Маркс излагает определение как наличное в «Феноменологии духа», а такое определение, несомненно, правильно. Но когда, сразу же вслед за этим, он пишет: «Знание есть его единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно знает это нечто. Знание есть его единственное предметное отношение»², — он такое положение критикует, ибо деятельность сознания, по Марксу, не сводится к познанию.

Однако «критические области», о которых писал Маркс, отмеченное нами чередование познавательного и практического отношений к миру, идея свободы как доминирующая наряду с познанием, опровергают подобную узость сочинения Гегеля. Предмет его скорее вся полнота жизни в контексте сознания.

Сказанное объясняет ту решающую роль, которую играет в «Феноменологии духа» понятие сознания. «Мое отношение к моей среде есть мое сознание», — писал К. Маркс. Здесь, в произведении Гегеля, такие отношения и исследуются. Поэтому все степени образования, и основные и подчиненные, — это разные виды сознания и соответствующие виды знания. В первых двух разделах — «Сознание» и «Самосознание» — это очевидно. «Разум» есть единство сознания и самосознания, т. е. единство отношений субъекта к объекту и субъекта к субъекту. В разделе «Дух», как уже отмечалось, рассмотрен

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 165.

² Там же.

ряд форм общественного сознания. Последующие разделы – «Религия» и «Абсолютное знание» – дают изображение мировоззренческих форм сознания, в которых человеческое сознание относится к миру в целом. Таким образом, «Феноменология духа» в целом есть развитие сознания и знания индивида, описывает систему познавательных отношений.

То же можно сказать и о более дробных членениях в ней: чувственная достоверность, восприятие, рассудок, наблюдающий и деятельный разум и т. д. – все это определенные виды познавательных отношений. Только «абсолютное знание» Гегель мыслит как исключение: оно означает *снятие отношения* между относительно самостоятельными субъектом и объектом. Данная самостоятельность имеет место, пока объект не познан: его познание есть переводение его в сферу сознания и устранение последнего как противоположности. Дальнейший процесс, описанный в «Науке логики», – исследование отношений между категориями (качеством и количеством, явлением и сущностью и т. д.), каждая из которых есть *единство* субъективного и объективного. В этом специфика «Логики» по сравнению с «Феноменологией».

Познавательное содержание «Феноменологии» находит своеобразное терминологическое оформление. Судя по названиям разделов, особая роль придается понятиям «достоверность» и «истина». Интуитивно кажется, что это одно и то же, на деле же Гегель их качественно различает: это – два полюса, между которыми совершается познавательный процесс. «Достоверность» выражает первоначальное явление или бытие нечто для сознания, истина же – результат. Так, «чувственная достоверность» есть данность сознанию всего богатства внешнего мира. Но попытка выразить это богатство в языке вскрывает *противоречие* между многообразием предметного содержания и скудостью общих определений, которые о нем можно высказать. Данное противоречие ведет познание вперед, к восприятию и рассудку. Подчеркнем, что само название исходного познавательного отношения – «Чувственная достоверность или «это» и мнение» – выража-

ет его противоречивый характер. Под «мнением» Гегель понимает не то, что имеется в виду, когда говорят об «обмене мнениями», а чисто чувственное осознание объективного мира, которое как раз и невозможно передать другому. О первом смысле термина «мнение» Гегель писал: «Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения. Я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. Мнение принадлежит мне»¹. Такой субъективности Гегель противопоставляет познание объективности, необходимости и т. д. Есть и другой смысл данного термина, выработанный в античной философии, когда она подошла к пониманию различия между тем, что существует по истине, т. е. на самом деле, независимо от нас, и нашим субъективным восприятием. Например, Гален свидетельствует: «(Лишь) в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же (существуют только) атомы и пустота». Так говорит Демокрит, полагая, что все ощущаемые качества возникают из соединения атомов (существуя лишь) для нас, воспринимающих их, по природе же нет ничего ни белого, ни чёрного, ни желтого, ни красного, ни горького, ни сладкого»². Этот же смысл имела в Новое время «теория вторичных качеств». Мнение в таком смысле у Гегеля появляется лишь во втором параграфе первого раздела — «Восприятие или вещь и иллюзия» — и является одним из значений термина «иллюзия». В начале же его труда субъект (я) уверен в том, что горькое, сладкое и т. д. существуют объективно, воспринимаются нами, но не могут быть выражены в языке и через него переданы другому. Они принадлежат мне, являются мнением именно в силу этой своей невыразимости. Это становится совершенно очевидным, если бы я, ощущающий красное или белое, захотел об этом рассказать слепому от рождения.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии // Соч. — Т. 9. — С. 19.

² Антология мировой философии. — М.: Мысль, 1969. — Т. 1, ч. 1. — С. 330.

Таким образом, на первый взгляд ясное и простое содержание чувственной достоверности на деле, по истине, сложно и противоречиво.

То же раздвоение достоверности и истины образует тончайшую структуру второго раздела, предмет которого обозначается как «Истина достоверности себя самого». Раньше шла речь о достоверности объекта, теперь – о достоверности, данности, явленности сознанию самого субъекта – носителя познания. Достоверность здесь – свобода субъекта, но она должна быть признана другим субъектом, который хочет того же, вследствие этого завязывается борьба, вырабатываются господство и рабство и т. д., а заканчивается процесс «несчастливым сознанием», которое полностью потеряло свободу. Это несчастье сознания и есть истина его достоверности – свободы.

Коллизия продолжается и дальше – в разделе о разуме, смысл которого выражен словами «достоверность и истина разума». Это уже третий вид достоверности, а именно предшествующий опыт открыл, убедил индивида в том, что существует единство субъективного и объективного, что действительность разумна. Сначала это абстрактное убеждение, и индивид движим побуждением поднять свою достоверность до истины и заполнить пустое «мое». Поэтому он последовательно, с одной стороны, ищет законы в действительности, а с другой – стремится воплотить их в жизнь. Опыт познавательной и практической деятельности открывает индивиду истину: настоящее единство субъективного и объективного, целостное и многостороннее, а не абстрактное и пустое, есть *общество*, ибо оно – не только объективная реальность, но и субъект всего человеческого познания и всей практики. И сам индивид не нечто противоположное ему: это – «особь, составляющая мир». Здесь достигается познание единства индивида и общества, а тем самым и единства деятельности, носителями которых они являются. Открывается более широкое поле единения познания и жизни. Для истолкования познания данный факт имеет особенное значение. Познание как единство

субъективного и объективного представлено в обществе не просто в виде деятельности того или иного индивида, той или иной специализации, а в виде социально-исторического феномена, в виде родовой «сущностной силы», без которой ни общество, ни индивид невозможны. Это – живое, массовое, общественное сознание и познание, и человек как родовое существо и мышлением, и всеми чувствами утверждает себя в окружающем мире.

С данной точки зрения, «Феноменология духа» является органическим синтезом гносеологии и онтологии, познания и сознания, она показывает, как последнее функционирует не только в познании как таковом, но и в жизни.

Мы много раз цитировали К. Маркса, чтобы идеями из «Экономическо-философских рукописей 1844 года» пояснить положения Гегеля. Само это произведение Маркса в значительной мере посвящено комментированию и критическому анализу «Феноменологии духа». Но приведенные тексты Маркса показывают, в сравнении с текстами Гегеля, что между ними больше сходства, чем хотел видеть основатель марксизма, что Гегель не только идеалист, но и реалист, онтолог и философ жизни, поэтому его работа пользовалась авторитетом не только у представителей экзистенциализма и философии жизни, но и в марксизме.

Структура и терминология: историко-философский аспект

Обозревая «Феноменологию духа» в целом, следует остановиться на ее терминологическом оформлении. Общая ее структура такая: сознание–самосознание–разум–дух–религия, абсолютное знание. Она выражает и историю философии Нового времени, и специфику гегелевского учения. Философию Нового времени часто называют философией сознания. Такой ее видел уже Маркс, когда критиковал Гегеля за сведение человека к сознанию и самосознанию. Данный тип мысли начинается с Декарта. Причиной было то, что мыслители этого периода исследовали прежде всего познавательный

процесс, а он совершается в субъект-объектном отношении, что есть сознание. На этом же строится «Наукоучение» Фихте, «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга и т. д. Так что данная характеристика этой философии верна. Самосознание – более развитая форма сознания: в ней соотносится не человек и вещь, предмет, а человек и человек.

Но вот постепенно к философии сознания присоединяется разум – теоретический и практический у просветителей, у Канта и кантианцев и, как видим, у Гегеля: первому он дает название «наблюдающий разум», второму – «претворение разумного самосознания в действительность им самим» (по содержанию это практически – моральный разум). Отметим, что в марксизме главным стало сознание и соотносительное с ним бытие в общей философии, а в социальной – «общественное сознание и общественное бытие». Причиной было то, что сознание более нейтрально, чем разум и другие термины.

Третье приращение, которое видим в истории философии, – это тематизация и проблематизация понятия духа. В таком отношении привлекает особое внимание резкое различие: у Канта главное понятие – «разум», у Гегеля – «дух». В «Феноменологии» он относит к нему формы не индивидуального, а общественного сознания – нравственность, право, мораль. Позже, в «Энциклопедии философских наук», они составляют предмет раздела об объективном духе (Философия права и Философия истории), а абсолютный дух охватит совокупность искусства, религии и философии. Здесь, в «Феноменологии», он делится так: естественная религия; художественная религия; религия откровения. Искусство еще рассматривается сугубо в контексте религиозного сознания. А завершает все «абсолютное знание», т. е. философия.

Выступление духа на первый план у Гегеля и в данном сочинении, и во всей его системе объясняется тем, что понятие духа начало формироваться у него очень рано, в начале его творческого пути в связи с его работами по религии в 90-е гг. XVIII ст. («Народная религия и христианство»; «Жизнь

Иисуса»; «Позитивность христианской религии»; «Дух христианства и его судьба»). В последующем этот процесс не прерывался, по крайней мере резко, а видоизменялся и углублялся, втягивая в себя постепенно всю проблематику философии. Это видно в «Феноменологии», которая в данном процессе представляет первое большое обобщение. По сути, это вся его система в целом, потому что начинается с самого элементарного — чувственной достоверности и заканчивается абсолютным знанием, которое всегда завершает его учение. Здесь мы найдем в особом освещении и субъективный дух (сознание и самосознание), и философию природы (раздел о наблюдающем разуме), систему социальных воззрений (разделы о практическом разуме и духе), наконец, идеи абсолютного знания, реализованные позже в «Науке логики». Гегель заметил, конечно, эту значительную полноту материала и изменил планировку сочинений. Его книга называется «Система наук. Часть первая. Феноменология духа». Но второй части не последовало в силу сказанного, и вся система была иначе представлена в «Энциклопедии философских наук»: Наука логики; Философия природы; Философия духа. Она в известной мере обратна «системе феноменологической», в которой идея логики находится не в начале, а в конце. Но «Феноменологию» можно рассматривать и как пролог к «Энциклопедии», поскольку сам дух объективно движется от чувственной достоверности к абсолютному знанию. Он проходит много различных форм сознания, прежде чем до него доберется. В сознании субъект и объект разделены, противостоят друг другу, и это происходит на всем протяжении Одиссеи духа до самого его завершения. Иначе говоря, вся «Феноменология» является анализом многообразных форм сознания; а самым общим понятием, которое объединяет их, есть дух. Отсюда двойное название работы Гегеля. В содержании оно представлено так: «Наука феноменологии духа. Часть первая. Наука об опыте сознания». В качестве пояснения добавим следующее. Понятие духа просветители заменили понятием разума — противоположностью веры, религии и, значит, духа.

Разум – главное у Канта, который рассматривает и «Религию в пределах только разума». У Гегеля во Франкфуртский период (1797–1800) в первоначальной форме системы третья часть называлась «Учение о духе или нравственности (этика)»¹. Из мировых религий высшая – христианство, это – «религия духа»². В «Феноменологии» дух занимает большее место, чем он представлен в оглавлении: тут он обозначает раздел VI. Но в следующем, VII, разделе о религии также везде дух, особенно в «Религии откровения»: дух внутри самого себя, триединство; дух в своем овнешнении: царство сына; дух в своем осуществлении; царство духа³. Также в разделе «VIII. Абсолютное знание» предстает синонимом абсолютного духа. В предыдущем разделе мы уже видели, что субъект – носитель сознания осваивает объект, которым является субстанция, а она есть дух⁴. Ведь субстанция у Гегеля нематериальна, тем более что в «Феноменологии» сознание индивида, проходящего процесс образования, осваивает мир культуры – духовной и духовно-практической, который Гегель обозначает термином «субстанция». Она всегда больше и глубже сознания, которое охватывает ее лишь постепенно, и уравнивается с нею, когда субъект достигает полного знания. Поэтому каждая форма сознания – и определенная манифестация духа, а их несоответствие гонит процесс дальше, к финалу Одиссеи духа. Когда это достигается, сознание сливается с субстанцией, и последняя становится и субъектом, но абсолютным и самосознающим себя – абсолютом или богом.

Следует обратить внимание, что сознание имеет формы. Часто мы повторяем эти слова как нечто само собою разумеющееся. Но это требует анализа. Когда мы говорим о том, чем мы познаем предметы, то называем ощущения, восприятия, мышление. Они и есть формы сознания – чувственное,

¹ См.: Фишер К. История новой философии. – М.-Л., 1933. – Т. 8, ч. 1. – С. 36.

² Там же. – С. 36.

³ Гегель Г. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. – Т. 4. – С. 409–416.

⁴ Там же. – С. 429.

воспринимающее, рассудочное (мыслящее). «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — знание»¹, — так излагает Маркс концепцию Гегеля. Поэтому важно понять, что сознание не находится рядом с восприятием или мышлением, потому что и то и другое — и восприятие и мышление — имеют дело с некоторыми объектами, относятся к ним как субъективное к объективному, а это и есть сознание. С другой стороны, оно не совпадает ни с одним из них, ни с ощущением, ни с восприятием, ни с мышлением, а шире их. Это и значит, что они — формы сознания.

Что касается духа, то приданное ему Гегелем место имеет большое значение. «Дух» — самое общее название, понятие и термин для нематериальных явлений. Дух возник в религии, перекочевал из нее в философию, и в ней с его помощью оформился и сам основной вопрос или принцип философии: материя и дух, материальная и духовная культура. Говорят — не сознательная или психологическая, но духовная культура. Можно заметить, что у французских мыслителей XVIII в. противопоставлялись физический и моральный мир, физические и моральные науки. Здесь «мораль» — синоним «духа» вообще. Выше мы встретили подобное отождествление «духа» и «нравственности» у Гегеля.

При изучении указанной двойственности названия и содержания «Феноменологии» следует обратить внимание на «Философскую пропедевтику» Гегеля, написанную и читанную им в бытность директором гимназии в Нюрнберге (1808—1811). Она преподавалась на трех курсах: первом (учение о праве, долге и религии), втором (феноменология и логика), третьем (учение о понятии и философская энциклопедия). Второй курс называется так: Феноменология духа, или наука о сознании, а членится следующим образом: Сознание вообще, Самосознание, Разум. Понятие же духа появляется только в третьем классе, при изложении «Энциклопедии».

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — Т. 42. — С. 165.

Деление на сознание, самосознание и разум имеет следующий смысл: в первом «Я» и предмет противостоят друг другу, так же, но в ином виде и в самосознании. Разум у Гегеля — мыслительная способность, соединяющая противоположности, в данном случае субъект и объект, или борющиеся субъекты. Поэтому третья ступень называется разум. «Разум — это высшее соединение сознания и самосознания, т. е. знания о предмете и знания о себе. Он есть достоверность того, что его определения являются столь же предметными определениями, определениями сущности вещей, сколь и нашими собственными мыслями. Он столь же есть достоверность его самого, субъективность, сколь и бытие, или объективность, в одном и том же мышлении»¹. В этом отношении гегелевская трактовка разума противоположна кантовской, в которой он предстает как сила, отделяющая субъективное и объективное, мышление и бытие, обособляет их и создает между ними пропасть.

Однако понятия духа нет в пропедевтической «Феноменологии духа», она заканчивается разумом, а дух становится специальным объектом анализа в старшем классе, при рассмотрении «Философской энциклопедии». Она делится на Логику, Науку о природе и Науку о духе. Последняя же членится так: 1) дух в его понятии (чувство, представление, мышление); 2) практический дух (право, моральность, государство (реальный дух); дух в его чистом выражении (искусство, религия, наука)². Здесь интересно обратить внимание на первые два раздела. Они явно исторически связаны с делением Кантом разума на теоретический и практический, но вместо разума используется термин «дух». «Философия духа содержит три раздела. Она рассматривает 1) дух в его понятии, психологию вообще; 2) реализацию духа и 3) завершение духа в искусстве, религии и науке»³. Дальше Гегель поясняет, что дух в его по-

¹ Гегель Г. Философская пропедевтика // Работы разных лет. — М., 1971. — Т. 2. — С. 90.

² Там же. — С. 181–209.

³ Там же. — С. 181.

нятии делится, в свою очередь, на три раздела: антропологию, феноменологию духа и психологию¹, т. е. так же, как и в более поздней «Энциклопедии философских наук» (1817).

Общий процесс, который из всего этого просматривается, выглядит следующим образом. Гегель заимствует термин и понятие духа из религии, распространяет его на другие его абсолютные формы – искусство и философию (абсолютное знание), а далее и на более частные его подвиды, каковыми становятся субъективный и объективный дух, и этим подводит, наконец, под него все особенные образования нематериального мира, сознание, самосознание, разум и т. д. Разум, который был главным и наиболее общим феноменом у Канта и в Просвещении, теряет это качество; аналогично сознание Декарта, самосознание Фихте, идеальное и субъективное Шеллинга и т. д. – все предстает как формы духа.

Один из источников, основ данного процесса было также традиционное понятие души, бывшей объектом психологии, начиная с трактата Аристотеля «О душе». Разница в том, что дух по своему генезису – религиозное понятие, представленное в одной из ипостасей бога – а именно «бог-дух» совокупно с богом-отцом и богом-сыном. Душа же – составная часть человека, в связи и в отличие от его тела. Но между ними есть и общее, ибо бог, сотворив человека, вдохнул в него свой дух, который и стал душой. Отсюда другое важное их подобие: и дух и душа имеют общий характер, охватывают все многообразие форм и в боге и в человеке. Об этом красноречиво свидетельствует кантовская «система всех высших способностей души», в которую входят познание, чувства удовольствия и неудовольствия, желания. В этой системе разум – только одна из частей познания, а всего их три: рассудок, способность суждения, разум. Иначе говоря, при всем главенстве разума у Канта он – одна из способностей более общего образования – души. Эти подобия объясняют возможность преобразования понятийного инструментария при переходе от предшественников

¹ Гегель Г. Философская пропедевтика // Работы разных лет. – Т. 2. – С. 181.

к Гегелю. В то же время различие между ними не только сохраняется, но еще больше усиливается. Душа как наиболее общая инстанция у Канта понижается в ранге и становится одним из формообразований духа у Гегеля. Она – предмет антропологии – первой части «Философии духа». «Душа или природный дух – предмет антропологии»¹. Конкретней: «Мы должны начинать с духа, который еще пленен природой, еще связан со своей телесностью, еще не есть дух, обладающий у-себя-бытием, – мы должны начинать с еще не свободного духа. Эта, если можно так выразиться, основа человека есть предмет антропологии»².

С такой позиции дух есть совокупность своих форм – от чувственной достоверности до абсолютного знания. Но каково его общее содержание? Это можно понять из общего расчленения системы Гегеля. Абсолютный дух (бог) существует в самом себе, в виде идеи, затем является в мире, который он творит, и, наконец, возвращается к себе в форме религии, тесно связанной с искусством и философией. В сознании и самосознании субъективное и объективное противостоят друг другу. Разум постигает их внутреннее единство или тождество, а познающий дух раскрывает дух абсолютный как творца мира и человека. «Абсолютный дух постигает себя как такой, который сам же и полагает бытие, сам является своим другим, сам порождает природу и конечный дух, так что это другое теряет по сравнению с ним всякую видимость самостоятельности»³. Человек постигает такой дух в художественной, религиозной и философской формах. А общий путь к нему и в отдельном человеке и в человечестве идет от чувственной достоверности к абсолютному (философскому) знанию.

Данная система возникла на основе того, что Гегель начал свою философскую работу с религии как проблемы мира, и эта первоначальность стала не только фактом его интеллекту-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1977. – Т. 3. – С. 38.

² Там же. – С. 40–41.

³ Там же. – С. 31.

альной биографии, но сохранилась на протяжении всей его жизни, получила объективное выражение в понимании самого реального вселенского процесса и определила общую структуру его учения. Отсюда главенство духа и как объективной основы всего сущего, и как формы его постижения. Отсюда такое тесное единство религии и философии. Дух и его откровение должны быть не только созерцаемы и представлены в догматах, но и познаны в форме мысли. Поэтому религия должна перейти к философии. Настало время, когда христианство готовится достигнуть этой цели. По изложению К. Фишера, «философия должна прекратиться вместе с религиею, и религия вместе с философией. В такой религиозной философии и философской религии Гегель... видел современную задачу философии и притом свою задачу. Можно сказать, что систематическое решение этой задачи обрисовывает характер и значение того учения, которое называется философией Гегеля»¹. Отчасти это верно ввиду двойственности его учения, в котором абсолютно истинным знанием является и религия и философия. Однако, с другой стороны, одновременно Гегель ставил религию то ниже философии (по форме), то выше ее (по содержанию), и здесь можно заметить постоянное колебание его мысли. Но Гегелем намечена тенденция к их слиянию в единое целое, которая стала потом одной из важнейших и влиятельнейших направлений мысли, представленных и на западе и на востоке в виде «философии всеединства» от В.С. Соловьева до Н.А. Бердяева и других. Причиной появления этой религиозной философии является развитие материализма в XVIII–XIX вв. Материализм этот, в отличие от стихийного античного, был сознательным и опирался на науку, которая в Новое время стала мировоззренческой, социально-исторической и производительной силой. Идеализму также нужна была подобная основа, и он находил ее в религии. Родство их существовало всегда, но теперь приобрело особый смысл и значение ввиду развития науки и усиления

¹ Фишер К. История новой философии. – М.-Л., 1933. – Т. 8., 1 полутом. – С. 41–42.

материализма. Гегеля в этом смысле можно считать одним из родоначальников философии всеединства, поскольку его усилия были направлены на единение религии и философии как универсального всеединого принципа.

Итак, «Феноменология духа» в понятийном оформлении своей общей структуры воспроизводит историю Новой философии, а термины, обозначающие ее основные этапы, суть сознание, разум, дух, а далее и всеединое, тем более, что этот термин встречается и у Гегеля, который уделял большое внимание его правильному истолкованию¹.

Краткий обзор содержания

Рассмотрев общие принципы работы Гегеля, мы переходим к изучению ее конкретного содержания в том порядке, в каком его обозначают главные разделы: сознание, самосознание, разум, дух, религия, абсолютное знание. Для этого используется и сокращенный вариант труда Гегеля, который составляет одну из частей «Философии духа», изданной десять лет спустя (1817) после «Феноменологии» и иногда более четкий в структуре и более прозрачный в освещении материала. Это дает возможность лучше вникать в ткань ее основного варианта. Главная цель — раскрытие хода мысли, а у Гегеля она непрерывно эволюционирует — и внутри той или иной темы, и в направлении к другой, к которой она сдвигается и в которую в конце концов переходит. Иногда такие переходы просты и очевидны, иногда сомнительны или односторонни, но именно на них нацелено внимание философа. Там, где из-за обширности исследования трудно проследить весь переход, мы представляем его общий смысл. Нижеследующий текст есть извлечение из рукописи моей книги «Введение в изучение «Феноменологии духа» Гегеля», написанной в 60–70-е гг. прошлого века в качестве учебного пособия для студентов и преподавателей философских факультетов вузов.

¹ См.: Философия духа. — С. 394–406; Философия религии. — Т. 2. — С. 460–461.

1. Сознание

Эта ступень содержит в себе, в свою очередь, три ступени: 1) чувственного, 2) воспринимающего и 3) рассудочного сознания.

Гегель соотносит развитие сознания с тем познавательным процессом, который изображен в «Науке логики». Чувственность имеет дело с поверхностью вещей, непосредственностью, бытием их. Если схематически изобразить познавательный процесс, то субъект (носитель) познания имеет отношение к объекту (предмету) познания, который первоначально выступает только своей внешней стороной; между предметом познания и субъектом нет никаких посредствующих звеньев: субъект — объект. Это — чувственное отношение к вещам. Но затем сознание проникает в сущность вещей. Чувственные вещи оно связывает с общими их свойствами.

Вещь выступает как узел многих свойств. С ними имеет дело воспринимающее сознание. Здесь предмет выступает как отношение единичного и общего: субъект — объект — единичное — общее.

Наконец, сознание постигает единичное как явление, проявление общего, устойчивого в вещах. Последние раздваиваются на явление и сущность: субъект — явление — сущность. Субъект познает сущность *через* явление, поэтому его познание *опосредованное*, осуществляется через *среднее* звено. Оно открывает внутреннее через внешнее.

Гегель различает бытие и явление. Иногда говорят, что познание начинается с явления. Это неверно. Явление соотносительно с сущностью. Чтобы оно стало объектом, нужно уже знать, что за ним скрывается нечто существенное. Между тем сущность ни в коем случае не может быть началом познания, она — результат его. Вначале еще нет в вещах раздвоения на эти стороны. Явление есть проявление того, что «за ним» стоит и скрывается. Оно являет, обнаруживает (выводит наружу) не само себя, а другое. Первоначально мир дан таким, каков он есть, без посредства чего-либо, прямо, — непосредственно. Рассмотрим подробнее эту ступень познания.

Называя ее чувственностью, Гегель оговаривается, что это не значит, будто только в ней объект дается с помощью чувств. Без чувства ничто не может до нас дойти, в том числе и сущность вещей. Особенность данной ступени познания состоит в том, что на ней «объект – будь он внешний или внутренний, – не имеет еще никакого *другого мыслительного определения*, кроме того, чтобы, во-первых, вообще *быть* и, во-вторых, по отношению ко мне *быть некоторым самостоятельным другим*, чем-то *рефлектированным в самое себя*, некоторым *единичным* по отношению ко мне как к *единичному, непосредственному*»¹.

Бытие, самостоятельность, единичность – таковы особенности чувственного объекта. Вдумаемся в это. Представим, что перед нами зеленое дерево, и мы желаем сказать об этом человеку, слепому от рождения. Как передать ему чувство зеленого? Сделать это невозможно. В слове и понятии выразить его нельзя. Я вижу зелень, но сказать о ней не могу, не могу ее описать, определить и т. д. Из всех моих описаний станет ясно лишь то, что такое явление *есть*, обладает бытием, но «зеленость» останется непонятной. Знание о ней принадлежит лишь мне – тому, кто это видит. Такое знание называется мнением. Поэтому Гегель назвал 1-й раздел своей работы: «Чувственная достоверность, или «это» и мнение». Чувственное сознание открывает передо мною объективный мир, удостоверяет существование его, но если мы попытаемся выразить в слове, в мысли, что он собой представляет, то сможем только сказать: он *есть*, имеет бытие, существует. Поэтому предмет такого сознания Гегель называет сущим предметом. Конечно, мы можем словами сказать, что зеленый цвет – это такое-то количество электромагнитных колебаний. Но это будет уже не чувственное, а мыслительное определение. Даже в представлении, более развитой форме познания, чем чувственность, видим подобное: можно представить число пять, шесть, но не сто или тысячу. Сила воображения (создания образов)

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1977. – Т. 3. – С. 227.

скоро заканчивается. Их заменяют понятия-схемы, которые являются продуктами мышления¹. Поэтому выраженная в понятиях чувственность дает бытие вещей, но не дает их своеобразия, доступного лишь чувствам.

Происходит это потому, что чувственность дает нам знание единичного, индивидуального. Это знание несообщаемо, принадлежит лишь мне, поэтому и называется мнением. В отличие от этого, всякое слово (речь) уже обобщает. Об этом знал еще Аристотель, высказавший в «Метафизике» следующую мысль: «Ведь мы не можем принять, что есть некий Дом (вообще) помимо отдельных домов»². Ему вторит Гегель в «Философии природы»: «Мысля предметы, мы тем самым превращаем их в нечто всеобщее; вещи же в действительности единичны, льва вообще не существует»³. Л. Фейербах в «Основных положениях философии будущего» в связи с нашей темой писал: «В начале феноменологии мы прямо наталкиваемся на противоречие между словом, представляющим нечто общее, и вещью, которая всегда единична»⁴.

Понятийным выражением единичности вещей есть «это». Я вижу этот дом, этого льва, а не льва вообще и дом вообще. Чувственное не абстрактно, а конкретно. А такой конкретный лев или дом витает не где-то неопределенно, а «здесь» и «теперь», он есть налицо, стоит передо мной. «Это», «здесь», «теперь» — выражают самое конкретное в мире. Но на деле эти понятия есть самые тощие абстракции. Скажем, «теперь» — это ночь. Но вот восходит солнце. «Теперь» — это день, это вечер и т. д. «Теперь» есть нечто общее, не выражающее природы дня, ночи, весны, зимы и т. д. То же относится и к «здесь». «Здесь» — это, например, дерево. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную: «здесь» — это не дерево, а, скажем, дом. Само «здесь»

¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — Т. 3. — С. 168.

² Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1976. — Т. 1. — С. 110.

³ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — М., 1975. — Т. 2. — С. 11.

⁴ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения: В 2 т. — М., 1955. — Т. 1. — С. 174.

не исчезает; но оно есть постоянно в исчезновении дома, дерева и т. д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, «это» опять-таки оказывается опосредованной простотой или всеобщностью»¹. Если возьмем «это», то все в мире есть это, и последнее не выражает, следовательно, индивидуального и неповторимого, а всеобщее.

Переходя от объекта к субъекту, мы наблюдаем то же самое. Здесь единичность выражает слово «Я». Я есть именно я, этот особенный индивид, а не какой-либо другой. Но каждый человек есть «Я». Снова вместо единичного и конкретного мы имеем тощую абстракцию. «Конкретное содержание чувственной достоверности придает ей непосредственно видимость богатейшего познания, больше того, видимость познания бесконечного богатства, для которого одинаково не найти предела как тогда, когда в пространстве и во времени, где оно простирается, мы выходим наружу, так и тогда, когда мы берем какую-нибудь долю этого изобилия и путем деления *входим внутрь* ее... Но на деле эта *достоверность* сама выдает себя за *истину* самую абстрактную и самую бедную. О том, что она знает, она говорит только: оно *есть*; и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache)²».

Эта несводимость чувственного к мысли, неспособность последней схватить, уловить мир внешних вещей является выражением независимости их от человека и его сознания, их объективности. Чувства схватывают мир как внешний, объективный, самостоятельный по отношению ко мне. В отличие от мышления, которое, познавая объект, отвлекается от него и занимается понятиями, в чувственном сознании все раздвоено на субъективное и объективное. Первое — это я сам, второе — все, что мне противостоит, аффицирует, представляется и т. п. Оно открывает нам объективное бытие вещей.

Таково учение Гегеля. Чувственность есть знание бытия, но содержание, определенность его есть дело мнения. В понятии чувственность невыразима. А так как Гегель считал имен-

¹ Гегель Г. Феноменология духа // Соч.: В 14 т. — Т. 4. — С. 53.

² Там же. — С. 51.

но понятийное познание высшей его ступенью, то оно — истинно, необъективно, принадлежит лишь мне.

Это весьма верное описание первой ступени сознания приобретает у Гегеля тот смысл, что чувственность вообще знания не дает. Это неверно. Мы знаем чувственный мир, но чувственным же способом. И если красное, зеленое и т. д. невыразимы в слове и понятии, то отсюда следует огромное значение чувств для человека: данный материальный мир ничем, кроме них, не может быть постигнут. Они здесь единственные средства познания. Если в какой-либо форме познавать чувственное явление как таковое, то оно будет касаться именно того, что недоступно мысли, что образует специфический предмет чувственности. Когда Гегель говорит, что для него мир является данным, то это имеет как отрицательный смысл (в ней не раскрывается, откуда происходит предмет), так и положительный (мир в ней дан человеку, и нет ничего другого, в чем бы он еще мог быть дан). На более высоких ступенях вещи уже не только даны, но и созданы.

Этот данный мир изменчив. «Чувственное как нечто превращается в *другое...*»¹ Гегель старается далее вскрыть диалектику этой формы сознания. «Содержание чувственного сознания, — пишет он, — диалектично в самом себе. Оно должно быть *определенным* единичным; но тем самым оно не есть уже некоторое единичное, но всякое вообще единичное; и как раз — поскольку единичное содержание *исключает* из себя другое, — оно вступает в отношение к другому, проявляется как *выходящее за пределы самого себя*, как зависимое от другого, как опосредствованное этим другим, как внутри себя содержащее это другое. *Ближайшей истиной непосредственно-единичного* является, следовательно, его *отнесенность к другому*»².

В результате опыта, проделанного сознанием, оно убедилось, что может знать не единичное, а общее. Чувственное снимается, т. е. отрицается и сохраняется одновременно,

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 228.

² Там же.

отрицается как единичное, и сохраняется в обобщенном виде, т. е. в виде свойства. Свойство есть чувственно общее. Например, тяжесть, зеленый цвет, протяженность и т. д. свойственны многим вещам. Свойство есть нечто определенное, т. е. имеющее предел, границу, и, стало быть, переходящее к другому свойству, это к третьему и т. д. «Образуется» цепь или узел многообразных свойств, некоторая их связь (единство), которая выступает в вещи. Вещь и ее свойства есть предмет *восприятия*. Через свойство вещь многообразно опосредована с другими вещами, ибо всякое свойство есть отношение. Допустим, цвет есть взаимодействие атомной структуры предмета и электромагнитных волн, тяжесть — взаимодействие двух и более тел (нет тяжести отдельного изолированного тела) и т. п. «Поэтому в то время как *чисто чувственное сознание* только *предъявляет* нам вещи, т. е. показывает их нам лишь в их непосредственности, *восприятие*, напротив, постигает связь вещей — делает очевидным то, что если данные обстоятельства имеются налицо, то вот что отсюда следует, и, таким образом, начинает *раскрывать* перед нами вещи как *истинные*»¹. Такое сознание не дает, однако, еще знания необходимости вещей, потому что оно исходит из предпосылки: если есть нечто, то вот что отсюда следует. Сознание *рефлектирует*, размышляет об отношениях, опосредованиях вещей, исходя из них как данных. Необходимое выведение свойства может быть делом только мысли.

Гегель подчеркивает, что на ступени восприятия находится «объективное сознание» и, в известной мере, науки. И те, и другие исходят из чувственных достоверностей, соотносят их (рефлектируют), размышляют о них (присоединяют к ним категории). Совокупность всего получаемого таким образом знания есть *опыт*. «На этой ступени стоит *опыт*», — говорит Гегель и подчеркивает его всеобщую значимость: «Все должно быть *познано на опыте*»². Однако Гегель не считает опытное знание высшей его ступенью. Теоретическое (у него «философ-

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 229.

² Там же.

ское») стоит выше: оно вскрывает необходимость связей вещей. Опыт же движется в опосредованиях от одного к другому, третьему и т. д. до бесконечности, — от предположения к предположению, так что получается бесконечный прогресс, не приводящий к прочным результатам.

У Гегеля противопоставление опытного и «философского» (научно-теоретического) знания чрезмерно, доходит иногда до полного их отрыва, например философия для него есть наука о «чистом» понятии, не опирающемся на опыт и наблюдение. Верно у Гегеля то, что между этими двумя уровнями знания есть различие, и существенное (достаточно вспомнить построение неевклидовой геометрии Лобачевского и ее опытную проверку), хотя грань эта подвижна: опыт, обобщаясь, превращается в теорию (например опыт Майкельсона в теорию относительности), а теория переходит в опыт (например построенный на теории Эйнштейна опыт по искривлению света вблизи Солнца, проведенный в 1919 г.).

Как на предыдущей ступени, так и здесь Гегель вскрывает движение, противоречивость вещи. Основное ее противоречие состоит в том, что она есть нечто одно и в то же время множественное (одно и многое). Посредством своих свойств она отграничивается от других вещей, в том числе и от человека, и существует для-себя, как эта единичная вещь. Но свойства связывают, соединяют ее с другими вещами. Через свои свойства вещь множественна, сама для себя — едина. Воспринимающее сознание стремится постичь ее сущность (то, какова она сама по себе, а не, предположим, для моего восприятия). Поэтому оно рассматривает ее как единое, а множественность выступает для него как рефлексия, отражение в другом. То, что плод кислый, зеленый и т. д., это его отражение во мне, сам же он некая бескачественная основа. Этим Гегель вскрывает гносеологический корень известной формы субъективного идеализма, которая качества, свойства вещей рассматривает как субъективные, а вещь как нечто простое, «одно», вещь в себе и т. д. Эту точку зрения в различных ее модификациях мы находим у Демокрита («только во мнении

существует теплое, во мнении – холодное» и т. д.), у Локка (учение о «вторичных качествах»), у Канта (учение о вещи в себе в ее оторванности от чувственности).

Но каждая вещь исключает другие – не в силу того, что она одно, – все есть одно и в этом они равны, а не исключительны, – а потому, что она определенная, а определенность находится в свойстве. Вещь предстает как совокупность свойств или «материй». Противоположность же этого – единство-субъект относит теперь к себе (он еще не дошел до диалектики единого и многого). Здесь мы получаем другой вид субъективного идеализма – типично берклианского: «Вещь есть комплекс свойств» (яблоко – соединение сладкого, красного, пахучего и т. д.), а единство их вносит субъект. Отношение перевернулось.

Сознание, таким образом, попеременно делает себя и вещь одним и многим и, следовательно, на опыте убеждается, что «вещь обнаруживается этим двойным способом»¹, содержит в себе противоположность. Так как восприятие не диалектический способ познания, не способ постичь единство противоположностей, то «противоречие, которое вообще имеется в предметной сущности, распределяется между двумя предметами»². Вещь для-себя есть одно, для других вещей – множество. Единство для нее существенно, множество – изменчиво, переходяще, несущественно. Правда, вещь не может быть без свойств, они для нее необходимы. Хотя она, таким образом, необходимо соотносится с другими, она в этом отношении должна сохраняться для себя, как одна. Но для этого она не должна общаться, ибо связь с другой вещью есть прекращение для-себя-бытия. Отношение есть негация ее самостоятельности. Поэтому восприятие берет ее как для себя сущую. «Вещь установлена как *для-себя-бытие* или как абсолютная негация всякого инобытия, значит, как абсолютная, только к себе относящаяся негация; но относящаяся к себе негация есть снятие себя самой, т. е. вещь имеет свою сущность в некотором

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 66.

² Там же. – С. 67.

ином»¹. Настолько противоречив предмет восприятия! Он должен иметь существенную определенность, но «также разнообразие, которое хотя и необходимо, но не должно составлять существенную определенность. Но это различие, которое заключается еще только в словах; *несущественное*, которое, однако, должно быть в то же время *необходимым*, и само себя снимает, или: оно есть то, что только что было названо *негацией* (отрицанием) самого себя»². Как ни ухитряется сознание, ему не удастся спасти вещь от противоречия. Последнее Гегель формулирует так: «Предмет в одном и том же аспекте есть скорее противоположное себе самому: он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя»³. Различие аспектов и разных отношений ни к чему не приводит. Не в разных отношениях, а в самой себе вещь оказывается противоречивой.

Эти рассуждения Гегеля крайне важны, ибо критикуемый им прием крайне распространен. Так, говорят, что производственные отношения в отношении к производительным силам есть форма, а в – другом – отношении к идеологии – содержание. Значит, они есть диалектическое единство формы и содержания. Но никакого единства тут нет, ибо берутся разные отношения и, следовательно, само отношение формы к содержанию вовсе не исследуется. Вся их связь только в том, что они помещены в один субстрат, производительные силы. Это похоже на то, как если бы стали доказывать «диалектическое единство» кошки и собаки тем, что бросили их в один мешок.

Платон называл (в «Софисте») подобные рассуждения делом новичка, а Гегель просто – софистикой. «Софистика воспринимания пытается спасти эти моменты от их противоречия и удержать их путем различения аспектов, с помощью «также» и «поскольку», точно так же, как она пытается, наконец, овладеть истинным, различая несущественное и некоторую ему противоположную сущность. Однако все эти

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 68.

² Там же.

³ Там же.

уловки, вместо того, чтобы не допустить иллюзии в процессе постижения, скорее сами оказываются ничтожными, и истинное, которое должно быть обретено благодаря этой логике воспринимания, оказывается противоположностью в одном и том же аспекте...»¹. Без усвоения этой простейшей истины нет никакой диалектики, а есть «софистика воспринимания». Изображение этой софистики Гегелем² — одна из самых блестящих страниц в истории философской мысли. Большая заслуга Гегеля состоит здесь в том, что он, во-первых, вскрыл логическую природу этого так называемого здравого смысла, т. е. метафизического способа мышления; во-вторых, показал, что он своей собственной, имманентной диалектикой освобождается от него. Ведь не внешняя сила ведет мысль от метафизики к диалектике, а его собственная внутренняя противоположность подталкивает его на более высокую (или более глубокую) ступень познания. Наконец, в-третьих, Гегель показал, что восприятие есть необходимая веха познания. Если первая есть постижение *бытия*, то вторая — имеет дело с *вещью и ее свойствами*, через которые она связана, переплетена с остальным миром. В этих связях она оказывается самопротиворечивой и потому гибнет, т. е. превращается в другую вещь (мир, не имеющий отношения к другому, вечен), эта — в третью и т. д. до бесконечности.

Вещь не есть нечто пребывающее, прочное, устойчивое. Она *появляется* и исчезает, *преходит*; она есть *явление*. В движении вещей мир раздваивается по-новому: если для воспринимания она имеет отношение к другой вещи, то теперь оно снято. Если взять весь бесконечный процесс превращения вещей, в мире возникают два слоя: внешний (явление вещей) и внутренний (источник, основа, порождающая вещи, *сила*, их производящая). В таком виде мир становится предметом рассудочного сознания и исследуется Гегелем в третьем разделе: «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир».

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 69.

² Там же. — С. 69–70.

«Ближайшая истина восприятия, — говорит Гегель, — состоит в том, что предмет есть скорее явление и его рефлексия в себя есть для-себя-сущее *внутреннее* и всеобщее. Сознание этого предмета есть *рассудок*»¹. Он имеет дело не с единичными вещами и их сущностью, а с всеобщей сущностью, основой, силой вещей. Всеобщее же, согласно Гегелю, есть *мысль*. Поэтому постижение сущности вещей для него означало обнаружение, открытие в них идеального начала и тем самым торжество объективного идеализма, для которого понятия находятся не только в головах людей, но и вне их, в самих предметах, составляют их *душу* и движут ими. Гегель был прав, что в природе нет льва вообще, а есть отдельные львы, поскольку же в ней обнаруживается общее, родовое, оно отождествляется Гегелем с понятием. Если в предыдущем разделе Гегель исследовал формы обыденного сознания (и наук, поскольку они из него вытекают), то в настоящем он анализирует специфические категории современного ему естествознания: сила, внутреннее и внешнее, явление, закон и др. Этот анализ интересен не только тем, что Гегель здесь диалектически осмысливает указанные понятия, но и тем, что они же являются основными понятиями современной науки (особенно физики). Проследим ход мысли Гегеля.

Так как здесь вещи рассматриваются не в готовом виде, а как возникающие и исчезающие, то первейшим является вопрос о силе, действующей в вещах. В движении последних имеются в качестве главных сторон — единство и множество. История вещи есть сведение множества к единству и разворачивание первого из второго. «...Самостоятельно установленные (материи) переходят непосредственно в свое единство, а их единство непосредственно переходит в разворачивание, и это последнее в свою очередь — назад, в сведение. Но это движение и есть то, что называется *силой*: один момент ее, а именно сила как распространение самостоятельных материй в их бытии, есть ее *внешнее проявление*; она же как исчезаемость их есть сила, *оттесненная* из своего

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 230.

внешнего проявления *обратно* в себя, или *сила в собственном смысле*»¹.

Чтобы она обнаружилась, нужна другая сила, возбуждающая ее. Но как сила последняя также требует возбуждения. И действительно, она – возбуждающая не сама по себе, а в силу другой силы: не будь этой, не было бы и той. «Первое обладает своей определенностью только благодаря другому и есть возбуждающее лишь постольку, поскольку оно возбуждается другим к тому, чтобы быть возбуждающим...»². Эти определенности сил переходят друг к другу, происходит взаимный обмен ими, перебрасывание от одной к другой. Этот процесс, диалектику Гегель называет «игрой сил».

Главное, что стремится доказать Гегель, – это то, что силы нельзя рассматривать как нечто самостоятельное, или субстанциальное; силы не имеют таких субстанций и сами ими не являются; в силе не оказывается ничего устойчивого, она есть только движение, только процесс, а не субстанция. Ничего, кроме внешнего проявления, в ней нет.

Известно, что во времена Гегеля было очень много теплородов, звукородов, флогистонов, электрических и магнитных материй и т. п. Все эти силы рассматривали не как движения определенных видов, а в качестве «субстанций» («материй»). Известно также, что ряд передовых ученых того времени (Ломоносов, Лавуазье) боролся против этих пережитков качественной ступени развития естествознания. Большая заслуга принадлежит здесь Гегелю, который своей диалектикой расплавил «субстанциальные силы» и превратил в движения, процессы, явления. Гегель показал, что субстанциальная сила есть фикция, понятие, а не реальность. Он пишет: «На деле, следовательно, у этих сил нет собственных субстанций, которые были бы их носителями и сохраняли их. Понятие силы сохраняется, напротив, как *сущность* в самой ее *действительности*; сила как *действительная* сила состоит просто лишь во *внешнем проявлении*, которое в то же время есть не

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 73.

² Там же. – С. 75.

что иное, как снятие себя самого». Действительная сила есть та, которая оттеснена обратно *в себя*. Но диалектика силы показывает, что это «для себя» есть лишь момент отношения к другому, момент проявления. «Истина силы остается, следовательно, только мыслью о ней; и моменты ее действительности вместе с ее субстанциями и с ее движением, будучи лишены опоры, сваливаются в некоторое неразличимое единство, которое не есть оттесненная обратно в себя сила (ибо последняя сама есть только такой момент), а есть *ее понятие как понятие*. Реализация силы, следовательно, есть в то же время потеря реальности»¹.

В целом мысль Гегеля такова: сила есть только движение и процесс, проявление и непосредственно снятие себя самой. Сила исчезает, снимает себя. Но ничто не переходит в ничто. Движение, исчезание сил ведет в невидимый, неразличимый мир, во внутреннее вещей. Диалектика силы ведет к новой определенности: *внутреннему*. Сама же она есть лишь явление, внешнее.

Этот переход — один из самых глубоких в Феноменологии. Рассудок проникает во внутреннее вещей через движение, изменчивость, через деятельность и исчезание сил. Грубо говоря, к ядру ореха можно пробиться только разрушая его.

Теперь познавательный процесс имеет форму умозаключения: внутреннее — явление — рассудок. Явление есть среднее звено, смыкающее «крайние термины».

Раздвоение мира на явление и внутреннее (вещь в себе) — это точка зрения философии Канта. Это позиция дуализма, разрыва этих сторон. Гегель был последовательным противником такого дуализма и противопоставил ему диалектику явления и вещи в себе.

Процесс этой диалектики таков. Внутреннее, или сверхчувственное, происходит *из* явления. Поэтому оно само есть явление. Под явлением понимается не непосредственно данное (это — бытие), а снятое непосредственное, т. е. опосредо-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 77.

ванное; но таково внутреннее. Но оно не просто равно явлению. В отличие от многообразия последнего, внутреннее просто, всеобщее. Так как оно происходит как отрицание изменчивости, исчезания и т. д., то оно само негативно. Внутреннее есть отрицание, различие и т. д. Но не в том виде, как явление; внутреннее есть «всеобщее различие», всеобщая негация — т. е. закон. Внутреннее есть «покоящееся царство законов»¹.

Закон эже явления. Он только «часть» его ухватывает. Внутреннее есть всеобщее, и закон всеобщ, неопределенен. Если закон определенный, то он не один; их много. Но множество противоречит единству внутреннего. Поэтому рассудок стремится свести многие законы к единству. Так, закон падения камня на земле и закон движения небесных тел Ньютон свел к одному закону тяготения. Благодаря обобщению «закон становится все более поверхностным², неопределенным; если взять процесс сведения в общем виде, то мы будем иметь не тот или другой закон, а закон вообще, — «понятие закона»³. «Рассудок мнит при этом, будто он нашел всеобщий закон, выражающий всеобщую действительность как таковую. Но на деле он нашел только *понятие самого закона*, однако так, что он в то же время этим говорит: *вся действительность в себе самой* закономерна. Выражение «всеобщее притяжение» поэтому имеет постольку огромную важность, поскольку оно направлено против бессмысленного процесса *представления*, которому все предстает в виде случайности...»⁴.

В законе различия сводятся к простому единству; связь этих различий не случайна (как в чувственном мире), а необходима. «Ибо сущность закона, — все равно относится ли этот последний к внешней природе или к нравственному миропо-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 81.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 82.

рядку, — состоит в неразрывном единстве, в необходимой внутренней связи различных определений»¹.

Итак, поскольку берется различие законов, их много и они образуют сумму, неедины. Поскольку же берется их единство, они — неопределенны, абстрактны, не выражают особенного. Это противоречие выражает «двойное бытие закона» — как простого и единого, с одной стороны, и различного, с другой. С первой стороны, это сила, а со второй — самостоятельное бытие его сторон. Например: есть *сила тяжести* и ее закон. Первая проста (абстрактна), второй — сложен, расчленен. Причем второе не выводится из первого. Или: электричество как таковое — простая сила. Но она разделяется на положительное и отрицательное (их соотношение дает закон Кулона), которые из самого электричества не выводятся. «Электричество только имеет это свойство»². Почему закон тяготения таков, почему таков закон электричества — *необходимости* этого не видно. Их *находят*, открывают в опыте, а не выводят. Яркой иллюстрацией «равнодушия силы и закона» является приводимый Гегелем пример закона падения: $S = \frac{gt^2}{2}$. Этот, как и всякий, закон должен быть необходимым соединением пространства (расстояния) и времени. Но почему время в квадрате, а расстояние в первой степени (в этом и состоит закон) — этого в законе совсем не видно. Кроме того, пространство и время существуют так же и вне друг друга (абсолютное пространство и абсолютное время у Ньютона). В законе не видно, что S и t^2 происходят из единого. Нет «необходимости долей (сторон закона) как таковых друг для друга»³. В законе разделение не выведено, а уже дано. Это, по словам Гегеля, «обманчиво-ложная необходимость»⁴, их «поверхностное соотношение», а не сущность. Сила (единая и простая) не содержит в себе своих различий. Сила и ее закон внешни, их связь не доказана, а взята из опыта и потому внешняя.

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 231.

² Гегель Г. Феноменология духа. — С. 83.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 84.

Таков глубокий анализ закона, данный Гегелем. Он убедительно доказал, что отдельно взятый, т. е. эмпирический¹, закон не содержит необходимого соотношения своих сторон друг к другу и к силе. Эта ограниченность может быть преодолена только теоретическим естествознанием, строящимся в виде системы дедуцированных друг из друга законов. Сам Гегель, преодолевая недостатки эмпиризма, часто впадал в идеализм и искусственное конструирование: так, в «Философии природы» он стремился доказать трехмерность пространства, исходя из понятия, из трех его сторон (всеобщность, особенность, единичность). Также несостоятельны его попытки «доказать» из «чистых понятий» законы Кеплера, Ньютона и т. д.

А как ведет себя при этом анализируемый Гегелем рассудок? Ведь он тоже не может удовлетвориться таким положением. Он ведь «имеет понятие внутреннего различия в себе»², знает, что закон — проявление внутреннего.

То же, что имеется перед ним, для него, как его предмет, есть описанное выше различие внешнего. Он стремится согласовать предмет и мысль. Это согласование есть *объяснение*, и сводится оно к тому, что различие силы и закона, правда, признается, но лишь в явлении, по-видимому. Содержание их — одно и то же. Сила «такова, что, когда она внешне проявляется, выступают (например) «противоположные электричества, которые вновь исчезают друг в друге, — это значит, что сила — такого же характера, что и закон; утверждают, что оба вовсе не различаются»³. Различение их и снятие его к сути дела не относится, это есть лишь движение рассудка (процесс объяснения), а не движение предмета, содержания. В последнем здесь ничего нового не возникает. Гегель характеризует их «как различия, которые в действительности не были никакими различия-

¹ Высшее, до чего доходит эмпирическая ступень познания, это — закон и сумма их. На ступени теории они возводятся в систему.

² Гегель Г. Феноменология духа. — С. 84.

³ Там же.

ми»¹. Объяснение, таким образом, имеет тавтологический характер.

Откуда берется сила тяжести? Люди наблюдают множество фактов падения тел. Почему происходит падение? Это надо объяснить. С этой целью изобретают «силу падения». Однако в содержании этой силы нет ничего отличного от фактов, явлений падения. Достаточно отметить, что и в современной физике неизвестно, что такое сила падения (или тяготения), в чем ее суть? Мы знаем в ней то же, что и в объясняемых фактах. Таким образом, сила вводится для объяснения падения и, следовательно, отличается от фактов падения, но в ней нет никакого нового по сравнению с ними содержания. «Различие не есть различие».

Так же обстоит дело с силой и законом. Почему сила действует именно так — как в законе выражено (в законе тяготения — прямо пропорционально произведению масс и обратно пропорционально квадрату расстояния)? Нужно объяснить это. Для этого сила отличается от закона. Но объяснение сводится к тому, что *сила такова*, что проявляется в *таком* законе, т. е. никакого различия не указывается. Опять-таки, «различие не есть различие». Вот почему Гегель справедливо называет такое объяснение тактологией, движением не самого предмета (как думает рассудок), а лишь способа познания.

Но благодаря этому для рассудка получается некоторый прогресс в познании *внутреннего*. Раньше оно было просто и неподвижно, и законы его были такими же («покоящееся царство законов»). Теперь оно изменилось. В него вошли смена и изменение. Простое (сила и т. п.) различается, раздваивается, но это такое различие, которое снимается. Хотя на деле объяснение есть движение рассудка, для него это — движение самого внутреннего. «Закон самого явления, как узнает, следовательно, рассудок на опыте, состоит в том, что возникают различия, которые не есть различия; другими словами, что *одноименное отталкивается от себя*; и точно так же,

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 85.

что различия суть только такие различия, которые в действительности не есть различия и снимают себя; иначе говоря, что *неодноименное притягивается*». Получается некоторый «второй закон», который противоположен первому, «постоянно остающемуся себе равным различию, ибо этот новый закон выражает, напротив, то, что *одинаковое становится неодинаковым, а неодинаковое – одинаковым*»¹. Совершенно ясно, что Гегель здесь описывает в общем виде явления электричества (разные заряды притягиваются, одноименные отталкиваются) и магнетизма, которые в его время интенсивно исследовались и производили на всех большое впечатление, столь глубокое, что, как мы видим у Гегеля, оно сказалось на *способе мышления*, толкало его к открытию диалектических закономерностей. Если в законах классической механики стороны их были «поверхностно соединены», то в электричестве, магнетизме видим нечто прямо противоположное: полюсы магнита нельзя разделить, положительные и отрицательные заряды неразделимы и т. д. Открытия в физике (и химии) привели к обнаружению нового мира законов, который Гегель, в силу его своеобразия, назвал «*миром наизнанку*».

Эти миры противоположны по своим законам и свойствам. То, что в одном сладко, в другом – кисло, то, что в первом есть анод, во втором – катод, и обратно, и т. д.

Гегель здесь открыл важную закономерность. Человеческое познание периодически приходит к таким перевернутым мирам, по мере того, как он открывает качественно новые законы. При чтении Гегеля сразу же приходит на ум современная физика, в которой понятие «*антимир*» стало очень частым. В антимире тоже электроны и протоны меняются местами, существенно ломаются законы и т. д.

Но где же находится такой «антимир»? «*При поверхностном взгляде*, – говорит Гегель, – этот мир наизнанку составляет контраст первому в том смысле, что этот первый мир находится *вне* его и отталкивается им как некоторая *действительность* наизнанку, что *один* мир есть явление, а *другой* –

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 85.

в себе (-бытие)»¹, и т. д. Гегель категорически против такого понимания перевернутого мира. По его учению, он не находится вне первого. Различие их есть внутреннее различие, противоположение внутри себя самого.

Да это и понятно. Как физики пришли к понятию антимира? Из изучения *нашего* мира. Антимир – наш мир наизнанку. Он противопоставляется внутри себя самого, сам в себе удвоен и перевернут. Гегель поэтому прав, что «из представления о перевертывании, составляющем сущность одной стороны сверхчувственного мира, надо удалить чувственное представление об *укреплении различий* в некоей разнообразной стихии устойчивого существования и только воспроизвести и постичь это абсолютное понятие различия как внутреннего различия, – (т. е.) отталкивания одноименного как одноименного от себя самого, и одинаковость неодинакового как неодинакового». Надо *мыслить чистую смену, или противоположение внутри себя самого, (т. е.) противоречие*»². Только мысль может схватить эту внутреннюю противоположность или противоречие. Для представления противоположности всегда – два разных предмета, два разных мира и т. д. И если дело обстоит так, оба мира внешни, то они ограничивают, оконечивают друг друга и (как думают физики) взаимно аннигилируют (в силу их противоположности).

Для мышления же все обстоит иначе, «сверхчувственный мир, который есть мир наизнанку, в то же время взял верх над другим миром, и последний имеет его в самом себе, он для себя есть мир наизнанку, т. е. обратный себе самому; он есть сам этот мир и ему противоположный мир в одном единстве. Только таким образом сверхчувственный мир есть различие как различие *внутреннее* или различие *в себе* самом, или есть в качестве *бесконечности*»³ (ибо здесь исчезает отношение двух миров и их взаимное оконечивание).

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 87.

² Там же. – С. 88.

³ Там же.

2. Самосознание

Выше говорилось, что объяснение есть движение не предмета, а самого сознания. Предметом стало *само сознание*. Поэтому Гегель пишет: «“Я” в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен, — самого себя, — *самосознание*»¹.

Этот переход рационален. Человек сначала познает внешний мир — вещи и их свойства, силы, законы и т. д., а затем только обращается к изучению самого себя. Сначала сознание, потом — самосознание. Однако это нельзя понимать упрощенно. Сказанное верно относительно отдельного индивида. Но изолированного индивида нет. Сущность человека есть совокупность общественных отношений. Только благодаря общению с другими людьми данный индивид осознает себя.

Более того, благодаря общению с другими людьми человек вообще становится способным противостоять предметному миру, выделить себя из него. Сознание и есть такое выделение из среды, противопоставление ей, — раздвоение на субъект и объект. И оно невозможно без общества, без общения индивидов. Общество есть подлинный субъект, а отдельные люди — органы его. Они неспособны оторваться от пуповины земли без силы общественности. Отношение же человека к человеку вырабатывает отношение человека к самому себе, самосознание. Поэтому Гегель высказывает верную мысль в словах: «Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он — мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе»².

Самосознание, которое отличает себя от предмета, выражается известным словом «Я» (предмет — «не-Я») и формулой «Я есть Я» (а не предмет). Тут предмет и самосознание одинаковы: сознание есть предмет его же самого. Я осознаю самого

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 232.

² Там же. — С. 233.

себя. Это похоже на абстрактное тождество в логике – «А есть А», абстрактное потому, что оно отвлечено от различия. Поэтому Гегель называет эту форму самосознания абстрактной и формальной. Данная формула выражает «абстрактную свободу» – свободу от вещей и предметов; Гегель называет его еще «непосредственным самосознанием». Как такое пустое Я – оно «обременено внешним объектом... Тем самым оно одновременно есть и предшествующая ступень, сознание, и является противоречием себе в качестве самосознания и себе же в качестве сознания»¹. Это противоречие я и объекта – т. е. их тождество и различие – есть *влечение* объективировать себя и снять данную объективность.

Итак, «в сознании, – говорит Гегель, – мы видим громадное различие Я – этого совершенно простого, с одной стороны, и бесконечного многообразия мира – с другой».

Наоборот, в самосознании – абстрактное тождество с собой. Так как они не существуют друг без друга, то получается противоречие и необходимость, долженствование уравнивать сознание и самосознание. Их «разлад образует внутреннее противоречие самосознания с самим собой...»² Оно есть равенство, тождество с собой и в то же время огромное различие Я и внешнего объекта. Я должно объединиться с объектом, перестать быть абстрактным.

В этом будет состоять разрешение противоречия. Оно проходит у Гегеля три этапа:

1) непосредственное самосознание, обремененное внешним, объектом и стремление его снять – «*вождеющее самосознание*»;

2) отношение одного самосознания к другому самосознанию. Гегель называет это «процессом признания» и борьбы;

3) свободное или всеобщее самосознание.

То есть, говоря просто, человек осознает себя в отношении (противопоставлении) к вещам и людям, а с последними он или борется (господство – рабство), или находится в отноше-

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 233–234.

² Там же. – С. 234.

нии равенства и свободы. Эти три момента и охватываются понятием самосознания. Рассмотрим это конкретней.

Вожделение. Человек не может жить без внешнего мира. Чтобы жить, существовать и осознавать себя, он должен потреблять внешний мир. Он ищет удовлетворение во внешнем объекте. Влечение или вожделение характерно для живого организма и духовной деятельности (камень не вожделеет). Деятельность человека по поглощению вещей покоится на уверенности, что «внешний объект не обладает никакой истинной реальностью, а есть скорее по отношению к субъекту нечто ничтожное, лишь мнимо самостоятельное, в действительности же такое, что не заслуживает и не может существовать самостоятельно, но должно погибнуть под действием реальной мощи субъекта»¹. Человек есть господин внешнего мира, подчиняет его себе, использует и т. д. Гегель, любивший критиковать кантианство, для которого вещи абсолютно самостоятельны, так что человек никак не может добраться до их сущности, противопоставлял агностицизму животных, которые «не так глупы, как эти люди, утверждающие непознаваемость вещей: животные не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, уверенные в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают...»² В отличие от Канта, он уверен во всемогуществе человеческого разума. Более того, он знает также его практическую мощь. «Предмет не в состоянии оказать этой деятельности никакого противодействия, как нечто в себе и для самосознания лишённое самостоятельности...»³. Гегель постоянно подчеркивает, что самосознание есть не просто бытие или вещь, а *деятельность*. Оно овладевает предметом, выдающим себя за самостоятельный, удовлетворяет себя, пожирая его, и сохраняет себя в этом пожирании; оно есть *самоцель* этого процесса истребления вещей, а они — средство. Человек есть цель, вещь — средство. «Объект должен при этом по-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 237.

² См.: Там же. — С. 58.

³ Гегель Г. Философия духа. — С. 237.

гибнуть»¹. Природа в себе не имеет цели. Ее цель в человеке — быть потребленной им.

Что является результатом этого процесса? Отождествление субъекта и объекта. Вначале они находятся вне друг друга. Влечение снимает самостоятельность внешней вещи. Она превращается в мое тело и обретает способность чувствовать, мыслить и т. д. Наоборот, желание, влечение и т. д. соединяются и одухотворяют вещь, охватывают ее собою и перестают только противостоять объекту. «Данный объект, — резюмирует Гегель, — полагается здесь в такой же мере субъективно, в какой субъективность теряет свою односторонность и становится для себя объективной»².

Но в результате всего этого вещь исчезла, не в силах сопротивляться человеку. Поэтому в своем удовлетворении вожделение является разрушающим. Кроме того, оно конечно и преходяще: «Так как удовлетворение совершается лишь в единичном, а это последнее преходяще, то в удовлетворении зарождается новое вожделение»³. Это влечет за собой новое удовлетворение и новое желание и т. д. Получается «прогресс в бесконечность».

Такова деятельность влечения. В нем вещи разрушаются, а не созидаются. Но для того чтобы процесс совершался не останавливаясь — «до бесконечности», — вещи должны также создаваться, формироваться трудом, а это возможно лишь опосредованно, через других людей. Поэтому Гегель переходит к исследованию отношения человека к человеку, которое является условием самого потребления, — изучает «сознание свободного объекта».

Признающее самосознание. Основное положение здесь гласит: «Это есть самосознание для самосознания, прежде всего непосредственно, как другое для другого»⁴. В «Феноменологии» он говорит, что «самосознание есть для самосознания»

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 238.

² Там же. — С. 237.

³ Там же. — С. 238.

⁴ Там же. — С. 240.

и что «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании»¹.

Если вместо «самосознания» подставить реального человека, мы получим формулу Маркса: человек осознает себя только через отношение к другому человеку. Надо, впрочем, отметить, что Гегель сам хорошо понимает роль телесности самосознания; он называет ее внешним знаком и орудием, в котором Я имеет чувство самого себя, а также существует для других². Он рассматривает здесь «природные, телесные субъекты». Они телесны, как и вещи, и потому могут быть средством, подчиняться чужой силе. Но так как это люди («самосознания»), они свободны. Здесь имеет место противоречие свободы и несвободы, борьбы между ними. Люди, согласно Гегелю, должны относиться друг к другу как свободные, а не природные существа, должны признавать свободу других, чтобы самим быть свободными. «Эта свобода одного в другом соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, *потребность и нужда* сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге»³. Но такое состояние не может быть исходным, оно – продукт борьбы и длительного исторического развития. «Только посредством борьбы может быть завоевана свобода»⁴. Как диалектик, Гегель понимал, что на определенной ступени развития должно было возникнуть рабство, и лишь в борьбе с ним – возникла свобода. «Из несвободы возникла свобода», – сказал он по аналогичному поводу⁵.

Он дает анализ отношения господина и раба. Это отношение – «борьба на жизнь и смерть»⁶. Она кончается подчинением одной стороны и самостоятельностью другой. Но подчинение раба не решает противоречия. Господин, правда, властвует, но над кем? Над несамостоятельным существом.

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 98.

² Гегель Г. Философия духа. – С. 241.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. Лекции по философии истории // Соч. – Т. 8. – С. 361.

⁶ Гегель Г. Философия духа. – С. 242.

Поэтому он сам несамостоятелен. Человек только тогда истинно свободен, «если и другой также свободен и мной признается свободным»¹. Поэтому Гегель прав, что «истина самостоятельного сознания есть рабское сознание»². Гегель рассматривает данное отношение в форме *труда*, в котором связываются воедино три элемента:

1. «Господин относится к рабу через посредство самостоятельного бытия, ибо оно-то и держит раба; это — его цепь, от которой он не может абстрагироваться в борьбе»... Раб не хочет умирать, жизнь властвует над ним, а через нее — господин над рабом. Схема этого отношения такова: господин — вещь — раб. Их отношение опосредовано вещью.

2. Во-вторых, господин соотносится с вещью через посредство раба. Раб обрабатывает вещь. Господин потребляет ее; схематически: господин — раб — вещь. «Господин поставил между вещью и собой раба». Он «встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности он предоставляет рабу, который ее обрабатывает»³.

Анализ рабского сознания у Гегеля есть анализ труда. В этом его большая ценность. Раб работает не по доброй воле, а под давлением страха смерти (этого «абсолютного господина», по словам Гегеля). Раб отдал себя воле рабовладельца, подверг себя отчуждению, потерял себя, стал вещью («говорящим орудием», по Варрону). Гегель, и в этом его большая заслуга — показывает, что, работая, рабское сознание обретает самостоятельность и снимает отчуждение.

Благодаря труду оно приходит к самому себе. Вожделение лишь уничтожает предмет. «Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает предметной стороны или устойчивого существования. Труд, напротив того, есть заторможенное вожделение, задержанное исчезновение, другими словами, он образует. Негативное

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 241.

² Гегель Г. Феноменология духа. — С. 104.

³ Там же. — С. 103.

отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время *единичность* или чистое для – себя – бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*¹. В труде раб осознает «свой собственный смысл», а не только смысл и цель другого. Труд пробуждает в нем мышление, сознание своей самостоятельности и действительности. *Истина рабского сознания есть свобода самосознания*. За открытие этой силы труда Маркс ценил очень высоко работу Гегеля: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа – заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого *отчуждения*, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека... как результат его *собственного труда*»². Вся работа Гегеля, а не только данный раздел, изучает различные формы человеческой деятельности, в которых и через которые становится человек, его сознание и свобода.

Эта свобода обретается в труде. Но здесь она реально не уничтожает рабства. Это – свобода не реальная, а духовная – «свобода самосознания». Благодаря мысли раб возвышается над суетой жизни, над своими цепями, становится равнодушным к благам и несчастьям жизни, так как у него вырабатывается свой собственный самостоятельный – духовный – мир. Раб становится стойком. «Эта свобода самосознания, когда она выступила в истории духа, как сознающее себя явление, была названа, как известно, стоицизмом». Стоицизм есть

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 105.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. – С. 158–159.

мысленное осознание свободы и пренебрежение к внешним, реальным цепям (Эпиктет).

Гегель дает меткое отличие своеволия и стоицизма: «Своеволие есть свобода, которая утверждается за единичностью и остается внутри рабства, тогда как стоицизм есть свобода, которая всегда исходит непосредственно из себя и уходит обратно в *чистую всеобщность* мысли и которая как всеобщая форма мирового духа могла возникнуть только в эпоху всеобщего страха и рабства, но и всеобщего образования (Bildung), поднявшего процесс формирования (das Bilden) до мышления»¹. Без развитого мышления нет стоицизма. А оно — продукт рабства, работающего сознания. Этим Гегель указал исторические условия появления стоицизма.

Но что значит *свобода мысли*? Реальная свобода есть действительное устранение существующего положения (рабства). Свобода мысли есть мыслительное его устранение или разрушение, т. е. *скептицизм*. «Скептицизм есть реализация того, чего стоицизм есть только понятие, и действительный опыт того, что такое свобода мысли»². «Я отрицаю все и в этом суть моя», — говорит Мефистофель. Такова же суть скептицизма. Несомненность «Я» достигается благодаря всеобщему сомнению в «не-я», в объективном мире.

Скептическое самосознание полно противоречий. Мыслью (теоретически) оно разлагает все существующее. Но на деле (практически) вынуждено его утверждать. Оно доказывает ничтожество объективного мира, но жить без него не может. Это единичное, случайное сознание, но оно исходит из всеобщности мышления и единичность устраняет, делает себя общим, необходимым; но так как мышление имеет дело со случайным, оно само случайно. «Само оно не согласует эти две мысли о себе самом: то оно признает свою свободу как возвышение над всяким хаосом и всякой случайностью наличного бытия, то оно точно так же сознается в том, что снова впадает в *несущественность* и блуждает в ней. Оно предоставляет

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 108.

² Там же. — С. 109.

несущественному содержанию исчезать в его мышлении, но именно этим оно есть сознание несущественного, оно провозглашает абсолютное *исчезновение*, но это *провозглашение есть* (не исчезает) и это сознание есть провозглашенное исчезновение: оно провозглашает ничтожество видения, слышания и т. д., а само оно видит, слышит и т. д.; оно провозглашает ничтожество нравственных существностей – и в то же время само подчиняет свои поступки их власти. Его действия и его слова всегда находятся в противоречии друг с другом, и точно так же у него самого двойственное противоречащее сознание – сознание неизменности и равенства (с одной стороны) и полной случайности и неравенства себе (– с другой)»¹. Гегель метко изобразил хаос скептического сознания, его двойственность.

Особенностью скепсиса является то, что сам скептик очень уверен в себе. Он не осознает описанного противоречия, хотя и осуществляет его на деле. Поэтому скептицизм не только форма самосознания, но и форма самоуверенности и сомнения, высокого представления о своей силе и власти. Однако рано или поздно скептик осознает свою двойственность, ибо сознание одно. И тогда возникает новая форма *сознания*. Гегель так описывает ее: «Эта новая форма есть поэтому такая форма, которая *для себя* есть двойное сознание себя (с одной стороны), как сознания освобождающегося, неизменного и себе самому равного, (а с другой), как сознания путающегося и извращающего себя, а равно и сознание этого противоречия»².

Данная форма отличается от предыдущих: «В стоицизме самосознание есть простая свобода самого себя; в скептицизме эта свобода реализуется, уничтожает другую сторону определенного наличного бытия, но, напротив, удваивает *себя* и есть для себя теперь нечто двойное. В силу этого удвоение, которое прежде распределялось между двумя отдельными (сознаниями) – между господином и рабом, сосредоточивается на одном; *удвоение* самосознания внутри себя самого, которое сущест-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 111.

² Там же. – С. 112.

венно в понятии духа, имеется, таким образом, налицо, но еще не их единство, — и *несчастное сознание* есть сознание себя как двойной, лишь противоречивой сущности»¹. Несчастье духа есть осознанное, но не разрешенное противоречие.

Гегель дал подробный анализ этой формы сознания, завершающей самосознание вообще, ибо дальше несчастья можно пойти лишь отказавшись от самого себя и чисто мыслительной свободы. Однако это не всегда возможно. Так, в древнем Риме *реального* выхода не было. Все люди были охвачены чувством несчастья в мире и в себе, т. е. чувством всеобщего противоречия, но не могли его устранить на деле. Восстания рабов, например, подавлялись, они не могли завоевать действительной свободы. Поэтому противоречие было разрешено фантастическим образом, в форме христианства. Несчастное (раздвоенное, разорванное) сознание есть то состояние, из которого, на почве которого возникло христианство.

Впрочем, это не значит, что оно имело место лишь у древних народов. Сейчас во многих случаях мы видим подобное же настроение, и его теоретическим выражением является экзистенциалистская философия, которая исследует состояния страха, заброшенности, противоречивости мира и человека и т. д. Здесь мы находим точки соприкосновения экзистенциализма и Гегеля. Отрицать их нельзя: «несчастное сознание» из «Феноменологии» одного рода с несчастной экзистенцией Кьеркегора и др.

Однако делать на этом основании из Гегеля предшественника экзистенциализма нельзя. С таким же успехом его можно сделать стойком, скептиком, христианином и т. д., а между тем он был против этого: «...Не могут... в наши дни существовать платоники, аристотелики, стоики, эпикурейцы»². Для Гегеля все это, в том числе и несчастное сознание, исторические ступени более развитой и глубокой формы духовной культуры. В сочинениях Гегеля, особенно в «Феноменологии»,

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 112.

² Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 48.

можно найти все или почти все общие формы сознания. Но ясно, что если он писал о стоицизме, то это вовсе не значит, что он сам был стоиком.

Надо еще заметить, что поскольку у Гегеля в его книге историческое и индивидуальное совпадают, то несчастное сознание, как и стоицизм или скептицизм, может быть пройдено любым человеком. Человек, замкнувшийся в себе, в своей мысли, не находящий реального выхода в объективный мир, в формы общественной деятельности, неизбежно становится несчастным, раздвоенным. Поэтому Гегель изобразил также структуру самосознания отдельного индивида. Об этих формах К. Маркс писал в докторской диссертации (1841): «Случайное ли это явление, что у эпикурейцев, стоиков и скептиков полностью представлены все моменты самосознания, но каждый момент представлен здесь как нечто существующее в отдельности? Является ли случайным, что эти системы, вместе взятые, образуют законченную структуру самосознания?»¹

Заслуга Гегеля состоит в том, что он, опираясь на историю культуры, впервые дал систематическое изображение тех форм духовной и практической деятельности, которые в своей совокупности образуют структуру самосознания. Этот факт надо осознать. На деле в теории познания изучаются, как правило, отношения субъекта и объекта, но не субъекта и субъекта, в том числе и самопознание, хотя совершенно очевидно, что второе более развито, чем первое. Теория познания (и сознания) неизбежно должна переходить от сознания как такового к самосознанию. Таков ход развития и истории и отдельного индивида.

Итак, в изображении Гегеля, несчастье есть двойственность сознания и неспособность примирить или разрешить его. В одном сознании налицо *два* сознания – неизменное, общее, и изменчивое, случайное. Они непримиримы, исключают друг друга. Так как индивид чувствует свое бессилие их

¹ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 40. – С. 157.

соединить, они выступают перед ним как два самостоятельных существа — он сам и неизменный, всеобщий и т. д. субъект, т. е. бог. Из раздвоения, из противоречивости самосознания возникает представление о боге, духовном существе, господствующем в мире. Как и в отношении «господство — рабство», здесь два субъекта, однако один из них («бог») — не простой единичный (как рабовладелец), а *абсолютный* господин, властвующий над всей действительностью. Мышление из субъективной способности превратилось в объективную реальность, возникло отчуждение духа.

В этом движении в целом мы видим, как диалектическое движение через ряд форм, начиная от рабства, ведет к объективному идеализму и религии. Логика гегелевской мысли состоит в том — и этим он изображает действительный, имевший место в истории процесс, — что неравенство, несвобода в отношениях между людьми ведет к возникновению идеалистической и религиозной формы сознания. Для последней во всем мире господствует разумное начало. «Все действительное разумно» не в том смысле, что все хорошо и целесообразно устроено, а в том, что везде, во всем действует мысль, дух и т. д.

Такое сознание Гегель называет *разумом*, который является у него предметом третьего раздела «Феноменологии».

Гегель сам был убежден, что в мире действует мысль. Поэтому он идеалист. Однако такой же позиции придерживались массы людей в те эпохи всемирной истории, которые Гегель изображает. Поэтому он изображает факт, имевший место на определенной ступени исторического развития. Вот почему, несмотря на идеалистическое мировоззрение, Гегель, как мы видели, открывает много правильных связей в предмете своего исследования.

3. Разум

Чтобы понять общий смысл предложенного Гегелем перехода, следует иметь в виду качественное различие тех форм духа, между которыми он совершается. А именно,

сознание и самосознание являются индивидуальными формами духа, их носители – это индивиды или отдельные личности. И хотя все индивиды обладают ими, а из индивидов состоит общество, последнее не есть сознательное или самосознательное существо.

Разум – феномен более широкий. «Разум правит миром», то ли миром человека – обществ и истории в целом, то ли миром как всем сущим. Вот между этими неодинаковыми формами духа Гегель старается раскрыть связь. И делает он это по-разному в двух вариантах «Феноменологии».

В сочинении 1807 г. он старается перебросить мост от сознания к разуму через посредство несчастного сознания, раздвоенное в себе на два сознания – единичное и переменчивое, – с одной стороны, и всеобщее и неизменное – с другой. Последнее выталкивается из него как нечто иное, объективируется в мире и предстает как правящая сила в нем. Это и есть разум.

В малой феноменологии – разделе Философии духа – видим иное. Здесь вообще отсутствует параграф о стоицизме, скептицизме и несчастном сознании. Но зато есть нечто новое в структуре самосознания. Гегель выделяет в нем три ступени: вождеющее самосознание, возникающее в противостоянии вещам и потреблении их; признающее самосознание (борьба индивидов, господство и рабство и их борьба за признание); всеобщее самосознание (возникающее в результате борьбы сознание себя и других индивидов и общностей в качестве самостоятельных и свободных). Здесь субъективное, индивидуальное становится объективным и всеобщим. Это Гегель и называет разумом. И поясняет он его социальными явлениями. Указанное единство субъективного и объективного образует субстанцию нравственности – именно семьи, любви к отечеству, стремления к общим целям и интересам государства, любви к богу¹ и т. п. Гегель в данной работе только намечает понятие разума, подробно же исследует его в «Феноменологии» 1807 г.

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 249.

Является ли правильным данный переход? Думаю, да. В обоих вариантах Феноменологии видим одну и ту же тенденцию – переход осуществляется через обобщение сознания, его расширение и распространение с отдельного индивида на весь объективный мир. А в этом и состоит различие и связь между ними.

Итак, сознание, проделывающее путь образования, из своего *опыта* выводит положение, что субъект и объект (противоположности) находятся в единстве. А такое единство Гегель называл диалектикой, способ же постижения его – диалектическим, или разумным, мышлением. Рассудок все членит, изолирует, обособляет, разум вскрывает связи всего, переходы и т. д. Но, с другой стороны, самыми общими противоположностями являются субъект и объект, мышление и бытие. Поэтому разум (диалектика) есть единство именно их. Разум – единство мысли и бытия, для Гегеля это значит – разум правит миром, действует в нем.

Наконец, под разумом Гегель понимает закон, закономерное в мире. Совпадение мышления и бытия (разум) есть закон.

Таким образом, у Гегеля разум есть синоним диалектики и идеализма, т. е. идеалистической диалектики. Идеализм происходит от того, что в самом мире, нас окружающем, он признает наличие бессознательно действующего понятия. У Гегеля идет речь о тождестве мышления и бытия. На деле же мы можем говорить о единстве их.

Для Гегеля указанное тождество имеет не мертвый, а подвижный, диалектический характер, – обе противоположности переходят друг в друга. До сих пор, в двух предыдущих разделах, они переходили тоже, но субъект этого не осознавал, переход совершался за «спиной сознания». Этот переход видели мы, вслед за Гегелем следившие за ним. Теперь он *открылся* для сознания и стал его *предметом*. Предметом сознания отныне является единство субъективного и объективного («разум»). Это единство есть взаимопереход данных противоположностей. Человек старается открыть законы действительности (ее разум) – т. е. обнаружить мышление в бытии. Затем

оно старается свои мысли осуществить, воплотить в действительности, и, наконец, следует сфера, в которой обе стороны находятся в единстве. Первое отношение Гегель называет наблюдающим разумом, второе — деятельным разумом, третье — реальным разумом. Эта последовательность может быть выражена и иначе: теоретический — практический — реальный разум. Если взять поправку на идеализм Гегеля (тождество исследуемых противоположностей) и видеть в них единство, то такая структура разума рациональна.

Наблюдение есть целесообразное, сознательное искание закономерного в вещах. Оно проходит длинный путь, начинается с (1) описания вещей, затем выделяет в них (2) признаки и создает искусственные и естественные (3) *классификации*. От признаков испытующий разум переходит к отысканию необходимых связей. Для этого он должен взять исследуемые явления в чистом виде, выделить их из универсальной связанности со всеми вещами. Средством такого выделения является (4) эксперимент; он вырывает вещи из их естественных связей и, варьируя условия их существования, выявляет необходимые связи, т. е. (5) законы.

Гегель исследует законы в трех сферах: а) в природе как таковой, органической и неорганической, окружающей человека и внешний ему мир, б) в сфере логики (формальной) и психологии, т. е. в сфере субъективной, и, наконец, в) в самом человеке, в котором объединяются природа и мышление (логика) и дух (психология). Таким образом, предметом наблюдения является *вся действительность*, ибо кроме природы, человека и мышления ничего нет. Это — три всеобщих сферы действительности. Поэтому наблюдение отличается от всех прежних формований сознания, в которых предметом были единичное («это») — (чувственная достоверность), отдельные вещи и их свойства (восприятие), сила и закон (рассудок).

Гегелевский анализ всех трех сфер выступает как критика современного ему состояния наук. Он обнаруживает несостоятельность попыток К.Ф. Кильмейера и Шеллинга открыть общий закон органической природы («план природы»), иссле-

дую отношение между чувствительностью, раздражимостью и воспроизведением. Он называет их предприятие «пустою игрою в давание законов». Его критика основательна, но сам он приходит в конце концов к отрицанию законов в органической природе. Гегель видел слабость современной ему биологии, но более высокой ступени ее развития он не предвидел.

Краткой, но глубокой является гегелевская критика законов формальной логики и психологии. Гегель возвращался к ним неоднократно на протяжении своей жизни. Мы тоже разберем его критику при изучении «Науки логики» и «Философии духа». Сейчас же отметим лишь главную мысль: с точки зрения *наблюдения* нельзя понять природу логического и психологического. Здесь мы встречаем много законов (тождества, различия, противоречия, основания), которые формальны и пусты (бессодержательны), отделены друг от друга, бессистемны, субъективны, не связаны с действительностью, противоречивы. На место этих законов Гегель поставил свое учение о логике содержательной, систематической, объективной, основанной на диалектическом противоречии. А в «Философии духа» на тех же основаниях он попытался набросать «Науку психологии».

Наконец, Гегель подвергает резкой критике получившие в его время большое распространение две «науки» о человеке, учившие о единстве сознания и природы, *физиогномику и френологию*. Первая (ее основатель — Лафатер) учила, что по внешности человека (лицу, например) можно определять его духовные особенности. Вторая (учение о черепе, от френ — череп и логос — учение) (основателем ее был Ф. Галль) учила распознавать свойства духа по черепу, его впадинам, бугоркам, конфигурациям и т. д. Здесь буквально получалось, что «бытие духа есть кость»¹.

Не отрицая связи сознания человека с его телом и черепом, Гегель показал, однако, совершенную неудовлетворительность этой связи для понимания духовной жизни человека, —

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 185.

и в противовес этим «наукам» выдвинул глубоко верное положение, что подлинной внешностью человека (активного субъекта) является не лицо, череп и т. д., а действие и произведение (продукт деятельности). «Речь и работа суть внешние проявления», в которых индивид полностью выходит наружу и проявляется¹. Он «вкладывает свою сущность в произведение»². Действительность, т. е. проявление сущности человека, есть не его лицо – «Истинное бытие человека, напротив, есть его действие...»³. Бытие духа есть не кость, а деятельность. Единство бытия и мышления есть человеческая деятельность; а наблюдение, «наблюдающее сознание есть именно то сознание, для которого категория (единство субъекта и объекта) выступает в форме бытия»⁴, т. е. данного, готового предмета; для наблюдения даже дух (по существу активный) есть вещь, кость. На деле же адекватным его бытием является производящая деятельность и ее результат – произведение.

Таким образом, Гегель естественно переходит к деятельному (практическому) разуму. В этом и следующих разделах он исследует шесть разных форм сознания, через которые так или иначе проходит всякий человек, и в общем всем известные, но которые по неизвестным основаниям в теории познания, как правило, не рассматриваются. Между тем они важны для познавательной деятельности человека (для «опыта сознания») как промежуточные формы между сознанием отдельного индивида и общественным сознанием. Весь раздел вращается вокруг отношения «человек – общество» и описывает разные виды противоречий этого отношения. В предыдущем отделе объектом наблюдающего разума была природа, здесь – общество.

1. «Удовольствие и необходимость». Простейшая форма практического отношения индивида к обществу есть чувствен-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 166.

² Там же. – С. 170.

³ Там же. – С. 172.

⁴ Там же. – С. 185.

ная форма. Он хочет наслаждаться, получать удовольствие, срывать готовые плоды с древа жизни, не создавая их. Личное счастье есть цель этой деятельности, ее главный мотив. Цитируемые Гегелем стихи —

Презирует оно (сознание) рассудок и науку,
Наивысшие дары человека, —
Черту оно отдалось
И обречено на погибель —

показывают интересный источник, в котором эта форма сознания развита с высоким совершенством — это «Фауст» Гете, часть первая. Фауст разочаровался во всех науках, во всем знании — вспомним известные слова его о серой теории и вечно зеленом дереве жизни — и бросается в практическую деятельность, прежде всего отдаваясь наслаждению. Это вскрывает замечательную параллель между этой частью сочинения Гегеля и поэмой Гете: Фауст начинает с изучения наук и, разочаровавшись в них, начинает действовать (не «в начале было дело», а после), — и Разум Гегеля сначала наблюдает, а затем стремится претворить себя в действительность.

Конечным результатом деятельности, преследующей удовольствия, есть пресыщение, скука, смерть (у Гете гибнет Маргарита). Она разбивается о жизнь, о ее *необходимость*, т. е. ее закономерность, которая не зависит от индивида и которая подчиняет и подавляет его. Опыт состоит в обнаружении ограниченности удовольствия как такового.

2. «Закон сердца и безумие самомнения». Индивид стремится разрешить противоречие между своим желанием и необходимостью: он должен объединить их: желание сделать не чисто личным, а общим, придать ему характер чего-то закономерного; внешнюю же необходимость, наоборот, подчинить себе, переделать согласно новому закону. Для человека, переживающего эту форму сознания, весь мир плох, погряз во зле, его надо переделать, — один индивид, который знает, как это сделать, — ставит себя над миром, впадает в огромное самомнение. В юношеском возрасте это наблюдается очень часто... Отсюда и название этого сознания.

Но закон, который оно имеет, субъективен, оно лишь мнит, что он объективный. Его претворение в жизнь сталкивается снова с объективным ходом вещей и вскрывает для самого сознания указанную субъективность. Оно отказывается от нее и ищет закон в самой действительности.

3. Закон добра. Все люди способны к добру, но надо их заставить его делать. Каждый человек имеет цель своей жизни, свои интересы и в согласии с ними действует. Всю совокупность таких действий, их *мир*, Гегель называет «общим ходом вещей». С ним-то и борется добродетель. Отсюда название этой формы сознания – «Добродетель и общий ход вещей». Гегель рисует здесь мир индивидов, как они выступают в обществе, занятые своими частными интересами и целями. «Общий ход вещей одерживает победу над тем, что составляет добродетель в противоположности ему; он одерживает победу над добродетелью, сущностью которой является лишенная сущности абстракция. Но он одерживает победу не над чем-либо реальным, а над созданием различий, которые не есть различия, над этими пышными речами о благе человечества и об угнетении его, жертве во имя добра и о злоупотреблении дарованиями; такого рода идеальные сущности и цели понижают как пустые слова, которые возвышают сердце, но оставляют разум пустым, *назидают, но ничего не создают*; это декламации, содержание которых определенно выражают только то, что индивид, который выдает себя за деятеля, преследующего такие благородные цели, и который произносит такие превосходные фразы, считает себя превосходным существом; это напыщенность, которая набивает голову себе и другим, но набивает пустым чванством¹. Гегель зло бичует «добродетель», потому что она субъективна, не учитывает общего хода вещей, объективных законов развития, реальных обстоятельств жизни и потому должна погибнуть. Впоследствии в разделе «Моральность» Гегель опишет революционную форму сознания (на примере французской революции 1789–1793 гг.),

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 207.

которая учитывает ход вещей и ниспровергает существующее (см. § «Абсолютная свобода и ужас»¹). Пока же опыт убеждает сознание человека, что общий ход вещей обладает большой силой, и он вынужден отказаться от пустых субъективных декламаций и притязаний. Оно перестает противостоять ему и вливается в него.

4. Таким образом, перед нами новое формообразование сознания – «Духовное животное царство и обман или сама суть дела». Духовное потому, что оно состоит из людей, существ, обладающих духовной жизнью; животное – потому, что здесь речь идет о мире удовлетворенных собою особей. Это сознание, *примирившееся* с общим ходом вещей, не борющееся с ним. Здесь нет борьбы, нет противоречий, а суть «духа» (человека) – в деятельности, в возникновении и разрешении противоречий. Поэтому тут царит животная жизнь, нечто, похожее на райское состояние: каждый спокойно, бесконфликтно себя развивает, между ним и миром – полная гармония. В этом состоит смысл названия всей третьей части раздела о «Разуме» – «Индивидуальность, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой». Она самоудовлетворена, гармонична и т. д. – т. е. живет «по-животному». Индивид движется в мире как рыба в воде. Он беспрепятственно обнаруживает себя, и это обнаружение есть *произведение* (изведение, выведение себя вовне, опредмечивание). Каков человек, таково его произведение. Здесь нет лучшего или худшего, ибо последнее предполагает идеальные цели, образцы, расходящиеся с действительностью, тогда как здесь расхождений нет, а есть гармония целей и бытия.

Но благодаря произведению индивид вступает в отношения с другими индивидами. Так как у каждого *свое дело*, возникает противоречие между произведением и их интересами. Если они проявляют интерес к *самому делу*, произведению, то это – обман и себя и других: под видом такого интереса скрывается интерес к себе, а не к сути дела. Такое бессознательное

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 314–321.

противоречие индивидов Гегель называет «игрой индивидуальностей», их взаимным обманом и самообманом. «Сознание, которое открывает какое-нибудь дело, напротив, на опыте узнает, что другие поспешно слетаются как мухи на только что выставленное молоко и хотят извлечь здесь выгоду, — и они, в свою очередь, узнают на опыте относительно сознания, что для него точно так же главное — не дело как предмет, а то, что это *его* дело»¹.

Напротив, хотя каждый печется о *своем* деле, благодаря произведению, опредмечиванию и вынесению индивидуальной деятельности *вовне*, «опыт точно так же показывает обеим сторонам, что *все* хлопочут и считают себя званными, и вместо чистого действия или *единичного* специфического действия, напротив, открылось нечто, что в такой же мере есть *для других* или открылась *сама суть дела*», не только то, что это — дело данного индивида — Ивана или Петра, — т. е. открылось *общее*. Дело, произведение объединяет индивидуальное и общее, «обе стороны одинаково существенные моменты»². Действуя как эта, единичная, индивидуальность делает, создает общее.

Опыт данной формы сознания состоит в обнаружении этого факта, благодаря ему человек осознает и знает это. Но благодаря этому открывается новая форма сознания.

5. «Разум, предписывающий законы». Разум теперь знает, что он, действуя, порождает, дает общее, законы, т. е. есть законодательный разум. Классическое выражение эта форма сознания нашла в сочинении Канта «Критика практического разума» с его требованием: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства»³. Этот же характер имеют законы, дававшиеся человечеству их мифическими законодателями. Таковы, например, известные заповеди: «возлюби ближнего твоего как самого себя», «всякий должен говорить только

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 223.

² Там же.

³ Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. — Т. 4(1). — С. 347.

правду» и т. д. Поэтому такие законы имеют характер правил поведения, т. е. заповедей. Гегель исследует две из них, выписанные выше, и вскрывает, что они вовсе не очевидны. Возьмем вторую из них: каждый должен говорить правду, но при условии: «если он знает правду». Поэтому заповедь изменяется в другую: «всякий должен говорить правду, всякий раз согласно своему знанию ее и убежденности в ней»¹.

Тем самым всеобщее-значимое правило ставится в зависимость от случайного — знаний и убеждений субъекта. Если же, во избежание этого, мы потребуем: «всякий должен знать правду», то мы получим невозможную вещь.

Мы, таким образом, впадаем в противоречия, и разум вынужден исследовать законы.

6. «Разум, проверяющий законы». Это новая форма сознания. Требование, заповедь сменяется исследованием, проверкой законов на предмет их прочности и истинности, справедливости и доброты. Логическое исследование законов сводится к обнаружению их противоречивости. Если противоречие есть, то закон не истинен. Но если нет, его истинность лишь возможна, а не действительна². Так, рассматривая кантовские примеры из «Критики практического разума», Гегель показывает, что в положениях «собственность существует», или, наоборот, «собственность не существует» никаких противоречий нет³. Опыт исследования законов показывает, что таким образом их нельзя обосновать. Объясняется это тем, что законы общественного действия не создаются (предписываются) и не измышляются. Они возникают стихийно. Это — неписанные и бесспорные (не подлежащие исследованию)

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 225.

² Например, Лобачевский, исследуя, соответствует ли его «воображаемая геометрия» действительности, прежде всего искал доказательства ее непротиворечивости. Если бы в ней открылось противоречие, можно было бы заведомо сказать, что она лишь воображаемая, не отвечает фактам. Но если непротиворечивость доказана, отсюда еще не следует ее адекватность бытию. Она лишь возможно (а не действительно) истинна. В последнем счете истинность доказывается опытом, экспериментом, практикой.

³ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 227–232.

законы. Гегель ссылается на Антигону, которая говорит о таких законах:

Ведь не отныне и не со вчера живут,
Когда ж явились, никому не ведомо.

Такие законы есть *нравы*, а их совокупность – нравственность. «Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо стоять на том, что правильно, и воздерживаться от всякого колебания, расшатывания и умаления его...»¹. Тут индивид просто, непосредственно един с народом («нравственной субстанцией») и просто, без рассуждений следует существующим нравам. Такое единение индивида с народом и его нравами Гегель называет *духом*.

Таким образом, борьба личности и общества оканчивается объединением их. В этом состоит опыт деятельного разума; гегелевский анализ его – один из самых блестящих в истории мысли. Ему удалось открыть и описать важную сферу духовной жизни людей, построить систему ее ступеней, образующих переход от индивидуального сознания к общественному.

Человек не рождается общественным существом, он должен стать им, а для этого нужно пройти длинный путь образования, освобождения от голой субъективности, слиться с субстанцией (народом) и его сознанием.

В разделе о духе Гегель исследует нравственность, право, отчужденный дух, моральность. В «Феноменологии» он отделяет от них «Религию» и «Абсолютное знание», чего не делает в «Философии духа» (изданной в 1817 г.). Мы изложим эти формы сознания при изучении последнего сочинения Гегеля, во избежание повторений, а также ввиду краткости места. Здесь же отметим лишь следующее. Субъектами, носителями этих форм сознания являются не отдельные люди, а народы, а их последовательность отражает ход всемирной истории. Нравственность есть специфическая форма сознания классической Греции, право – Рима, отчужденный дух (в виде богатства, государства, языка, веры) господствует в средние ве-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 232.

ка, а моральность – в Новое время. Гегель различает нравственность и моральность. В первой люди в силу своей органической связи с социальной общностью (*Gemeinschaft*) непосредственно руководствуются существующими, стихийно сложившимися законами (нравами, обычаями). В морали каждый действует исходя из собственного рассуждения и интереса. Отцом морали Гегель называл Сократа, но выступление последнего знаменовало разложение классического полиса, так что здесь она не стала положительной формой сознания. Наоборот, в Новое время, в эпоху буржуазии, индивиды разобщились, общество (*Gesellschaft*) приобрело атомистический характер, каждый действует на свой страх и риск, «по своему разумению». Мораль и есть способ поведения таких социальных атомов.

Искусство, религию и философию Гегель позже относил к «абсолютному духу», так как она существует не у того или иного народа, а у всех народов, и у разных из них принимает различные формы. Откладывая их рассмотрение до анализа «Философии духа», мы переходим к конечной цели «Феноменологии духа» – «абсолютному знанию».

У Гегеля три главных произведения: «Феноменология духа», «Наука логики» и «Философия духа», и каждое из них завершается абсолютотом: в первом это – «абсолютное знание», во-втором – «абсолютная идея», в третьем – абсолютный дух». Под абсолютным знанием он понимает понятие. Он ставит его столь высоко, что вводит даже в общую периодизацию истории философии, Он делит ее на три периода: греческую, средневековую и философию Нового времени. Первый период определен вообще мыслью, исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие. Второй распадается на противоположность между сущностью и формальной рефлексией, а в основании третьего лежит понятие. При этом он уточняет, что новая философия начинается с абстрактных мыслей¹, поскольку понятие для него самое конкретное

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 99, 101.

знание. Оно есть единство противоположностей – и любых из них, и самых общих, которые имеются в философии, – субъективного и объективного.

Столь высокое место отводится понятию обоснованно, потому что материалисты XVII–XVIII вв. практически не понимали специфики понятий как форм мышления. Они различали их количественно: мышление является высшей формой чувствительности материи. Да и не только материалисты. Например, Декарт на вопрос «что такое мышление» отвечает: «Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собой; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить»¹. Подобно этому и идею толковали как ощущения – красного, зеленого, теплого и т. п., как это делал Беркли и что Кант, как мы видели, считал невыносимым.

Только в немецкой философии появился новый подход к истолкованию понятия. У Канта имеется относящееся сюда различие философии и математики: «Философское познание есть познание разумом посредством понятий, а математическое знание есть познание посредством конструирования понятий»². Понятия круга, линии, треугольника и т. п. это способы, правила построения определенных фигур.

Дальнейший шаг в развитии кантовской идеи сделал С. Маймон (1745–1800). Он различал неполное (иррациональное) и полное (рациональное) познание: «Созерцанию его объект дан, мышление создает свой объект; созерцание получает свой объект, как нечто возникшее, мышление производит его; первое может представлять лишь возникший объект; второе – только его возникновение; так продукт мышления становится объектом созерцания»³. Мыслить линию – значит

¹ Декарт Р. Начала философии // Антология мировой философии. В 4 т. – М., 1970. – Т. 2. – С. 240.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – С. 600.

³ Цит. по: Фишер К. История новой философии. – СПб., 1909. – Т. 6. – С. 83.

провести ее в уме и т. п. У Маймона понятие есть «объяснение способа возникновения объекта»¹. Полное познание возможно только в том случае, если мы в сознании способны создавать действительный объект познания. Как и Кант, Маймон видит такое познание в математике.

У Шеллинга познание в понятиях называется рефлексией. Если созерцание погружено в объект, то рефлексия отвлекается от него. Результат отвлечения и есть понятие. Обычно отвлечение понимают как отход от объекта или вырывание из него отдельных признаков. Согласно Шеллингу, отвлекается от объекта деятельность, благодаря которой он возник; эта отвлеченная деятельность и есть понятие. «Понятием именуется получающееся у нас в том случае, если действие в качестве такового мы отделяем от возникшего»². Шеллинг освободил эту мысль от односторонне математической формы, и этим сделал большой шаг вперед в направлении Гегеля.

Так через ряд учений проходит и развивается мысль о деятельной природе понятия, становясь все более полной, пока у Гегеля она не охватит всю философскую систему и не снимет пассивно-предметного познания. Как это достигается в «Феноменологии духа»?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует принять во внимание, что абсолют во всех названных сочинениях Гегеля есть определенное взаимопроникновение противоположных начал. Так, в логике «абсолютная идея» возникает из объединения идеи познания и идеи блага, или теоретической и практической идеи. В «Философии духа» абсолютный дух представлен в трех формах — искусства, религии и философии. Последняя есть понятие первых двух, освобожденных от односторонности форм созерцания и представления. Гегель называет понятие абсолютной формой, самое себя определяющей как содержание. Оно есть способ действия абсолютного духа.

¹ Цит. по: Фишер К. История новой философии. — СПб., 1909. — Т. 6. — С. 84.

² Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. — Л., 1936. — С. 228.

Наконец, в Феноменологии весь ее процесс совершается через противостояние субъекта и объекта, их переходы: объективного в субъективное, что составляет познание, и субъективного в объективное, что является практическим действом. Соединение двух этих видов деятельности и есть понятие. Абсолютно такое знание потому, что нет более совершенных форм мышления, чем понятие как единство познания и действия.

Таким образом, у Гегеля постоянно в качестве итога получается единство познания и практики, познания и действия. А теперь нужно вспомнить: в разделе о структурных особенностях данного труда Гегеля мы констатировали, что на каждой ступени развития дух представлен двумя его видами — познанием и практикой. Так, сознание (чувственная достоверность, восприятие, рассудок) теоретически осваивает объекты, а самосознание — практически; на ступени разума наблюдающий разум — познающий, а разум, пытающийся изменить действительность, — практический, и т. д. Диада «познание и практика» в разных формах все снова повторяется, чтобы в конце появиться не в противостоянии, а в виде полного взаимопроникновения и, тем самым, абсолюта. Из этого видно, что данная диада в конце появляется неслучайно: она составляет стержень всей Феноменологии как науки об опыте сознания — соотношения субъекта и объекта.

Это соотношение развивается, углубляясь и захватывая все новые сферы. В целом их четыре. Первая представлена в сознании и самосознании, где действуют отдельные индивиды и столь же ограниченными являются их объекты. Во второй уже два больших объекта — природа и общество. В третьей субъектами выступают народы, а дух — нравственность, право, вера, моральность — формы их сознания. Абсолютный дух таков потому, что его субъект — бог, а объект — созданный им мир. Таким образом, эволюция феноменов духа совершается от единичного индивида как субъекта познания и действия до бога — абсолютного субъекта, а эволюция объекта — от единичной вещи до мира. При этом в начале объекты пассивны

и лишь постепенно выявляются как продукты деятельности. Единство знания и действия присутствует всегда, но не осознается. Деятельность, порождающая объекты, совершается сначала бессознательно, или «за спиной сознания». Так, нам кажется, что какая-либо вещь, например яблоко, целиком принимается извне со своими свойствами — запахом, вкусом, цветом и т. п. Однако известно, что многие из этих свойств нам не даются, а создаются в процессе нашего взаимодействия с предметами. Поэтому знать, что такое они, значит знать, как они возникают. В труде возникают уже не только свойства, но и предметы, и понятия о них есть способы их созидания. Например, понятие дома — это способ его постройки. Это относится и к несозданному нами. Так, понять, что такое органическая жизнь, значит открыть, как она возникает. Конечно, многое известно о ней и без этого. Но самое глубокое знание дает понятие как знание возникновения. Вполне естественно, что богу — творцу приписывается и бесконечная мудрость, потому что нужно много знаний, чтобы создать целый мир. Но, по-видимому, и религию Гегель понимает как бессознательно порожденный результат: «Таким образом, то, что в религии было содержанием или формой процесса представления некоторого «иного», здесь есть собственное действие самости; благодаря понятию содержание есть собственное действие самости...»¹. Непосредственно вслед за этим он дает свое определение понятия: «...ибо это понятие, как мы видим, есть знание действия самости внутри себя как всей существенности и всего наличного бытия»². Оно лежит в том же русле, что и определение Канта, Маймона, Шеллинга. С тем существенным отличием, что Гегель разработал его в глубокую теорию и представил в виде целой науки — «Феноменологии духа».

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 427.

² Там же.

НАУКА ЛОГИКИ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПРИНЦИПЫ

Их характер и круг вытекает отчасти из содержания, отчасти из формы рассматриваемой сферы знания или научной дисциплины. Так, в математике, если она в достаточной мере развита, начинают с аксиом и определений, на основе которых доказывают теоремы и леммы; в эмпирических науках — с более простых предметов, и от них идут к более сложным. В науках не математических, но теоретических стараются понятия и соответствующие им реальности расположить так, чтобы они образовывали последовательности, в которых одни звенья вытекают из других по правилам логики или согласно исторической эволюции. Примером этого является «Капитал» К. Маркса с основной последовательностью «товар—деньги—капитал» и с таким расчленением предмета исследования, когда сначала отдельно исследуются его стороны — в данном случае производство и обращение капитала, а затем, в заключение капитал, рассматриваемый как целое.

Подобным путем шел и Гегель, создавая новый вид логики. В отличие от традиционной ее формы, в которой различные темы анализируются как относительно самостоятельные образования, Гегель сознательно строил логику как систему категорий и понятий. Если, например, различные виды суждений и умозаключений брали изолированно и ставили рядом друг с другом, то теперь потребовалось раскрывать их необходимые связи, переходы от предыдущих к последующим. Аналогично и с категориями: в одноименном сочинении Аристотеля категории сущности, качества и количества, отношения и т. д. исследовались каждая сама по себе с самой общей субординацией их первой категории — сущности. Поэтому ни Аристотель, ни другие античные философы не могли обнаружить перехода качественных изменений в количественные, это удалось только Гегелю. Несмотря на внешне теоретический статус традиционной логики, как и в эмпирических науках, она была системой преимущественно как полнота относя-

щихся сюда тем, проблем, понятий, а не в виде системы их связей.

Некоторые проблемы вообще отсутствовали. Например, чем должна она оканчиваться. Этого вопроса совсем не существовало, ибо логика не была органическим целым. Иначе говоря, некоторых проблем не было, некоторые присутствовали в неразвитом виде.

Сдвиг в этом направлении произошел тогда, когда немецкие философы начали сознательно строить системы знания. И начало положил Фихте своим сочинением «О понятии наукоучения или так называемой философии (1794), а получило оно полное раскрытие в «Науке логики» (1812–1816) Гегеля.

Поэтому названные в заголовке данного раздела «Основные проблемы и принципы» возникли именно в связи с разработкой системы логики и являются ее раскрытием.

Представим их в виде вопросов: каково начало такой логики? Какова ее общая структура? Чем она завершается? Что составляет основу или принцип логики? Последний вопрос имеет двойной смысл: что составляет внутреннюю основу и внешний, эмпирический базис? Наконец, каков характер связи между отдельными звеньями и ступенями логического процесса и его общая направленность?

Проблема начала является одной из самых сложных, и, пожалуй, никто ее так тщательно не обсуждал, как Гегель. Он посвятил ей особый раздел в Большой логике – «С чего следует начинать науку?» Ответ его состоит в том, что начало должно быть бытием, непосредственным, логически невыводимым. Если оно опосредованно, выведено из более первоначальных понятий, то оно не будет началом.

То, что начало не должно выводиться в рамках данной системы, несомненно. Вопрос в том, какая категория должна выполнять его роль. Если речь идет о начале в конкретной науке, например политической экономии, то в нем имеется два момента: оно обладает некоторым содержанием (это – товар), и данное содержание не выводится из чего-либо другого, берется как данное, существующее. На вопрос о том, откуда оно

возникло, можно только ответить: оно есть потому, что есть. Ссылка при этом на опыт, практику – это уже внелогическая ссылка. То, что начало есть, выражается не категорией причинности или выведения, а категорией бытия. Поскольку же имеется в виду не то или иное начало, а начало вообще, то и бытие не определенное, а, как его называет Гегель, «чистое бытие», без всякого дальнейшего определения.

В философской литературе, например у Аристотеля, определенное бытие обычно носит имя сущего, или сущности (отдельного предмета, существа...). Способность различать два указанных вида бытия, отделять бытие как таковое от конкретного сущего есть отличительная особенность человека, и на ней М. Хайдеггер построил свою фундаментальную онтологию и подверг критике историю метафизики за «забвение бытия», за растворение его в сущем. Об этом будет идти речь еще и дальше.

Итак, началом логики является чистое бытие, оно же составляет специфику человека, что дает возможность для целого направления исследования гегелевской логики.

На начале мы не можем остановиться. Возникает вопрос, что делать дальше? Чтобы сделать какой-то сдвиг, должно появиться некоторое новое понятие? Здесь есть два пути. Его можно присоединить извне, а затем к нему третье понятие и т. д. В таком случае логика предстанет как сумма категорий, в виде какой она обычно и рассматривается. Однако это неприемлемо: Гегель строит систему знания, а в ней понятия должны не появляться извне, а возникать из начала. Следовательно, чистое бытие должно обнаружить в самом себе некое различие и движение, чтобы появилось новое понятие.

И это происходит: чистое бытие – это бытие без определенности, и на вопрос, что оно такое, можно ответить – ничто. Это заметно, если взять некое сущее и отделить от него бытие (существование): в итоге не останется ничего. Таким образом, бытие и ничто, небытие едины и даже одинаковы. Одновременно они абсолютно различны: если к воображаемому предмету присоединить бытие, он станет объективным, вне нас су-

щим; если же прибавить к нему небытие, ничто, то сущее и не возникнет. Следовательно, они образуют единство противоположностей и двойной переход: переход бытия в ничто – это уничтожение, обратный – возникновение. Вместе же два перехода есть моменты или стороны становления – следующей категории логики и одного из основных понятий античной философии. Становление имеет результат – наличное или определенное бытие, которое, в свою очередь, содержит в себе противоположные стороны, что двигает логический процесс дальше, и так на каждом новом шаге, вплоть до конца.

Из сказанного видно, что движение объекта и мысли о нем имеет место, если есть различия и противоположности. Вот почему такую решающую роль у Гегеля играют негативные, отрицательные понятия; без них нет закваски и брожения. Сюда относятся само отрицание, противоречие как единство противоположностей. Согласно его мысли, тут действует общий закон: из различия вырастают противоположности, из них – противоречие; противоречие движет вперед, оно есть источник жизненности и движения; и является таковым также потому, что противоречие разрешается; без этого оно не даст импульса для развития. Без негации мысль застрянет в самом начале.

Теперь можно наметить общую структуру логики. У Гегеля она одновременно есть и теория познания, а значит в своей структуре воспроизводит, изображает общий его путь. Его ступени таковы: бытие – сущность – понятие. Что познание начинается с бытия, сперва чистого, потом «нечистого» и охватывает всю его сферу, это уже ясно. Иногда встречается мнение, что познание движется от явления к сущности. Однако это неточно. Явление уже предполагает сущность. Там, где есть одно, есть и другое. Но в начале сущности нет, поэтому и предмет познания еще не есть явление, то есть проявление, обнаружение чего-то, скрывающегося в нем и за ним. Когда обнаруживается сущность, предмет выступает как явление, овнешнение другого – сущности. Явление имеет место не само по себе, а посредством сущности, оно опосредовано ею.

Вначале же предмет непосредственный, не посредством другого данный. Стало быть, познание начинается с непосредственности — с бытия, сперва пустого, а потом все более полного.

Но познание не останавливается на бытии. Через двойственность его сторон — текучего и устойчивого — мысль проникает внутрь сущего и раскрывает его как противоположность явления и сущности и их соотношение.

Не заканчивается оно и на сущности. Вместе с бытием она образует объект мышления и составляет предмет объективной логики. На высшей ступени знание обращается к самому себе, исследует мышление и его формы. Основной формой тут является понятие вообще и целая сфера философских понятий, образующих субъективную логику.

Таким образом, если логика едина с теорией познания (а именно так обстоит дело у Гегеля), то логический процесс расчленяется на три основных этапа: бытие—сущность—понятие. Последнее есть высшая форма мышления. Другими формами являются категории — их совокупность и система составляют учение о бытии, и формы рефлексии — соотношения противоположностей, составляющие содержание учения о сущности.

Все эти формы являются одновременно формами мышления и формами бытия и сущности. Вместе взятые, они образуют три главные ступени мысли, или логической идеи, которая составляет основу, принцип всей логики.

Принцип — это закон, который организует систему знания. У Гегеля такой принцип представлен тождеством мышления и бытия. Оно является основой логики. Логика — это последовательное, систематическое развертывание данного принципа. Тождество здесь есть не равенство, а единство мышления и бытия, единство, которое содержит в себе и их различие. Поэтому получается так, что видами указанного единства являются все три ступени, но на первой внимание сосредоточено на бытии, на третьем — на мышлении, вторая образует переход между ними. Названный принцип — это внутренняя основа, определяющая содержание разных ступе-

ней мысли и их необходимую связь. Но имеется и эмпирический базис для логики. На него также опирался Гегель в процессе ее создания. Этим базисом является история мысли, точнее, история философии. Многочисленные категории и понятия, собранные и систематизированные Гегелем в Науке логики, возникли и сформировались вне ее, и это можно видеть через многочисленные окна в ее здании, за ними плещется море истории философии. Поэтому Гегель сформулировал относящийся сюда принцип соответствия или совпадения исторического и логического. Суть его в том, что последовательность систем философии в истории та же, что и последовательность в выведении логических понятий. В общем и целом этот порядок одинаков. «Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи»¹. Можно только пожалеть, что автор не вдался в такое выяснение.

Следуя этому принципу, Гегель каждое или почти каждое понятие в своей логике поясняет историческим материалом: бытие — учением элеатов, ничто — буддистов, становление — Гераклита, субстанцию — Спинозы и т. д. Он делает это в Прибавлениях и Дополнениях к параграфам.

Но помимо этого детального сравнения он делает попытку и более общего сопоставления логики и истории философии, а именно находит соответствие между тремя основными частями первой и тремя главными периодами второй. Согласно этому, в античности главной категорией было бытие, и это видно, начиная с элеатов и до Прокла. А мышление воспринималось как также бытие. В средние века происходит их раздвоение на сущность, субстанцию (бога) и формальную, субъективную рефлексию, которая разрабатывает мысль как наперед принятую истину. В основании третьего периода,

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — М., 1932. — Т. 9. — С. 34–35.

который приходится на Новое время, лежит мысль о единстве объективного и субъективного, субстанции и субъекта, бытия и мышления, опосредованная их разъединением и различием. Это единство Гегель называет понятием¹.

Следует отметить, что такое сопоставление истории и логики было благотворно для обеих: благодаря этому логика укоренялась в обширном эмпирическом основании и со своей стороны давала возможность ориентироваться в историческом материале. Обе приобретали целостный характер, и этим открывалась перспектива для раскрытия направленности эволюции философии как в методологическом, так и в содержательном аспектах. Что касается первого, Гегель разработал принцип, согласно которому развитие совершается как восхождение от абстрактного к конкретному. Абстрактное – это одностороннее, а конкретное – единство различного.

Данный принцип выражает путь познания. Исследуя какой-либо объект, человек сначала выделяет в нем отдельные стороны, отделяет их от предмета и переводит в форму мысли – знание об отдельном и абстрактном. Но поскольку различные стороны в объекте связаны, познание каждой рано или поздно требует раскрытия их связей. И в конце концов из этого вырастает единство выделенных сторон, то есть конкретное знание данного объекта.

Таким является ход познания не только применительно к частным предметам, но и в познании вообще, гносеологии и ее логике. В универсальном плане «элементами мысли», то есть мыслями об отдельных сторонах сущего, являются у Гегеля категории. Из них состоит первая часть логики – учение о бытии. Главными из них являются качество, количество и мера, а связи между ними устанавливаются путем перехода через промежуточные категории.

Выше в этом отношении стоят формы мышления из второй части логики – определения рефлексии: положительное и отрицательное, явление и сущность и т. д. Они по самому сво-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – М., 1932. – Т. 9. – С. 101.

ему смыслу рефлексивны — соотносительны, отражаются друг в друге, а их исследование состоит в том, что все такие пары объединяются в целое.

Наконец, третья и высшая форма мышления — понятие, предмет третьей части логики. Понятие вообще есть единство категорий и рефлексий. А каждое более частное понятие объединяет в себе все категории и определения рефлексии. Например, понятия «познание», «практика», «субъект» — их носитель, «объект» и т. д. — каждое все их содержит в себе.

Таким образом, развитие форм мышления в гегелевской логике во все более тесном и всестороннем их объединении, и последовательность «категории — формы рефлексии — понятия» связывается внутри себя по принципу восхождения от абстрактного к конкретному. Он действует и в других, более мелких подразделениях системы, и называется еще принципом снятия — превращения отдельных самостоятельных абстракций в стороны или моменты возникающего целого. Бытие и ничто становятся моментами становления, качество и количество — моментами меры и т. п.

Но принцип восхождения имеет еще один смысл, который обычно ускользает от внимания. Он связан с иным смыслом входящих в него терминов, а именно: абстрактное — это мысленное, абстрагированное от реальности, конкретное — само реальное и действительное. Чем более абстрактно, односторонне знание, тем дальше оно от действительности, и, напротив, чем оно конкретней, связанней, тем ближе к ней. Поэтому возвышение от абстрактного к конкретному, то есть от одностороннего к многостороннему, есть, напротив, нисхождение от высот мысленных абстракций к конкретике действительности. И если совершить здесь «пределный переход», то бесконечная конкретизация знания или породит реальность, или ассимптотически сольется с ней. Получится абсолютное знание.

На это намекает то, что логика Гегеля завершается абсолютной идеей. Абсолютная идея это — единство субъективного и объективного или мышления и бытия. Именно оно

составляет основу всей логики и раскрывается в виде ее системы.

Субъективное и объективное – наиболее общие противоположности, они охватывают все сущее. Их единство представлено в системе категорий, видов рефлексии и понятий. Данная система является полной, потому что философский принцип универсален: он и дает их полноту, а каждая из категорий и т. д. есть и форма мышления, и форма бытия.

Почему Гегель назвал принцип своей логической системы абсолютной идеей? К ответу на данный вопрос можно подойти постепенно.

Во-первых, этот принцип как таковой, как сознательный предмет познания появляется в конце системы. А на всем ее протяжении действует закономерность, согласно которой последующее есть основание предыдущего, потому что более раннее – более абстрактное, оно снимается в позднее выступающем – конкретном, становится моментом или стороной конкретного, которое несет его на себе, выступает основой или принципом всех форм мышления. Основа появляется в конце как носитель их всех и, следовательно, как принцип.

Во-вторых, в отличие от Шеллинга, который постулировал единство субъективного и объективного, Гегель показывает его происхождение: абсолютная идея это синтез теоретической и практической идей. Тут имеют место два перехода: объективное переходит в субъективное – это совершается в познании, в теоретической деятельности; субъективное переходит в объективное – это происходит в практической деятельности.

Наконец, в-третьих, сам термин «идея» означает одностороннее понятие, которое должно быть восполнено недостающей стороной. Так, идея дома – его образ или понятие, которые должны реализоваться практически; теоретическая идея – это неразвитое представление о данном предмете, и задача познания в том, чтобы перевести предмет в мышление, раскрыть его наиболее полно.

В каждом из двух видов идеи переход совершается в одном направлении, значит, оба вида односторонни. Соединение их дает двустороннее движение, синтез, который Гегель называет «абсолютной идеей».

Первое слово этого названия сразу же вызывает неправильное представление о том, что здесь речь идет о познании абсолютно всего и о претензии Гегеля достичь такого познания. На самом деле он претендует только на то, что раскрывает полноту логической системы, то есть все общие формы мышления, и именно потому, что таковой, полной, является их основа, принцип.

Что касается полноты в смысле «познания всего», Гегель не только не имел его в виду, но сознательно и резко критиковал подобную мысль. Я рекомендую читателю возвратиться к разделу о структурных особенностях Феноменологии духа и перечитать, что писал Гегель об этом применительно к юриспруденции в § 215–216 «Философии права». Он различал принципы и основные понятия, которые откладываются в юридических кодексах, и неограниченную, бесконечную спецификацию их в познании конкретных явлений жизни, в столь же бесконечных случаях и условиях. Первые по-своему всеобщи и сформированы – и в этой законченности обладают полнотой, познание вторых никогда не завершается, бесконечно. То же видим и в Науке логики, только в большем масштабе, поскольку логические принципы и понятия обладают большей, предельной общностью, и под ними пенится необозримое море частного и индивидуального.

Итак, для создания системы нужна идея; система, будучи ее последовательным раскрытием, полностью появляется в конце и здесь же всплывает идея как ее общая основа. Идея – еще абстрактное нереализованное понятие; действует она, раскрывается постепенно, восхождением от абстрактного к конкретному. Она одновременно оказывается и самым конкретным, ибо составляет синтез всех форм мышления. Поскольку таким способом образуется их полнота, идея получает высокий титул «абсолютной». К нему присоединяются и другие

смыслы, которые будут указаны ниже, при завершающем анализе Науки логики.

Такова ее предварительная схема, которая выявляет и общее содержание, и общий план, и может быть опорой при дальнейшем исследовании данной работы Гегеля.

ХОД МЫСЛИ В НАУКЕ ЛОГИКИ

Выражение «ход мысли» мы взяли из книги К. Штанге «Ход мысли в «Критике чистого разума». Руководство к изучению». Этим мы определяем задачу, которая здесь стоит: дать читателю опорные точки для понимания начала и конечной цели логики, ее общей структуры, принципа, который в ней раскрывается, обзора ее содержания. Последнее желательно не располагать в виде внешнего перечня категорий, их гнезд или совокупностей, а сделать хотя бы в общем виде понятными переходы внутри частей и между частями логики, то есть тот же общий ход мысли, ибо усилия Гегеля направлены на раскрытие переходов, связей, для постижения мышления как единого целого, для которого категории и другие формы мысли являются моментами, подчиненными его сторонами. В каждом человеке его мышление есть живое органическое единство со всеми его определенностями, но функционирует бессознательно. Задача логики гегелевского типа – довести его работу до сознания, выявить его целостность и многосторонность.

Общая структура логики имеет тройственное деление: бытие – сущность – понятие. В соответствии с этим работа Гегеля делится на три книги: учение о бытии; учение о сущности; учение о понятии. Главное для Гегеля – раскрыть специфику и связи форм мысли. Поскольку данные формы в трех книгах различны по содержанию, то они получают и разные наименования. «Мысли существуют тройкого рода: 1) категории, 2) определения рефлексии, 3) понятия. Учение о двух первых составляет объективную логику, учение о понятиях – логику в собственном смысле слова, иначе говоря, субъективную ло-

гику»¹. Категории членят или разграничивают бытие. Поэтому Аристотель, перечисляя их, обращается к разделительному «или»: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает» или сущность, или «сколько», или «какое» — и таким образом перечисляется десять категорий². Гегель проводит аналогичную мысль: «Категория полагает бытие в некоторой определенности как в границе»...³ Это, по его словам, элементы мысли.

Определения рефлексии есть парные или полярные категории: «Рефлексия полагает сущность в некотором определении, опосредованном предположением некоторого другого определения»⁴. Рефлексивные определения это соотносительные определения, а рефлексивность — соотносительность. Примером могут быть положительное и отрицательное, форма и содержание и т. п. В каждой из этих противоположностей видна, отражается или светится другая. Такого нет в категориях. Например, качество и количество хотя и связаны в предмете, но прямо связь не видна.

Учение о понятии, по Гегелю, имеет своим предметом третью форму мысли — понятие. «Понятие же — это нечто в себе и для себя существующее, простая тотальность (целостность. — М. Б.), из которой вытекают все ее определения»⁵.

В соответствии с этим каждая из перечисленных форм мысли имеет свою форму связи. Гегель соответственно им раскрыл три разных таких формы: переход, рефлексия, развитие. Переход — это соединение категорий через посредствующие звенья — промежуточные категории. Рефлексия — непосредственное отображение, свечение противоположностей друг в друге; хотя они и противостоят друг другу, но каждая включает в себе другую: явление — сущность и наоборот и т. п.

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философская пропедевтика // Работы разных лет.* — М., 1971. — Т. 2. — С. 93.

² Аристотель. *Категории // Соч.: В 4 т.* — М., 1978. — Т. 2. — С. 55.

³ Гегель Г.В.Ф. *Философская пропедевтика // Работы разных лет.* — Т. 2. — С. 117.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Если переход определяет структуру учения о бытии, то рефлексия — структуру учения о сущности. Наконец, развитие — такая форма связи, когда все определения вытекают из некоторой целостности, например рента, прибыль, процент — из прибавочной стоимости, дуб из желудя как из некоторой общей основы и т. п. Развитие есть раскрытие, и оно образует вид связи в учении о понятии. Такова общая картина форм мысли в «Науке логики» и соответствующих им видов связи.

Перейдем к более конкретному их анализу.

УЧЕНИЕ О БЫТИИ

Его общая характеристика такова: «Бытие содержит в себе три ступени: качество, количество и меру. Качество есть в первую очередь тождественная с собой определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество. Количество есть, напротив, внешняя бытию, безразличная для него определенность. Так, например, дом остается тем, что он есть, будь он больше или меньше, и красное остается красным, будь оно светлее или темнее. Третья ступень бытия, мера, есть единство первых двух, качественное количество. Все вещи имеют свою меру, т. е. количественную определенность, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем это безразличие имеет также свой предел, при нарушении которого (при дальнейшем увеличении или уменьшении) вещи перестают быть тем, чем они были»¹.

Гегель сначала анализирует качество без количества и обнаруживает, что оно переходит в количество; затем исследует количество в чистом виде и обнаруживает обратный переход его — в качество. Этот двойной переход он считает очень важным для всего метода исследования, так как в философии мы постоянно встречаемся с сопряженными понятиями, будь-то категории или формы рефлексии. Двойной переход показывает, что качество и количество находятся в единстве, которое

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — М., 1974. — Т. 1. — С. 216.

и есть мера. Мера это граница, в пределах которой вещь может изменяться, оставаясь сама собой, но за которой перестает быть данной вещью.

Почему необходим двойной переход? Для того, чтобы постигнуть меру как целостность. Она – образование сложное, и его нельзя понять, не изучив отдельные стороны сначала в относительной изолированности. Кроме того, эти стороны в мере находятся в единстве, и чтобы обнаружить его, необходимо их сперва изолировать. Если они действительно связаны, они должны это обнаружить, если их достаточно полно исследовать. Поскольку же этих сторон две, количество и качество, то надо для этого и заходить с двух сторон. Гегель пишет об этом: «Для того, чтобы была положена целокупность, требуется двойной переход, не только переход одной определенности в свою другую, но и переход этой другой, возвращение ее в первую. Благодаря первому переходу тождество этих двух определенностей имеется только в себе; качество содержится в количестве, которое, однако, тем самым есть пока еще односторонняя определенность. Что последняя, наоборот, точно так же содержится в первой, что она точно так же дана лишь как снятая, видно из второго перехода – из ее возвращения в первую. Это замечание о необходимости двойного перехода очень важно для всего научного метода»¹.

С этим связана важная закономерность логики Гегеля: третья категория, мера, по отношению к двум предыдущим является реальной, а они сами по себе – абстракции. Не существует качества без количества и наоборот. Но их надо отделить друг от друга, чтобы понять это. Более того, без такого отделения их единство нельзя обнаружить.

Это особенно относится к бытию и его категориям. Определения бытия «суть сущие определения; в своем различии они суть другие по отношению друг к другу, и их дальнейшее определение (форма диалектического) есть переход в другое»². Такого перехода качества в количество мы не встречаем

¹ Гегель Г. Наука логики. – М., 1970. – Т. 1. – С. 415.

² Там же. – С. 215.

в обыденном сознании. Последнее считает их двумя самостоятельными, рядоположенными определениями и поэтому утверждает: вещи определены не только качественно, но также и количественно. Откуда берутся эти определения, как соотносятся, об этом здесь не спрашивают¹.

Мы уже сказали, что переход вообще осуществляется через промежуточные звенья или звено, как переход с одного берега реки на другой – с помощью моста.

Раздел о качестве содержит три главные категории: бытие как таковое; наличное бытие; для себя бытие. Первое есть бытие вообще или чистое бытие. Обычно оно выражается связкой «есть». Такое бытие – один из самых загадочных феноменов в мире. Оно глубоко противоречиво. Поскольку оно не имеет никакого конкретного содержания, оно есть ничто, отрицание всякой определенности, и в этом смысле тождественно с ничто. Но, с другой стороны, они совершенно противоположны: если мы представляем себе какой-либо предмет, то добавление бытия делает его реальным, а добавление ничто исключает такую реальность. Но ведь бытие и ничто одинаковы по содержанию. Значит, одинаковое дает противоположные результаты. В этом состоит та непостижимость начала логики, о котором пишет Гегель². По вопросу о загадочности чистого бытия сошлемся еще на М. Хайдеггера: «Сущее нам известно – а бытие? Разве не захватывает у нас дух при попытке определить нечто подобное, даже просто разобраться в этом? Не является ли бытие ни чем иным как ничто? Ведь никто иной, как Гегель, сказал: «...чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же». С вопросом о бытии как таковом мы подступаем к границе полной темноты. Но все-таки следует не поспешать отшатываться, а несколько разобраться в этой исключительной своеобразности бытия»³.

Гегель решает этот вопрос таким образом: тождество бытия и ничто (или небытия) есть единство противоположностей.

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 241.

² Там же. – С. 164–166.

³ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М., 1997. – С. 131.

тей. Анализ каждого из этих моментов показывает, что он переходит в другой; получается двойной переход: бытие в ничто – это исчезновение, ничто в бытие-возникновение, а их единство есть становление, следующая категория данного раздела. В историко-философском процессе, по Гегелю, бытие представлено у элеатов, ничто – у буддистов, становление – у Гераклита. Добавим к этому, что, согласно А.Ф. Лосеву, вся античная диалектика есть диалектика становления.

Положительное и отрицательное, которое имеется, таким образом, с самого начала и в самом начале логики, проявляется и в становлении – следующей категории, и во всем дальнейшем процессе. «Благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает в единство, в котором оба момента сняты. Результат становления представляет собой, следовательно, наличное бытие»¹. Наличное, налицо данное – значит определенное бытие. Определенность есть отрицание, положенное как утвердительное, это – положение Спинозы: всякое определение есть отрицание. Ибо определение есть и указание, отграничение, граница, а в ней и утверждается данное нечто и отрицается. О данном переходе Гегель пишет: «Даже наше обычное представление о становлении подразумевает, что там, где имеется становление, получается нечто, и становление, следовательно, имеет результат... Бытие и ничто исчезают в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть нечто исчезающее, огонь, который потухает в самом себе, пожрав свой материал»². Ставшее, или наличное, бытие есть бытие, имеющее определенность. Гегель называет ее качеством. «Качество есть вообще тождественная с бытием непосредственная определенность в отличие от рассматриваемого после него количества, которое, правда, также есть определенность бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определенность. Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 227.

² Там же. – С. 228.

качество, оно перестает быть тем, что оно есть»¹. Эта определенность есть качественная граница или предел. Тут речь идет о качественной, а не количественной границе, а она проникает все наличное бытие. «Если мы, например, рассматриваем участок земли величиной в три моргена, то это его количественная граница. Но этот участок земли есть, кроме того, луг, а не лес или пруд, и это составляет его качественную границу». Гегель распространяет это и на человека: «Человек, поскольку он хочет быть действительным, должен налично существовать, должен ограничивать себя (качественно определенной деятельностью. — М. Б.). Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлеивает в себе»².

Нечто благодаря своему качеству, во-первых, конечно и, во-вторых, изменчиво, так что конечность и изменчивость принадлежат его бытию. Мысль о каком-либо нечто влечет за собой мысль о другом, и мы знаем, что имеется не только нечто, но также еще и другое³.

Так как нечто имеет границу, оно подвергается отрицанию, возникает новое нечто, которое также исчезает и т. д. до бесконечности. Благодаря этим превращениям в сознании человека возникает представление о некоторой бескачественной основе всего сущего — материи вообще, субстанции. Это касается и более конкретных явлений: во взаимобмене товаров раскрывается стоимость вообще, через него образуются деньги — абстрактное богатство и т. п.

Эти примеры поясняют переход качества в количество. Что же касается его логической, категориальной стороны, то изменение конечного ведет к бесконечному качественному прогрессу или процессу. Бесконечность эта никогда не завершается, для нее всегда недостает последнего звена, поэтому Гегель называет ее отрицательной или дурной. Дурная она не в моральном смысле, а потому, что в ней повторяется все снова и снова

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — С. 228.

² Там же. — С. 230–231.

³ Там же. — С. 231.

то же самое. Она есть неразрешенное противоречие. «Прогресс в бесконечность не идет дальше выражения того противоречия, которое содержится в конечном, а именно конечное есть как нечто, так и его другое; этот прогресс есть вечная и непрестанная смена этих приводящих друг к другу определений»¹. Чтобы последнее разрешить, необходимо найти в наличном бытии такие стороны, которые ведут к истинной бесконечности. Решение Гегеля состоит как бы из двух частей: критической и позитивной. Первая состоит в указании, что при таком подходе конечное помещается здесь, по эту сторону, а бесконечное — там, по ту сторону, между ними существует бездна, непроходимая пропасть. Но таким образом бесконечное оказывается лишь одним из этих двух, оно превращается лишь в особенное, а другим особенным оказывается конечное. Бесконечное, которое есть только особенное и стоит наряду с конечным, имеет, следовательно, последний свой предел и границу, и есть не то, чем должно быть, а лишь конечное. Напротив, конечному приписывается равное с бесконечным достоинство независимости и самостоятельности существования. Иначе говоря, каждая из сторон превращается в противоположную.

Позитивная часть решения состоит в том, что конечное не стоит рядом с бесконечным, а снимается в нем, последнее же уже ни к чему не относится, как можно видеть на примерах материи или Вселенной. Гегель выражает это таким образом: «Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть другим), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается с самим собой, и это отношение с самим собою в переходе и в другом есть истинная бесконечность»². Поясним это примером жизни и смерти. Кажется, что жизнь — одно, смерть — другое, внешнее и чуждое. Но на деле смерть есть внутренняя интенция жизни, а жизнь, переходящая в смерть, лишь сливается

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — С. 232.

² Там же. — С. 234.

в последней сама с собой. Сколько бы звеньев в цепи превращений мы не брали, хоть бесконечно много, нечто может перейти лишь в свое другое, а не во что попало, то есть в то, что потенциально в нем содержится, есть его в себе, скрыто сущая определенность, поэтому нечто в другом всегда совпадает, сливается с собой, относится к другому как к самому себе, поворачивает отношение вовне внутрь себя. Примером здесь может быть человеческая личность, Я: она включает, вплетает себя в необозримое множество связей с миром, но не растворяется в них, а сохраняет себя, делая их моментами своей жизнедеятельности. Такое истинно бесконечное бытие Гегель называет для-себя-бытием. Я – наиболее яркий его пример. «Можно сказать, что человек отличается от животного и, следовательно, от природы вообще главным образом тем, что он знает себя как «Я». Этим мы в то же время говорим, что вещи, принадлежащие царству природы, не доходят до свободного для-себя-бытия, но как ограниченные наличным бытием суть лишь всегда бытие для другого». В человеке обширная область наличного бытия (его мир) заострена в простую форму для-себя-бытия¹.

Гегель называет его завершенным качеством. Оно содержит в себе бытие и наличное бытие как свои моменты. Как бытие оно есть простое соотношение с собой, а не с другим, поэтому и его определенность есть бесконечная определенность. Поскольку отношение к другому существенно для наличного бытия, а здесь данное отношение снято, то снята и эта определенность, т. е. она и сохранена и устранена. Это значит, что она стала внешней для бытия и именно так выступает в сознании количество: оно рождает в нас представление о безразличной внешней определенности, так что вещь, хотя ее количество и изменяется и она становится больше или меньше, все же остается тем, что она есть².

Количество, аналогично качеству, делится на три ступени: чистое количество – определенное количество – количес-

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 237.

² Там же. – С. 242.

твенное отношение. Гегель теперь исследует, что они собой представляют и как совершается переход к качеству. Количество рассматривается безотносительно к качеству, и последнее должно выступить из него путем раскрытия внутреннего содержания самого количества.

Здесь необходимо отметить пункт, который в литературе по данному вопросу вообще не раскрыт. У Гегеля разработаны два перехода от количества к качеству: один в разделе о количестве, о котором сейчас идет речь, второй — в разделе о мере, после того, как первый уже раскрыт и выявлено единство рассматриваемых категорий. Именно второй получил всеобщее распространение и вошел в учебники по диалектике под видом закона перехода количественных изменений в качественные. Но в первом проблема другая: как показать само единство этих понятий, как из понятия количества следует качество. Ее нераскрытость, даже отсутствие постановки данной проблемы в сочинениях по гегелевской логике тем более интересно и требует освещения.

Последовательность рассмотрения Гегелем количества воспроизводит историческое развитие представлений о нем. В чистом количестве его моментами являются непрерывность и дискретность, и в этой связи он присоединяется к тому философскому анализу, который дал еще Аристотель, особенно в «Категориях» и «Метафизике» выделил отдельное (число) и непрерывное количество (линия, поверхность, тело)¹. Гегель считает их не только видами последнего, а и моментами количества вообще, и высоко оценивает относящиеся сюда апории Зенона, «все течет» Гераклита, их анализ Аристотелем. Далее он ссылается на Спинозу, который считал, что есть два способа представления величины: воображением (тут она конечна, делима и состоит из частей) и разумом (здесь она является перед нами бесконечной, единой и неделимой)². Цитирует Лейбница, который писал: «Вовсе не невероятно, что материя и количество — в действительности одно и то же», на что Гегель

¹ Аристотель. Категории // Соч.: В 4 т. — М., 1978. — Т. 2. — С. 62.

² Спиноза Б. Этика // Избр. произв.: В 2 т. — Т. 1. — С. 376.

отвечает: «И в самом деле, эти понятия отличаются друг от друга только тем, что количество есть чистое определение мысли, а материя – это же определение мысли во внешнем существовании»¹. Подробно исследует он кантовскую антиномию неделимости и бесконечной делимости времени, пространства, материи². Что же касается примеров, то Гегель добавляет: «Если потребуют более определенных примеров чистого количества, то укажем, что таково пространство и время, а также материя вообще, свет и т. д., даже «Я»; только под количеством... не следует понимать определенного количества. Пространство, время и т. д. – это протяжения, множества, которые суть выхождения вовне себя, течение, не переходящее, однако, в противоположность, в качество или в «одно», а как выход вовне себя они суть вечное самопродуцирование своего единства»³. Непрерывность и дискретность – неотъемлемые моменты количества, но каждый из них может доминировать, и тогда одни величины предстают как непрерывные (время и т. д.), другие как дискретные (множества). Но это не определенные величины, которые Гегель исследует в следующей главе – «Определенное количество».

В своей совершенной определенности оно есть число. Различается экстенсивное и интенсивное определенное количество: пример первого – 10, 100, второго – 10-й, 100-й, показывается их единство. Число – это десять, сто и в то же время в системе чисел – десятое, сотое. Данные понятия получили распространение в Новое время. Гегель по поводу их различения ссылается на «некую философию природы», которая давала динамическое толкование силы, материи, наполняющей пространство, на применение Кантом понятия степени к бытию души⁴. В Новое время по сравнению с античностью философский анализ количества расширился. К непрерывности и дискретности, касавшимся количества вообще, присоеди-

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 261–262.

² Там же. – С. 262–271.

³ Там же. – С. 261.

⁴ Там же. – С. 298–300.

лись интенсивная и экстенсивная величины как моменты и виды определенного количества. Без последнего нельзя понять количественной бесконечности, которая приобрела огромное значение в связи с расширением представлений о вселенной и множестве миров в ней (Д. Бруно и др.), с развитием дифференциального и интегрального исчисления и решающего значения в них концепций бесконечно малых величин, динамических представлений о мире, в отличие от статики древних физиков.

Определенное количество, которое не сдерживается качеством, а исследуется само по себе, не имеет никаких границ для своего изменения в стороны бесконечно малого и бесконечно большого. Этот факт требовал осмысления, потому что он был представлен в целой новой науке, названном исчислении, в теории бесконечных рядов. Перед математиками и философами стояла большая задача — найти способы схватывать бесконечности, которые никогда не завершаются, в простых и понятных формах, т. е. научиться суммировать такие ряды. Способом суммирования оказались количественные отношения. Изучая их, Гегель сделал свое открытие: такие отношения есть не чистое, а окачественное количество. Из гегелевского определения меры мы видели, что количественные изменения не затрагивают качества вещи только до известной степени, границы, меры: повышение или понижение температуры до этой степени не меняет агрегатное состояние воды; дом может быть большим или меньшим, но также не беспредельным: он перестанет быть таковым, если человек не сможет в него войти; ручка или карандаш потеряют свое качество — быть орудием письма или рисования, — если станут слишком большими или малыми и т. д. Но то же мы видим в количественных отношениях. Они полагают границу изменений. Так, в отношении $1/3$ (которое выражает неограниченную последовательность $0,333\dots$) вместо 1 и 3 можно ставить только определенные числа (2 и 6, 3 и 9 и т. п.). Здесь снимается само количество, ибо, хотя 1 и 3, 3 и 9 и т. д. совершенно различны, в отношении они становятся тождественными: $1/3 = 3/9 = 6/18$ и т. д. Как количества они различны,

поэтому их тождество есть качественное, и представлено оно именно количественным отношением.

Если учесть, что для философского анализа данных категорий первостепенное значение имеет обнаружение того, как они связаны и как количественный бесконечный прогресс как дурная (повторяющаяся и не завершающаяся) бесконечность переходит в бесконечность разумную или истинную, а также понять, что это происходит посредством данных отношений, то становится понятной и позиция Гегеля. Он рассматривает их не в качестве примеров и иллюстраций, а включает их в саму ткань своей логики. Этим было существенно расширено понимание роли высшей математики для философии в целом и для данной проблемы особенно. Вот почему Гегель придавал большое значение математическому анализу и в разделе о «бесконечности определенного количества» поместил три примечания о нем, которые занимают около сотни страниц. В этом анализе главное – понятие бесконечно малых величин, с помощью которых решаются вопросы о нахождении количественных отношений – дифференциалов и производных функций. В них есть независимая величина (аргумент) и зависимая величина (собственно функция), например в выражении $y=x^2$ соответственно x и y . В каждой функции их связь – своеобразный закон или правило, которые и составляют качество функции. Дифференцирование есть способ раскрытия таких качеств с помощью количественных изменений. Для этого x дается приращение Δx , а y Δy , например в нашей функции: $y+\Delta y=(x+\Delta x)^2$. Далее берется разность первоначальной и наращенной функций: $y+\Delta y-y=(x+\Delta x)^2-x^2=x^2+2x\Delta x+\Delta x^2-x^2=2x\Delta x+\Delta x^2$. Делится приращение функции на приращение аргумента: $\frac{\Delta y}{\Delta x}=2x+\Delta x$. Устремляем Δx к нулю, отчего и Δy стремится к нулю, а в пределе получаем $0/0=2x$. В отношении количество исчезло, и выступило в чистом виде качество функции – закон или правило связи аргумента и функции (представлен выражением $2x$). Это и есть производная. Вместо $0/0$ пишем dy/dx , чтобы показать происхождение

нулей из наращивания и последующего снятия приращений: $dy/dx=2x$ или $dy=2xdx$, что называется дифференциалом¹. Это понятие Гегель не вводит в систему логических категорий, оно лишь поясняет категорию «количественное отношение» и показывает, какое большое место занимает последнее в познании. В данном случае оно составляет содержание большой науки — дифференциального и интегрального исчисления.

Как логическая категория, количественное отношение представлено у Гегеля тремя видами — прямое, обратное и степенное отношение. Необходимость включения этих видов в логику Гегель поясняет тем, что в каждом последующем виде качество выступает все более отчетливо. Качество определенного количества это — его внешность вообще, безразличие его изменения: оно в своем изменении не имеет границ, как это видно, например, в натуральном ряде чисел. В отношении же оно положено так, что имеет свою определенность в своей внешности, в некоем другом определенном количестве². Так, в приводившемся отношении $1/3$ оно может быть представлено разными парами чисел: 2 и 6, 3 и 9 и т. д.: $1/3=2/6=3/9$ и т. д. Но если отношение взято, то эти числа не являются произвольными парами; $1/3$ есть граница их изменений. В прямом отношении ($a/b=c$) изменение обоих членов (a и b) есть лишь одно изменение, и, значит, во сколько раз увеличивается или уменьшается одна сторона, во столько же раз увеличивается и уменьшается другая.

В обратном же отношении ($a \cdot b=c$) оба момента (a и b) ограничивают друг друга внутри показателя, и один момент есть отрицательное другого, один становится во столько раз меньше, во сколько другой становится больше; каждый заключает в себе величину другого, поскольку ее недостает

¹ Специально об этом см. наши работы: Обґрунтування диференціального числення в «Науці логіки» Гегеля // Філософські питання суч. природознавства. — Вип. 21. — К., 1970; Структура диалектичного методу в Марксовому аналізі відкриття диференціального исчисления // Деяльність і структура філософського знання. — К., 1976.

² Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 403–404.

другому. Таким образом, каждая содержит другую и измеряется ею.

В обоих этих отношениях показатель остается неизменным, как некоторое определенное количество. Но это в корне изменяется, например в функции $x^2/y^2=r$. Отношение величины к степени есть не определенное количество, а качественное по своему существу отношение. «Степенное отношение есть то обстоятельство, которое должно рассматриваться как основное определение»¹. Здесь никакой член не остается неизменным, при изменении одного меняются все другие. Это такое качество, которое меняет количество. Подобные отношения мы имеем в виде законов природы, например закон Кеплера гласит, что квадраты времен обращения планет вокруг Солнца относятся как кубы расстояний: $t_1^2/t_2^2=S_1^3/S_2^3$; закон свободного падения тел Галилея соотносит пространство и время: $S=gt^2/2$ и т. п. Гегель высказал по этому поводу важную мысль, что «математика природы, если она хочет быть достойной имени науки, по существу своему должна быть наукой о мерах, наукой, для которой эмпирически, несомненно, сделано очень много, но собственно научно, т. е. философски, сделано еще весьма мало»².

Итак, количество развилось в качество, и они, следовательно, составляют единство, т. е. меру. В связи с этим Гегель, подытоживая свой анализ, излагает мысль о необходимости двойного перехода как очень важного для всего научного метода.

В обзорах по истории категорий указывают, как правило, много имен, среди них главные Аристотель, Кант, Гегель. Ни у кого из предшественников последнего нет категории, тем более теории меры. Это тем более странно, что у многих, особенно названных, есть и количество и качество, а их соединение и есть мера.

Кант принял тройственное деление понятий, но он применял его не к родам, а к их видам. Роды же у него: количес-

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 335.

² Там же. — С. 436.

тво, качество, отношение и модельность. Поэтому он не мог найти, да и не искал третьей, объединяющей категории к количеству и качеству.

У Гегеля же широко и глубоко разработана данная категория. Идеи по данному вопросу Гегель находит у греков («все имеет меру»), в понятии судьбы – Немезиды (все чрезмерное, делающее себя слишком великим и высоким, приводится ею к другой крайности, умаляется, уничижается и тем восстанавливается средняя мера – посредственность). Свою точку зрения он выражает словами: «Абсолютное, бог есть мера», как раньше оно было бытием. Она есть конкретная истина сферы бытия, его завершение. «Народы поэтому почитали в мере нечто неприкосновенное, святое»¹.

Выше мы уже замечали, что есть категории абстрактные и конкретные. Первые как таковые в чистом виде реально не существуют. Так, бытие и небытие изолированно представлены только в мысли, а в действительности – их единство, становление. Аналогично не существуют обособленные качество и количество, только их соединение, мера, реальна. Поэтому меру Гегель называет сущим единством количественного и качественного. Ее моменты даны как наличное бытие, качество и определенные количества этого качества, например, сошлемся на Маркса, 5 аршин холста.

Мало сказать, что у Гегеля разработана категория меры. Он создал целую теорию ее. Ход изложения – это последовательность, в которой философ располагает различные виды меры. Поэтому он связывает с ним деление меры, то есть выяснение того, какие ее виды существуют. Общее деление имеет тройственную структуру: 1) непосредственное единство количества и качества – специфическое количество; 2) отношение специфических определенных количеств как самостоятельных мер – реальная мера; 3) безмерное.

Специфическое количество – качественно определенное количество. Последнее здесь едино с наличным бытием, не выходит за его пределы. В этом смысле все налично сущее

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 421.

имеет некоторую меру. Иначе говоря, весь мир состоит из таких вещей или нечто; каждая из них имеет некоторую величину и качество, которые в ней нераздельны. Это и означает определение Гегеля, что специфическое количество это прежде всего непосредственное специфическое определенное количество. Весь мир состоит из нечто или «привычнее — вещей», а последние и качественно и количественно определены¹.

Далее развитие меры раскрывается как отношение и опосредование. Прежде всего это масштаб — определенное количество, произвольно принимаемое за некоторую единицу (метр, час и т. д.) по отношению к внешней численности. Такого рода единица может, правда, быть и сама по себе единицей, как, например, фут (нога, ступня, равная примерно 30,5 см) и тому подобные первоначальные меры; однако поскольку она применяется также как масштаб для других вещей, она для них только внешняя, а не первоначальная мера. Подобным же образом диаметр земного шара или длина маятника могут быть сами по себе взяты как определенные количества, но как меры для других вещей они произвольны. Из этого Гегель сделал общий вывод, что нелепо говорить о естественном масштабе вещей, ибо все имеет свою собственную непосредственную меру, как, например, величина органических существ, их членов и т. д., ибо всякое существующее, чтобы быть тем, что оно есть, и чтобы вообще обладать наличным бытием, имеет некоторую величину. Последняя может увеличиваться или уменьшаться (нога может быть большей или меньшей и т. п.), но только до известного предела, за которым исчезает данное качество и который и есть мера². Происходит это потому, что количество — момент меры и находится в связи с качеством. На первый взгляд, количество к нему безразлично вообще и допускает его неограниченное изменение. «В том-то и заключается хитрость понятия, что оно схватывает существующее с той стороны, с которой, как ему кажется, его качество не

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 423–425, 441.

² Там же. — С. 425–426.

затрагивается и притом настолько не затрагивается, что увеличение государства, состояния и т. д., приводящее государство, собственника к несчастью, сначала даже кажется их счастьем»¹. Сами по себе незначительные траты состояния суммируются, а сумма составляет качественное целое, так что под конец это целое оказывается исчезнувшим (кошелек — пустым и т. п.)².

Мимоходом Гегель использует термины «правило, или масштаб» как синонимы: смысл правила — от Regel — мерило, масштаб, норма; в XVIII в. оно употреблялось в смысле линейки с делениями.

Мера есть прежде всего сравнение масштаба или правила как единицы с внешним ему количеством, которое им измеряется, т. е. определяется как численность этой единицы. Последняя произвольна и может быть сама положена как численность (фут, например, как определенное число дюймов).

От этого Гегель отличает (или из этого выводит — в силу единства количества и качества) специфицирующую меру, т. е. такую, количественная определенность которой меняется в зависимости от ее собственного качества. Как пример он приводит температуру. Как определенное количество она внешняя и равномерно возрастает и убывает; однако находящимися в ней телами она воспринимается по-разному, так как они определяют воспринятую извне температуру своей имманентной мерой, а их температурное изменение не соответствует изменению среды или между собой в прямом отношении. У разных тел разные теплоемкости. Отношение температуры внешней среды к температуре определенного тела, зависимой от первой, не является постоянным; увеличение или уменьшение этой теплоты не происходит равномерно с возрастанием или убыванием внешней температуры. Если учесть, что и последняя не чисто внешняя и количественная, а температура определенного тела или стихии (воздуха, воды),

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 428.

² Там же. — С. 427.

то обе стороны относятся друг к другу как два разных качества, которые в самих себе есть меры.

Таким образом, мера сначала есть соотношение с внешне количественным, которое она измеряет. Но обе соотносящиеся стороны также и качественные, а определенное количество, квант есть определенность некоторого нечто и его качества, а так как соотношение обеих сторон есть теперь мера, то оно есть также и специфическая величина этих качеств. Соотношение этих величин есть качественная единица – одно определение меры. Мера, следовательно, есть внутреннее, имманентное отношение двух качеств друг к другу, которым присущи свои количества. «Эта различенность определенного количества в разных качествах – в разных телах – дает еще одну форму меры, в которой обе стороны относятся друг к другу как качественно определенные кванты, что можно назвать реализованной мерой»¹. Гегель говорит «еще одну», ибо сравнивает ее с масштабом и специфицирующей мерой, в которой количество внешне. Выше Гегель показал, что количество переходит в качество в степенном отношении. Теперь он берет реализованную меру в этом аспекте. Рассматривая уже приведенные выше законы Галилея и Кеплера, Гегель отмечает, что в первом пространство берется в первой степени, а время – в квадрате ($S=gt^2/2$), во втором – пространство в кубе, а время в квадрате ($t_1^2/t_2^2=S_1^3/S_2^3$), и пишет: «Подобные основные отношения зависят от природы находящихся в отношении качеств пространства и времени и от рода их соотношения»...² В связи с этими «абсолютными отношениями меры» Гегель развивает мысль, что математика природы должна быть наукой о мерах. Пока эти меры или законы найдены эмпирически. Галилей и Кеплер их доказали, показав, что им соответствует вся сфера воспринимаемых единичностей. «Требуется, однако, еще более высокое доказательство этих законов, а именно не что иное, как познание их количественных определений на основе качеств или, иначе говоря, на основе

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 433.

² Там же. – С. 436.

соотнесенных друг с другом определенных понятий (как, например, пространство и время)... В «Математических началах натуральной философии» Ньютона нет еще и следа этого рода доказательств»¹.

Действительно, правомерен вопрос: почему пространство и время входят в данные и подобные им законы в разных и именно данных степенях? На этот вопрос до сих пор нет ответа, т. е. неизвестно, почему качественно различные феномены имеют разные степени. Мысль Гегеля, что доказать это нельзя математически, не черпая законов ни из опыта, ни из понятия, верна относительно опыта; но опыт дает закон как факт, не отвечая на вопрос «почему». Дедукция же таких законов из понятий пространства и времени, которую предлагает Гегель, довольно субъективна и не принята наукой, ибо понятие само может быть субъективным, а здесь нужна прочная объективность.

Несовершенство рассмотренной формы меры состоит в том, что не видно, каким образом количественные показатели вытекают из соотносящихся качеств. А вследствие этого не видна внутренняя связь самих качеств. «Качественное скрывается, как будто оно специфицирует не само себя, а определенность величины»², — пишет Гегель. Это выражается в том, что, хотя пространство и время в мере данного вида органически соединены (это выражается в законах их соотношений), они могут существовать и существуют также и вполне самостоятельно, «пространство значимо, как постоянно существующее само по себе, вне и помимо времени, а время — как текущее само по себе независимо от пространства»³. Такими являются абсолютное время и абсолютное пространство в классической механике. Гегель четко осознал этот недостаток и попытался превратить их в относительные феномены. Этим была поставлена проблема, решенная значительно позже, в теории относительности.

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 436–437.

² Там же. — С. 437.

³ Там же. — С. 437–438.

Гегель анализирует также физические константы, конкретно g (ускорение силы тяжести, равное $9,8$ м/с) в законе падения: $S=gt^2/2$ (Гегель берет половину g , равную $4,9$ м/с, и получает формулу $S=at^2$), а выражает некоторое внутреннее отношение: $a=S/t^2$. Но от чего зависят такие числа (вроде a), т. е. непосредственно и поэтому эмпирически проявляющаяся сторона меры, — «на это конкретные науки еще не дали нам ответа». Такой эмпирический коэффициент составляет для-себя-бытие меры, но он еще скрыт, находится в себе, т. е. вне нашего знания. Развитое для-себя-бытие Гегель находит в тяжести, силе притяжения, которую и выражает в данном законе a (или g) и сам этот закон, или, как еще он пишет, «мера падения тел»¹, из чего видно, что закон и мера употребляются здесь как синонимы.

Раздел, который мы рассматриваем — «Для-себя-бытие в мере», содержит ту основную мысль, что законы (или меры) природы есть единства определенных качеств (в нашем примере S и t) и количеств, их связь внутренняя, имманентная, стороны ее сами суть меры, вследствие чего получается реальное для-себя-бытие, полная самостоятельность². Этим выражается тот факт, что законы или меры самостоятельны, они не некоторые абстракции как пространство или время, которые ведь раздельно не существуют, а узлы, отражающие их глубинные связи, хотя и неясно, каким образом. Но такие связи есть. Иначе трудно или невозможно объяснить постоянства законов, физических констант и т. п. Мышление требует таких связей, точнее некоторой их основы. В этом смысл положения, которое Гегель высказывает относительно таких констант и их основы: «Здесь мы имеем дело с определенностью понятия», а она состоит в том, что эмпирический коэффициент составляет для-себя-бытие в определении меры, которое еще скрыто («есть в себе»)³ и т. д. Иначе говоря, понятие требует большего, чем пока дано в науке, это большее — имманен-

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 440.

² Там же. — С. 440–441.

³ Там же. — С. 440.

тная связь, проявляющаяся в законах, но в своей основе еще не раскрытая.

Такой закон или такую форму меры Гегель исследует в следующей главе — «Реальная мера». Она делится на три части: А. Отношение самостоятельных мер; В. Узловая линия отношений меры; С. Безмерное. Намечая особенности предстоящей формы исследуемой категории, Гегель пишет: «Мера определилась как соотношение мер, составляющих качество различных самостоятельных нечто, выражаясь привычнее, вещей. Только что рассмотренные отношения меры принадлежат абстрактным качествам, как, например, пространству и времени; примерами отношений мер, которые нам теперь предстоит рассмотреть, служат удельный вес и, далее, химические свойства, представляющие собой определения материальных существований»¹. Пространство и время также являются моментами таких мер (ибо все материальное без них не существует), однако теперь они подчинены другим определенностям или отношениям. В звуке, например, известное число колебаний совершается в определенное время; и пространственные параметры длины и толщины колеблющегося тела также наличны. Но величины этих моментов находятся теперь не в степенном, а в обычном прямом отношении, и гармония сводится к внешней простоте чисел, отношения которых легче всего воспринимаются и дают удовлетворение чувствам.

Ход мысли в данной главе такой: а) меры стали самостоятельными, поскольку они в самих себе образуют отношения мер и являют себя в виде физических, материальных вещей; такие самостоятельные меры существуют вне друг друга в отдельных вещах и соединяются извне; в) вещи качественны лишь благодаря количеству, которым они обладают как меры; такие количества разные, поэтому и соотносятся они с другими по-разному, в чем выражается сродство между соединяемыми вещами и их мерами; с) соединяющаяся мера переходит не во что попало, а в нечто определенное, исключаящее

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 441.

другое. Она избирает для себя подходящее, а не произвольное. Такое отношение получило в химии название избирательного средства. Кратко: Гегель анализирует три отношения мер: соединение двух мер; мера как ряд отношений мер; избирательное средство.

Примером первого является удельный вес. В нем два качества: вес и объем, каждое из которых имеет свои количественные показатели, разные у разных вещей: на единицу объема у них приходится разный вес. Такой показатель составляет специфическую внутреннюю отличительную меру данного вещества. Такого рода вещи вступают в соотношение. «В соотношении находятся и вступают в отношение вещи различной внутренней меры – например два металла различного удельного веса»¹. При этом происходит взаимная спецификация и потому изменение самой меры: вес оказывается суммой весов, имевшихся до соединения. Но после смешения двух специфически различных материй обнаруживается изменение – обычно уменьшение – суммированного объема. Показатель отношения первого ко второму (веса к объему) изменился, значит изменилась мера.

Следующее отношение – мера как ряд отношений мер – есть простое расширение первого, в котором участвуют только два нечто, предположим, два металла. На деле один из них вступает в отношение со многими противостоящими металлами и образует разные сплавы с разными мерами. Гегель высказывает здесь глубокую мысль, что качество его исчерпывается не в одном отношении, а в целом ряде специфического отношения к другим. Вообще это характерно для всего сущего, например для человека. Его качество или мера проявляется во множестве отношений с природой и другими людьми, причем одни находят большее удовлетворение и интерес в труде, другие – в общении с себе подобными. Отсюда получают определения Гегеля, согласно которому человек есть то, что он делает, т. е. ряд его дел, и Маркса, для которого сущность человека (или мера, можем сказать здесь)

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 444.

в своей действительности есть совокупность всех общественных отношений.

Для читателя, желающего понять этот параграф, поясним, что трудность данного текста вытекает из сложности структуры мысли философа. Ее следует иметь в виду, т. е. в представлении, чтобы было на что опираться. А именно, Гегель берет ряд веществ, например металлов, обозначим их через $a, b, c...$ и т. д. Берем один из них, a , и образуем ряд соединений: $ab, ac, ad, ae...$ Но можно взять и любой другой, мы получим иные ряды: если это b , то следует ряд: $ba, bc, bd...$, если c , то — $ca, cb, cd...$ и т. д. Каждый из таких рядов будет раскрытием меры определенного металла, которая предстает как ряд показателей тех количеств, в которые он с ними соединяется¹. В каждом ряду показатели будут иными и будут выражать качественное единство данного металла с другими металлами.

Это единство Гегель вслед за естествоиспытателями называет химическим сродством. «Химические вещества — самые характерные примеры таких мер, которые суть моменты мер, обладающие тем, что составляет их определенность единственно лишь в отношении к другим». Гегель ссылается на кислоты и щелочи (или основания): они представляются самостоятельными, в себе определенными вещами. Но на самом деле они — незавершенные элементы тел, составные части, которые не существуют для себя, а предназначены для того, чтобы снимать свою обособленность и соединяться с другим².

Сродство — это вообще способность одних веществ или явлений соединяться с другими. Так, один звук (тон) соединяется с другими тонами, в результате чего возникает неисчерпаемый мир музыки. «Не только в химической области специфическое выявляет себя в некотором круге отношений; отдельный тон имеет свой смысл лишь в отношении с другим

¹ Эти ряды напоминают сочетания каких-либо элементов в математике (комбинаторике).

² Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 451.

и целым рядом других; гармония или дисгармония в таком круге соединений составляет его качественную природу, которая в то же время основывается на количественных отношениях...»¹ Это выражается и в некоторых мерах насыщения и состоит в определенных количествах нейтрализующихся веществ². Можно и здесь сослаться на людей, каждый из которых способен соединять свою деятельность с разнообразными материалами и создавать качественно различные предметы; или вступать в отношения с другими людьми и выстраивать свой характер и иные качества в виде рядов или совокупностей таких отношений. Какими бы многообразными ни были люди, в них есть и нечто общее, родственное, что позволяет им соединяться для определенных серьезных целей «или, говоря словами Б. Окуджавы, так, погулять».

От просто сродства отличается избирательное сродство. Поясним это на тех же примерах в обратном порядке. При способности общаться со всеми отдельный индивид отдает предпочтение лишь некоторым, более родственным натурам. Среди их множества есть более и менее родственные ближние и дальние не в пространстве, а по особенностям, качествам. Так же и в труде: каждый может делать много дел, но есть наиболее близкие, предпочтительные, любимые, в которых человек может жить, а не существовать. Это то, что Г.С. Скворода называл «сродной працею». В сочетаниях тонов гармонии есть избирательные сродства, исключаящие дисгармонии, к тому же и гармонии различаются по степени красоты. Что касается химических веществ, то и здесь аналогичное отношение, например «одна кислота имеет большее сродство с данным основанием, чем другая, т. е. состоит в так называемом избирательном сродстве»³. Гегель ставит общий вопрос: «Но в чем заключается принцип меры для тех сродств, которые (будь они химические или музыкальные или какие-либо другие) суть избирательные сродства среди других и в проти-

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 449.

² Там же. — С. 451–452.

³ Там же. — С. 452.

воположность другим?» И отсылает: «Об этом в дальнейшем будет еще сказано в примечании о химическом сродстве; но этот более важный вопрос теснейшим образом связан со спецификой собственно качественного и должен рассматриваться в особых разделах конкретного естествознания»¹. С философской точки зрения избирательное сродство есть исключающее качественное отношение. На нем основывается большая или меньшая сила связи тел, лиц, элементов и т. п. Сюда можно отнести пояснение: «Суть дела, следовательно, в силе сродства, но никакое сродство не бывает односторонним: насколько я родственно связан с кем-нибудь, настолько же и он связан со мной»².

Кроме сродства и избирательного сродства, могут быть, по Гегелю, рассмотрены и другие формы меры, касающиеся количеств, окачествующихся в некоторую систему. В качестве примера он указывает на рассмотренные выше самостоятельные меры, представленные удельными весами — отношениями веса к объему.

Обобщая проанализированные им ряды мер, Гегель формулирует мысль, которая оказалась очень перспективной: «Здесь следовало бы поставить себе задачу познать показатели определенного ряда удельных весов как некоторую систему, исходящую из правила, которое специфицировало бы чисто арифметическую множественность в некий ряд гармонических узлов. — Такое же требование должно было бы быть предъявлено и познанию указанных выше рядов химических сродств. Но наука еще далека от того, чтобы достигнуть этого, равно как и от того, чтобы получить в системе мер числа, показывающие расстояния планет Солнечной системы»³. Гегель только по отношению к последней априорным путем попытался построить такую систему, и неудачно, в диссертации «Об орбитах планет» (1801). Что касается гармонических

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 450.

² Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — М., 1975. — Т. 2. — С. 346.

³ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 461.

узлов и рядов химических веществ, то он ожидал решения задачи от самих естественных наук. В другой форме, на другом этапе познания структуры вещества эта задача была решена Д.И. Менделеевым созданием периодической системы элементов на основе открытого им периодического закона (1869). «Гармонические узлы» Гегеля тут называются периодами.

Сам немецкий мыслитель создал подобную систему на философском уровне. Она является завершением анализа различных рядов вещей и веществ, рассматривает их под углом зрения взаимосвязи количественных и качественных изменений и носит название «Узловая линия отношений меры».

Открытый Гегелем закон формулируется так: «Дано отношение меры, некоторая самостоятельная реальность, качественно отличная от других. Такое для-себя-бытие, ввиду того, что оно в то же время по существу своему есть некоторое отношение определенных количеств, открыто для внешности и для количественного изменения; оно имеет простор, в пределах которого оно остается безразличным к этому изменению и не изменяет своего качества. Но возникает такая точка этого изменения количественного, в котором изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение превращается в некоторую меру и тем самым в новое качество, в новое нечто»¹. Кратко этот закон обычно звучит так: количественные изменения на известной ступени переходят в изменения качественные. В примечании Гегель приводит ряд примеров в подтверждение этого закона и опровергает тезис, согласно которому в природе нет скачков. Среди этих примеров узловой линии – натуральный ряд чисел, музыкальные отношения тонов, химические соединения и др., которые мы уже видели в предыдущих разделах, а также некоторые новые. Из этого видно, что рассмотренные там ряды соединений теперь представлены в обобщенном виде, в виде закона природы, шире – всей действительности. Он показывает, что со стороны количества изменение происходит постепенно, а со стороны качес-

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 463.

тва прерывается, происходит скачок. «Так, например, 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 стороны, — в лед»¹. Всякое рождение и смерть — не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, ее перерыв и скачок из количественного изменения в качественное. В моральной области, поскольку моральное рассматривается в сфере бытия, имеет место такой же переход: через «большее» и «меньшее» мера легкомыслия нарушается и появляется нечто совершенно новое — преступление; справедливость переходит в несправедливость, добродетель — в порок; точно так же государства при прочих равных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине². И общее соображение: «Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии»³. В категориях же оно значит, что «вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот»...⁴ В учении о бытии в целом у Гегеля реализован тот двойной переход основных категорий, о котором уже упоминалось выше. А чтобы почувствовать значимость сделанного здесь Гегелем, укажем на тот факт, что из трех «основных законов диалектики» законы диалектического противоречия и отрицания отрицания были известны уже в античности (учение Гераклита, «триады» Прокла и т. п.), но закон перехода качества в количество и обратно открыт впервые Гегелем, и видно, что предпосылкой этого было развитие математики и естествознания в Новое время. Именно учение о бытии наиболее насыщено

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — С. 259.

² Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 466–467.

³ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — С. 261.

⁴ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 466.

ими, и в виде примечаний, часто очень обширных, и в виде прямого перевода естественнонаучных понятий (сродство, избирательное сродство, степенные и иные количественные отношения, правило и масштаб и др.) в разряд философских, — и это человеком, который наряду с Платоном является символом идеализма. Но в данном вопросе он — эмпирик и реалист и скорее похож на Аристотеля. У последнего находим подходы к данной проблеме в «Физике». В 5 главе VI книги он сознательно различает количественное и качественное изменения, первое как непрерывное, постепенное, второе — как дискретное, прерывное. «Именно, при изменении речь идет о трех (вещах): о самом изменяющемся, в чем и во что изменяется, например человек, время и бледность. И вот, человек и время делимы, а о бледности речь иная, если не считать, что по совпадению все делимо, так как делимо то, чему по совпадению присуща бледность или какое-нибудь иное качество»... В человеке (а он делимый, ибо протяженный) бледность делима по совпадению, т. е. потому что она — свойство делимого объекта. Сама же по себе она или иное качество неделимы. Сравни мысль Гегеля: большая или меньшая краснота — все краснота. «Таким образом ясно, что только лишь в движении относительно качества может быть само по себе неделимое»¹. А в книге VIII (глава 3) Аристотель ссылается на пример, благодаря Гегелю ставший знаменитым: «...Если изменяющееся делимо до бесконечности, это не значит, что делимо и качественное изменение, но оно часто происходит сразу, как, например, замерзание»².

Сошлемся еще на концепцию номиналиста Николая Орезма (1323–1382) о «ширине формы». Она обозначает определенную веку в развитии рассматриваемого закона: количественные перемены происходят лишь внутри данного качества, не превращая его в новое качество³.

¹ Аристотель. Физика // Соч.: В 4 т. — М., 1931. — Т. 3. — С. 191.

² Там же. — С. 228.

³ См.: Трахтенберг О.В. Очерки истории западноевропейской средневековой философии. — М., 1957. — С. 216–217.

Узловая линия играет большую роль в логике Гегеля: она образует переход к безмерному. Последнее в относительном виде заметно в каждой мере, когда она под напором количественных изменений исчезает, вследствие чего вещь теряет свое качество. Однако такой выход в безмерное есть непосредственно впадание в другое качество и меру, это — в третье и т. д. до бесконечности. В каждом из таких переходов просвечивает отсутствие меры, но нигде оно не выступает в чистом виде. Если данная вещь разрушается, она переходит в другую, а не в неопределенную материю или вещество, как сгоревшее дерево в золу и дым, а не в бескачественный субстрат. Даже если кажется, что безмерное выступило в собственном виде, оно не таково. «Так, например, состояние разрушается многими и частыми расходами, здоровье расстраивается слишком многочисленными разрушительными наслаждениями, следовательно, имущество уничтожается безмерною расточительностью, а здоровье безмерною склонностью к наслаждениям, хотя ни множество расходов, ни множество наслаждений не были безмерными в собственном смысле этого слова»¹.

Но откуда вообще у людей, в том числе философов, появляется чувство, представление или понятие иного слоя реальности, который выходит за пределы меры? Из раздвоения действительности на явление и сущность, на тождественное и различное, а оно обусловлено в нас именно изменчивостью бытия, тем, что в нем постоянно происходят количественные и качественные изменения, что и отображает теория меры. Без такой изменчивости действительность не могла бы раздваиваться на противоположные или различные уровни и слои, а для нас не было бы щелей, чтобы в них заглянуть, более того, слоев не было бы и объективно, а значит не на что было бы и смотреть.

Если речь идет о конкретной вещи, узловая линия конечна, например вода имеет три агрегатных состояния; но и в них есть нечто единое, тождественное, везде имеем дело

¹ Фишер К. История новой философии. — М.; Л., 1933. — Т. 8: Гегель. — С. 370.

с H_2O – химической структурой. Если же речь идет о вещи, наличном бытии вообще, то процесс ее изменений уходит в бесконечность. В учении о бытии три ее вида: качественная, количественная, рассмотренные выше, а теперь и бесконечный прогресс в области меры, или безмерное. Всякое наличное бытие есть бытие с мерой. Безмерное как отмена меры есть и отмена всей сферы бытия, так что этим завершается понятие бытия и связанная с ним система категорий¹.

В параграфе «Безмерное» Гегель находит его в трех моментах узловой линии. Во-первых, это количество, которое до известных пределов не затрагивает меры, движется вне ее; Гегель называет его «абстрактно безмерным». Во-вторых, таковым же является новая мера: по отношению к предыдущей она – безмерное. Это ярко видно на приведенных выше примерах безмерной расточительности и безмерной страсти к наслаждениям, которые разрушают, соответственно, имущество и здоровье. В-третьих, в узловой линии происходит чередование мер друг с другом и с чисто количественными отношениями до бесконечности. «Следовательно, что на самом деле имеется в указанном переходе, – это и отрицание специфических отношений, и отрицание самого количественного движения, – для-себя-сущее бесконечное»². Меры не извне присоединяются друг к другу, а вырастают друг из друга, исчезают и появляются в некотором единстве. Поэтому бесконечное также не нечто потустороннее, вне мер и, значит, вне бытия находящееся, а скрыто в их единстве. «Это единство, продолжающееся таким образом внутри себя в смене своих мер, есть поистине сохраняющаяся, самостоятельная материя, суть (Sache)»³. Гегель использует и иной термин для обозначения материи: «Этот переход качественного и количественного друг в друга происходит на почве их единства, и смысл такого процесса – только в наличном бытии, в указывании или полагании того, что в осно-

¹ Фишер К. История новой философии. – М.;Л., 1933. – Т. 8: Гегель. – С. 370–371.

² Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 468.

³ Там же. – С. 469.

ве этого процесса лежит такого рода субстрат, который есть их единство»¹. Вследствие этого картина полностью меняется: самостоятельные меры, безразличные друг к другу целокупности бытия (химические вещества, основания или щелочи, кислоты, удельные веса, а затем и нейтрализации данных веществ) теперь определены лишь как узлы одного и того же субстрата. «Тем самым меры и положенные с ними самостоятельные (нечто) низводятся до состояний. Изменение есть лишь изменение некоторого состояния, и переходящее положено как остающееся в этом изменении тем же самым»².

Таким образом, вся сфера бытия — качество, количество и мера — теряет самостоятельность, оказывается зависимой от более глубокого уровня действительности. Чтобы это обозначить, Гегель использует понятия полагания, снятия, состояния. Мера снята, значит из самостоятельной реальности стала стороной, моментом субстрата, его состоянием. Слово «положено» имеет три значения: а) превращение возможности, существующей в скрытом виде («в себе»), в действительность, например дуб есть положенная, раскрытая, реализованная возможность, существующая в желуде; б) полагать — значит приписывать, придавать чему-либо бытие, например, положим, что сумма углов треугольника равна $2d$; в) полагание есть противоположность непосредственного, просто сущего: сущее — существующее через самого себя, самостоятельное; именно таким предстает сфера бытия; но оказывается, что на деле, по сути она порождается чем-то другим, зависит от него, есть, следовательно, не сущее, а положенное, в основе которого лежит субстрат. «В единстве субстрата с самим собой определение меры снято, его качество есть определенное квантом внешнее состояние. — Этот процесс есть столь же реализующее дальнейшее определение меры, сколь и низведение ее до некоторого момента»³. Низведение — потому что она потеряла самостоятельность, стала состоянием субстрата. Но от этого

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 469.

² Там же. — С. 469—470.

³ Там же. — С. 470.

мера не исчезла, а выступила в новом виде: раньше она была сама по себе, теперь — в субстрате как основе, его состояние, т. е. качественно внешнее, субстрат же есть некоторое тождество, неразличенность. На этом можно было бы завершить анализ бытия и перейти к сущности, потому что первая, исходная ее определенность и есть тождество, как это видно и из второй книги «Науки логики» — «Учение о сущности», и в обычных определениях ее как тождественного, неизменного, основного в явлениях.

Однако само тождество толковалось и толкуется по-разному. Шеллинг создал «философию тождества» — учение об абсолютном тождестве, неразличенности (индифференции) субъективного и объективного, которая составляет основу мира, а всякое явление, дифференцирование состоит, по его мысли, в количественном перевесе того или другого фактора. Гегель был противником данной системы, в которой тождество имело сугубо метафизический характер, поэтому он выделил тут специальную главу — «Становление сущности», чтобы подвергнуть ее критике.

Главная мысль Гегеля такова, что абсолютная неразличенность действительно появляется в ходе познания бытия: таков именно субстрат, для которого мера есть качественно внешнее. Но данная неразличенность есть результат, который дан не прямо, а опосредованно — через отрицание всех определений бытия, поэтому он сам содержит в себе отрицание и отношение; и то, что называлось состоянием, есть имманентное различие в неразличенности. Гегель показывает, что последняя, взятая в абстрактном виде, «есть всестороннее противоречие», и чтобы разрешить его, следует отказаться от ее абсолютизации, признать, что в ней самой, т. е. в неразличенности, тождестве содержится различие и отрицание, противоположность. Такая для-себя-сущая самостоятельность, имеющая своим результатом и истиной уже не только лишь неразличенное, но и имманентно в нем самом отрицательное абсолютное единство, есть сущность¹.

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 476.

Замечательно то, что в согласии со своим методом Гегель не выбросил «абсолютную неразличенность» ни как философскую категорию, ни как принцип Шеллинга: он показал, что такое понятие закономерно возникает и в логике и в истории философии; но в обоих планах оно не может быть последним результатом, от него следует идти дальше, к категориям, в которых оно становится лишь моментом в единстве с различием, противоречием и т. д. А ее место в своей логике он определяет так: «Абсолютная неразличенность есть последнее определение бытия, прежде чем бытие становится сущностью; но она не достигает сущности. Она оказывается еще принадлежащей к сфере бытия, так как она, будучи определена как безразличная, имеет в себе различие еще как внешнее, количественное»¹. Сущность же есть самостоятельность с внутренним различием и самодвижением. Рассматривая тут же философию Спинозы, Гегель повторяет мысль, впервые высказанную им в «Феноменологии духа», что субстанция должна быть также субъектом²... Сущность еще не субъект, но она, как и он, для-себя-сущая самостоятельность, которой подчинены свойства бытия и вся его сфера.

УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ

Оно состоит из трех разделов: 1) Сущность как рефлексия в самой себе; 2) Явление; 3) Действительность. Сначала Гегель исследует сущность саму по себе, т. е. по своему понятию, что она собой представляет; он обнаруживает, что сущность проявляется; затем аналогичным образом он показывает, что и явление несамодостаточно, оно погружается, углубляется в сущность. Через такой двойной переход сущность и явление перестают противостоять друг другу, пронизывают друг друга, и результатом становится действительность. Ни сущность, ни явление сами по себе не есть нечто действительное, они — абстракции, изолированные стороны целого, и это целое —

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 1. — С. 480.

² Там же.

действительность. Таков общий смысл последней категории, которую часто смешивают с бытием и существованием, но которая от них качественно отлична.

Представленная общая структура учения о сущности имеет и некий общий смысл с ее происхождением. В литературе отмечалось неоднократно, что у Гегеля переход от бытия к сущности изложен сугубо темно. А между тем, поскольку познание движется от бытия к сущности, такой переход — факт, и его надо только объяснить. Если бы такого перехода не было, бытие, данное, непосредственное оказалось бы отделенным непроходимой пропастью от сущности, вещи в себе в смысле Канта, а агностицизм и субъективизм нашли бы свое подтверждение. В логике как теории познания связь бытия и сущности выражает две ступени познания, именно здесь решается вопрос о познаваемости мира.

Продолжением и другой формой того же вопроса является соотношение явления и сущности: связано ли первое со второй, раскрывается ли сущность в явлении или она от него обособлена? Гегель выражает этот вопрос в самом общем плане учения о сущности и стремится обосновать двусторонний переход их друг в друга. Как и в общей структуре бытия, здесь наглядно видно большое значение двойного перехода для всего научного метода в философии.

Переход бытия в сущность мы раскрыли в предыдущей лекции. Он осуществляется через понятия субстрата и абсолютной неразличности. Гегель показал, что последняя глубоко противоречива, и ее содержание не сводится к одному тождеству. В нем есть различие, и стороны его соотносятся, отражаются, рефлектируются друг в друге. В этом состоит сущность как таковая, ее самое первое и абстрактное определение, в отличие от сферы бытия.

Но они и генетически связаны. «Истина бытия — это сущность»¹, — пишет Гегель и поясняет: «Бытие непосредственно (поверхностно, внешне. — М.Б.). Так как знание хочет познать истинное, познать, что такое бытие в себе и для себя, то

¹ Гегель Г. Наука логики. — М., 1971. — Т. 2. — С. 7.

оно не ограничивается непосредственным и его определениями, а проникает через него, исходя из предположения, что за этим бытием есть еще что-то иное, нежели само бытие, и что этот задний план составляет истину бытия. Это познание есть опосредованное знание, ибо оно не находится непосредственно при сущности и в сущности, а начинается с чего-то иного, с бытия и должно пройти предварительный путь, путь выхождения за пределы бытия или, вернее, вхождения внутрь его. Только тогда, когда знание из непосредственного бытия углубляется внутрь, оно через это опосредование находит сущность. — Немецкий язык в глаголе «быть» (sein) сохранил в прошедшем времени (gewesen) (был) сущность (Wesen), ибо сущность есть прошедшее, но вневременно прошедшее бытие»¹.

Важной и положительной чертой данного перехода у Гегеля является его объективный характер. «Когда представляют это движение как путь знания, это начинание с бытия и продвижение, которое снимает бытие и достигает сущности как чего-то опосредованного, кажутся деятельностью познания, внешней бытию и не имеющей никакого касательства к его собственной природе. Но этот процесс есть движение самого бытия. В самом бытии обнаружилось, что оно в силу своей природы углубляется внутрь и через это вхождение в себя становится сущностью»². Мы видели, что только через движение бытия происходит раздвоение объективного мира на сущность и явление. Гегель здесь больший материалист, чем его критики.

Сущность происходит из бытия, и в самом этом процессе Гегель фиксирует особенные образы сущности. Прежде всего, поскольку она возникает из еще полностью не исчезнувшей сферы, сущность противостоит бытию как иное. Получаются как бы два нечто или наличных бытия, существенное и несущественное — категориальное выражение, которое часто встречается и в философских, и во внефилософских рассуждениях. Здесь оно появляется закономерно. Вообще же, вне данного перехода, их различие создается каким-то внешним соображе-

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 7.

² Там же.

нием, потому одно и то же содержание рассматривается то как существенное, то как несущественное — смотря для чего и кем оно проводится.

Второй образ — видимость. Он глубже предыдущего, в котором обе стороны как бы равноценны. Гегель выражает это в словах: «Бытие есть видимость. Бытие видимости состоит единственно лишь в снятости бытия, в ничтожности его; эту ничтожность оно имеет в сущности, и вне своей ничтожности, вне сущности ее нет. Видимость есть отрицательное, положительное как отрицательное. Видимость — это весь остаток, еще сохранившийся от сферы бытия»¹. Все это означает, что бытие потеряло свою самостоятельность, стало подчиненной стороной или моментом сущности и вне ее не существует. Оно стало свечением, отображением ее. Например, вращение Солнца вокруг Земли, преломление палки в воде — такого рода видимости. «Так, например, говорят, что для того, чтобы решить, которое из двух тел движется, надо иметь три тела; когда мы, например, находимся на корабле и берег мчится мимо нас, мы нуждаемся в третьем теле, чтобы убедиться, что движется корабль, а не берег»². Подобное же положение и во вращении. «Движется Солнце или Земля — это безразлично для понятия, пока мы имеем дело лишь с двумя телами. Тихо Браге пришел поэтому к заключению, что Солнце обращается вокруг Земли, а планеты вокруг Солнца. Это тоже допустимо, только это не так удобно для вычисления. Коперник нашел правильное решение»³.

Выделим главные моменты в нашем примере. Во-первых, видимость не существует без сущности. Пока не было известно, что Земля вращается вокруг Солнца (это здесь и есть сущность), обратное вращение не воспринималось и не было видимостью. Оно было всей реальностью. Только открытие Коперника и распространение его низвело вращение Солнца до видимости.

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 14.

² Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — М., 1975. — Т. 2. — С. 107.

³ Там же.

Во-вторых, данное открытие не привело к исчезновению видимого движения Солнца. Оно все-таки крутится и теперь. Люди поняли, что это не факт, не бытие, а нечто неправильное, ничтожное или отрицательное, но выступающее как сущее, бытие в самом своем отрицании. Это — то, что Гегель называет последним остатком бытия. С этой позиции видимость и сущность соотносительны, неразделимы, не существуют друг без друга.

Однако, в-третьих, они противоположны или различны, как бы исключают друг друга. Именно на них были построены такие всемирно-исторические системы, как Птолемея и Коперника. Как же возможно единство при таком различии?

В-четвертых, основанием и их противоположности, и их совместимости, взаимной, как говорит Гегель, допустимости, является относительность движения. Земля вращается вокруг Солнца (это сущность). Но при вращении двух тел без третьего (или третьих) нельзя определить, которое из них движется, а какое покоится. Они взаимно перемещаются друг относительно друга. Поэтому в одном движении здесь присутствует и другое (видимое); в категориях: сущность содержит в себе видимость, а последняя выражает и отражает ее.

То, что у нас показано на примере, Гегель развивает в абстрактно логической форме. Видимость есть противоположность сущности, отрицательное по отношению к ней. Но ведь и обратно, сущность есть отрицательное, порождающее видимость (остаток бытия). Мысль Гегеля нацелена на доказательство или показ того, что «сущность есть видимость внутри самой себя»¹. Более простыми словами, сущность есть самодвижущаяся, внутренне отрицательная реальность, она самостоятельна, соотносится только с собой и есть некоторая совокупность отношений. Пояснением может быть мысль Маркса из 6 тезиса о Фейербахе; согласно этой мысли, сущность

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 17.

человека в своей действительности, есть совокупность всех общественных отношений¹.

Гегель подчеркивает: «В этом своем самодвижении сущность есть рефлексия»² и стремится увести читателя от традиционно метафизического понимания данной категории: «Сущность... не имеет этого движения внутри себя, а есть это движение как сама абсолютная видимость, чистая отрицательность, не имеющая вне себя ничего такого, что она отрицала бы»³... Значит, сущность это не вещь, не предмет, не наличное бытие, а рефлексия – система отношений. Поэтому в Малой логике он и пишет о различии двух сфер познания: «В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно» и поясняет: «В сущности нет больше перехода, а есть только отношение. Форма отношения есть в бытии лишь наша рефлексия; напротив, в сущности отношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) нечто стало другим, то тем самым нечто исчезло; не так в сфере сущности: здесь мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к его другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо при переходе различного в различное различное не исчезает, но различные остаются в их отношении. Если мы говорим, например, бытие и ничто, то бытие и ничто берутся для себя (т. е. как самостоятельные. – М.Б.). Совершенно иначе обстоит дело с положительным и отрицательным... Положительное, взятое для себя (само по себе. – М.Б.), лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным»⁴. Так же и с другими рефлексивными определениями: явлением и сущностью, формой и содержанием и др. Даже такое прочное и кажущееся предметным основание – не предмет, а его определенность по отношению к обоснованному. Некоторый субстрат предполагается, однако речь

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. – М., 1966. – С. 106.

² Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 18.

³ Там же. – С. 19.

⁴ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 262–263.

все время пока идет о его свойствах, а не о нем самом по себе. Помимо них, субстрат иррационален.

Переходя к более конкретному анализу, скажем прежде всего несколько слов о самом термине. Рефлексия происходит от позднелатинского *reflexio* (обращение назад) и имеет несколько значений: самосознание и самопознание, соотносительность элементов мышления и действительности. Первой рефлексией пробудившегося сознания, зафиксированной в Библии, было то, что люди заметили: они нагие. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания»¹. Это очень важная черта, потому что именно ею человек отличается от животного: последнее не знает стыда. Углублением данного направления мысли было обращение ее на весь духовный мир человека. Классической в этом плане является античная установка: «Познай самого себя», которая имела и смысл отхода от натурфилософии к антропологии и делала индивида главным предметом философии. Дальнейший шаг сделал Аристотель: достиг наивысшего понятия «мышление мышления». В своей логике он впервые исследовал его как систему понятий и категорий, суждений, подверг критике нарушения логических законов и требований софистами и так называемыми диалектиками.

В Новое время Д. Локк перенес понятие рефлексии в познавательный процесс как таковой, раскрыл ее как источник познания. Все оно происходит из опыта, а последний делится на два вида: ощущение и рефлексия — внутреннее восприятие деятельности нашего разума, из которого он получает идеи мышления, сомнения, веры, рассуждения и т. п. Этот источник идей человек имеет целиком внутри себя и может быть назван внутренним восприятием.

Гегель разработал целую теорию рефлексии, о которой мало известно, потому что это самый сложный раздел его логики. Он разделял общие виды рефлексивных отношений и рефлексивные определения.

¹ Библия. Бытие. 3.7.

Существуют три вида рефлексии: полагающая, предполагающая, или внешняя, и определяющая. Полагание — это придание чему-нибудь бытия. Так, Лобачевский принял, что сумма углов треугольника меньше 180° и построил на этом положении новую, неевклидову геометрию. Полагание важно потому, что в процессе мышления невозможно двигаться, не признавая истинность того или иного содержания. Без данного вида рефлексии нельзя понять и самых исходных положений диалектики, положительного и отрицательного. Ведь положительное есть положенное, полагаемое и т. п., оно — не просто некая логическая «вещь», а движение, процесс, рефлексия. Равным образом отрицательное есть противоположное, противопологаемое — и здесь без понятия полагающей (и противопологающей) рефлексии не обойтись.

Не в меньшей мере это касается внешней, предполагающей рефлексии. Она проникла во все учебники и требует только осмысления. Яркие примеры дают полярные категории, о которых обычно говорят, что без формы нет содержания, без материи нет формы и наоборот, без сущности нет явления и обратно и т. д., т. е. каждая противоположность предполагает другую. Это предположение Гегель называет внешней рефлексией. Он показывает, что она необходима, но односторонняя и недостаточна. Так, чтобы появилась форма, должна быть материя (форма предполагает материю), а чтобы была материя, уже должна быть форма (материя предполагает форму). Из этого круга можно выйти, только присоединив сюда полагающую рефлексию. Единство полагающей и внешней Гегель называет определяющей рефлексией. Она находит свое выражение в определениях, в раскрытии свойств предмета через отношения к другим предметам. Общие виды рефлексии — это формы соотносительности понятий, мыслей и т. д., свидетельство того, что они не существуют отдельно друг от друга.

От них отличаются более конкретные — рефлексивные определения. В формальной логике и математике обычно приводят одно из них: под рефлексивностью тут понимают тождество: A есть A или $A=A$. У Гегеля оно одно из многих:

тождество, различие, противоположность, противоречие, основание; к последнему принадлежат: виды абсолютного основания — форма и сущность, форма и материя, форма и содержание; далее следует определенное основание — формальное, реальное и полное; наконец, завершаются рефлексивные определения условием: при наличии условия или всех условий скрытая суть, возможность переходит в существование, с которым приступаем к следующему разделу учения о сущности — «Явление». Такова структура данных определений сущности. Она построена таким образом, что определения становятся все более конкретными и предстают как ступени, по которым «суть» или сущность выходит наружу, в явление, т. е. проявляется. Иные группы рефлексивных определений дают «Явление» и «Действительность» — второй и третий разделы учения о сущности, потому что, по мысли философа, точка зрения сущности есть точка зрения рефлексии. Это не значит, что первая и третья книги «Науки логики» обходятся без нее: она в разных видах действует везде, но подчинена другим формам связи, каковыми являются переход и развитие. Особенностью только что выписанной группы является то, что она представляет сущность в самой себе, в ее внутренней структуре, до того, как последняя перешла в мир явлений. Выделим важнейшие особенности гегелевского понимания сущности на этом этапе логического процесса.

Из всех перечисленных понятий только некоторые встречаются в обычных определениях сущности. Главные из них — тождество и основание, согласно чему она определяется как тождественное, устойчивое, постоянное в вещах, или как внутреннее, глубинное основание их внешних, более поверхностных свойств и черт. Причем первое определение приводится тогда, когда сущность берется сама по себе, а второе — в ее соотношении с явлением. Что касается условия, то оно находится вне подобных определений, как и вообще в списках категорий, фигурирующих и в истории философии (Аристотель, Кант, другие), условие обычно не числится. Сравнение с Гегелем показывает, что именно эти три понятия — самые

и что «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании»¹.

Если вместо «самосознания» подставить реального человека, мы получим формулу Маркса: человек осознает себя только через отношение к другому человеку. Надо, впрочем, отметить, что Гегель сам хорошо понимает роль телесности самосознания; он называет ее внешним знаком и орудием, в котором Я имеет чувство самого себя, а также существует для других². Он рассматривает здесь «природные, телесные субъекты». Они телесны, как и вещи, и потому могут быть средством, подчиняться чужой силе. Но так как это люди («самосознания»), они свободны. Здесь имеет место противоречие свободы и несвободы, борьбы между ними. Люди, согласно Гегелю, должны относиться друг к другу как свободные, а не природные существа, должны признавать свободу других, чтобы самим быть свободными. «Эта свобода *одного в другом* соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, *потребность и нужда* сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге»³. Но такое состояние не может быть исходным, оно — продукт борьбы и длительного исторического развития. «Только посредством борьбы может быть завоевана свобода»⁴. Как диалектик, Гегель понимал, что на определенной ступени развития должно было возникнуть рабство, и лишь в борьбе с ним — возникла свобода. «Из несвободы возникла свобода», — сказал он по аналогичному поводу⁵.

Он дает анализ отношения господина и раба. Это отношение — «борьба на жизнь и смерть»⁶. Она кончается подчинением одной стороны и самостоятельностью другой. Но подчинение раба не решает противоречия. Господин, правда, властвует, но над кем? Над несамостоятельным существом.

¹ Гегель Г. Феноменология духа. — С. 98.

² Гегель Г. Философия духа. — С. 241.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Гегель Г. Лекции по философии истории // Соч. — Т. 8. — С. 361.

⁶ Гегель Г. Философия духа. — С. 242.

Поэтому он сам несамостоятелен. Человек только тогда истинно свободен, «если и другой также свободен и мной признается свободным»¹. Поэтому Гегель прав, что «истина самостоятельного сознания есть рабское сознание»². Гегель рассматривает данное отношение в форме *труда*, в котором связываются воедино три элемента:

1. «Господин относится к рабу через *посредство самостоятельного бытия*, ибо оно-то и держит раба; это — его цепь, от которой он не может абстрагироваться в борьбе»... Раб не хочет умирать, жизнь властвует над ним, а через нее — господин над рабом. Схема этого отношения такова: господин — вещь — раб. Их отношение опосредовано вещью.

2. Во-вторых, господин соотносится с *вещью через посредство раба*. Раб обрабатывает вещь. Господин потребляет ее; схематически: господин — раб — вещь. «Господин поставил между *вещью и собой раба*». Он «встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности он предоставляет рабу, который ее обрабатывает»³.

Анализ рабского сознания у Гегеля есть анализ труда. В этом его большая ценность. Раб работает не по доброй воле, а под давлением страха смерти (этого «абсолютного господина», по словам Гегеля). Раб отдал себя воле рабовладельца, подверг себя отчуждению, потерял себя, стал вещью («говорящим орудием», по Варрону). Гегель, и в этом его большая заслуга — показывает, что, работая, рабское сознание обретает самостоятельность и снимает отчуждение.

Благодаря труду оно приходит к самому себе. Вождеделение лишь уничтожает предмет. «Но поэтому данное удовлетворение само есть только исчезновение, ибо ему недостает *предметной* стороны или *устойчивого существования*. Труд, напротив того, есть *заторможенное* вождеделение, *задержанное* исчезновение, другими словами, он образует. Негативное

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 241.

² Гегель Г. Феноменология духа. — С. 104.

³ Там же. — С. 103.

отрицают друг друга, и содержат друг друга в себе: этим они уравниваются, становятся одним и тем же, так как каждое есть снятие другого и самого себя. «Они оба поэтому погружаются в основание (gehen zu Grunde)¹. Выражение в скобках означает идти ко дну, погибать, уходить в основание. Считается, что здесь на немецком языке – игра слов, и такую игру представляет собой гегелевский переход в этом месте. Так, например, думал Ф. Энгельс².

Таким образом, здесь есть проблема, и ее следует обсудить. В общем виде можно сказать, что мышление идет от противоречия к основанию. Философы и ученые давно обнаружили, что общества полны противоречий – социально-политических, экономических, духовных, и искали способы их устранения или разрешения, а самые их основы видели в климате, в особенностях человека как такового, в экономике. При этом одни довольствовались объяснением их наличия, другие пытались отменить, преодолеть их и практически. Для пояснения структуры мысли, связанной с данными категориями, сошлемся на текст Маркса: «Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы.

Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 280.

² Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту 4 февраля 1892 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 38. – С. 234–235.

быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована»¹. Так же обстояло дело в марксизме и с обществом в целом: капитализм проникнут противоречиями, главным из которых является борьба классов, а основание ее — частная собственность. Чтобы разрешить эти противоречия, сначала надо было найти их основу, а затем практически изменить последнюю. Например, собственностью общественной. И это не все. Данный вид собственности оказался не менее противоречивым, так что потребовалось снова менять ее... на частную, которая порождает в наше время прямо-таки антагонизмы. Что же делать дальше? В решении практических вопросов можно все снова и снова переходить от наличных противоречий к их основаниям, раскрывать противоречия в последних, менять эти основания — и повторять этот процесс снова и снова. В череде таких смен и во все новом и новом всплывании противоречий проступает ограниченность данного подхода. Вполне вероятно, что сами эти противоречия и их основания не изначальны, а производны и коренятся те и другие в более глубоких слоях реальности, таких как антропологическая природа человека, а затем и природа вообще, частью которой является человек. Такого рода проблемы никогда окончательно не решаются, и если перенести данную структуру мысли в логику, следовало бы на противоречии с основанием и остановиться. Впрочем, это и неизбежно, потому что она имеет дело не с конкретным противоречием и не с конкретным основанием. В общем виде надо перейти от противоречия к основанию. Поясним это примером.

Первая из апорий Зенона утверждает, что быстрый Ахиллес не догонит медлительную черепаху: он должен добежать сначала до того места, с которого она сдвинулась; за это время она уйдет на определенное расстояние; пока Ахиллес пробежит его, она снова уйдет вперед и т. д. до бесконечности. Апория, затруднение возникает из-за противоречия между реальной неразделенностью пространства и его неограниченной

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 3. — С. 2.

2. Самосознание

Выше говорилось, что объяснение есть движение не предмета, а самого сознания. Предметом стало *само сознание*. Поэтому Гегель пишет: «“Я” в качестве высказывающего суждения имеет предмет, который от него не отличен, — самого себя, — *самосознание*»¹.

Этот переход рационален. Человек сначала познает внешний мир — вещи и их свойства, силы, законы и т. д., а затем только обращается к изучению самого себя. Сначала сознание, потом — самосознание. Однако это нельзя понимать упрощенно. Сказанное верно относительно отдельного индивида. Но изолированного индивида нет. Сущность человека есть совокупность общественных отношений. Только благодаря общению с другими людьми данный индивид осознает себя.

Более того, благодаря общению с другими людьми человек вообще становится способным противостоять предметному миру, выделить себя из него. Сознание и есть такое выделение из среды, противопоставление ей, — раздвоение на субъект и объект. И оно невозможно без общества, без общения индивидов. Общество есть подлинный субъект, а отдельные люди — органы его. Они неспособны оторваться от пуповины земли без силы общественности. Отношение же человека к человеку вырабатывает отношение человека к самому себе, самосознание. Поэтому Гегель высказывает верную мысль в словах: «Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он — мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе»².

Самосознание, которое отличает себя от предмета, выражается известным словом «Я» (предмет — «не-Я») и формулой «Я есть Я» (а не предмет). Тут предмет и самосознание одинаковы: сознание есть предмет его же самого. Я осознаю самого

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 232.

² Там же. — С. 233.

себя. Это похоже на абстрактное тождество в логике – «А есть А», абстрактное потому, что оно отвлечено от различия. Поэтому Гегель называет эту форму самосознания абстрактной и формальной. Данная формула выражает «абстрактную свободу» – свободу от вещей и предметов; Гегель называет его еще «непосредственным самосознанием». Как такое пустое Я – оно «обременено внешним объектом... Тем самым оно одновременно есть и предшествующая ступень, сознание, и является противоречием себе в качестве самосознания и себе же в качестве сознания»¹. Это противоречие я и объекта – т. е. их тождество и различие – есть *влечение объективировать себя и снять данную объективность*.

Итак, «в сознании, – говорит Гегель, – мы видим громадное *различие Я* – этого совершенно простого, с одной стороны, и бесконечного *многообразия мира* – с другой».

Наоборот, в самосознании – абстрактное тождество с собой. Так как они не существуют друг без друга, то получается противоречие и необходимость, долженствование уравнивать сознание и самосознание. Их «разлад образует внутреннее противоречие самосознания с самим собой...»² Оно есть равенство, тождество с собой и в то же время огромное различие Я и внешнего объекта. Я должно объединиться с объектом, перестать быть абстрактным.

В этом будет состоять разрешение противоречия. Оно проходит у Гегеля три этапа:

1) непосредственное самосознание, обремененное внешним, объектом и стремление его снять – «*вождеющее самосознание*»;

2) отношение одного самосознания к другому самосознанию. Гегель называет это «*процессом признания*» и борьбы;

3) свободное или всеобщее самосознание.

То есть, говоря просто, человек осознает себя в отношении (противопоставлении) к вещам и людям, а с последними он или борется (господство – рабство), или находится в отноше-

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 233–234.

² Там же. – С. 234.

Итак, основание всегда соотносительно с обоснованным, и с этого момента различные противоположные пары понятий предстают как раскрытие данной корреляции.

Гегель выделяет прежде всего абсолютное основание, т. е. такое, которое имеет наиболее общий характер. Сюда относятся три его вида: форма и сущность; форма и материя; форма и содержание. Основание появилось из диалектики рефлексивных определений – от тождества до противоречия, и в приведенных парах оно представлено вторыми членами. Форму же составляют сами эти определения в их связи и единстве, которые до сих пор выступали как самостоятельные, но теперь потеряли это свойство и свою устойчивость нашли в чем-то ином, в основании, сами же стали обоснованными. В этом состоит особенность формы: она всегда форма чего-то, а не сама по себе.

Кратко отметим, что набор данных оснований, их виды значительно отличают Гегеля от предшественников. У Аристотеля широко представлена корреляция «форма и материя» в его учении о четырех причинах – материальной, формальной, движущей и целевой, которые он рассматривал как компоненты деятельности, распространенной на все сущее, а не только на человека. Есть у него и постановка вопроса о соотношении сущности с материей и формой, однако тут он не пришел к определенному выводу: с одной стороны, материя остается последним, когда отнимем все остальное; с другой – у Аристотеля сущность в первичном и прямом смысле это – отдельное существо или вещь, существующие самостоятельно («отдельный человек или отдельная лошадь»). Вообще же сущность – то, о чем сказывается все остальное, а сама ни о чем уже не сказывается. В таком случае материя есть сущность: все остальное сказывается о сущности, а сущность о материи. Но материя без всяких свойств не существует самостоятельно и, значит, в этом смысле не есть сущность. Сама мысль об этом вызывает у него восклицание: «Но это невозможно: ведь ...существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого (материи и формы), скорее

можно было бы считать сущностью, нежели материю»¹. Так широки колебания в данном вопросе. Что касается «формы и содержания», то такого соотношения у Стагирита нет.

Нет его и у Канта. В списке рефлексивных (соотносительных) понятий он перечисляет четыре пары: тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, определяемое и определение (материя и форма)². В тексте встречаются «материя и форма явления», но также и «содержание и форма явления», «материя для познания» (материал); в явлении выделяются два элемента: форма созерцания (пространство и время) и материя (физическое), или содержание, которое может быть дано только эмпирически³. Таким образом, изредка материя и содержание употребляются как синонимы, но самостоятельной категории «содержание» у Канта нет. Тем более отсутствует «сущность и форма».

Этим очерчено своеобразие Гегеля в тематизации данных категориальных пар. Выявим их смысл.

В «форме и сущности» речь идет о сущности как основании формы, а о последней как об обоснованном. До сих пор тождество, различие и т. д. переходили одна в другую по цепи, выстроились в цепь, в ряд определений, который на противоречии снял себя и перешел в основание. Сущность была тождеством, различием, противоречием – и стала основанием, а они все – ее сторонами, моментами, определениями, т. е. формой как их целым.

Гегель дает определение формы: «К форме принадлежит вообще все определенное». Однако формой оно является при некотором условии: «Оно определение формы, поскольку оно нечто положенное (созданное, произведенное чем-то другим. – М. Б.) и тем самым отличное от того, форму чего оно составляет»⁴. Гегель относит сюда все рефлексивные определения.

¹ Аристотель. *Метафизика* // Соч.: В 4 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 190. См. также с. 157, 189.

² Кант И. *Критика чистого разума* // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – С. 314–315.

³ Там же. – С. 128, 183, 251, 606.

⁴ Гегель Г. *Наука логики*. – Т. 2. – С. 75.

В форме содержатся все виды рефлексии — от тождества до противоречия. «Поэтому форма есть завершенное целое рефлексии»¹... Кроме того, подчеркивает Гегель, к ним принадлежит и отношение основания, ибо это соотносительная, рефлексивная пара — основание и обоснованное. Но рефлексия теперь снимается, теряет свою самостоятельность. Поэтому форма в целом соотносена с иным, чем она сама, но к которому она относится. Это иное — основа, которая удерживает форму в себе или на себе. Это — неопределенная и недейтельная основа, в которой форма и ее моменты сохраняются и определяют простую сущность, т. е. данную основу. В таком виде сущность предстает как лишенное формы тождество: она — материя.

Таким образом возникает следующий вид основания — форма и материя. Гегель обозначает: «Сущность становится материей, когда ее рефлексия определяет себя так, что она относится к сущности как к лишенному формы неопределенному. Материя есть, следовательно, простое, лишенное различий тождество, которое есть сущность, с определением — быть иным формы. Поэтому она собственная основа или субстрат формы»... Как и Аристотель, Гегель видит такую материю как результат отвлечения: «Если абстрагироваться от всех определений (свойств. — М. Б.), от всякой формы какого-нибудь нечто, то останется неопределенная материя. Материя есть нечто совершенно абстрактное. (Материю нельзя ни видеть, ни осязать и т. д. — то, что видят или осязают — это уже определенная материя, т. е. единство материи и формы.)»².

Такое абстрагирование субъективно, оно порождает феномены, которых нет в действительности, такие, как изолированная чистая материя или форма. От него отличается реальное абстрагирование: материя сама порождает новые формы и сбрасывает старые. Сбрасывание не таково, как сбрасывание одежды с тела: разложение одной формы непосредственно есть возникновение другой. Критикуя субъективизм в трактовке этих понятий, Гегель показывает, что ни материя, ни форма

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 76.

² Там же. — С. 78.

не самосути, что они взаимно предполагают и определяют друг друга, что действие формы и материи – одно и то же, что они едины. «Это единство есть содержание»¹.

Таков естественный переход к третьему виду абсолютно-го основания: «форме и содержанию». Гегель подчеркивает, что содержание не бесформенно, а форма в одно и то же время и содержится в самом содержании, и представляет собой нечто внешнее ему. Мы здесь имеем удвоение формы на существенную и безразличную для содержания. «В себе здесь дано абсолютное отношение между формой и содержанием, а именно: переход их друг в друга, так что содержание есть не что иное, как переход формы в содержание, а форма – переход содержания в форму. Этот переход есть одно из важнейших определений»². Что касается удвоения формы, то, например, для книги безразлично, написана она или напечатана, переплетена в картон или кожу. Но это не значит, что само содержание книги бесформенно, хотя такие книги и бывают, если им недостает надлежащей формы. Но последняя так мало безразлична для содержания, что она, скорее, составляет само это содержание. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, есть истинные произведения искусства и деятельности вообще. Можно сказать об «Илиаде», что ее содержанием является Троянская война или гнев Ахилла; это дает нам все, и одновременно еще очень мало, ибо то, что делает «Илиаду» «Илиадой», есть та поэтическая форма, в которой выражено содержание. Точно так же содержанием «Ромео и Джульетты» является гибель двух любящих вследствие раздора между их семьями: но это еще не бессмертная трагедия Шекспира³. Так же в науке метод как форма может быть или внешней (когда ее заимствуют из других наук), или органична, когда вырастает из самого материала познания. Гегель считал первое характерным для специальных наук, второе – для фило-

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 83.

² Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 298.

³ Там же. – С. 299.

софии. Однако на деле это присуще для любого познания и зависит от его развитости.

Что касается перехода, то следует избегать понимания содержания как некоторой вещи. Выше, в анализе сущности и материи Гегель подчеркивал, что они являются основой для удерживания формы, которая как бы внешне, извне привязывается или пригвождается к ним и стремится показать внутреннее их взаимопроникновение. Особенно характерно это для данного вида абсолютного основания: содержание есть содержание, т. е. удерживание вместе некоторого материала, свойства которого переходят в форму, а последняя – в них. С этим можно сравнить сомнение (наличие разных мнений), сосуществование и т. п. Содержание есть некоторое держание вместе, отношение или форма действия. Это и делает данное основание самым определенным среди иных его видов и дает Гегелю право перейти к следующему разделу – «*Определенное основание*», виды которого он и исследует.

Таких видов три: формальное, реальное и полное основание. Откуда они берутся? Из сложности самого процесса обоснования. Чтобы оно имело место, между основанием и обоснованным должно быть сходство, одинаковость содержания. Но в таком случае основание чисто формально: оно повторяет то, что имеется в наличном бытии. Это Гегель называет объяснением из тавтологических оснований. Науки, особенно физические, полны такого рода тавтологиями. Например, основанием движения планет вокруг Солнца считают силу их взаимного притяжения. Но в этой силе нет ничего, помимо факта обращения¹. Достаточно сказать, что об этой силе мы и до сих пор ничего не знаем, а значит и объяснения она не дает. Аналогично форма кристаллизации объясняется тем, что основанием ее служит особое взаимное расположение молекул, но вопрос в том и состоит, откуда оно берется. Основанием объясняемого берется содержание последнего и происходит просто удвоение того, что надо обосновать. В обыденной жизни, добавляет Гегель, такое объяснение считается пустой болтовней:

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 87.

«Если на вопрос, почему такой-то человек идет в город, указывается как на основание, что город имеет притягательную силу, влекущую его туда, то такого рода ответ, санкционированный в науках, считается вздорным»¹.

Поэтому основание и основанное должны иметь разное содержание. Это — другой вид: реальное основание. Однако каждое сущее имеет много сторон и каждую можно взять основанием. Например, какое-то должностное лицо обладает служебной сноровкой, состоит с кем-то в родстве, имеет те или иные знакомства, у него свой особый характер, он имел какие-то возможности или случаи отличиться и т. д. Каждое из этих свойств может быть или считаться основанием того, что он занимает эту должность, — но и наоборот, можно смотреть на них как на производное, а на должность как на их основание. Как они относятся между собой в действительности, т. е. в отдельном случае, это зависит от чего-то третьего. Каждое основание значимо столько же, сколько и другое, ни одно не объемлет всей сути дела, а она составляет их сочетание и содержит их все вместе. Поэтому ни одно из них не есть достаточное основание².

Поэтому Гегель выделяет здесь две разные основы: выбранное основание в указанном смысле и полное основание для конкретного нечто со многими сторонами и свойствами. Второе выходит за пределы реального основания; последнее есть поэтому соотношение с иным, с чем-то непосредственным, что дополняет его и завершает. Это — условие. Именно от него зависит, как соотносятся многообразные свойства и отношения в действительности: должность ли определяется ими, они ли — должностью, или как-нибудь иначе. Условие и есть третье, которое объединяет основание и обоснованное. В данном примере это может быть черта характера, счастливый случай и т. п. Более простой пример: дуб вырастает из желудя как своего основания; и происходит это только при определенных условиях: свойствах почвы, влажности, тепла и т. п.

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 87.

² Там же. — С. 95–96.

Гегель рассматривает условие в трех аспектах: относительно необусловленное; абсолютное необусловленное; переход сути дела в существование.

Нечто является условием по отношению к основанию; оно последним обусловлено. Но это определение внешне ему, и для влажности, тепла безразлично, что они являются условиями для растений. Такая обусловленность внешняя, относительная. От нее Гегель отличает «абсолютно необусловленное» — единство основания и условия; они образуют одно целое и по форме (ибо основание только в условии завершается), и по содержанию (ибо содержание основания неполно без материала условий). Они — лишь моменты, стороны целого: это и есть полностью, абсолютно необусловленное, или сама суть дела (*die Sache*)¹. Данное понятие у Гегеля весьма сложное, и для его правильного осмысления надо иметь в виду следующее. «Сама суть дела» — это сущность, но не вообще, а основание, и не абсолютное, а определенное основание и определенные условия. Слово «суть» само по себе может быть и синонимом сущности, но в сочетании с делом это — конкретная сущность. Важно также, что основание и условие при этом берутся в единстве. Если они обособлены, например желудь как основание дуба находится вне условий своего прорастания и развития, то дуб не появится. Суть дела — это основание и условие в их взаимопроникновении, в котором условия переходят в основание, набухающее, прорастающее и т. д., и наоборот, основание синтезируется с теплотой, влагой и т. д. «Суть дела» — это живое единство двух рассматриваемых сторон — основания и условия, и именно оно составляет ту конкретную сущность, которая проявляется: «Когда налицо все условия какой-нибудь сути дела, она вступает в существование»². И еще: она представлена у Гегеля в двойном виде: «Она есть раньше, чем она существует»³. Один раз она выражает скрытую, непроявившуюся сущность, другой — как перешед-

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 105.

² Там же. — С. 108.

³ Там же.

шую в существование. В первом случае это – соединение основания и условий, во втором готовый предмет, в нашем примере дуб, явившийся на свет.

Итак, весь раздел о сущности как рефлексии в самой себе построен таким образом, что сущность становится все более конкретной и содержательной, пока, наконец, условия не переводят ее в существование и явление.

«Явление» – это название для второго раздела учения о сущности. Структурируется он тремя основными понятиями: существование; явление; существенное отношение.

Существование есть существенное бытие, или бытие, возникшее из сущности, выхождение ее из внутреннего. Этим оно отличается от бытия как такового. Поэтому они не синонимы, хотя и в обыденной речи, и в философии часто употребляются в качестве таковых. Сам Гегель шутливо пояснял их различие в одном из писем по поводу денежных затруднений: «Я еще есмь, но больше не существую»¹. Более определенно об этом у В.И. Шинкарука: «Мы можем сказать, например, «я был в кино», но нелепо говорить: «я существовал в кино». Я бываю многим: и зрителем, и преподавателем, и мужем и т. п.; но я живу («существую») как человек определенного общества и определенного времени»².

Существующее есть вещь. Вышерассмотренная «сама суть дела», переходящая в существование, и есть вещь, а совокупность существования есть мир вещей. С вещью коррелятивно свойство. Свойство – в такой же мере результат взаимодействия вещи с другими вещами, как и ее собственное (свойственное ей) определение. Например, цвет – порождение определенной длины волны в ее воздействии на сетчатку глаза; тепло предмета, которое мы чувствуем при прикосновении к нему, есть его свойство, но и отношение, ибо если наше тело будет теплее, предмет станет холодным... Через свойства вещи взаимодействуют друг с другом. Вещь вне свойств есть

¹ Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986. – С. 236.

² Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К., 1964. – С. 242.

вещь в себе. Но такой вещи нет. Из этого следует несостоятельность трансцендентального идеализма Канта, который стоит на признании таких вещей в себе. В них нет ничего определенного, и потому, по Гегелю, тут нечего познавать. Это – абстракция, а не реальность.

Вещь всегда имеет множество свойств, неотделимых от ее материального субстрата. Такая неотделимость породила в истории познания широко распространенное явление – материализацию свойств, откуда многочисленные «материи» – световая, тепловая, электрическая, магнитная, а также различные «вещества» – цветовые, пахучие и т. п. Поэтому вещи состоят или составлены из них. Вследствие этого вещи не вечны, они появляются и исчезают, иначе говоря, они суть явление.

Данный термин имеет два главных смысла: 1) появление и исчезание вещей; 2) проявление скрытого – сущности. Такие проявления есть законы, все науки, особенно естественные, их ищут и находят. В эпоху схоластики их место занимали «формы». Ф. Бэкон сформулировал положение, что форма есть закон. Его воспринял и Гегель, особенно в Малой логике, в которой он пишет, что «форма есть содержание, а в своей развитой определенности она есть закон явлений»¹. И в Большой логике он подчеркивает: «Царство законов – это спокойное содержание явления», а ниже: «...закон есть существенная форма»². Идея Бэкона стала знаменем естествознания Нового времени. Оно изучает явления и в них открывает законы. Поэтому у Гегеля «закон явления» – исходное понятие всей главы о явлении. Но это не есть последнее, что можно о нем узнать. Дело в том, что закон есть отношение, например – закон падения Галилея, законы Кеплера и т. д. Отличительная особенность закона – та, что единство его сторон скрыто (об этом шла речь в предыдущей лекции), и не видно, почему эти стороны берутся в тех или иных степенях. Гегель объяснял это тем, что сущность в явлении не вполне раскрылась, не перешла в него

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – Т. 1. – С. 298.

² Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 140, 141.

полностью. Поэтому мир делится как бы надвое – на являющийся и в себе сущий мир (мир наизнанку, как Гегель назвал его еще в «Феноменологии духа»), противоположные друг другу. Но между ними нет пропасти, в силу их единства каждый непрерывно продолжается в другом. Вследствие этого и закон следует осмыслить иначе: в явлении даны, предположим, S и t и их внешнее соотношение, их более глубокая связь находится в сущности. Но так как сущность и явление проникают друг в друга, то открывается и эта связь, – и Гегель формулирует знаменитое положение: «Закон – это существенное отношение»¹. Знаменито оно потому, что взято в качестве дефиниции закона, каковой не является, и потому вызывает недоразумение. В самом деле, поскольку существенное отношение – отношение необходимое, то в законах должно быть видно, почему и как связаны их стороны. Однако этого в них нет. У Гегеля законы и данные отношения – разные формы связи, и дело обстоит следующим образом: в результате анализа и раскрытия того, что являющийся и в себе сущий мир органически связаны, и «закон явления» перерастает в существенное отношение. Через недостаток закона как внешней связи и через неразрывную связь двух названных Гегель переходит к другой, более глубокой связи, которая дополняет его. Но он не есть существенное отношение в том виде, как мы его (закон) знаем.

Это видно из того, что представлено в главе о существенном отношении. Сначала идет «отношение целого и частей». Целое – некоторая связь, энергия, сила, удерживающая части в виде единого. Отсюда следует «отношение силы и ее проявления». Сила обусловлена: вещь сама по себе не имеет силы (сила тяготения, например, есть отношение вещей, планет и спутников и т. п.). Но если ее нет вообще, то она и не возбуждается таким отношением. Следовательно, она есть поэтому нечто внутреннее в вещах, которое проявляется вовне. Так получается третье – «отношение внешнего и внутреннего». Относительно него Гегель доказывает, что обе стороны проника-

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 148.

ют друг в друга, в том смысле, что нет такого внутреннего, которое не открывалось бы вовне, говоря словами Гете,

На скорлупу и на ядро бесцельно
Делить природу: все в ней нераздельно.

Каков человек внешне, т. е. в своих действиях (речь идет, конечно, не о телесной внешности, не о наружности), 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. Истинным является единство того и другого. Изолирование их превращает эти противоположности друг в друга. Гегель формулирует здесь одно из главных положений по данному вопросу: «Поэтому то, что есть лишь внутреннее, есть также лишь некое внешнее; и то, что есть лишь внешнее, есть также лишь только внутреннее»¹. «Так, например, ребенок как человек вообще, правда, есть разумное существо, но разум ребенка как такового есть сначала нечто внутреннее, т. е. имеется в нем как задаток, предназначение и т. д. Это же самое лишь внутреннее имеет для ребенка форму чего-то лишь внешнего, предстоит ему как воля его родителей, знание его учителя и вообще как окружающий его разумный мир... Разум, наличный в ребенке сначала лишь как внутренняя возможность, осуществляется посредством воспитания, и, наоборот, религия, нравственность и наука, которые сначала рассматривались ребенком как внешний авторитет, начинают сознаваться им как собственное и внутреннее»². Гегель повторяет далее мысль, высказанную и в «Феноменологии духа», что в отдельных случаях в жизни человека могут сложиться неблагоприятные обстоятельства, вследствие которых его благие намерения и целесообразные планы терпят неудачу при попытке их осуществить. «Но, вообще говоря, и здесь имеет значение существенное единство внутреннего и внешнего. Мы поэтому должны сказать: что человек делает, таков он и есть,

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — Т. 1. — С. 307.

² Там же. — С. 309–310.

и лживому тщеславию, которое тешится сознанием своего внутреннего превосходства, мы должны противопоставить евангельское изречение: «По плодам их узнаете их»¹. Интересно, что часто бывает и наоборот – при суждении о людях, давших нечто хорошее и значительное, пользуются ложным различием между внутренним и внешним, чтобы утверждать, что это – лишь их внешнее, внутренне же они стремятся к совершенно другому, к удовлетворению тщеславия и других малодостойных страстей. Гегель по этому поводу заключает: «Это – образ мыслей зависти, которая, будучи сама неспособной свершить нечто великое, стремится низвести великое до своего уровня и таким образом умалить его»².

В этом отличие явления как такового от данных категорий. В первом сущность проявляет себя (*erscheint*). Как внутреннее она открывает себя (*offenbart sich*). Поэтому «закон явления» (проявление сущности в нем) не совпадает с существенным отношением вообще и внутреннего и внешнего особенно.

Указанное взаимопроникновение внутреннего и внешнего или сущности и явления есть предмет третьего раздела учения о сущности, который носит название «Действительность». Он членится на три темы: 1) Абсолютное; 2) Действительность; 3) Абсолютное отношение.

При изучении этого раздела следует иметь в виду, что действительность Гегель понимает в значительной мере по-аристотелевски, как деятельность, осуществленность, осуществление, энтелехию³. Отсюда и раскрытие действительности через внутреннее и внешнее, которые деятельность переводит друг в друга, и апелляция к человеку, его развитию, продуктам его деятельности в качестве примеров для пояснения этих понятий. Дальше мы увидим, что Гегель прямо вводит деятельность в структуру действительности как связующее

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – Т. 1. – С. 310.

² Там же. – С. 311.

³ См.: Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1976. – Т. 1. – С. 215, 234 и др.

начало ее как целого. Сейчас же отметим двойное. Во-первых, в историко-философском процессе категории постепенно объединились в некоторые группы, более или менее связанные. Таковы качество и количество, отношение с его формами (субстанциальность, причинность и взаимодействие) и другие. Такова же совокупность понятий, группирующихся вокруг действительности: возможность, случайность, необходимость, составляющих ядро данного раздела.

Но, во-вторых, Гегель начинает не с них, а с понятия абсолютного. Известный историк философии К. Фишер по этому поводу замечает: «Впрочем, в этом месте понятие абсолютного служит поводом не к дальнейшему развитию категорий, а скорее к отступлению в область Спинозизма, восточного эманатизма и философии Лейбница, чтобы показать, как мало эти системы, в особенности две первые, соответствуют понятию абсолютного, служащему для них темой, и как неправильно они выражают его»¹. Это неточно, ибо абсолютное — также категория философии, и одна из важнейших в ней, а Гегель до сих пор не касался ее специально. И вопрос только в том, удачно ли место, избранное им для этого.

Думаю, да. Гегель многократно в разных трудах подчеркивал, что в сущности все относительно, и в сущности самой по себе, и в ее отношении к явлению; последнее отношение образует главные рефлексивные сферы — сущность и явление. Но теперь, с показом их взаимопроникновения, завершением которого служит отношение внутреннего и внешнего, на первый план выступает не их различие и относительность, а их тождество по содержанию и по форме. А это и есть признак абсолютного. Внутреннее и внешнее, а в общем сущность и явление составляют одну абсолютную целокупность².

Здесь не просто отступление, и это видно из текстов. Гегель формулирует положение: «Это единство внутреннего и

¹ Фишер К. Гегель // История новой философии. — Т. 8, ч. 1. — М.; Л., 1933. — С. 395.

² Гегель Г. Наука логики. — Т. 2. — С. 171.

внешнего есть *абсолютная действительность*¹. Подчеркнутые слова свидетельствуют, что он относит их ко всему данному разделу. И в самом деле «Абсолютное» составляет первую главу; во второй высшую форму мышления и действительности образует «абсолютная необходимость», а третья носит название «Абсолютное отношение». Иначе говоря, тема абсолютного есть не отступление, а сквозная нить заключительного раздела учения о сущности.

Но верно то, что при изложении смысла абсолютного Гегель имеет в виду преимущественно философию Спинозы, отчасти и Лейбница. У Спинозы основу системы составляет понятие субстанции, причины самой себя (*causa sui*), существующей вечно и необходимо. Сам термин происходит от латинского *absolutus* – безусловный, неограниченный. Принцип спинозовской философии гласит: «Определенность есть отрицание». Этим истинным и простым взглядом обосновывается абсолютное единство субстанции². В соответствии с нею находятся и ее свойства, особые, всеобщие, неотделимые свойства – атрибуты, которые составляют все содержание абсолютного. У Спинозы их бесконечное множество, а из известных нам – только два – протяжение и мышление. Помимо этого, есть еще «модусы абсолютного» – изменчивые и случайные свойства, как пишет Гегель, «совершившийся переход абсолютного в противоположное без возвращения в себя – лишенное целокупности многообразие форм и определений содержания»³. Как и Спиноза, Гегель развертывание абсолютного начинает с его абсолютного тождества и переходит к атрибуту, а от атрибута к модусу, и тем самым оно полностью прошло свои моменты. Недостатком учения Спинозы Гегель считал то, что все различения, которые он делает в субстанции, это – больше дело внешней рефлексии мыслителя, чем ее самой. Сама по себе она пассивна и неподвижна. Разрабатывая понятие абсолюта, Гегель еще в «Феноменологии духа»

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 2. – С. 171.

² Там же. – С. 181.

³ Там же. – С. 179.

выдвинул положение, которое есть принцип его учения: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»¹. Это значит, что субстанция и абсолютное обладает самодвижением, собственным действием или деятельностью. Субъект обычно и считается ее носителем.

Поэтому, как было отмечено выше, понятие деятельности является основным и в главе «Действительность». Еще с античности, с Аристотеля, она соотносится с возможностью; он признавал также, что каждой вещи присуще случайное (привходящее), но оно не содержится в ее сущности. Однако он считал, что о привходящем и науки быть не может, ибо она занимается тем, что существует всегда и по необходимости или по большей части. Для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая попадетс². Данные категории – возможность, случайность, необходимость – образуют моменты действительности. Все определения Гегель дает в терминах внутреннего и внешнего. Мы их кратко представим, но сначала дадим опору для интуиции читателя в виде примера, которым пользуется и сам Гегель: речь идет об уме ребенка, который существует в себе, внутренне, или в возможности. Он сопряжен с внешним двойным образом. Он сам по себе имеет черты внешности в виде органических задатков и структур. Таким образом, возможность – единство внутреннего и внешнего с перевесом первого. Это внешнее во внутреннем – неразвитое, и посели ребенка в лесу, его ум не сможет развиваться. Только в соотношении с внешним он есть возможность, без этого – невозможность, фикция. Данное соотношение есть, во-первых, наше, субъективное сравнение, умственное продолжение одного в другое, внутреннего во внешнее. Но, во-вторых, это и реальная связь, поскольку ребенок постоянно общается со старшими, с их волей и разумом. Чисто внутреннее есть чисто внешнее, потенциальный разум ребен-

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 9.

² Аристотель. Метафизика. – С. 178–179, 286–287.

ка есть разум родителей и учителей. Что же он собой представляет? Когда-то он тоже был возможностью, которая реализовалась. Так как возможность в себе раздвоена, содержит в себе противоположность (может стать или не стать такой или иной), то, реализовавшись, она удерживает в себе этот момент. Разум развился, но он был лишь возможным, мог и не развиться, — он случаен. Став действительным, он тянет за собой возможность. Случайность — это единство сущей действительности и возможности. И она является возможностью не только в себе (по происхождению) в разуме взрослого, но и для другого — для развития ума дитяти. Как таковая она есть условие.

В этом пункте Гегель различает абстрактную и реальную возможность. Первая — это чисто внутреннее (задатки), вторая — соединение ее с внешним (задатков с условиями их развития). «Эта внешность действительности, развитая таким образом, как некий круг определений возможности и непосредственной действительности, развитая как опосредование их друг другом, есть реальная возможность вообще»¹. Как опосредование друг другом, такая возможность есть самоперенесение внутреннего во внешнее и наоборот (выявление ума ребенка и поглощение ума учителя). «Это самодвижение формы есть деятельность»². Тут существенный момент: могут быть задатки и условия, можно соединить их вместе, но этого мало: нужно их взаимопревращение — деятельность. Она оказывается тем самым опосредованием, о котором пишет Гегель. Она же лежит в основании и следующей категории: «Когда все условия имеются налицо, предмет необходимо должен стать действительным, и сам предмет есть одно из условий, ибо, будучи вначале лишь внутренним, сам он есть лишь некое предположенное. Развитая действительность как совпадающая в едином смена внутреннего и внешнего, смена их противоположных движений, объединенных в одно движение,

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. — Т. 1. — С. 321.

² Там же. — С. 322.

есть необходимость»¹. Таким образом, необходимость есть соединение 1) внутреннего задатка, 2) внешних условий, 3) деятельности их взаимопревращения. Необходимость есть единство возможности и действительности.

Гегель различает два вида необходимости – относительную и абсолютную. Так как три названных момента в отношении друг друга обладают самостоятельным существованием, данный процесс предстает в образе внешней или относительной необходимости. Гегель называет ее еще необходимостью, соединенной со случайностью (достаточен ли задаток, удастся ли найти подходящего педагога и т. п.). Именно она заставляет собирать все моменты вместе и соединять их. Предмет, условия, деятельность относительны, ибо каждый имеет смысл по отношению к другим.

Но все вместе они соотносятся не с чем-то другим, а с собою, образуют самостоятельное целое. В процессе необходимости они теряют самостоятельность. Деятельность опосредует их; но это опосредование есть снятие самого себя (деятельность по воспитанию ребенка снимает себя, ибо в той мере, в какой он воспитывается, он делает ненужным воспитателя). Необходимое есть, таким образом, то, что опосредовано кругом обстоятельств; оно таково, потому что обстоятельства таковы. Но поскольку в процессе деятельности опосредование снимается, необходимое таково непосредственно, оно таково, потому что оно есть. Это – абсолютная необходимость. В истории философии ее выразил особенно сильно Спиноза пониманием субстанции как причины самой себя. Но и все имеет этот момент необходимости. Если нечто уже есть, то, сколько бы мы его ни уничтожали, никогда не сделаем так, чтобы его не было и в прошлом. Это, по сути, трагично, и на этом построен роман Томаса Гарди «Тесс из рода д'Эрбервилей». Да и сколько такого, чего мы не хотели бы, чтобы оно было в прошлом, но такое невозможно. На этом стоит идея первородного греха. Народ это выразил в ряде пословиц: что написано пером, не вырубишь топором; слово не воробей, вылетит – не поймаешь...

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – Т. 1. – С. 322.

Итак, необходимость как опосредование, в которой моменты (предмет, условия, деятельность) относительны, переходит в непосредственность, просто данность, относительное — в абсолютное, обусловленное — в безусловное, а отношение к другому в отношении к себе.

Так переходит Гегель к теме «Абсолютное отношение». Исторически выделились три вида такого отношения, которые уже у Канта в его таблице категорий были объединены в особую группу категорий отношения: присущность и самостоятельное существование (субстанция и акциденция); причинность и зависимость (причина и действие); общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)¹. У Гегеля они также представлены под приведенной рубрикой и носят названия отношений субстанциальности, причинности и взаимодействия и определяются как совпадение необходимости и бытия (нечто есть потому, что оно есть).

Особенность мысли Гегеля, в отличие от Канта, состоит в том, что они рассматриваются в единстве и делается попытка указать генетическую связь между ними. Общая связь их такова.

На первом месте стоит субстанциальность. Субстанция — это абсолютная мощь, которая поглощает в своей бездне акциденции (случайные свойства). Она существует через саму себя, акциденции же целиком от нее зависят. И само отношение субстанциальности может быть определено как поглощение, отрицание данных свойств. Чтобы дать опору для представления читателя, можно сослаться на материю как основу действительности и на то, что ее свойства не вечны, а исчезают в ней. Это или подобное выражает точка зрения Спинозы и Гегеля в данном пункте.

Но чтобы уничтожение акциденций имело место, они должны быть связаны с субстанцией, иначе они станут самостоятельными и прочными, как и субстанция. В силу связи последняя также не находится вне их. Она — отрицательность

¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 175.

акциденций, сила, их разрушающая, а не мертвая и пассивная основа, как у Спинозы. Субстанциальность – отношение, сторонами которого являются *causa sui* и свойства. Чтобы они поглощались, они должны быть, возникать; поскольку же они несамостоятельны, их порождает сама субстанция.

Таким образом, первоначальное отношение оборачивается встречным, противоположным – субстанция порождает акциденции. Она – причина, они – ее действие, и возникает дополнительное и иное – отношение причинности. Причина первоначальна по отношению к действию, а действие отличается от причины. Поэтому в цепи связей или сети связей они разделяются: причина порождает действие, оно становится причиной уже в другом отношении и совершает новое действие и т. д. – бесконечный прогресс и регресс этих форм действительности. Однако такая картина односторонняя: процесс идет не в одном направлении, действие реагирует обратно на свою причину, и последняя становится следствием. Отношение к другому исчезает, движение «принимает обратное направление»¹, бесконечный ряд поворачивает в себя.

Таким образом, каждая из сторон становится двуединой, является и причиной, и следствием. Это – отношение взаимодействия. Пример данного перехода из философии материализма: материя первична, сознание вторично, первая – причина, второе – следствие. Но, возникнув, сознание оказывает обратное действие и возникает взаимодействие: сознание не только отражает объективный мир, но и творит его. Этот пример выражает более общий феномен: природа порождает человека первоначально, а в меру его становления и развития он все более интенсивно и широко изменяет ее, возникают два противоположных мира, взаимодействие которых составляет одно из важнейших измерений всемирной истории.

Гегель указал и на ограниченность способа анализа в терминах взаимодействия: «Если мы, например, рассматриваем нравы спартанского народа как действие его государственного устройства и, наоборот, государственное устройство как дейс-

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 334.

твие нравов, то этот способ рассмотрения может быть и правилен, однако он все же не дает окончательного удовлетворения, потому что на самом деле мы не поняли ни государственного устройства, ни нравов этого народа. Удовлетворение получается здесь тогда, когда мы познаем, что эти две стороны, а также и все остальные стороны, которые обнаруживают нам жизнь и история спартанского народа, имеют своим основанием понятие¹. Недостаточно здесь такое взаимодействие потому, что хотя нравы и государственное устройство относительно самостоятельные и действительно влияют друг на друга, но они непонятны с точки зрения их происхождения, взаимодействие водит мысль по кругу.

Но о каком понятии толкует Гегель? Это можно уяснить из следующего. Философ показал, что действительность в своем развертывании раскрывается как необходимость, что развитая действительность есть необходимость², потому что она объединяет в себе все моменты — предмет, возможность, случайность, условие, деятельность, как их опосредование и связь. Далее необходимость проходит через субстанцию, причинность и взаимодействие — и оказывается самостоятельностью, отношением с собой, а не с чем-то внешним. И Гегель формулирует: «Эта истина необходимости есть, следовательно, свобода, и истина субстанции есть понятие, самостоятельность...»³. Свобода — это независимость от внешнего, которую мы видим в необходимости, а понятие — такая структура — и мысли и объективности, когда многообразное содержание — нравы, государственный строй и т. п. — вытекают из внутренней, единой основы или сущности. Переход от необходимости к свободе или от действительности к понятию Гегель раскрывает на корреляции, сложившейся в истории духа еще с древних времен — соотношении свободы и необходимости: необходимость становится свободной, если ее познают. Обычно ее называют жестокой, или слепой, поскольку она не осознана:

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 336.

² Там же. — С. 317, 322.

³ Там же. — С. 336.

это – некоторое содержание, на которое наступает другое содержание – и губит первое; это – рок. Таков, например, смысл трагедии Эдипа. «В этом состоит жестокость и прискорбность... необходимости»¹. Но два этих содержания связаны в необходимости – они тождественны, но пока в себе, скрыто. Однако неподатливая внешняя оболочка необходимости преодолевается и «открывается ее внутреннее ядро», которое показывает, что связанные существования не чужды друг другу, а суть моменты единого целого.

Таким образом, в необходимости Гегель различает внешнюю сторону, выражаемую взаимодействием, и «внутреннее ядро». Понятие есть постижение единства этого внешнего и его внутреннего. А в общем виде получается тезис: «Понятие есть единство бытия и сущности»². Данная мысль имеет связь и с обычным словоупотреблением: понятие часто определяют как отражение существенного в мышлении человека. И когда Гегель пишет о понятии в отношении нравов и т. д. спартацев, он и имеет в виду названное внутреннее ядро или сущность, из которых могут быть поняты эти и другие черты их жизни.

Таким образом, под взаимодействие и необходимость следует «подставить» основу, ядро, субстанцию. Раскрывается это ядро мышлением и составляет содержание и смысл понятия, поэтому Гегель и считает, что истиной субстанции является понятие.

Таким образом переход к последнему в Малой логике. В Большой логике ход мысли следующий: стороны взаимодействия различные, особенные, но обе имеют одинаковое, общее, а их связь – общение, отождествление, полагание в виде одного, единичности. Поэтому взаимодействие, по сути, есть единство единичного, особенного и всеобщего, а это и есть понятие, в понимании Гегеля, о чем будет идти речь в следующей лекции.

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 337.

² Там же. – С. 339.

УЧЕНИЕ О ПОНЯТИИ

Согласно общей схеме мысли Гегеля, оно содержит три раздела: 1) Субъективность; 2) Объективность; 3) Идея.

Эта часть логики вызывает наибольшие затруднения в ее интерпретации. Тут присутствует главное ее понятие – идея, с которой связывается идеализм Гегеля. Кроме того, очевидно совпадение структуры второго раздела (механизм, химизм, телеология) с общим планом «Философии природы» (механика, физика, органика). Откуда такое совпадение и что оно значит? Наконец, у Гегеля часто встречается объективация понятия в виде сущности вещей. Все это требует разъяснения. Чтобы его сделать, следует сначала кратко представить смысл названного учения и посмотреть, что из этого получается.

Идея – завершающий раздел этой части логики. Идея – одновременно и знание и стремление к преобразованию действительности. Гегель определял ее как единство субъективного и объективного. Оно является результатом двойного их перехода друг в друга. Данное единство проходит в своем развитии три ступени: 1) непосредственного единства, в котором субъективное и объективное нераздельны и не самостоятельны: такова жизнь, и вообще, и человека в особенности; 2) ее раздвоение или разделение ведет к появлению двух противоположных видов деятельности – теоретической и практической: первая состоит в переходе объективного в субъективное, вторая – в обратном переходе; 3) их взаимопроникновение дает третью ступень – абсолютную идею, абсолютную потому, что более сильного способа или метода освоения мира, чем единство познания и практики, не существует.

Наконец, ступени единства предшествует ступень изолированных субъективного и объективного; они сначала исследуются обособленно, но с конечной целью – показать несамодостаточность каждого из них, необходимость их дополнения друг другом. Гегель это и показывает, откуда открывается их внутренняя связь, которая в названных видах затем и прослеживается.

Как видим, все темы здесь вполне реальны: субъективное и объективное, идея как их единство и ее формообразования в виде жизни, познавательной и практической деятельности, полного или абсолютного знания, которым оказывается метод познания. Привлекает и общая субординация тем, и генетический анализ, главные черты которых мы отметили. Ядром, основой всей субъективной логики оказываются познание и практика, а так как у Гегеля последующее есть основа предыдущего, то именно она – базис «субъективности», в которой исследуются понятие, суждение, умозаключение, а также категории и форм рефлексии, составляющих содержание «объективной логики». Так получается общая структура «учения о понятии» и его главные рубрики: субъективность – объективность – идея, из них первая делится на понятие, суждение, умозаключение, вторая – на механизм, химизм, телеологию, третья – на идею жизни, идею познания и идею блага, абсолютную идею.

Учитывая название третьей книги логики – «Субъективная логика», сказанное дает возможность наметить сферы субъективного у Гегеля. В основном их три. Во-первых, это мышление как объект традиционной формальной логики. Она рассматривала понятия, суждения, умозаключения как пустые, бессодержательные формы. Гегель подверг их критике и показал, что понятие имеет объективное содержание и значение, показал это через постепенное их приближение к полноте объективного и через окончательный переход к нему.

Во-вторых, еще в «Феноменологии духа» Гегель выдвинул принцип, что абсолютное есть не только субстанция, но и субъект. Субъект тут не человек, а реальность, самодвигающаяся и деятельная в себе. В этом отличие Гегеля не только от Спинозы, у которого субстанция пассивна и неподвижна, но и от материализма, созерцательного в то время. «Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как тако-

вой»¹. Положение о субстанции – субъекте касается не только большой субстанции типа Спинозовской, но и любого объекта, имеющего в себе самодвижение и (или) деятельность (действие), и похожесть на операции мыслительной деятельности. Например, деление семени (понятия растения) на доли – суждение: Urteil у Гегеля есть Urteilung – первоначальное деление; оно имеет место и в мышлении и во внешнем мире. Кроме того, здесь речь идет о понятиях объекта (а не объектах как таковых), в том числе и о различных его видах (механическом и т. д.). Гегель имеет в виду не просто механику земную и небесную, это – предмет философии природы, а механизм и телеологию как способы мировосприятия, ибо механическое и органическое есть и во внешнем мире и в жизни людей, обществ и т. д., в самом способе мышления (механистическая философия и т. п.).

В-третьих, большую сферу субъективности составляет человеческая жизнь и целый мир человеческой деятельности – познавательной и практической. Об этом прямо – у Маркса: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и Фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»². То есть субъективность не есть нечто только отрицательное, а объективность – положительное. Субъективность как положительный феномен – деятельность, а объективность как отрицательное явление – созерцание. Разумеется, только в данном плане анализа.

Таким образом, получается три сферы субъективного, в которых различными являются соотношение и мера субъективного и объективного: мышление и его формы; понятие объектов; человеческая жизнь и деятельность. Гегель

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. – М., 1966. – С. 105.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе. – С. 105.

стремится раскрыть мышление и как объективную деятельность, мир объектов – как мир своеобразных понятий, деятельность – как идеальное и реальное.

Учитывая полное название данной части логики – «Субъективная логика или учение о понятии» – и обрисовав феномен субъективного, перейдем к анализу понятия вообще и понятий конкретных, из совокупности которых она состоит.

Поскольку понятие возникает из логического развития объективных свойств и определений действительности, оно генетически связано с ними: «...Понятие содержит в самом себе как снятые все прежние определения мышления», «оно содержит в самом себе в идеальном единстве бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер»¹. Первая особенность их и состоит в том, что они более конкретны, чем предыдущие формы мысли. Конкретное здесь мы понимаем как единство многообразного. Именно такими единствами являются все понятия данной книги логики: познание и практика, субъект и объект, цель, средство, результат как структурные компоненты деятельности и др. Например, общеизвестно, что в состав процесса познания входят, помимо материала, все категории как способы его осмысления, в том числе и рефлексивные определения. Иначе говоря, такое понятие, как познание, содержит в себе всю совокупность категорий первых двух разделов, а также и третьего (субъективное и объективное, понятие, идея). Аналогично обстоит дело с практикой и т. п. Так, формирование цели вообще требует привлечения всех категорий, как и, с другой стороны, все они являются результатом предметно-практической и познавательной деятельности. Субъект – носитель познания – содержит и несет в себе все возможные формы мышления, объект и объективность – также, свидетельством чего является сама структура гегелевской логики: две первые ее книги составляют «объективную логику», а значит объективному присущи все категории и виды рефлексии.

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 341–342.

Вторая важная особенность понятия состоит в том, что оно отличается от категорий и рефлексии формой связи. Категории связаны переходами одних в другие, определения рефлексии есть отражение, видимость, свечение одних категорий в других – положительного и отрицательного, формы и содержания и т. д. Формой связности понятия является развитие. В отличие от перехода и видимости в другом, «движение понятия есть, напротив, развитие, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе. В природе ступени понятия соответствует органическая жизнь. Так, например, растение развивается из своего зародыша. Последний содержит в самом себе уже все растение, но идеальным образом, и мы не должны понимать это развитие так, будто различные части растения – корень, стебель, листья и т. д. – уже существуют в зародыше реально, но только в очень малом виде. Недостаток этой так называемой гипотезы включения состоит, следовательно, в том, что то, что пока имеется лишь идеально, рассматривается как уже существующее. Правильно же 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»¹.

Гегель трактует понятие как определенную форму связи, которую он выражает словом «развитие»: развивающийся предмет, например желудь в дерево, остается все время у самого себя, не переходит к другому, как переходит то же дерево при своем распаде и гибели, а раскрывает то, что есть в себе, в потенции, идеально, скрыто. Поэтому большое значение он придает различию видов существования в себе и для себя. Все понятия он поэтому рассматривает, во-первых, как сущее понятие и, во-вторых, как понятие. «В первом случае оно есть только понятие в себе, понятие реальности или бытия; во втором – понятие как таковое, для себя сущее понятие (каково оно – назовем конкретные формы – в мыслящем человеке, но также, хотя и не как сознаваемое, а тем более не как понятие, которое знают, в ощущающем животном и в органической

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 343.

индивидуальности вообще; понятием же в себе оно бывает лишь в неорганической природе)»¹.

Как видим, толкование понятия как формы связи приводит к вопросу об объективном существовании понятия. В борьбе с формальной логикой, которая отказывала мышлению в объективной значимости, Гегель всячески отстаивает именно объективную позицию в данном вопросе. Так, он пишет: «“Мышление” есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что в предметном мире есть смысл, разум, что дух и природа имеют всеобщие законы, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием»². В таком отстаивании своей точки зрения Гегель заходит нередко далеко и проповедует идеализм: «Понятие... есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия»³. Но при этом не забудем, что в неорганической природе оно существует лишь в себе, некоторое скрытое, неразвитое начало, а для себя сущее оно в органической жизни, в человеке, животном, в органической индивидуальности вообще, потому что здесь речь идет об одушевленной части природы, это – природа с душой, а затем (в человеке) – и с духом и мышлением. Поэтому ступени понятия соответствует не вся природа, а только органическая жизнь. А учитывая неразвитость мышления и в большей части ее, можно понять изречение Гегеля: законы природы не начертаны на небе.

«Объективация понятий», характерная для Гегеля, захватывает у него и человека и здесь также направлена против субъективистского их истолкования. «Когда, как это обычно принято, говорят о рассудке, которым я обладаю, под этим понимают некоторую способность или свойство, находящиесяся

¹ Гегель Г. Наука логики. – К., 1970. – Т. 1. – С. 115.

² Там же. – С. 104.

³ Гегель Г. Наука логики // Энцикл. филос. наук. – С. 347.

в таком отношении к Я, в каком свойство вещи находится к самой вещи, — к неопределенному субстрату...

Согласно этому представлению, я обладаю понятиями и понятием точно так же, как я обладаю сюртуком, цветом и другими внешними свойствами»¹. Гегель иначе понимает этот вопрос. От человека можно отделить сюртук и другие внешние вещи и свойства (обувь и т. п.). Но от него нельзя отделить чувства («бесчувственный человек» имеет иной смысл — ему присущи отрицательные чувства), волю («безвольный человек» имеет недостаточно сильную волю), мышление («неразумные люди» — люди со слаборазвитым или негативным мышлением) и т. п. Чувства, воля, рассудок или разум — его неотъемлемые свойства, атрибуты или сущностные силы его. Он таков не случайно, а по способу бытия. «Я», человек есть реально существующее мышление, и таково же понятие — его общая форма. Поэтому Гегель пишет: «Правда, я обладаю понятиями, то есть определенными понятиями (те или иные из них могут во мне быть или не быть. — М. Б.), но «Я» есть само чистое понятие, которое как понятие достигло наличного бытия»². Чистое или общее потому, что Я есть сохраняющееся, постоянное во всем течении моей жизни: оно остается при всей изменчивости содержания мышления (а также воли и чувства). Оно есть субъект — в отличие от не-Я, объекта, но существует реально также, как и второе. Мышление, следовательно, — это онтологический феномен, как и сознание или самосознание, а не только гносеологический. В этой связи Гегель положительно оценивает Канта, который возвысился над внешним отношением между рассудком как способностью обладать понятиями и самим Я — живым мышлением. «Один из самых глубоких и правильных взглядов, имеющих в «Критике чистого разума», — это взгляд, согласно которому единство, составляющее сущность понятия, есть первоначально — синтетическое единство апперцепции, единство «я мыслю», или самосознания»³.

¹ Гегель Г. Наука логики. — Т. 3. — С. 17.

² Там же. — С. 16.

³ Там же. — С. 17.

Вследствие такого подхода к проблеме понятия, субъект, Я, индивидуальная личность употребляется Гегелем как синонимы¹.

Так обстоит дело с человеком и его мышлением. Но как быть с понятием, которое Гегель считает сущностью мира? Здесь можно предложить две интерпретации. Первая состоит в следующем: человек находится внутри природы, а дух, в том числе и мышление с его формами, – внутри человека. Таким образом, понятие и дух в целом составляют ядро мира человека и природы. У Гегеля речь идет о мире, который познается и изменяется, а это – мир человека, в котором структура именно такая – соотношение трех матрешек: природа, человек, дух (мышление; понятие и т. д.).

Второй вариант интерпретации мыслей Гегеля имеет смысл соотношения субъективности и объективности как зародыша первой во второй, неразвитого идеального. Низшая форма их единства известна нам в виде органической жизни. Но как далеко простирается это единство, неизвестно. Поэтому гипотеза абсолютного тождества в смысле Шеллинга или П. Т. де Шардена так же допустима, как и гипотеза материализма. Положение, что мышление, дух не внешние миру, а внутреннее в нем – великая и глубокая мысль. Современный человек противопоставляет себя миру, а мир для него только средство и нечто подсобное, мертвое в себе. Это обездушивание мира – дело техники. Материализм – результат обездушивания мира промышленностью, и он – цветок XX ст. С естественнонаучной точки зрения (а естествознание – предпосылка промышленности) материализм провозглашен в XIX в. (Бюхнер, Фогт, Молешотт). Во времена Гегеля мир еще воспринимался живым, и в этом плане он писал, что «понятие есть принцип всякой жизни и есть, следовательно, вместе с тем всецело конкретное»².

Во всяком случае при чтении Гегеля следует избегать представления о наличии у него прямого идеализма. Он сам старается его избегать. Вот, например, читаем: «Мы чувству-

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 3. – С. 12, 16–17.

² Гегель Г. Наука логики // Энцикл. филос. наук. – С. 341.

ем внутренний протест против понимания внутренней деятельности вещей как мышления, так как мы говорим, что мышлением человек отличается от всего природного; мы должны, следовательно, говорить о природе как о системе бессознательной мысли, как об окаменелом интеллекте, по выражению Шеллинга. Во избежание недоразумений лучше не употреблять выражение мысль, а говорить определение мышления. Логическое следует вообще понимать... как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным отпадает. Это значение мышления и его определений нашло свое выражение в утверждении древних философов, что миром правит нус, или, в нашем утверждении, что в мире есть разум, то есть что в нем есть всеобщее¹. В качестве более близкого примера Гегель приводит следующее: об определенном животном мы говорим: оно есть животное, то есть нечто общее. Но животного как такового нельзя показать, его не существует, оно есть всеобщая природа единичных животных, род, свойство, ему принадлежащее². Но в таком толковании идеализма собственно никакого не видно. У Гегеля в таких вещах идеализм больше словесный, метафорический. Когда он говорит об определениях мышления, то имеет в виду категории, такие как качество, количество, общее и единичное и т. п. Их особенность в том, что они одновременно и формы мысли, и свойства вещей. По сути, в борьбе против субъективизма он отстаивает объективное содержание форм мысли или логических форм, и в этом он прав, в этом его заслуга. Так, «лишь субъективному толкованию суждения, согласно которому я приписываю некоему субъекту некий предикат, противоречит явно объективное выражение суждений: «Роза есть красная», «Золото есть металл» и т. д., — значит, не я приписываю субъекту некое свойство», и Гегель формулирует данную объективность с пояснением таким образом: «...все вещи есть суждения, то есть суть единичные, имеющие в себе некую всеобщность или внутреннюю

¹ Гегель Г. Наука логики // Энцикл. филос. наук. — С. 121.

² Там же.

природу, или, иными словами, они суть индивидуализированное, оединиченное всеобщее; всеобщность и единичность в них отличны друг от друга и в то же самое время тождественны»¹. Во всех таких случаях надо иметь в виду, что у Гегеля и понятие, и суждение — определенные структуры, которые есть и в мысли, и в объекте. И отсюда часто больше шума идеализма, чем его дела.

Таков смысл понятия в генетическом и онтологическом аспектах. А что оно есть в самом себе безотносительно к генезису? Эти два аспекта надо различать, чтобы не впасть в противоречие. Мы уже приводили мысль Гегеля, согласно которой понятие содержит в самом себе в идеальном единстве, или как снятые бытие и сущность и, следовательно, все богатство этих двух сфер. То есть это богатство и сохранено и преодолено. На этом различии возникает различие понятия вообще и определенных понятий.

В истории мысли до Гегеля господствовала аристотелевская концепция понятия. Его определяли как форму мысли, в которой отражаются существенные признаки или просто сущности вещей. Такое понимание есть и у Гегеля, поскольку понятие содержит в себе сущность. Последняя при этом берется в чистом виде, непосредственно или в форме бытия. Но такая трактовка односторонняя, поскольку в ней фиксируется общее и отделяется особенное. В самом деле, приведенная дефиниция упирается в вопрос: а куда девается явление, без которого ведь сущность не существует? Познавая вещи, мы и его охватываем понятием, иначе понимание будет неполным. Приведем пример, чтобы дать опору для интуиции. В «Капитале» Маркс в качестве основы, сущности капитализма берет прибавочную стоимость. В явлении, на поверхности буржуазного общества она выступает в особенных формах — в виде прибыли, процента, ренты. Маркс не ограничивается раскрытием всеобщего закона общественного строя, его сущности, а принимает во внимание и названные формы, которые возникают и в производстве и в обращении капитала. Поэтому в

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 352.

третьем томе своего труда он исследует «Процесс капиталистического производства, взятый в целом», в котором раскрывается, как всеобщая сущность, прибавочная стоимость как таковая превращается в особенные формы своего существования. Здесь наличны всеобщая основа, особенные формы ее проявления, и их единство, целостность или целокупность, то есть единичность. Так понимал это и Гегель: понятие как таковое есть единство всеобщего, особенного и единичного. Это — подлинные различия понятия¹. В плане всей логики понятие, поскольку оно содержит в себе все богатство сфер бытия и сущности, есть всеобщее, поскольку оно охватывает многообразие различных форм мысли, есть особенное; поскольку же эти формы в нем имеются в снятом виде, они не самостоятельны, а есть моменты или стороны целого — единичного или субъекта-носителя и основания для них. Так, основанием или сущностью является зародыш; полагаемые ею корень, ветви, листья и т. д. — особенное, а все вместе — единичное дерево, субъект или носитель своих свойств. Всеобщее — прибавочная стоимость, особенное — формы ее проявления в виде прибыли, процента, ренты, единичное или субъект — процесс производства, взятый в целом.

Таким образом, из исследования Гегеля возникло другое, сравнительно с традиционным, определение понятия. Каждое из них верно на своем месте. Если рассматривается понятие как таковое, то есть в общем виде, то подлинными его различиями являются всеобщее, особенное и единичное. К нему относится мысль Гегеля, что, хотя понятие есть единство бытия и сущности, в нем «нет различия по этим определениям»; оно есть единство иных, новых форм — всеобщего, особенного и единичного. «Это вот и есть само понятие»². Поэтому Гегель выделял только три вида понятий, да и то оговаривался, что приведенные различия понятия — всеобщее и т. д. составляют такие его виды лишь постольку, поскольку они насильно удерживаются раздельно друг от друга внешней

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 345, 349.

² Гегель Г. Наука логики. — Т. 3. — С. 30, 31.

рефлексией¹. Это имеет место тогда, когда ввиду потребностей познания на первый план выдвигается та или иная сторона понятия.

Если же исследуются определенные понятия, то к данным его сторонам присоединяются категории как дополнительное содержание. На этом строится теория суждений и умозаключений, которые философ рассматривает как раскрытие двух или трех различных сторон понятия. Все они представляют многообразные варианты соотношений всеобщего, особенного и единичного, в соединении с определенными категориями. «По отношению к обеим предшествующим сферам – бытия и сущности – определенные понятия как суждения суть воспроизведения этих сфер, но воспроизведения, положенные в простом отношении понятия... Различные виды суждения определяются именно всеобщими формами самой логической идеи. Мы, согласно этому, получаем 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 двойственен»². Как раскрытие понятия со стороны его «подлинных различий», суждения имеют вид «Единичное есть всеобщее», «Единичное есть особенное» и т. п. Например, «Эта роза есть красная», «Эта картина прекрасна». Или «Особенное есть всеобщее» («Золото есть металл»). Но суждения имеют и категориальное содержание в зависимости от того, какой ступени логики они принадлежат. Здесь Гегель выделяет виды суждений: суждение наличного бытия (о розе, о картине); суждение рефлексии (это, некоторые, все растения целебны); суждение необходимости (роза есть растение; золото есть металл); суждение понятия (этот дом хорош или плох). Последний вид служит переходом к умозаключению, потому что при полном его раскрытии он имеет вид: этот (единичность) дом (род,

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 349.

² Там же. – С. 355. Тут же он пишет, что «само суждение есть не что иное, как определенное понятие».

всеобщее), будучи построен так-то и так-то (особенность), хорош или плох. То есть тут все три различия понятия выражены, положены, а это и есть умозаключение: средний термин — не абстрактное есть, как в суждении, а определенное, особенное понятие.

Аналогичными являются и виды умозаключений, с тем отличием, что «умозаключения понятия» нет, его заменяет «объективное понятие».

Главное, что здесь следует отметить: Гегель стремился проследить внутреннюю связь и ценность логических форм, их место и роль в познании. Задача логики состоит не только в том, чтобы дать описание форм суждений и умозаключений, расположив их как попало, а в том — и это главное, — чтобы вскрыть их познавательную ценность, установить последовательность их логического движения, раскрыть их взаимопереходы. Это была задача совершенно новая в истории мысли, потому что ни истинность или ценность этих форм, ни их необходимая связь «никогда до сих пор не рассматривалась и не служила предметом исследования»¹. Вследствие этого «различные виды суждения (и умозаключения. — М. Б.) 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 предиката»². То есть от того, какую категорию логики он выражает — качество, количество, рефлексивность, необходимость и т. д.

Таковы принципы Гегеля в данном вопросе, и ему в целом удалось их реализовать. Мы не можем здесь представить всю систему логических форм, отметим лишь, что сама их последовательность несомненно правильна, ибо она опирается на тот порядок категорий, который Гегель обосновал в первых двух книгах логики. А относительно систематизации суждений проникновенно пишет Ф. Энгельс: «Какой сухостью ни веет от этого и какой произвольной ни кажется на первый

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 345.

² Там же. — С. 355–356.

взгляд эта классификация суждений в тех или иных пунктах, тем не менее внутренняя истинность и необходимость этой группировки станет ясной всякому, кто проштудирует гениальное развертывание этой темы в «Большой логике» Гегеля¹. Это же относится и к умозаклучениям.

Каждое определенное понятие (роза, металл, человек и т. п.) раскрывается во всей совокупности суждений и умозаклучений. Каждое такое понятие можно пропустить через все эти формы. Это объясняется тем, что каждый предмет имеет много свойств – более поверхностных и более существенных, вплоть до таких, которые соотносят его с понятием объекта как целым. Если суждения и умозаклучения брать порознь, изолированно, «как попало», по словам Гегеля, то понятие будет выражать какую-либо одну определенность объекта, вырывать ее из целого и потому будет субъективным. Но если взять их все вместе и во внутренней связи, то есть в том необходимом развертывании, какое им старался придать Гегель, подобная система охватит предмет всесторонне – и станет объективным понятием. На этом и стоит гегелевский переход от «субъективного понятия» к «понятию объекта (или объективности)». Субъективное понятие значит одностороннее, объективное – всестороннее. В таких смыслах оно употребляется и за пределами логики Гегеля, он только придал им концептуальное значение, обычно же этот переход имеется, но не осознается и не исследуется. Это – переход деятельности в предмет или в объект, и вся деятельность человека, и теоретическая и практическая, совершается в таком виде. Еще в «Феноменологии духа» философ писал: «Предмет по существу есть то же, что и движение, – движение есть развертывание и различение моментов, предмет – нахождение их в совокупности»². Например, строительство дома – это определенные движения по сочетанию его сначала разрозненных элементов в целое, при этом по мере возникновения последнего деятельность угасает и застывает в нем. Как любил повто-

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы. – М., 1982. – С. 192.

² Гегель Г. Феноменология духа. – С. 60.

рять Гегель, опосредование (совокупность действий, посредством которых создается дом) есть снятие опосредования (застывание действий в структурах создаваемого дома). Аналогичное имеет место и в познании. Какой-либо объект постепенно изучается, знание переводится в совокупность суждений и умозаключений, между ними раскрываются необходимые связи и — как итог — возникает понятие искомого или исследуемого объекта, понятие как объект. Сошлемся в этой связи на К. Маркса: «Конечно, способ изложения не может с формальной стороны не отличаться от способа исследования. Исследование должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то может показаться, что перед нами априорная конструкция»¹. Подобное видим и у Гегеля, с той разницей, что исследуемые им формы мышления были уже давно известны и он первый поставил задачу познать их внутреннюю связь. И когда он последовательно переходит от одной формы к другой, третьей и т. д. и при этом не ставит их рядом, а выводит одну из другой (не всегда, возможно, удачно), то такое постепенное их соединение означает, что понятие все больше теряет черты односторонности и субъективности, все больше в нем прорастает и прорисовывается объективность, которая в целом и предстает по исчерпанию логических форм. Правильным является указание критиков, что не все формы мысли он обозрел, не всегда убедительны переходы, но принцип анализа — угасание деятельности в виде целостного образования, переход от субъективности к объекту является правильным и, боюсь, едва ли он понят и до сих пор. Обычно он в конечном счете расценивается как идеалистическая конструкция, и его реальный смысл тонет в ней.

Неизбежность данного перехода у Гегеля объясняется тем, что традиционную логику он должен был оценить

¹ Маркс К. Капитал. — М., 1988. — Т. 1. — С. 21.

в целом. А так как в ней формы мысли рассматривались как пустые и субъективные, его критика была направлена на доказательство их содержательности и объективной значимости. Обосновать же данный тезис можно было раскрытием целостности и связности понятий, суждений и умозаключений. Эмпирический способ показа такой объективности – прямое соотношение каждой формы с неким объектом – у него также наличествует в виде примеров в примечаниях и прибавлениях к отдельным параграфам. Но этот способ недостаточен, поскольку при этом логические формы берутся обособленно, а значит они односторонни и, следовательно, субъективны. У Гегеля оба подхода объединяются, что видно из его программного положения. Внутреннее содержание этих форм «приводит их в диалектическое движение, посредством которого снимается их обособленность друг от друга, а тем самым и отделение понятия от предмета»¹.

Итак, объект есть целостное образование, а сфера объективного – совокупность таких образований. Дальнейшее исследование направлено на их классификацию и упорядочение. Тут налична совокупность особенно важных видов связи. Таких видов Гегель выделяет три: механизм, химизм, телеология. Первый и третий были известны давно и представлены в истории философии с античности. Так, механистическим является учение Анаксимена (все вещи – из сгущения и разрежения воздуха), атомистика Левкиппа и Демокрита и ее возрождение у Гассенди. В Новое время, в дополнение к этому, возникло под влиянием развития механики как науки большое течение механистического материализма XVII–XVIII ст. Противоположным, телеологическим является мировоззрение Аристотеля с энтелехией как центральным понятием и различные его организмические варианты. В отличие от предыдущего, этот способ восприятия и мышления был ориентирован на живое и жизнь, которая понималась не как частный феномен, а всеобщий способ действия природы. Из ближайших к Гегелю сторонников данного взгляда был Шеллинг

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 3. – С. 32.

с его антимеханицизмом и трактовкой живого как первичного относительно неживой природы.

Химизм был явлением довольно новым и возник под влиянием успехов химической науки в XVIII в. Во Введении к первой части этой работы мы показали, как велико было данное влияние и что оно захватило не только философию, но и культуру в целом, в том числе художественную литературу, ярким примером чего является роман Гете «Родственные натуры» (или «Избирательное сродство»). Привлекало в химизме то, что форма связи, в нем представленная, просматривалась не только в данной науке, но и шире, в человеческих отношениях, в живых организмах вообще. Она выше механической и ниже органической связи. Остановимся на их краткой характеристике.

Механический объект есть внешнее соединение, агрегат, его действие – внешнее отношение (давление, толчок, сопротивление и т. п.). Эта внешность в себе означает и внешность относительно нас: «Объект в его непосредственности есть понятие лишь в себе; понятие как субъективное понятие есть сначала вне объекта»¹... Напомним, что под понятием Гегель понимает внутреннюю связь элементов; здесь ее нет или она есть лишь в себе, т. е. в возможности, а не в действительности. А как понятие она – в нас, вне самого объекта.

Основные положения Гегеля о механизме таковы: механическое очень широко распространено в собственно механических явлениях, но и в человеке, например в памяти, поступках, делах благочестия, если то, что он делает, определяется обрядовыми законами, руководителями совести и т. д., и если в поступках отсутствует дух и воля самого индивида, они внешни для него. Механизм как первая категория объективности есть та из них, которая раньше всего представляется мысли при рассмотрении предметного мира и дальше которой она обычно часто не идет. Но это – поверхностный и бедный мыслью способ рассмотрения, который оказывается недостаточным даже по отношению к природе, а тем более – к духов-

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 385.

ному миру. Он не может объяснить физических явлений (света, тепла, магнетизма и электричества), еще меньше — явления органические вроде питания или роста растений, ощущения у животных. Применяют его и к человеку, когда, например, говорят, что он состоит из души и тела или что он есть комплекс сил и способностей¹. Возражая против абсолютизации механического, Гегель одновременно считает — и правильно считает, — что как подчиненная сторона он действует везде, и следует признать, чтобы и вне области механики, например в физике и физиологии, обращалось внимание на механические действия; не следует только упускать из виду, что в этих областях законы механики уже не играют решающей роли, а занимают подчиненное положение. Из этого делается очень важный вывод: механизм имеет права и значение всеобщей логической категории, и его применение, согласно с этим, отнюдь не должно быть ограничено пределами той области природы, от которой эта категория получила свое название². Косвенным подтверждением этого является механистическая философия, которая так или иначе всегда существовала, а в Новое время стала целым большим течением мысли.

В отличие от этого, «химизм есть категория объективности, которую, как правило, не особенно выделяют, а соединяют с механизмом и в этом соединении под общим названием «механического отношения» противопоставляют обычно отношению целесообразности»³. Повод для этого тот, что и в механизме и химизме идеального начала, понятия по Гегелю нет, или оно есть лишь в себе, тогда как в цели оно явно представлено. Но различие двух данных форм объективности также и важно: механические объекты внешни и безразличны друг к другу, а химические — соотнесены, небезразличны, напряжены и как бы стремятся соединиться, как, например, кислоты и щелочи. Химические вещества соотносительны, поэтому Гегель квалифицирует химизм «рефлексивным отношением

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 385–386.

² Там же. — С. 386.

³ Там же. — С. 389–390.

объективности». В них есть то, что называется избирательным сродством; вследствие этого философ считал химию наукой о мерах, как механику – наукой о законах.

Является ли химизм логической категорией? Вопрос весьма сложный. С одной стороны, избирательность, рефлексивность имеет всеобщий характер и таким же общим является носитель этой связи. Мы находим ее в растениях, животных, человеке, физико-химических процессах, даже в механике (ибо есть и в ней небезразличие). Подобно тому как существуют различные формы субъективности, например понятие, суждение, умозаключение, а в каждом из них – свои, и довольно многочисленные, виды, так и объективность не есть один вид объекта, не есть и только объект вообще. Их много, вопрос лишь в том, какие из них могут быть введены в философию. Конечно, можно было бы ограничиться рефлексивным отношением, как в механическом мы имеем дело с внешним отношением, или – целого и частей. Но тогда надо отказаться от термина «объект» и соотносительного с ним «субъекта», поскольку они не существуют друг без друга. Тут два пути. Один, которым следовал Гегель: он стремился показать развитие объекта (как и субъекта), а этого нельзя сделать без его ступеней, форм или видов. И он действительно выделил разнокачественные виды предметного мира и присущие им связи. Второй путь – ограничиться понятием объекта вообще. Это звучит бедно и невыразительно. Поэтому употребляют выражение «объективный мир», подразумевая или имея в виду, что в нем можно встретить очень многое. Каждый подход может быть оправдан.

Помимо избирательности, еще одна черта определяет химизм: самостоятельность тех веществ, которые способны вступать в реакцию. Если их соединить, происходит нейтрализация кислоты и щелочи. «В продукте процесс угас и побудительное начало находится вне его»¹. Сам по себе этот процесс не может возобновиться, потому что он еще конечный и обусловленный. Если химический процесс возобновляется сам

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 391.

собой и становится непрерывным, химизм переходит в жизнь. Эта мысль была сформулирована еще Шеллингом. У Гегеля в Малой логике переход намечается так. В химизме есть два процесса: 1) сведение небезразличного к нейтральному и 2) дифференциация нейтрального продукта на элементы, способные к реакции. Каждый из этих процессов не переходит в другой сам по себе. Вот мысль Гегеля в чистом виде: «Переход от химизма к телеологическому отношению совершается благодаря тому, что обе формы химического процесса взаимно снимают друг друга. Благодаря этому получается освобождение понятия, которое в механизме и химизме налично лишь в себе, и понятие, существующее, таким образом, для себя, есть цель»¹. Об этом переходе следует сказать следующее. Во-первых, обе формы химического процесса сами друг друга не снимают. Побудительное начало находится вне их, например в лаборанте, который ставит цель и реализует ее в виде химического процесса — нейтрализации или дифференциации. В этом смысле цель приходит извне, а не вытекает из химизма. Во-вторых, если жизнь возникла из химических и иных, бывших ранее процессов, и если нет лаборанта, регулировавшего мировой процесс, тогда указанное Гегелем снятие совершилось реально, возникла жизнь, а вместе с нею целесообразность органической природы и в конечном счете целеполагание. В-третьих, он ссылается на освобождение понятия в этом переходе, которое раньше было в себе, а теперь явилось на божий свет. Подобное освобождение — психического — П. Т. де Шарден назвал концентрацией, а предшествующее ей состояние — рассеянностью психического в рассеянной материи. Но какой бы она ни была, в ней всегда есть зачатки психического. Шарден исходил из принципа древних философов: из ничего ничто не возникает, и если нет элементарных форм психического, оно и не возникнет. У Гегеля вместо него — понятие, мышление и т. п. Но и тут верно: если идеального, субъективного нет в фундаменте объективного мира, оно и не появится.

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 391–392.

Таким образом, в этом абстрактном переходе заключаются различные, более конкретные его варианты, а их смыслы показывают, что такой переход действительно существует, хотя мы и не знаем, как он совершается. При помощи чистого мышления, при отсутствующем опыте такого познания можно лишь выявить специфику химических процессов и наметить, исходя из нее и ее недостатков, пунктиром, что должно быть дальше. А дальше следует ожидать такого феномена, в котором соединены внешнее и внутреннее отношение. Гегель видит его в цели. На этот переход можно смотреть и так, что возобновление химических процессов предполагает человеческую деятельность как побудительное начало, то есть полагание цели и ее реализацию.

Они составляют третий вид объективности, которой Гегель дал название «Телеология» (учение о целях).

Почему Гегель ввел здесь цель, а не жизнь, которая будет дальше, но которая стоит ближе к химическим процессам и сама появляется и существует на их основе? Это объясняется тем, что здесь, как и в других отмечавшихся местах, он стремится применить двойной переход — в данном случае субъективного в объективное и наоборот: первый он совершил раньше, второй делает в данном месте. И действительно, структура этого параграфа в Большой логике такова: А. Субъективная цель; В. Средство; С. Осуществленная цель. Та же схема и в Малой логике, только без такого формального деления. А суть его в способе анализа деятельности по трем рубрикам: цель — средство — результат, который с этих работ стал классическим и представлен во многих философских сочинениях, в том числе и отечественных. Ход мыслей настолько очевиден, что отметим лишь главное. Сначала объективность противостоит субъективной цели. Потребность, влечение есть ближайшие примеры цели. Они суть чувствуемое противоречие, которое имеет место внутри самого живого субъекта и переходит в деятельность отрицания объективности. Удовлетворение восстанавливает мир между субъектом и объектом. Тот, кто так много говорит о прочности и непреодолимости как

субъективного, так и объективного, имеет перед собой в каждом влечении пример обратного. Оно есть уверенность в том, что субъективное только односторонне и так же мало истинно, как и объективное. Следует различать внешнюю и внутреннюю целесообразность. Первая – точка зрения полезности всего сущего, которое считается для наших целей средством: не только виноградные лозы приносят нам пользу, но и назначение пробкового дерева состоит в том, чтобы доставлять нам приготовляемые из его коры пробки для бутылок с вином. Субъективная цель смыкается с внешней ей объективностью – материалом своей деятельности – через средства. Сюда относится и тело человека, который должен вступить во владение своим телом, чтобы сделать его оружием своей души. Чтобы сделать телесность средством, нужно много труда. Использование средств есть хитрость разума. «Разум столь же хитер, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь свою собственную цель»¹. А в качестве таких средств Гегель называет сферы механизма и химизма, но не упоминает физических явлений и процессов, потому что он их тут не рассматривает. Мимоходом отметим, что им выделены только наиболее яркие формы объективных связей, достаточные для его целей – наметить развитие объективности... Все сказанное относится к внешней целесообразности. Воплощенная цель есть соединение преднайденного материала и некоторой формы. Получился некий объект, который в свою очередь представляет собой средство для других целей и т. д. до бесконечности. Особенность таких целей состоит в том, что при их реализации материал лишь внешним образом подводится под цель – некоторое понятие должного, нужного объекта. И здесь мысль Гегеля делает крутой и глубокий поворот: «Но на деле объект в себе есть понятие, и, когда последнее как цель реализуется,

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 397.

эта реализация является лишь проявлением его собственной внутренней сущности. Объективность есть, таким образом, как бы только покров, под которым скрывается понятие»¹.

Это положение имеет следующий смысл: объективный мир включает в себя и человечество, поэтому цели не приходят в мир извне, а прорастают и формируются в нем самом, образуют его внутреннюю и объективную структуру, или внутреннюю целесообразность. Таковой является и субъективная цель, ибо ее порождает человек как часть или звено мира. Индивид, отдельный субъект видит ее только с одной стороны, с которой она воплощается, реализуется: но ее связь с миром двустороння — она в нем возникает и в нем реализуется.

Гегель относит цель к объективности, потому что она сама и состоит в таком отношении. Телеологическое отношение оказывается наиболее универсальным и эластичным, ему подвластны все вещи, которые она разлагает, соединяет, комбинирует неисчислимым множеством способов. Оно является наиболее всеобщей формой объективности. Как целое оно существует в виде «второй природы», построенной или созданной человечеством. Как наиболее общее оно подчиняет себе иные формы объективности. Сам человек есть объект среди объектов, но такой, что составляет их средоточие. Но целеполагание и субъективно, потому что находится в субъекте, есть деятельное начало, направленное на созидание объективного. Поэтому телеологическое отношение есть единство субъективного и объективного. Такое единство Гегель называет идеей. Она составляет последнюю тему его логики.

Идея — единство не мертвое, а процесс. В своем развитии она проходит три ступени. Первая форма идеи есть жизнь, то есть идея в форме непосредственности. Второй ее формой является форма опосредования или различности, и это есть идея познания, которое выступает в двойном образе — теоретической и практической идеи. Процесс познания имеет своим результа-

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 399.

том восстановление обогащенного различием единства, и это дает третью форму – абсолютную идею¹.

В истории мысли термин «идея» имеет несколько значений. У Платона идеи рассматривались как прообразы самих вещей, а не только средство и ключ к их познанию. Дж. Локк и другие эмпирики под идеей понимали всевозможные виды представлений, ощущений, восприятий. Этим самым специфика идеи стиралась, она становилась, без всякой надобности, синонимом: ведь представления и т. д. имеют собственные названия. Против этого выступил, как мы уже видели, Кант. Он дал две трактовки идеи – в отношении к внешнему миру и в отношении к его познанию. «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный объект»². Идея есть понятие некоторого максимума, но именно поэтому не дается в конкретном мире, почему и говорят о таких понятиях: это только идеи³. Второе толкование связано с понятием системы знания, о чем будет идти речь дальше.

Гегель примыкает к Канту, формулируя ее в терминах субъективного и объективного, но старается преодолеть их разрыв, характерный для Канта. Он против их противопоставления, против того, что идеи обитают только в нашей голове. Он ссылается при этом на образованное чувство языка, когда, например, затрудняются признать действительными таких поэта или государственного человека, которые не умеют создать ничего разумного и дельного⁴. Гегель понимает идею не просто как форму мышления, но как всеобщую субстанцию мира, основу его, и применяет здесь свою излюбленную формулу: «Идея вначале есть лишь единая, всеобщая субстанция, но в своей развитой, подлинной действительности она есть субъект и, таким образом, дух»⁵. И здесь он снова повторяет мысль об истинном произведении искусства и истинном госу-

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 405.

² Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – С. 358.

³ Там же. – С. 359.

⁴ Гегель Г. Наука логики. – С. 313–314.

⁵ Там же. – С. 400.

дарстве как таких, в которых понятие и реальность совпадают. Он определяет идею как понятие, само определяющее себя к реальности. § 214 Малой логики Гегель посвящает дефиниции идеи: «Идея может быть постигнута как разум (это истинно философский смысл понятия «разум»), далее как субъект – объект, как единство идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела, как возможность, которая в себе самой имеет свою действительность, как то, природа чего может быть понята только как существующая, и т. д. В идее содержатся все отношения рассудка»¹...

Все эти единства составляют и содержание логики Гегеля, и основу мира. Последняя, следовательно, не сводится к идеальному или реальному, субъективному или объективному, как в односторонних философских учениях, а охватывает их, и мировой процесс, развитие действительности состоит, по сути, в эволюции их отношений, так что сначала они являются субстанцией, в которой субъективное неразвито, есть в себе, а затем оно все полнее и всестороннее выходит наружу и предстает как субъект – носитель духа. Тот факт, что на определенных ступенях мировой эволюции появляется дух, свидетельствует о том, что в своем зародышевом состоянии он был с самого начала, потому что, как учили античные мыслители, из ничего ничто не возникает.

Но почему Гегель применяет к этой основе всего сущего название идеи? Отчасти под влиянием платоновской традиции, отчасти вследствие несогласия с Кантом за его отрыв идеи от действительности.

Но это вытекает и из содержания идеи, как она функционирует в деятельности человека, и отчасти осознается, отчасти просто знакома из опыта. Идея – это некоторое понятие, которое должно быть реализовано в познании через построение системы знания, в практике – через объективацию и опредмечивание. Это единство живое, постоянно выходящее за свои пределы в повседневной жизни человека, истории народа, всемирной истории. При этом идея являет-

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 402

ся забегающим вперед, обгоняющим в познании и практике, тянет за собой обе, совершенствует их. Гегель подчеркивает, что выражение «абсолютное есть единство конечного и бесконечного, мышления и бытия и т. д.» ошибочно, ибо слово «единство» выражает абстрактное, остающееся спокойным тождество. Здесь бесконечное, субъективное и т. п. представляются нейтрализованными своими противоположностями. Вместо этого применяется термин «отрицательное единство», процесс, в котором бесконечное переходит пределы конечного, мышление — пределы бытия, субъективность — пределы объективности. Поэтому, пишет Гегель, следует различать между переходящими названные пределы и односторонними субъективностью, мышлением, бесконечностью. Идея как субстанция мира есть переходящая пределы субъективность, которая охватывает объективность, как конечность охватывается бесконечностью¹, — подобно тому, добавим от себя, как бесконечная материя охватывает конечные вещи. Такое охватывание и выхождение очевидно в деятельности человека, и по аналогии с ним Гегель понимает и идею как основу всей действительности, тем более что мир человека и сам человек составляют значительную и наиболее важную, для нас, часть этой действительности, и уже поэтому концепция Гегеля в данной части подтверждается опытом, а не в данной остается и до сих пор гипотетичной. К последнему случаю можно добавить, что идея не только отражение, но и опережение реальности, в том числе и достоверного опытного знания, хотя без единства с нею не существует.

В приведенной выше дефиниции идея определялась и как единство души и тела. Сфера такого единства — жизнь. «Непосредственная идея есть жизнь. Понятие реализовано как душа в некотором теле, по отношению к внешности которого душа есть непосредственно соотносящаяся с собой всеобщность», — поскольку она одушевляет все тело; она есть и обособление — функционирование органов как средств жизни, и, наконец, она есть единичность, потому что не теряется

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 404–405.

в органах, а возвращается к себе как целое¹. Это и означает, что душа есть реализованное понятие. Выше мы пояснили, что под ним Гегель понимает структуру, для которой характерно внутреннее единство. Первое выражение – «непосредственная идея»... означает такое сочетание субъективного и объективного, которое еще не разделяется на свои стороны или аспекты, а содержит их как подчиненные моменты. Незердельность присуща и телесности. В ней наличны не части, а органы, члены тела. Различные члены тела суть то, что они суть, лишь в их единстве и в отношении друг к другу. Так, например, как заметил Аристотель, отрубленная рука такова лишь по названию, а не по существу. Жизнь как единичное, в котором связаны общее и особенное, есть живое, а со стороны своей непосредственности – «это» (отдельное) единичное живое существо². Объективность живого есть организм. Его цель – сохранение себя. Это – внутренняя целесообразность, а цель есть самоцель – сбережение своей жизни. Организм и его члены – средства и орудия данной цели. Органы отличаются от обычных – механических, химических и т. п. средств своей нераздельностью с телом. Частями органы становятся в мертвом организме или отделенные от него³.

Гегель дает описание процесса жизни, которое мы отметим лишь суммарно, так как оно не представляет трудностей для понимания. Он выделяет три жизненных процесса: чувствительность, раздражительность, воспроизведение. В первом живое существо свою собственную телесность делает своим объектом, своей неорганической природой. Чувствительность есть внутренний процесс, который растекается по всему телу и возвращается в единый субъект, единое Я. Второй процесс совершается в отношении к объективному миру. Субъект как часть мира отпускает от себя объективное как некую самостоятельную тотальность. В этом процессе борьбы с неорганической природой живое само себя сохраняет, развивает и ассимилирует. Оно

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 405.

² Там же. – С. 405–406.

³ Там же. – Т. 3. – С. 222.

имеет над нею власть, показывает себя более сильным, чем другое. Покоренная живым существом природа претерпевает это потому, что ее назначение – быть средством для жизни, по-гегелевски, – потому, что она в себе есть то же самое, что жизнь есть для себя. Третий процесс – отношение половое, отношение живого к живому. Индивид рождается и умирает. В смерти род показывает себя силой, властвующей над непосредственно единичным. Однако он не выступает в чистом виде, а все снова и снова в отдельных индивидах. Жизнь попадает в водоворот дурной бесконечности, бесконечного прогресса. Живое, таким образом, выбираясь из одной единичности, впадает в другую, третью и т. д.¹ Род есть завершение идеи жизни, однако эта всеобщность имеет действительность в образе единичности. Гегель делает усилия, чтобы перейти от рода как совокупности индивидов и их последовательности к роду как таковому, т. е. чистому всеобщему. Он пишет: «В процессе рода обособленные единичности индивидуальной жизни гибнут; отрицательное тождество, в котором род возвращается в себя, есть, с одной стороны, порождение единичности, а с другой стороны, точно так же ее снятие, есть, стало быть, сливающийся с собой род, для себя становящаяся (т. е. осознаваемая) всеобщность идеи»². Она составляет содержание следующего вида – идеи познания.

В Малой логике данный переход таков: обрисовав бесконечный прогресс, водоворот дурной бесконечности, Гегель пишет: «Однако благодаря процессу жизни, согласно понятию, осуществляется снятие и преодоление непосредственности, в которой еще замкнута идея как жизнь». Это – та же мысль о порождении и гибели, снятии индивидов в родовом процессе. «Она, таким образом, приходит к себе, к своей истине; она вступает в существование как свободный род для самого себя. Смерть лишь непосредственной единичной жизненности есть рождение духа»³.

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 406–408.

² Гегель Г. Наука логики. – Т. 3. – С. 232.

³ Гегель Г. Наука логики. – С. 408–409.

Этот переход требует комментариев, потому что в нем есть и правильное, и не совсем.

Прежде всего связь родового и понятийного зафиксирована в языке: различаются родовые и видовые понятия; определение толкуется как раскрытие сущности вещи через род и видовые отличия. Аристотель понимал категории как роды сказываний о сущем. Платон понимал диалектику как разделение родов на виды и соединение видов в роды, а Сократ сравнивал ее с повивальным искусством, способствующим рождению понятий.

Тут не только аналогии. То, что познание рождается из жизни, а значит из нее происходит и мышление с его общими и особенными понятиями, генетически несомненно, а в индивидуальном плане видно каждому: ребенок сначала живое существо, а лишь затем — мыслящее. Жизнь переходит в познание, а жизненный и родовой процесс — в познавательный. И в Библии они ставятся в тесную связь, и в генетической психологии; сюда же относятся и исследования из области истории духа, в которых прослеживается формирование первичных мыслительных общностей, таких как «мы» и «они» и т. п.

Но что понимает Гегель под выражением «согласно понятию» в данном контексте? То, что род есть общее, а также особенное (в форме жизни и смены поколений), но он не есть единичное, для себя сущее, самостоятельное, так как он переплетен с индивидуальным и не доходит до самостоятельного существования. Таким образом, здесь наличны два элемента понятия, а в целом ему присущи три: всеобщее, особенное и единичное. Поэтому «согласно понятию» можно и нужно перейти к такому образованию, в котором есть все три элемента. Таким элементом является мышление, а его проявлениями — познание и воление (к ним совершается переход в Малой логике) или идея истинного и идея блага (в Большой логике).

Правилен ли этот переход? При всей своей логичности, он все же внешний, поскольку не сама жизнь переходит в познание, а с помощью понятия, в согласии с ним. Для логики это

допустимо, но имманентный переход показывает генетическая психология: именно она дает возможность увидеть, как в живом существе возникает познание. А историческая психология и эпистемология стремится раскрыть тот же переход в родовом процессе, общении родов и племен. По крайней мере они могли бы это сделать.

Что касается положения о смерти индивидуальной жизни как рождении духа, то оно имеет несколько значений. Во-первых, без смерти, гибели (людей, вещей...) общего не было бы ни объективно, ни тем более в познании. Как мы приходим к мысли о материи как всеобщей основе мира? Через ее становление, возникновение и исчезновение единичных образований. Логос античных философов возник из наблюдений над текучим бытием и его неистинностью, преходимостью и т. д. Отсюда же и высокое уважение к разуму как знанию общего и единого. Оно выделяется из мирового потока и выступает в самостоятельном виде. Роль смерти человека в этом процессе первостепенная, потому что нет ничего ближе нам, как жизнь, и ничего трагичней смерти.

Во-вторых, смерть индивида есть рождение духа, ибо телесно он гибнет, душа отделяется, и возникает целая онтология духа – загробный мир, ад и рай и т. п. Если бы люди не умирали, ничего этого не было бы.

Таким образом и реально и для человека смерть играет существенную роль для становления и осознания общего. Поскольку познание имеет стихией своего существования всеобщность, иными словами, имеет дело с разными общностями, то Гегель с основанием связывает познание со смертью индивида. Но саму смерть здесь можно понимать не обязательно как полную гибель, исчезновение. Более правильно трактовать их как ограничение жизни. Последняя полностью ведь не может исчезнуть, поскольку носителем познания является живой индивид. Но познание ограничивает жизнь – подчиняет ее более высоким потребностям, чем у животных, у которых родовой процесс «есть высший пункт их жизненности»¹.

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 408.

Эти потребности духовные, религиозные – у аскетов, монахов и т. п., научные – у ученых и т. п. Достижение гармонии в этом сочетании – жизни и познания – очень сложно, весьма редко, большей частью или жизнь берет верх, и знание становится средством, или наоборот, жизнь становится средством для познания. Смерть в этом смысле означает возвышение над целями непосредственной жизни, над собственной индивидуальностью, обобщение и одухотворение, жизнь для целей духа и познания истины¹. У Гегеля содержатся оба смысла смерти – и возвышение над жизнью (ограничение ее), и гибель индивида.

Из сказанного видно, как сложен данный переход, но видно и то, что он существует. У Гегеля содержится несколько аспектов данного перехода, в которых отразилось в абстрактном виде и содержание человеческого опыта, и нередко неуклюжие логические скачки от одного понятия к другому.

Итак, мышление как порождение общего существует в двух видах – познании и волеии, идеях познания и блага, теоретической и практической идей. Представим общий ход мысли Гегеля по данному вопросу.

Оба вида движутся в противоположности субъективного и объективного. Но направление их стремлений обратно друг другу. Первое есть стремление к истине; здесь разум снимает односторонность субъективности посредством принятия сущего мира в себя, в представление и мышление, и таким образом наполняет себя объективным содержанием. И наоборот, разум стремится снять односторонность объективного мира, который здесь, в противоположность первому отношению разума к миру, признается лишь видимостью, собранием случайностей и ничтожных в себе образований, – и внести в него внутреннее содержание субъективного, благо, реализовать его в мире.

В познании Гегель выделяет две стадии – аналитическую и синтетическую. На первой оно кажется пассивным, действует как чистая доска (*tabula rasa*) – находит многообразные

¹ См.: Фишер К. История новой философии. – Т. 8, ч. 1. – С. 430–431.

вещи и факты, отделяет от них свойства и переводит в мышление. При этом происходит их обобщение. Например, красный цвет этой отдельной розы, будучи отделенным, становится совершенно общим представлением. Так и со всеми свойствами: рассудок в процессе анализа сводит подлежащее ему единичное ко всеобщему. Это — точка зрения, на которой стоят Локк и все эмпирики. Взятое в чистом виде, такое познание есть извращение вещей. Так, химик помещает кусок мяса в реторту, подвергает его операциям и затем говорит: я пришел к выводу, что оно состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества не суть мясо. Как и человек не состоит из души и тела, а его поступки из различных свойств и особенностей. «Подвергаемый анализу предмет рассматривается при этом так, как будто он луковица, с которой снимают один слой за другим»¹. Чтобы избежать умертвления, анализ следует дополнить синтезом. Он идет вторым в процессе познания, и тут мы снова встречаем аргумент «от понятия»: «...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»². Здесь движение познания обратно аналитическому: в последнем оно идет от единичного ко всеобщему, а в синтезе — от всеобщего через особенное к единичному, а конкретно это три ступени: 1) Всеобщее дается в дефиниции; 2) особенное в обособлении или разделении понятия; 3) а единичное в теореме³ или в научном положении (*Lehrsatz* — так в Большой логике). Особенность последнего в том, что его доказывают, а доказательство — это обнаружение его необходимости.

В данном месте познание существенно меняет свой характер. В исходном пункте оно преднаходило свое содержание, как данное извне и случайное. Но в необходимости, которая

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 412.

² Там же. — С. 414.

³ Там же. — С. 412.

порождается в доказательстве, оно уже не находится, а выводится, создается; необходимое содержание опосредствовано субъективной деятельностью. Субъективность также изменилась: вначале она была пустой, абстрактной, теперь же она, напротив, стала определяющей, пришла к не-данному и потому имманентному ей как субъекту. Идея познания переходит к идее воления¹.

Такой переход правильный, и он постоянно наблюдается в познании. У Маркса в его математических рукописях он получил название «обращения метода»: из познания возникают некоторые общие положения, которые затем обращаются в правила или способ познания, его метод. Последний предстает при этом как единство теоретической и практической деятельности.

Содержание практической идеи, или идеи воления, есть благо, а ее задача — реализовать его и определить мир согласно своей цели. Познание берет мир каким он есть, воление — каким должен быть, основная его позиция — долженствование. «Здесь выступают те противоречия, в которых безвыходно вертится точка зрения моральности»². Гегель имеет в виду философию Канта и Фихте. Следует поэтому подчеркнуть, что под практической деятельностью он понимает согласно сложившейся тогда традиции мораль, а она требует того, что должно быть, что должно воплотиться в действительности. Главное противоречие, о котором здесь идет речь, таково: «Благо должно быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпала бы как лишняя деятельность воли. Требование самой воли состоит, следовательно, в том, чтобы ее цель, с другой стороны, не была реализована»³. Противоречие возникает вследствие того, что воля и ее благие цели берутся чисто субъективными, а мир — как нечто ничтожное и бессмысленное в себе. Но при

¹ Гегель Г. Наука логики. — С. 416–417.

² Там же. — С. 418.

³ Там же.

этом действительность противостоит цели как нечто непреодолимое, и долженствование остается вечным. Однако, согласно Гегелю, ничтожное и исчезающее составляет лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Последнюю составляет единство субъективного и объективного, идея. Поэтому мир и противостоит человеку, как в познании, и идет навстречу его деятельности. Для разрешения противоречия нужно соединить познание и волю, тогда благо, добро будет и реализовано, поскольку это делает практическая деятельность, и не реализовано, поскольку мир самостоятелен и противостоит ей. «Примирение состоит в том, что воля в своем результате возвращается к предпосылке познания, возвращается, следовательно, в единство теоретической и практической идеи... Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. Это вообще позиция зрелого мужа, между тем как юношество полагает, что мир весь лежит во зле и нужно прежде всего сделать из него совершенно другой мир»¹. Иначе: познание берет мир как данный, воля – как создаваемый и совершенствуемый идеей добра; соединение того и другого дает частичное, а потому находящееся в вечном процессе осуществление добра. С этой позиции Гегель поправляет религиозное сознание, которое рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, чем он должен быть. Но это соответствие, подчеркивает он, не есть нечто застывшее и неподвижное, «ибо благо, конечная цель мира, есть лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя»².

Итак, истина блага положена (раскрыта) как единство теоретической и практической идеи, которое Гегель называет абсолютной идеей.

Когда мы слышим или читаем это название, то, с одной стороны, оно вызывает большие ожидания, а с другой – ощущение, что тут мы попадаем в болото идеализма. Что ка-

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 418.

² Там же.

сается первого, сам Гегель иронизирует: «Когда говорят об абсолютной идее, то можно подумать, что здесь наконец мы услышим настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все. Можно, конечно, растекаться в бессодержательных декламациях об абсолютной идее; истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как вся система, развитие которой мы проследили»¹. Здесь, для пояснения, уместно напомнить Канта: «Под системой... я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им a priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга»². У Гегеля идея – единство субъективного и объективного, или понятия и объективности, или мышления и бытия. Она лежит в основе всей логики, определяет ее деление на две главных части – объективную и субъективную логику. Субъективное и объективное – наиболее общие понятия философии, и если взять их в единстве, идея становится таким предметом мышления, который объемлет собой все определения. Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, или идея.

Таков смысл § 236 Малой логики. «Все определения» – значит вся система категорий, видов рефлексии и понятий, то есть все три части логики. Гегель утверждает полноту своей системы.

В абсолютной идее различаются две стороны: содержание и форма. Содержанием является система логического, то есть все рассмотренные здесь определения в их связи; а на долю формы остается метод, который показывает их в развитии. «Содержанием абсолютной идеи является все то обширное содержание, которое развернулось перед нашими глазами. Напоследок мы узнаем, что содержание и интерес есть не что иное, как весь путь развития... Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ абсолютного, но вначале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 420.

² Кант И. Критика чистого разума. – С. 680.

оно гонит себя дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом»¹. Поэтому весь заключительный параграф логики посвящен описанию гегелевского, диалектического метода. Это можно понимать и как превознесение, абсолютизацию его, что легко понять, учитывая, что в истории Новой философии до немецких классиков пользовались методами математики и специальных наук. Естественной была гордость за открытие собственно философского метода.

Но есть для этого и более глубокие основания. Для Гегеля метод – не внешний прием или способ познания, который можно оставить в стороне, а осознание внутренней формы самодвижения содержания философии². Именно эта внутренняя форма гонит каждое отдельное понятие или категорию дальше к целому, она образует их связь, полноту или абсолютность. Поэтому после изложения абсолютного как содержания Гегель специально описывает свой метод.

В § «Абсолютная идея» содержится еще один важный аспект: она есть единство теоретической и практической деятельности. Но стоит обратить внимание на то, что у человека нет более сильного способа постижения мира, чем познание в соединении с практикой. В этом смысле они и образуют абсолютное знание.

С другой стороны, упускается, как правило, из виду, что именно метод есть квинтэссенция данного единства. Он есть знание, и притом такое, которое порождает новое знание и новые объекты – идеальные и реальные. Метод – результат познания, который обращается в практический прием добывания нового. В этой двойственности он представлен и у Гегеля.

Что касается работы метода и его структуры, философ выделяет такие пункты: начало, поступательное движение, конечный результат. Начало непосредственно, последующие категории присоединяются к нему не извне, а путем анализа самого начала получают новое понятие и синтезируют его с

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 420–421.

² Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 107.

исходным. В этом смысле «философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен»¹...

Поступательное движение осуществляется тремя формами связи, каждая из которых присуща соответственной части логики: переход в другое; видимость в противоположном; развитие – отличие единичного от всеобщего и их единство.

Конечный результат – реализованное понятие, т. е. идея.

А общий вывод тот, что «метод есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания». Идея же как его результат есть систематизированная тотальность, целостность, которая сама себя осознает. «Наука, таким образом, кончает тем, что понятие постигает самое себя как чистую идею, для которой идея есть ее предмет»².

Мы подошли к самому трудному месту во всей системе Гегеля: логика завершена, а за нею следует «Философия природы». Какова связь между ними? Логику он понимает как систему чистого разума, как царство чистой мысли. «Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»³. Тут ясно: бог – творец природы и человека. Но в конце обеих логик мы видим более сложные конструкции. В Большой логике Гегель сначала повторяет последнюю приведенную мысль: «Эта идея есть еще логическая идея, она заключена в чистую мысль, есть еще наука лишь божественного понятия»⁴. Затем уточняет: «Правда, систематическая разработка сама есть реализация (ею является конкретизация. – М. Б.), но реализация, не выходящая за пределы этой же сферы». И заключает: «Так как чистая идея познания тем самым заключена в субъективность, то она есть побуждение снять эту субъективность, и чистая истина как последний результат становится также

¹ Гегель Г. Наука логики. – С. 421.

² Там же. – С. 423.

³ Там же. – Т. 1. – С. 103.

⁴ Там же. – Т. 3. – С. 309.

началом другой стеры и другой науки (т. е. сферы объективности и «Философии природы». – М.Б.). Этот переход требуется здесь еще только наметить»¹. Однако сразу же вслед за этим Гегель отрицает, что идея становится природой и совершает к ней переход – «в отличие от субъективного понятия, которое, согласно сказанному выше, в своей целокупности становится объективностью, и в отличие от субъективной цели, которая становится жизнью»². Откуда это колебание? У Гегеля переход действует в сфере бытия, а не понятия или идеи. Идея содержит в себе все определения и потому свободна, «в этой свободе не совершается поэтому никакого перехода»³. Вот так: начинает с требования наметить переход, а вслед за тем его отрицает и заменяет термином «свобода»: идея сама себя свободно отпускает в виде такой внешней проявленности, которая существует абсолютно без субъективности, как чистая объективность и внешняя жизнь в пространстве и времени. В Малой логике идея также «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы»⁴.

Жалко смотреть, как мыслитель ломает себе голову над неразрешимой проблемой. В религии ясно: бог создал природу из ничего. При этом не объясняется, как он это сделал. Но объяснить это вразумительно невозможно. А когда об этом говорится в логике, мы должны рассказать и показать механизм творения. Тексты Гегеля и показывают, насколько это утопично. Неверна сама идея логики как изображения бога до сотворения природы и человека. Это показывает фактически и «Наука логики»: в ней содержится очень много материала из двух данных сфер, и не только в качестве примеров и иллюстраций, но и в виде целых категорий (механизм, химизм, организм и т. д.). В этом плане более рациональной структурой была бы такая: философия природы – философия духа – логика.

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 3. – С. 309.

² Там же. – С. 310.

³ Там же.

⁴ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – С. 424.

Отмеченная трудность в системе Гегеля присуща ему органично: в его мировоззрении идея религии и бога стоит на первом или одном из первых мест с ранних его работ до последних. И хотя позже он поставил философию по форме выше религии, по содержанию он считал их тождественными; это одновременное тождество и различие проявляется в столкновении логических и религиозных смыслов в «переходе» от Науки логики к Философии природы.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

Природа в системе философии Гегеля образует вторую ступень развития мирового духа. Она есть отчуждение логической идеи, продукт ее творчества. Основной тезис Гегеля гласит, что природа сотворена духом. В этом смысле Гегель рационализировал религиозное творение. В Библии, в книге «Бытие», показывается, как бог создает землю, небо, человека, животных и т. д. У Гегеля бога заменяет логическая идея. Конечно, несмотря на общее в религиозной и гегелевской концепции творения, есть и существенные различия. Но, прежде чем о них говорить, надо выяснить смысл понятия «отчуждение».

Оно включает в себя следующие три момента:

1. Логическая идея есть деятельность. Гегель выражает это словами, что «бог есть субъективность, деятельность, бесконечная актуальность»¹. Всякая же деятельность есть опредмечивание, создание определенных предметов. Так, идея инженера воплощается, опредмечивается в машине, идея философа – в книге, системе знания и т. п. Абсолютная же идея создает абсолютный универсальный предмет – природу. Легко видеть, что гегелевская абсолютная идея есть лишь абсолютизированная идея человека или человечества. Отдельные люди творят отдельные предметы (машины, книги, дома и т. д.). Человечество же вообще – целую систему предметов – они

¹ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. – М., 1975. – Т. 2. – С. 26.

создают новый мир, которого не было до людей – общественное бытие и очеловеченную природу. Но если до человека этой, как говорят, второй природы не было, то была первая природа, результатом развития которой является и сам человек. Поэтому, чтобы гегелевская идея творения была правильной, ее надо ограничить: она имеет полную силу в деятельности человека, но не больше. За пределами этой деятельности она превращается в идеалистический постулат.

2. Так как природа есть продукт деятельности идеи, то она есть также идея, однако они отличаются друг от друга, ибо природа не идея как таковая, а результат ее деятельности. Обе эти стороны охватываются положением Гегеля, что «природа есть идея в форме инобытия»¹. Природа – это идея, только в другой форме. В какой же? В форме внешности. А внешность есть прежде всего протяженность, пространственность. В отличие от этого, идея как таковая существует, согласно Гегелю, вне времени и пространства. Разумеется, у Гегеля это различие доведено до идеализма: дух, идея существуют вне времени, т. е. вечно. Наука доказала, что идея (мышление) возникла исторически, на определенной ступени развития действительности, притом можно указать и место это в истории: например землю. Однако в указанном Гегелем различии есть доля истины; например, понятие протяженности само не протяженно, мысль о круге не круга, созданное в определенное время, оно сохраняется в течение многих тысяч лет, не изменяясь, несмотря на течение времени, становится как бы над временем. В этом смысле мы и говорим о творениях человеческих рук и духа, что «они переживают века». Гегель абсолютизирует действительное различие, сообщая ему вневременный смысл.

3. В силу этого различия дух «не узнает» себя в природе, которая выступает как сила, чуждая ему и от него независимая. Предметный мир, созданный духом, отрывается от него и противостоит духу. Поэтому дух преднаходит природу, она ему дана, а не создана его деятельностью. Гегель здесь имеет

¹ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. – Т. 2. – С. 25.

в виду «конечный» (человеческий) дух. «Природа, — говорит он, — есть отчужденный от себя дух, который в ней лишь резвится; он в ней вакхический бог, не обуздывающий и не постигающий самого себя; в природе единство понятия прячется»¹.

Несмотря на идеалистический характер гегелевского отчуждения природы, в нем есть рациональный смысл. Действительно, природа с самого начала дана человеку как сила, от него независимая и чуждая для него. Вся история человека есть непрерывное стремление подчинить себе эту силу, «связать» ее и заставить себе служить. На ранних стадиях развития человеку приходилось особенно много бороться с природой, чтобы выжить, сохранить себя. Природа была не только другом, но и врагом: он подчинял одни ее явления при помощи других (например, при помощи естественного органа — руки — добывал плод с дерева и т. п.). Понадобились десятки и сотни тысяч лет, чтобы приручить природу, освоить ее.

Надо заметить, что чуждость, отчужденность природы не есть ее изначальное свойство: оно возникает лишь по отношению к деятельности. Сама по себе природа ни добра, ни зла, ни отчужденная, ни освоенная. Эти характеристики появляются, имеют место постольку, поскольку человек начинает действовать на природу, а природа, в силу того, что она имеет собственные закономерности, сначала неизвестные людям, сопротивляется. Но постепенно человек приводит природу в соответствие со своими потребностями, осваивает ее.

Гегель называет освоение снятием отчуждения. Как же он трактует это снятие? По Гегелю, отчуждение снимается познанием. Снять отчуждение природы значит создать «Философию природы». Отвечая на вопрос, как бог, или абсолютная идея, приходит к тому, чтобы сотворить природу, он пишет: «...божественная идея именно в том и состоит, что она решается положить из себя это иное и снова вобрать его в себя, чтобы стать субъективностью и духом. Философия природы сама составляет часть этого пути возвращения, ибо она-то и снимает

¹ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — Т. 2. — С. 26.

разъединение природы и духа и дает духу возможность утвердить свою сущность в природе»¹.

Итак, познание есть снятие отчуждения. Ибо познать — значит выразить реальное явление в понятии, форме всеобщего и существенного. Гегель пишет об этом так: «Мысля предметы, мы тем самым превращаем их в нечто всеобщее; вещи же в действительности единичны, и льва вообще не существует»². Это не значит, что Гегель номиналист, т. е. считает, что в природе существует только единичное; он сам дальше говорит, что «это всеобщее в вещах не есть нечто субъективное, принадлежащее исключительно нам», общее противостоит преходящему, единичному как ноумен (вещь-в-себе) и составляет истинное объективное в вещах³. Особенность гегелевской точки зрения в том, что общее как таковое дано лишь в мышлении, в действительности же оно есть в себе, скрыто, прячется, перепутано с единичным. Поэтому если познать льва, то мы за скорлупой единичности откроем родовое, общее.

Философия, покоряя природу, выражает ее в понятиях, открывает в ней общее и тем самым доказывает, что, несмотря на свою чуждость духу, «природа по своему умна» и «тождественна» ему, отличаясь от нее лишь формой. Так снимается отчуждение природы в «Философии природы». Что можно сказать об этом снятии?

Гегель прав, что для снятия отчуждения, т. е. освоения природы, необходимо ее познать. Не зная свойств законов природы, человек не может ее подчинить себе, господствовать над ней. И это верно не только в отношении природы. Выше, по поводу «Феноменологии духа», мы говорили, что и Марксова теория снятия отчуждения в обществе включает в себя познание. Также для освоения природы необходимо было создать целую систему естественных наук. Своеобразие его позиции состоит в том, что освоение природы осуществляется

¹ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — Т. 2. — С. 25.

² Там же. — С. 16.

³ Там же. — С. 19.

именно философским познанием. В чем смысл этого? Гегель подчеркивает: «Мы относимся к природе отчасти практически и отчасти теоретически»¹. При этом он специально пишет, что второе отношение необходимо дополнить первым, соединить их. Суть в том, что сама практика предстает в двух формах. Вообще практическое отношение есть действие по схеме: цель—средство—результат. Целью является удовлетворение наших потребностей, а средством для этого и является природа; из нее же берутся или на ее основе создаются средства как инструменты ее подчинения. И в цели, и в орудиях труда природа становится только средством. «Практическое отношение к природе обусловлено вообще вожделением, а последнее эгоистично. Потребность стремится к тому, чтобы употребить природу для своих нужд, стереть ее грани, короче говоря, уничтожить ее»². Целью являются здесь внешние, конечные цели, которые привносятся в природу извне. Но она этим не исчерпывается. Истинное целевое понимание — а оно является наивысшим — состоит в том, что природа рассматривается как свободная в ее собственной жизнедеятельности³. Внутренняя телеология ее — это и есть другая, высшая форма ее практического понимания, которое состоит в раскрытии самоценности природы и которое дополняет отношение теоретическое или философское. В такой постановке вопроса мы легко узнаем современную ситуацию: потребительская практика в глобальных масштабах уничтожает природу, относится к ней только как средству удовлетворения потребностей человека и тем самым отчуждает ее от себя, ибо делает ее непригодной для жизни. Напротив, философия, которая рассматривает ее как целое, выдвигает необходимость иного практического отношения к ней, которое состоит в сохранении природы, ее самоценности. Во времена Гегеля эта идея ограничивалась «философией природы», сейчас она имеет и сугубо практическую направленность в экологии и связанных с ней науках. Тогда

¹ Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. — Т. 2. — С. 12.

² Там же.

³ Там же. — С. 14.

и практика была еще мало развита. Для Гегеля практическое отношение имеет дело с отдельными предметами или с отдельными сторонами этих предметов. «Но самой природы, ее всеобщего он (человек. – М. Б.) таким путем не может ни подчинить себе, ни направить в сторону осуществления своих целей»¹. А для мыслителя главное – раскрытие и постижение природы как целого, всеобщего, такого, что имеет в себе самом закономерное устройство, имманентные цели и т. п. Таким образом открывается в ней понятие, разум, которые прячутся, скрыты в природе – и тем самым ее чуждость разуму и духу исчезает. Поэтому именно философия как всеобщее познание и снимает отчуждение природы, осваивает ее. При этом он выделяет особый вид практики, который действует в этом направлении.

Такова теория отчуждения Гегеля в философии природы. Из нее явствует, что немецкий мыслитель исходит из действительных явлений и, как показывают тексты, наметил важные различия в практическом отношении к природе, которые в полной мере оформились в современной истории человечества, отметил в потребительской практике, которую обычно рассматривают как освоение природы, черты, которые скорее отчуждают ее.

Преувеличения в теории отчуждения Гегеля сводятся главным образом к тому, что идея (бог, чистое мышление и т. д.) творит всю (а не только очеловеченную) природу. Мы теперь ближе проанализируем гегелевскую идею творения. В общем эта идея идеалистическая, смыкающаяся с теологией. Но Гегель придал ей ряд оригинальных черт, заслуживающих внимания.

Прежде всего, встречаемся со следующим противоречием: природа есть результат творения духа, так что сперва был дух, потом природа, «он поэтому предшествует ей»². Однако дух вечен, «мышление... бессмертно»³, оно существует вне

¹ Гегель Г: Философия природы // Энциклоп. филос. наук. – Т. 2. – С. 13.

² Там же. – С. 578.

³ Там же. – С. 577.

времени и пространства. Получается, следовательно: с одной стороны, дух предшествует природе, т. е. существует во времени, с другой стороны, он вне всякого времени, вечен. Как же совместить эти положения? Чтобы ответить на этот вопрос, надо проанализировать представление Гегеля о «вечности мира».

Согласно его мысли, «вопрос о вечности мира имеет двоякий смысл: во-первых, «вечность мира означает бесконечно долгое время, так что утверждение «мир вечен» равнозначно утверждению «он не имел начала во времени»¹. Во-вторых, «вечность мира означает, что природа представляется нам чем-то несотворенным, вечным, самостоятельным по отношению к богу»². Второй смысл, говорит Гегель, «совершенно устраняется и отпадает», так как природа есть творение бога — духа. И остается лишь вечность в отношении времени: мир существует бесконечно долгое время. Мысль Гегеля состоит в следующем: природа творится богом, но бог — «бесконечная деятельность», поэтому и творениеечно. В этом он расходился с теологией, в которой принимался возраст земли в 7 тысяч лет.

Гегель пишет: «Мир сотворен, сотворяется теперь и будет вечно твориться; вечность выступает перед нами в форме сохранения мира»³. Мир вечен, ибо вечна идея и ее деятельность, создающая мир. Поэтому предшествование духа природе есть не временное, а логическое, в акте деятельности. Бог, дух и т. д. «отпускает от себя природу не в какой-то момент времени, а в другой «вбирает» ее в себя. Иначе мир появился бы и исчезал. В действительности «мир сохраняется». Однако вечность как бесконечно долгое время Гегель считает неподходящей формой для изображения сохраняемости мира. Гегель исходит из того соображения, что истинное бесконечное едино с конечным. Конечное и бесконечное не существуют друг без друга. Между тем, утверждая бесконечность мира, мы

¹ Там же. — С. 27.

² Там же.

³ Там же.

отбрасываем его конечность; и наоборот. Если же мы их соединяем, то внешне, количественно: так, мы говорим, что бесконечное время сложено, составлено из конечных времен — часов, минут и т. д. Однако различие между противоположностями вообще и конечного и бесконечного в частности — качественное различие. Как раз одним из важнейших недостатков диалектики Фихте было сведение противоположностей к количеству (отчасти есть Я, отчасти не-Я и т. п.) Этот недостаток был преодолен Гегелем.

Гегель считает, что в этом вопросе имеется два подхода к миру: мир понимается или а) как совокупность конечных предметов или б) как целостность, всеобщее. Мир как совокупность конечного и имеет начало и не имеет начала. Гегель об этом пишет так: «На вопрос, имеет ли мир начало во времени, или он не имеет такого начала, нельзя дать прямого, категорического ответа. Дать такой категорический ответ означает сказать, что истинно либо одно, либо другое. Прямым же ответом будет скорее тот, что сам вопрос, это «либо-либо», никуда не годится. Раз вы находитесь в сфере конечного, то вы должны будете ответить: мир имеет начало и не имеет никакого начала. Противоположные определения — начало и отсутствие начала — в их споре друг с другом, без всякого разрешения и примирения между ними одинаково являются определениями конечного, и, таким образом, последнее гибнет, потому что оно является противоречивым»¹. Это противоречие Гегель изображает таким образом: всякому конечному предшествует другое конечное, этому третье и т. д. В этом движении мы никогда не доходим до конца, но точно так же, рассматривая какую-либо вещь или явление, мы всегда дойдем до ее конца. В подобном ряду и есть начало и нет его. И это противоречие выступает как постоянное выхождение за пределы конечного, выхождение, которое впадает в новое конечное, из которого вновь выходят и т. д. Это движение и есть бесконечность, понимаемая количественно: начинаем с первого момента времени, прибавляем к нему второй, третий

¹ Там же. — С. 29.

и т. д. — до бесконечности. Но бесконечность не находится там «в конце», ибо такого конца нет — она есть как раз переход от одного к другому. Такое движение никогда не завершается, оно образует, говоря словами Гегеля, «дурную бесконечность».

Не так обстоит дело с миром как целостностью, всеобщностью. «Когда я перехожу ко всеобщему, к неконечному, я оставляю ту сферу, в которой находит себе место единичное и смена одного единичного другим... если мы понимаем мир как всеобщее, как тотальность (целостность), то вопрос о его начале тотчас же отпадает»¹. Здесь нет ни начала, ни конца, здесь нет конечного, но, значит, нет и бесконечного, ибо одно без другого не существует, мир в целом не движется, не развивается, не перемещается из одного места в другое. Более того, здесь отпадает и вопрос о времени. «Конечное существует во времени, т. е. было время, когда оно еще не существовало, и будет время, когда оно более не будет существовать, и когда мы имеем перед собой конечное, мы находимся во времени; его время начинается вместе с ним, и это время есть лишь конечное»². Время есть лишь абстракция движения, или абстрактное движение: если освободить движение от его особенных определений, мы получим время.

Время неотделимо от движения, развития, но движутся и развиваются лишь конечные вещи, а не мир в целом. Мир как целостность не движется, поэтому он — вне времени, он — вечен, а вечность выражается в виде сохранения мира. Понятие времени неприложимо к миру в целом, ибо поскольку мир сохраняется, ни до мира, ни после него ничего нет. А эти «до» и «после» и есть стороны, различия времени. Отсутствие этих временных различий и есть вечность. Гегель пишет: «Вечность существует не до или после времени, ни до сотворения мира, ни после его гибели, а вечность есть абсолютное настоящее, есть “теперь” без “до” и “после”»³.

¹ Там же. — С. 28.

² Там же.

³ Там же. — С. 27.

Изложенные идеи Гегеля представляют определенный интерес для теоретического естествознания. В этом вопросе Гегель отличается от Канта. Последний, в 1-й антиномии, стремился показать, что мир и имеет начало во времени и пространстве и не имеет его (тезис и антитезис). Кант, однако, не мог соединить эти противоположности. У Гегеля начало и конец, конечное и бесконечное диалектически соединены. Кроме того, если Кант считал, что антиномия возникает из попытки постичь «мир в целом», то, согласно Гегелю, противоречие конечного и бесконечного относится к миру как совокупности конечных предметов. Мир же в целом не есть ни конечный, ни бесконечный – он вечный, а вечность есть не время, а скорее отсутствие времени, вневременность.

В рассуждениях Гегеля о различии вечности мира и бесконечности времени много верного, и тем не менее в его концепции есть, по-видимому, внутреннее противоречие. В самом деле, когда Гегель пишет, что мир сотворен, сотворается теперь и будет вечно сотворяться, что вечность выступает перед нами в форме сохранения мира, – термины «теперь» и «будет» есть введение в структуру вечности бесконечного времени, ибо они как раз и символизируют те «после», а следовательно и «до», от которых он желает отделить вечность как абсолютное настоящее.

Возникает это противоречие потому, что творение предстает в виде процесса изменения: сотворение мира в прошлом, теперь и всегда (вечно) означает, что мир как целое как-то изменяется, хотя и неизвестно, каким образом. Этому изменению противоречит и второе предложение – о вечности в форме сохранения мира, потому что здесь подчеркивается только его неизменность и опускается процессуальность творения.

Я думаю, что в представлении о творении мира как вечном процессе данное противоречие неустранимо. Оно по сути есть соединение двух противоположных утверждений: мир вечен и мир не вечен, а создан. Первое Гегель отбрасывает в чистом виде, но старается совместить его со вторым, что логически невозможно. Поэтому его понятие вечности творения

можно и толковать двояким образом: и материалистически, и идеалистически.

Учение Гегеля о мире в целом касается не только вопроса о вечности его, но и всей его натурфилософии. Вслед за Гете, Кювье и др. «вдумчивыми естествоиспытателями», Гегель также в качестве кардинальной идеи выдвигает тезис: «Природа есть в себе некое живое целое»¹. В «Науке логики» и «Феноменологии» Гегель развил идею, что «истина есть целое». Здесь он применяет ее к анализу природы, предмета знания. Понятие целостности (или целого) охватывается несколькими основными принципами.

1) Гегель полагает, что «Природа должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала...»². Основные ступени природы — механика, физика, органика — образуют структуру всей «Философии природы». Если отвлечься от недостатков гегелевского идеализма, то эта структура может быть принята. Мы также считаем, что материя в своем развитии прошла ступени механического, физического, химического и органического. У Гегеля химия не выделяется в основном членении природы, но рассматривается как переход от физики к органике, так что и у Гегеля она находит свое надлежащее место.

2) Необходимая связь ступеней природы состоит прежде всего в том, что каждая последующая ступень содержит в себе предыдущие. «Каждая ступень представляет собою своеобразное царство природы, и все они кажутся имеющими самостоятельное существование; но последнее царство природы есть конкретное единство всех предыдущих, как и вообще каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени...»³ Так, физические тела механически движутся, организм содержит в себе механические, физические и химические особенности.

¹ Там же. — С. 39.

² Там же. — С. 33.

³ Там же. — С. 43.

3) Но, несмотря на это содержание, высшая ступень несводима к низшей. Например, живой организм нельзя объяснить или механически или химически. В нем есть специфика, принадлежащая только этой сфере и необъяснимая из низших ступеней. На протяжении всей работы Гегель неустанно борется с попытками свести организм к химизму, механизму и т. д. Гегель продолжает борьбу с механицизмом и механистическим материализмом, начатую еще Кантом, Шеллингом, и приобретшим новый вид в связи с развитием физики и химии.

Первый из этих принципов можно назвать принципом системности природы, второй – принципом включения низшего в высшее, и третий – принципом несводимости высшего к низшему. Все три принципа так или иначе вошли в методологию науки. Важно, что они имели общий характер и были направлены не только против механицизма – преувеличения роли механики как науки, но и против других конкретных естественнонаучных дисциплин – физики и химии, за которыми было большое будущее.

На рубеже XIX–XX ст. на основе успехов физических наук, в отличие от механистического материализма XVII–XVIII ст., возник «физический идеализм», отрицавший объективность физического знания в виду его изменения на почве открытий радиоактивности, изменения массы электрона от скорости его движения и т. п., провозгласивший «исчезновение материи». Наиболее известное течение здесь – махизм. В 30-е годы XX ст. возник физикализм (О. Нейрат, Р. Карнап), который ставил задачу перевода предложений всех конкретных наук на язык физики и математики, универсализации языка науки.

Относительно принципов Гегеля надо иметь в виду, что их содержание и оценка меняется со временем. Так как во времена Гегеля еще от механистической философии тянулась тенденция сводить высшее к низшему, то его позиция приобрела преимущественно характер антиредукционизма. Ценность ее очевидна. Однако это выражает только третий принцип. Второй – принцип включения низшего в высшее – открывает широкие возможности для соответствующих иссле-

дований, которые начались в XX ст. и продолжаются до сих пор. Особенно сюда следует отнести генетику и кибернетику, которые затрагивают самые глубины телесной и умственной деятельности и жизни человека.

В настоящее время можно говорить и о более широкой, глобальной, значимости данных принципов. Действительно самая основная глобальная проблема человечества состоит в том, что именно механическая, физическая и химическая техника и связанная с нею деятельность подавляет и разрушает биологическую сферу и жизнь планеты в целом. А принципы методологии приобретают статус регулятивных идей для реальной практической жизни человечества.

Как и вся система Гегеля, «Философия природы» строится исходя из принципа восхождения от абстрактного к конкретному. Именно поэтому Гегель старается провести сквозь свою натурфилософию структуру логики. И в этом ценность попытки, ибо идея развития проникает в науки о разных сферах действительности неодновременно. В XVIII ст. она сначала захватывает историю (Тюрго, Кондорсе), затем, в XIX ст., сферу мышления и познания (Гегель) и лишь в последнюю очередь – природу как целое, особенно же органическую (Дарвин и другие), ибо неорганическая соединилась с нею раньше (Кант, Лаплас). У Гегеля речь идет как раз о природе как целом, а в естествознании его еще не было, и он перенес сюда идею эволюции из логики понятий. С его точки зрения развивается только понятие, а природа – нет. Синтез таких противоположностей создал уникальную концепцию, глубоко противоречивую, о чем дальше.

Однако нельзя думать, что Гегель везде «натягивает» натурфилософию на логику. Это показывает сравнение первой и второй части его системы. Если в «Науке логики» изложение начинается с качества, то в «Философии природы» весь первый отдел – «Механика» – есть сфера количества. А в механике, действительно, преобладают количественные определения. Так что это начало соответствует логике предмета и действительности (механика – низшая, простейшая форма

движения материи). Качественная определенность доминирует у Гегеля во втором отделе – «Физика». Химия есть преимущественно сфера меры – единства количества и качества. Наконец, организм есть налично сущее понятие. Общая задача и цель – «постичь, каким образом природа есть в самой себе процесс становления духом». Поэтому главными ступенями являются материя в ее разрозненности (механика), природная индивидуальность (физика и химия), субъективность (органика). Поскольку индивидуальное есть особенное, окачественное образование, вся физика и понимается Гегелем как наука о качествах природы и постепенном их свертывании в жизнь¹.

Изучая порядок расположения естественнонаучного материала, Гегель считает, что возможны вообще два способа такого расположения: от абстрактного, простого, к конкретному, более сложному и наоборот². Первый путь есть усложнение простого, второй – упрощение сложного. Гегель называет первый путь эволюцией, второй – эманацией. Сам он идет первым путем; у него эволюция есть восхождение от абстрактного к конкретному. Но можно, полагает он, избрать и нисхождение, эманацию. Здесь «мы брали бы исходным пунктом конкретное понятие – а им является в природе жизнь, – рассматривали бы отдельно последнюю, взятую самое по себе, и от нее мы переходили бы к ее проявлениям, которые она выбрасывает из себя в качестве самостоятельных природных кругов» (в целом – в виде неорганической природы) «и соотносится с ними как с другими, но потому также и более абстрактными способами ее существования»³.

Более того, Гегель оба эти способа считает односторонними. «Так как материя, например, отрицает себя как не истинное существование, то, с одной стороны, прежняя ступень снимается благодаря некоторой эволюции, но, с другой стороны, она продолжает существовать на заднем фоне и снова порождается посредством эманации. Эволюция есть, таким обра-

¹ Там же. – С. 26, 40–41, 577.

² Там же. – С. 41.

³ Там же.

зом, также и инволюция...»¹ Или: неорганическая природа снимается в органической, но последняя обратно порождает неорганическое, отчасти выбрасывая из себя экскременты и т. д., отчасти потому, что организм умирает и разлагается. Поэтому «каждая из этих форм, взятая для себя, является односторонней, они существуют одновременно; вечный божественный процесс есть поток, текущий в двух противоположных направлениях, которые, однако, встречаются в одной точке и взаимно проникают друг в друга»². На современном языке это означает, что прогресс и регресс (эволюция и эманация) есть две стороны развития. У Гегеля мы находим здесь зародыш глубокой, диалектической концепции развития, — однако лишь зародыш, абстрактный принцип. Высказав эту мысль, Гегель здесь же говорит: «Так как для философии важно полагание определений понятия, то мы должны начать рассмотрение не с истинной сферы, а с наиболее абстрактной»³ (ибо логика начинает с абстрактного — и глубокая мысль остается неразвернутой). Правда, в самом исследовании Гегель использует ее, особенно это наглядно видно на примере организма, который не только ассимилирует неорганическую природу, но и выделяет ее. Однако, если и верно, что эволюция и инволюция образуют две стороны всякого развития, то гегелевское понимание развития в природе с современной точки зрения неудовлетворительно. Поэтому, высказывая эту верную мысль, сам Гегель очень низко ставит эволюцию и ее противоположность. Если сравнивать их достоинства, он, правда, предпочитает первую. «Учение о переходе от менее совершенного к более совершенному предпочтительнее, 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. То, что в последних представляется нам второстепенным, например, органы, не имеющие никакой функции,

¹ Там же. — С. 41.

² Там же.

³ Там же. — С. 42.

становится для нас ясным только благодаря более высоким организмам, благодаря которым мы познаем, какое место занимает это второстепенное»¹.

Несмотря на такое признание, Гегель критикует понятие эволюции. Он рассматривает природу как систему ступеней, «однако, здесь нет естественного процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения суть развитие»². В природе же понятие – лишь внутреннее; поэтому природа как таковая не развивается. В разделе об организме Гегель признавал развитие природы и земли – однако лишь в прошлом, и считал, что с возникновением сознания (человека) ее развитие прекратилось. В настоящем же он признает развитие лишь относительно живых организмов. «Экзистирующая метаморфоза поэтому ограничена лишь областью живых существ»³. Вот почему он с восхищением относился к работам Гете по «метаморфозе растений» и морфологии животных. Однако эта метаморфоза относилась лишь к единичным индивидам. «У отдельных особей такое развитие, разумеется, совершается во времени, но этого нельзя сказать относительно родов»⁴. По отношению ко всей живой природе Гегель еще в «Феноменологии» выставил положение: «...у органической природы (в отличие от общества) нет истории»⁵. Здесь он говорит об этом: «Дополнение одной ступени другой представляет собой необходимость идеи, и мы должны понимать различие форм как различие необходимое и определенное. Но это не значит, что из водного животного естественным образом возникло земное и последнее полетело в воздух, и точно так же это не значит, что птица снова упала на землю и превратилась в земное животное»⁶. Происхождение растений и животных из воды, или

¹ Там же. – С. 36.

² Там же. – С. 33.

³ Там же. – С. 34.

⁴ Там же. – С. 36.

⁵ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 159.

⁶ Гегель Г. Философия природы. – С. 35.

происхождение высших организмов из низших Гегель называет «туманным представлением»¹. Понятие, с его точки зрения, осуществляет «сразу все особенности»². И поэтому он категорически утверждает, что «представление, будто роды развиваются постепенно во времени, является совершенно бессодержательным, временное различие не представляет собой ни малейшего интереса для мысли»³.

Особенностью гегелевской концепции развития природы является то, что по каждому из основных положений она содержит как положительные, так и негативные аспекты. Первые определяются его общим диалектическим методом и свойственным философу реалистическим чутьем, выработанным всесторонним познанием накопленного к тому времени материала, вторые — идеалистической тенденцией мысли и недостатком опытных данных в области естествознания. Так, сильной является идея о единстве эволюции и эманации (или инволюции), правильное предпочтение, отдаваемое первой, но ограничение эволюции индивидами, отрицание ее значимости для родов ослабляет данную идею. Формулировка принципов ступенчатого строения природы — важный вклад в науку, но Гегель преувеличивает их самобытность и самостоятельность. Это верно лишь относительно механической, физической и химической сфер: они не возникают одна из другой, их последовательность определяется онтологической стороной — большей простотой и сложностью, откуда вытекает и та же последовательность в познании, в «понятии». Но это неверно в отношении таких ступеней, как неживая природа, живая природа и человек. Гегель признает развитие природы (земли) во времени, но ограничивает его далеким прошлым, до появления человека и духа.

В целом его взгляды неоднозначны, содержат в себе противоположные элементы. Этим он старался преодолеть односторонние точки зрения предшественников в вопросах эволюции.

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 34.

² Там же.

³ Там же.

Гегель подмечает метафизичность существовавших эволюционных идей. Можно напомнить о теории преформизма. Развитие даже отдельных организмов представлялось сторонникам преформации (Лейбницу, Бонне и др.) как только количественное изменение организмов — рост; считалось, что в зародыше уже дан весь человек, только в миниатюре, причем каждое последующее поколение «вложено в предыдущее» опять-таки в готовом виде. Эту теорию Гегель подверг основательной критике еще в «Науке логики», создав в противовес плоской эволюции свое учение о диалектических скачках. Здесь он продолжает эту критику. Разбирая взгляды эволюционистов, стоящих на точке зрения лейбницевского «закона непрерывности», он пишет: «Старое изречение, или так называемый закон *non datur saltus in natura* (в природе нет скачков) совершенно неприменим для саморазделения понятия: непрерывность понятия по отношению к самому себе носит совершенно другой характер», ибо понятие «проводит различие по качественной определенности, но лишь постольку, поскольку делает скачки»¹. Гегель считает, что «голое представление о метаморфозе делает неудовлетворительным» именно абсолютизация количественных изменений². Эти и другие подобные диалектические идеи во множестве разбросаны по страницам «Философии природы». Но, разработав свой особый метод, философ подвергает анализу и критике и господствовавшие системы взглядов в целом.

Во времена Гегеля существовало несколько способов рассмотрения природы, которые он анализирует во Введении к своей работе и на которых мы должны вкратце остановиться. Он исследует три «различных способа рассмотрения природы: а) телеологическое, б) эмпирическое или физическое и в) теоретическое или философское.

Телеологический подход к вещам природы берет начало еще у Аристотеля, который считал, что внутренняя природа вещи есть ее цель, стремление, энтелехия. Так, природа лег-

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 37.

² Там же. — С. 36.

ких частей, их энтелехия состоит в том, что они стремятся вверх, тяжелые — вниз, и т. п. Эта сторона аристотелевской натурфилософии воспринимается и Гегелем, который в качестве внутренней цели вещи рассматривает ее понятие.

Но во времена Гегеля получила широкое распространение и другая телеология, которая исходила из внешних целей. Против нее-то и обрушивается Гегель. «Понятие цели не есть только внешнее для природы, оно не подобно высказыванию: овцы покрыты шерстью для того, чтобы могли ткать из нее одежду, — тогда оно получает совершенно нелепый характер. Там, например, прославлялась премудрость божья... за сотворение пробковых деревьев для закупоривания бутылок, трав для оздоровления испортившихся желудков и киновари — для румян»¹. Этого рода телеология философски была развита Х. Вольфом.

Гегель, отмечая мелкость подобного отношения к природе, показывает однако его определенную правильность. Дело в том, что «природа не содержит абсолютной конечной цели в самой себе»²; в системе Гегеля цель природы находится вне ее, она должна умертвить себя, чтобы породить дух³. Человек же, «конечный дух», в своей деятельности ставит цели и подчиняет им природные вещи. Поэтому, если киноварь и не была создана для румян, то человек, вовлекая ее в круг своей деятельности, сообщает ей эту определенность. Гегель считает, что эта «финально-телеологическая точка зрения» имеет полный смысл в практическом отношении к природе. Однако она не годится для теоретического рассмотрения, ибо последнее стремится постичь предметы природы такими, каковы они сами по себе. Основные недостатки телеологического способа состоят, во-первых, в том, что цели внешни вещам, а во-вторых, что эти цели конечны, незначительны и пусты.

Отчасти эти недостатки преодолеваются в эмпирическом познании, которое стремится обнаружить общие определения,

¹ Гегель Г. *Философия природы*. — С. 13–14.

² Там же. — С. 12.

³ Там же. — С. 578.

открыть тождественное в вещах (закон, силу, материю и т. д.). Гегель считает эту форму познания рассудочной, она слишком абсолютизирует такие тождества. «Современную философию любят называть философией тождества; это название можно было бы с гораздо большим правом дать той физике, которая только и делает, что игнорирует определенности. Так, например, современная электрохимия рассматривает магнетизм, электричество и химизм как нечто совершенно тождественное... Она (физика) слишком щедро оперирует тождественным»¹. С другой стороны, оперируя всеобщностью и тождеством, физики, биологи очень часто колеблются, считать ли их объективными или субъективными. Часто нам приходится слышать, что классы и порядки (животных, растений) устанавливаются только для целей познания, а признаки, которые при этом отыскиваются, рассматривают не как существенные определения вещей, «а лишь в целях нашего удобства, так как по этим признакам мы легко распознаем вещи»². Гегель против этого возражает, что существенные признаки не есть только значки для распознавания; в таком случае можно было бы сказать, что признаком человека служит мочка уха, которой нет у других животных. Но здесь мы сразу чувствуем, что такого определения недостаточно для познания существенного в человеке. Законы, признаки, согласно Гегелю, являются не метками, не знаками, а существенными определениями вещей; и порядки, классы и т. д. не просто облегчают нам обзор животных или растений, но представляют ступени лестницы самой природы³. Гегель во многих местах своей работы возвращается к этой теме, борется против голого эмпиризма, абсолютизации тождества, номинализма в вопросах искусственной классификации живого.

В тесной связи со сказанным стоит критика односторонне аналитического метода, который все разлагает, стремясь свести сложное к простейшим частям. Поэтому содержание в фи-

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 20.

² Там же.

³ Там же.

зике раздроблено, разбито на куски, разбросано, «не имеет в самом себе необходимой связи»¹. Гегель приводит пример цветка; рассудок замечает в нем только отдельные качества, а химия разрывает его и различает в нем цвет, форму листьев, лимонную кислоту, эфирное масло, углерод и водород и т. д.; и говорит затем, что цветок состоит из этих частей. Или также говорят, что животное состоит из мускулов, костей, хрящей, нервов и т. д. Однако хрящи и т. п. есть также и у трупа. Что составляет специфику живого — так это его целостность, которая как раз уничтожается анализом.

Против преувеличения роли анализа боролся не только Гегель, но и его современник Гете, которого цитирует Гегель; у обоих мы находим мысль, что только единство анализа и синтеза может быть научным методом, способным постичь реальность.

Анализом природы, как на смех
Гордится химия, но полон ли успех?
Разбит у ней на части весь предмет.
К несчастью, в ней духовной связи нет.²

Недостатки эмпиризма преодолевает теоретическое или философское рассмотрение природы. Эмпирия, считает Гегель, подготавливает для философии материал. Этот материал, изготовленный физиком на основании опыта, подхватывается философией, которая делает дальнейший шаг, потому что способ действия с понятием, употребляемый в физике, не удовлетворителен³. Что же требует понятие? Оно требует рассматривать природу «как в себе самом необходимое целое», организованное по тем принципам, о которых шла речь выше (системность, несводимость и т. д.).

Гегель отмечает два пути, по которым можно идти в познании целого: способ Гете и свой собственный. Отличие их в том, что Гете больше чувствует, ощущает жизнь и всеобщую связь природы. Гегель же выражает ее в виде системы диалек-

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 21.

² Там же. — С. 22.

³ Там же. — С. 20–21.

тически развитых понятий. Первый путь, если его абсолютизировать, неудовлетворителен, «потому что нельзя философствовать исходя из созерцания»¹, как это имело место в прежней, шеллинговской натурфилософии. Только диалектический метод есть истинно философский метод.

Отметим, что для Гегеля философское и теоретическое отношение к природе — тождественны. Это объясняется тем, что во времена Гегеля естествознание в целом (исключая механику) находилось на эмпирической стадии развития, стадии собирательства и охоты за фактами, а философия перешла к теоретическим исследованиям. Соединение философии и естествознания и создало натурфилософию, в которой видное место занимает и Гегель.

Мы уже выделили общую задачу в данном вопросе — постичь, каким образом природа в самой себе есть процесс становления духом. Аналогичной была и задача Шеллинга в «Системе трансцендентального идеализма».

Поскольку соотношение природы и духа — одна из форм основного принципа, или вопроса, философии — соотношения объективного и субъективного, то наука о нем и получила название философии природы. А каким образом совершается названный процесс — неизвестно и сейчас. Заметно только, что если расположить ступени природы — от механической до органической, а в последней растительную, животную и человеческую жизнь последовательно, то можно подметить некую закономерность — нарастание субъективного начала вплоть до его развитого состояния в человеческом духе. А из этого можно заключить, что и в низших ступенях, где данного начала не видно, оно присутствует в скрытом виде, прячется, по Гегелю, или существует в рассеянном виде, по П. Т. Шардену. Гегель пошел этим путем.

Но представление о внутренней духовности природы и ее развитии по ступеням он дополняет анализом внешних особенностей последних, раскрывает их черты, которые постепенно складываются воедино и свертываются в жизнь. По его

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 22.

мнению, «образы природы есть только образы понятия, но в стихии внешнего бытия»¹. Особую роль здесь играет категория для-себя-бытия, и на разных ступенях Гегель вскрывает ее специфические и все более высокие формы: в механике — тяжесть, связывающая воедино материальные массы и частицы, рассматриваемые с количественной стороны; в физике это — качественно определенные индивидуальные стихии или тела; в жизни индивид становится субъектом — в чувствительности растений, в ощущениях и восприятиях животных, в мышлении человека. При этом предыдущие виды для-себя-бытия сохраняются в последующих. Например, не будь тяжести, человек не смог бы стоять и делать все, что связано с прямохождением. Более того, он не мог бы и появиться, ибо все сущее возникает вследствие того, что более легкие частицы притягиваются к более тяжелым, электроны к протонам, атомы друг к другу, молекулы... вплоть до галактик и их скоплений. Без притяжения весь мир стал бы «лептонной пустыней», пространством, наполненным плавающими в нем несцепляющимися легкими частицами, каковую пустыню обещают некоторые ученые из-за «старения протонов» и их распада. Свойства и качества, индивидуализирующие физические тела, в измененном виде сохраняются в субъектах на ступени жизни. Простое многообразие частей и элементов превращается во множество органов, образующих единство, а центр физической индивидуальности в для-себя-сущую (чувствующую или мыслящую) субъективность. Это специфическая черта работы Гегеля: пожалуй, он, как никто другой, сознательно и целенаправленно пытался раскрыть те стороны и свойства в низших ступенях природы, без которых нет и высшей из них. Отсюда большая роль у него типа завершенного организма для понимания менее развитых организмов, а организма как такового — для постижения более простых образований в механике, физике и химии. Отсюда же нередко преувеличенная роль аналогии, со злоупотреблениями которой он боролся у Шеллинга и его последователей, но которых и сам

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 42.

не избежал. Но и без аналогии обойтись невозможно, тем более, что она часто заменяет генезис.

Метод Гегеля в данном пункте приобретает такой вид. Природу нужно рассматривать как систему ступеней – в вышеуказанном смысле, «однако, – добавляет он, – здесь нет естественного процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы»¹. Идея, понятие развивается поступенно и постепенно, а в природе оно осуществляет всеобщим образом и сразу все ее особенности², и они образуют все ее ступени. Метод состоит в сравнении эволюции, генезиса понятия и его форм – со ступенями реальной природы, в установлении соответствия идеальной эволюции от простого к сложному, от материи к духу, и реальной последовательности ступеней, которые, однако, друг в друга не развиваются. Очень сложная конструкция, однако она еще сложнее, если учесть, что идея, дух составляет внутреннее в вещах и природе в целом, «уже всегда содержится в ней»³. Но тогда, хочет этого Гегель или не хочет, выходит, что природа как целое сама эволюционирует, и если он возражает против этого, то потому, что не было еще накоплено достаточно опытных данных, чтобы сделать такой вывод. Вот и получается, что понятие развивается, а бытие – нет, но так как, согласно идеалистической позиции философа, оно содержится в бытии, составляет его внутреннее ядро, то и природу следует рассматривать с эволюционной точки зрения. Следовательно, идеализм Гегеля заставляет его применять диалектику к осмыслению природы. Такова в данном вопросе позитивная функция идеализма.

Что касается результатов, то мы видели, что при всей сложности и некоторой искусственности метода Гегеля в философии природы (а он отличается от его метода в логике), то они весьма значительны. При этом речь шла только об общих принципах философии природы. А в работе Гегеля имеется

¹ Гегель Г. Философия природы. – С. 33.

² Там же. – С. 34.

³ Там же. – С. 578.

и много более конкретных идей. Таковы: единство пространства и времени, материи и движения, критика пустых пространства и времени классической механики, материя и движение как единство пространства и времени, определение направлений пространства тяжестью материи¹, что предвосхищает основные идеи теории относительности²; критика «аппарата сил»³; философская наука о природе как «наука о мерах»⁴; относительность систем Птолемея и Коперника⁵. Гегель возродил античное учение о четырех стихиях, истолковав их как материи, составляющие моменты становления всеобщего индивидуума — Земли, и раскрыв их роль в соотношении с субъективностью человека⁶, что приобрело особый интерес в связи с глобальными проблемами человечества.

Эти и многие другие положения работы Гегеля делают ее интересной и поучительной и для современного читателя, учитывая, что исследованная в ней проблема полностью не решена и доныне.

Историческое место данной работы определяется тем, что проблема происхождения духа была со всей остротой поставлена именно в Новое время, в связи с формированием теории развития; французские просветители разработали ее сначала на материале истории человечества — в виде учения о прогрессе человеческого разума. Немецкие мыслители, особенно Шеллинг и Гегель, перенесли ее в истолкование природы, и таким образом возникла философия природы как особая дисциплина со всеми теми особенностями, которые отмечены выше.

Место же ее в системе Гегеля — посредине между логикой и философией духа, к которой мы и переходим.

¹ Гегель Г. Философия природы. — С. 44–117, особенно с. 46–47, 52–54, 59–63, 73–76, 103–104.

² См. нашу статью: Гегель і Ейнштейн // Філософське питання сучасного природознавства. — 1967. — Вип. 8.

³ Гегель Г. Философия природы. — С. 56, 59–60 и др.

⁴ Там же. — С. 57–58, 80–83, 94, 98–101, 114–115. Также в «Науке логики». — С. 435–437.

⁵ Гегель Г. Философия природы. — С. 107–108.

⁶ Там же. — С. 148 и далее; с. 41–42.

ФИЛОСОФИЯ ДУХА КАК ЦЕЛОЕ

Чтобы ее понять, надо сравнить с Феноменологией духа, потому что гегелевская система структурно и по содержанию менялась во времени. Феноменология вышла в свет (1807) как первая часть системы наук. Но разработка логики как первой части отнесла ее в последнюю.

По основному материалу Феноменология и Философия духа подобны. В первой выделяются сознание, самосознание, разум, дух, религия, абсолютное знание; во второй субъективный, объективный и абсолютный дух. Сознание и самосознание – это субъективный дух, разум и собственно дух – объективный, реализованный, с одной стороны, в познании природы, с другой – в жизни общества и в ходе истории. Третий вид в Философии духа представлен искусством, религией и философией, а в Феноменологии – религией, в которую включено и искусство, и абсолютным знанием. Со стороны терминологии в обеих работах заглавным является дух. Но Феноменология имеет подзаголовок «Наука об опыте сознания», и содержание ее состоит в развитии сознания как соотношения субъективного и объективного до полного их единства, каковое и составляет дух. В качестве такового он есть завершение Феноменологии, а самостоятельный предмет он составляет в Философии духа.

Самое главное сходство, помимо содержания, – принцип развития: он образует связь в обеих работах.

Но есть и различие. Основное из них: в Феноменологии духа исследуется развитие индивида от необразованной точки зрения до абсолютного знания; в Философии духа – развитие понятия духа. Развитие индивида – это его формирование, образование (*Bildung*). В философии духа Гегель подчеркивает, что воспитание, образование находятся вне пределов этой сферы¹. Вместо этого развитие идет по моментам понятия: всеобщность, особенность, единичность.

Поскольку троичность понятия приобрела у Гегеля весьма формальный характер, последняя работа также формализова-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1977. – С. 39.

на: каждая проблема раскладывается обязательно на три рубрики, и только благодаря его огромной образованности содержание и форма в каждом из них представляют интерес и сейчас. В целом же Феноменология как «путешествие за открытиями» (по словам Гегеля) более живая, органичная, и вот почему именно она у неогегельянцев, экзистенциалистов стала главным предметом анализа. Да и Маркс считал ее истоком и тайной гегелевской философии.

В то же время в Философии духа мыслитель дает наиболее полную картину своего учения о духе, его понятии и формах. Отметим основные аспекты данного понятия.

Чтобы понять, что такое дух у Гегеля, нужно принять во внимание структуру всей его системы: абсолютная идея отчуждается в природе; последняя развивается до человека и им познается, вообще осваивается. Задача — в том, чтобы раскрыть, что природа как нечто чуждое и внешнее, по своей сути родственна познавательным и иным способностям человека. Осознание этого тождества субъективного и объективного есть дух, без осознания — идея, формами которой являются категории, понятия, виды рефлексии, которые одновременно и формы мысли, и формы определенности действительности.

Взаимоотношение внешнего мира и духа развивается. Сначала мир противостоит ему, ограничивает как нечто чуждое, но в конце раскрывается их родство, суть которого в том, что идея, дух творит материальный мир, откуда следует перевес духа над природой и материей. Об этом надо сказать особо. Нельзя сводить человека к духу, тем более к сознанию или самосознанию, он и материальное существо, имеющее аналогичные потребности. Их надо удовлетворять, без них жизнь невозможна. Гегель это понимает. Но не в их удовлетворении состоит смысл жизни человека. Они — только предпосылка, а не самоцель. Высшее удовлетворение жизни — в духовных исканиях, в формировании духовных потребностей. Поэтому приоритет духа над материей у Гегеля вполне оправдан.

Другая сторона этого вопроса — творческий характер духа. Последний в своей полноте выражает все человеческие отноше-

ния к миру. Человек не только преднаходит природу, застаёт ее при своем появлении, но и создает ее новый образ, «вторую природу». В литературе под нею понимают культуру. Это не совсем так; и сама природа становится иной, причем не в лучшую сторону. Последнее вполне обнаружилось в наше время. Во времена Гегеля это было еще мало заметно. Руссо видел отрицательное влияние культуры (наук и искусств) на нравы — естественные принципы жизни, то есть более природное, нежели искусственное, в самом человеке, а не вне его. «Повреждение нравов» (слова М. Щербатова), то есть повреждение природы человека, а не природы вне его — вот что было замечено.

У Гегеля человек как носитель духа — существо активное и творческое — в разных направлениях, в отношении к природе, другим людям, в науке и искусстве и т.п. Неверно, что Гегель не понимал отрицательной роли труда. Это надо уточнить: Гегель не видел ее в отношении природы вне нас. В труде же как в отношении между людьми он это понимал, достаточно напомнить его мысли о противоречии бедности и богатства, об отчуждающей роли его в рабстве и крепостничестве, о механизации и обездушивании труда и т.п. в Философии права, о чем дальше.

Что же касается обработки природы, то и Маркс не мог еще вполне понять его негативной роли. Поэтому у него отчуждение — это отношение между людьми. Современная же эпоха во всей грандиозности показала отчуждение между человеком и природой на основе технической деятельности. Это предвосхищено скорее Гегелем в его концепции природы как отчуждения духа и последующем ее освоении через уяснение, что в своей основе она духовна, идеальна. И из этих двух функций вторая у него главная.

С современной же позиции связь данных функций обратная: человек осваивает природу своим трудом и познанием, но в итоге достигает противоположного: отчуждает ее от себя, как и отчуждается от нее, вплоть до непримиримости, несовместимости.

И в этом материально-практическом аспекте имеет место приоритет человека; в его мире — «мире человека» природа становится подчиненной стороной, всесторонне им охватывается и

извращается в системе противоречий, называемых глобальными проблемами. Согласно Гегелю, дух полностью подчиняет внешнюю природу, заставляет ее надрываться ради него. Но если дух есть единство, гармония субъективного и объективного, то он должен признать ее не только в тождестве, но и в противоположности с собой, в ее самобытности и самоценности.

Для понимания духа у Гегеля следует обратить внимание и на то, что видов или форм духа у него много, продуктами его деятельности являются самые различные образования: ощущения и восприятия, представления и понятия, идеальные и реальные предметы, право, мораль и нравственность, художественные произведения, религиозные учения, философские и научные системы.

Вместе с тем сущность духа, несмотря на такое многообразие, он усматривает в познании, особенно в разуме как познавательной способности, ибо разум объединяет все противоположности, в том числе и противоположность субъективного и объективного, а единство их и составляет дух. Это верно в том смысле, что познание и знание сопровождает любую человеческую деятельность, поэтому каждую ее форму можно рассматривать и оценивать с точки зрения гносеологии или логики. Однако это ведет и к определенной односторонности в освещении феноменов духа.

Откуда такое понятие духа? Оно проистекает от доминирования в Новое время такой духовной способности, как способность познавательная, выразившейся в расцвете наук и их практических приложений. В средние века преобладающей духовной формой была религия, отсюда и понятие духа — иное: дух обобщенно это — бог, а его сущность заключается в любви. Оно скорее исключает познание. Библейская история начинается с грехопадения, а оно следствие познания и способности различать добро и зло. Когда данная способность возникла, познание неотделимо от духа, но разные его формы не сводятся к нему.

В религии любовь на первом месте, потому что главная обязанность верующего любить бога, а через него и людей.

Известная религиозная формула «возлюби ближнего своего как самого себя» у Канта превращается в основной моральный закон: Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого также как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству. Здесь уже не любовь, а иное чувство определяет отношение людей, хотя и любовь не исключается. Аналогично нельзя требовать, чтобы любили право, нужно, чтобы его законы уважали.

Но и любовь имеет многообразные виды, вспомним Платона: дружба выше плотской любви, любовь к знанию еще выше, а кроме этого есть и любовь к вещам, которые ниже всего.

Учитывая, что в европейской культуре понятие духа имеет преимущественно религиозное происхождение, а главным его смыслом является родство с богом, можно сказать, что здесь дух есть любовь. Как мы видели, Гегель воспринял этот термин, но главное значение он придал ему иное: по своему понятию дух есть сама себя знающая идея¹.

В философской литературе слово и термин дух и духовность употребляются в разных смыслах и значениях, и как любовь, и как познание, и как искусство, и многое другое. И это вполне оправдано ввиду многообразия форм духа. Но каким бы большим оно ни было, в различных его вилах есть нечто общее. Однако последнее обычно выражается через перечисление: дух есть сознание, самосознание и т. д. Но ведь при этом важным остается и вопрос: что такое дух вообще, независимо от его форм?

Этот вопрос ставит и разрешает Гегель через противопоставление природы и духа. Природа не только внешня духу, но внешня и в самой себе: все в ней существует в пространстве и времени — «в природе это вот существует рядом с вот этим, — это вот следует за вот этим, — короче говоря, все естественное внеположно до бесконечности»²... И хотя вследствие первоначального единства природы все ее различия находятся во взаимоотношении, но последнее для нее более

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 15.

² Там же. — С. 16.

или менее внешне, и в ней господствует причинность и необходимость, а не свобода.

Совсем иное — дух, который познает природу: он ассимилирует ее и тем самым ее идеализирует. Благодаря этому дух снимает внешний покров природы, раскрывает ее внутреннее ядро в идеях и понятиях и таким образом обнаруживает, что она по своей сути не чужда, а родственна ему. Дух открывает в другом самого себя.

Из этого следуют два вывода. Во-первых, отличительной особенностью духа является идеальность, снятие чуждости и внешности природы, открытие идеи как ее сущности¹. Это верно в том смысле, что идеальное в явном виде дано в человеке, но последний сам находится в природе как его всестороннем продолжении и окружении, и, следовательно, идеальное составляет и ядро природы, что и обнаруживается, когда ее содержание человек выражает в понятиях и идеях, осваивает его.

Во-вторых, через освоение природы дух достигает независимости от нее, подчиняет ее себе. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе... Эта власть духа над всем имеющимся в нем содержанием составляет основу свободы духа»².

Таково понятие духа у Гегеля, то общее, что свойственно всем его феноменам. Поэтому общее в нем не сумма особенных видов или форм, а некая единая основа, субстанция, которая порождает их как свои определенности.

Тем самым возникает вопрос, каким образом совершается связь форм духа. Это также можно понять из сравнения с природой. В ней особенные ступени и формы обладают самостоятельным существованием: солнечные системы, тела, организмы, различные формы движения и материи и т. п.

Совсем иное в духе. Если вспомнить его формы: сознание, самосознание, разум и т. д., то с возникновением второго сознание не остается позади него, а оба первые — позади разума и т. д. Предшествующее вбирается в последующее и подчиняется

¹ Гегель Г. *Философия духа* // Энциклоп. филос. наук. — С. 16, 27, 30.

² Там же. — С. 25, 26.

ему. Здесь, при рассмотрении конкретной природы духа, то есть его синтетического характера, Гегель отмечает «ту своеобразную трудность, что особенные ступени и определения в развитии его понятия не остаются позади его движения самостоятельными существованиями, как это имеет место во внешней природе... Определения и ступени духа, напротив, по самому существу своему имеют значение только в качестве моментов, состояний и определений более высоких ступеней развития». И напротив, «в низшем, более абстрактном определении высшее оказывается уже содержащимся эмпирически, как, например в ощущении все духовное более высокого порядка уже содержится как содержание, или определенность»¹.

Таким образом, разрешение данной трудности состоит в развитии. Гегель понимает его как переход возможности в действительность, в себе бытия в для себя бытие. Вообще последующее не присоединяется к предшествующему извне, а возникает из него и подчиняет его себе. И продолжается это до тех пор, пока все возможности не будут выявлены, полностью осуществлены. Это происходит не всегда. Например, зародыш растения, семя, может вообще остаться в самом себе или остановиться на любой стадии развития. Так же и дух может не развиваться или развиваться ограниченным образом. Случаев здесь может быть очень много. Исследуется только идеальный случай, когда происходит полное раскрытие семени, духа и т. п., то есть всего содержания, которое они имеют по своему понятию. Поэтому у Гегеля и подчеркивается последнее, идет ли речь о зародыше растения, «этом чувственно наличном понятии», или о духе, развитие которого достигает цели, «если его понятие оказалось полностью осуществленным, или, что то же самое, если дух достиг полного сознания своего развития»².

Для истолкования процесса в указанном направлении Гегель употребляет еще и новый термин: «Все развитие духа есть не что иное, как возвышение самого себя до своей собственной истинности, и так называемые силы души не имеют

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 14.

² Там же. – С. 12.

никакого другого смысла, кроме того, чтобы быть ступенями этого возвышения духа. Благодаря этому саморазличению, благодаря этому самообразованию и благодаря сведению своих различий к единству своего понятия дух только и есть истинное, а также живое, органическое; только через познание этой своей природы и наука о духе является истинной, живой, органической, систематической»¹.

Развитие духа легко понять, если иметь в виду развитие отдельного индивида, его образование и воспитание. Так именно ставил Гегель вопрос в «Феноменологии духа»: показать развитие индивида от необразованной точки зрения до абсолютного знания. Однако в «Философии духа» он понимает его иначе и специально это подчеркивает: «От рассмотренного здесь прогрессивного развития духа следует отличать и из него исключать то, что составляет образование и воспитание. Эта сфера относится только к единичным субъектам как к таковым, с тем чтобы всеобщий дух в них получил осуществление. С философской точки зрения дух как таковой даже по самому своему понятию рассматривается как сам себя образующий и воспитывающий, а все его обнаружения – как моменты его самопорождения к-самому-себе, его смыкания с самим собой, вследствие чего только он и есть действительный дух»².

Здесь представлены два вида развития духа: 1) связующей основой одного является индивид как его носитель, и совершается оно во времени; 2) единство другого вида составляет понятие духа; последнее и делает науку о нем живой и систематической.

Настаивая, что дух развивается согласно определениям понятия, Гегель подчеркивает, что определенности или формы развития существуют реально: «Это развитие порождает целый ряд формообразований, которые, правда, должны быть указаны эмпирией, однако, в философском рассмотрении не должны быть внешне поставлены рядом друг с другом, но должны быть познаны как соответствующее выражение необхо-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 13.

² Там же. – С. 39.

димого ряда определенных понятий; и для философского мышления они представляют интерес лишь постольку, поскольку они такой ряд понятий выражают»¹. Та эмпирия, о которой здесь идет речь, показывает, что дух представлен в отдельных индивидах; в «духе народов», на различии которых Гегель далее строит свое понимание общества и всемирной истории; в религиозных построениях.

Из этого видно, что систематизация в Философии духа исходит из двух оснований. Ее материал дается эмпирически, в жизненном опыте человечества. Здесь обнаруживается множество форм духа. Философию они интересуют с точки зрения единства и системности; она должна понять их в необходимой связи. Откуда ее взять? Гегель отвечает: из понятия духа. А оно показывает двойное. Во-первых, дух как специфическое понятие есть единство субъективного и объективного. Отсюда получается три главных раздела всего труда: субъективный дух; объективный дух; и абсолютный дух – соответственно: дух индивидуальный; народный или исторический; мировой или божественный. Во-вторых, дух как понятие вообще, то есть логическая форма, это – единство всеобщего, особенного и единичного. Данная структура служит основанием классификации форм духа в отдельных разделах. Таким образом, понятие, в данном случае понятие духа, служит теоретической основой систематизации.

В разделе о субъективном духе, к которому мы переходим, выделяются три формы, рассматриваемые в соответствующих философских науках: антропологии, феноменологии и психологии. «Три главные формы субъективного духа суть: 1) душа, 2) сознание, 3) дух как таковой. Как душа дух имеет форму абстрактной всеобщности; как сознание – форму обособления; как для себя сущий дух – форму единичности. Так изображается в развитии духа развитие понятия»².

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 40.

² Там же.

Сразу же заметим, что в современной литературе аналогичной структуры нет, поскольку и философская антропология, и феноменология понимаются сейчас совсем иначе.

Сама дисциплина — «антропология» — к тому времени уже существовала. Она представлена в известном труде И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798).

Гегель по-иному истолковывает ее. «Начало нашего рассмотрения должен составлять непосредственный дух; но это есть природный дух, душа... Мы должны поэтому начинать с духа, который еще пленен природой, еще связан со своей телесностью, еще не есть дух, обладающий у-себя-бытием, — мы должны начинать с еще не свободного духа. Эта, если можно так выразиться, основа человека есть предмет антропологии»¹.

В содержании антропологии Гегель выделяет природные качества и изменения души, ощущение как природный процесс, и т. п.

Связь души и тела была старой философской проблемой и ее решали по-разному: материалистически (Аристотель, Лукреций), идеалистически (Беркли), дуалистически (Декарт). И раскрывала данная связь саму сущность, природу человека, а не природу вообще, то есть имела антропологический характер. Новшества, которые в ее истолковании внесены Гегелем, состояли в следующем. Он определил специфику души как одной из многочисленных форм духа, тогда как раньше она рассматривалась в общем, без такого контекста. А если более высокие формы духа и анализировались, то без связи с нею. У Гегеля душа занимает определенное место в системе многообразных форм духа, и является содержанием одной из философских наук наряду и в связи с целым рядом других. Наконец, и сама антропология не осталась проблемой, хотя и важной, она приобрела системный характер. А произошло это вследствие тщательного подбора и отбора подходящего материала, выделения и классификации различных форм зависимости души от тела.

Согласно общей структуре гегелевской антропологии, душевная жизнь человека предстает в трех основных формах:

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 40–41.

в непосредственной природной определенности – сущая природная душа; чувствующая (индивидуальная) душа; действительная душа. Каждая из них включает специфические виды.

В первую часть входят планетарная, всеобщая жизнь души, расовые и национальные различия людей – различия столь же физические, как и духовные; далее возрастные изменения человека: различие полов, смена сна и бодрствования. Это – особенные проявления душевной жизни. И, наконец, ощущение – для-себя-сущая действительная единичность. В индивидуальном субъекте Гегель выясняет природные свойства его духовной жизни – совокупность природных задатков в противоположность тому, чем стал человек благодаря собственной деятельности. К ним он относит талант и гений, темперамент и характер.

Поскольку душевная жизнь проявляется в индивидууме, различия в нем выступают как изменения во времени (тогда как в расах и нациях они даны в пространстве), выступают как естественный возрастной процесс, различаются не только телесно, но и духовно, что делает их предметом философии. Также и в смене сна и бодрствования, в различии полов Гегеля интересуют не физические особенности как таковые, а связанные с ними духовные особенности. Замечательно, что и чувственность образует подобную связь и создает целостную личность, согласно этому «чувства представляют собою простую систему специализированной телесности»¹. Система чувств совпадает с расчлененной системой телесности и порождает общее чувствование индивида, которое Гегель называет чувствующей душой.

В потоке ощущений и чувств вырабатывается привычка, которую подробно и глубоко исследует Гегель. Ее основное значение он усматривает в том, что посредством нее тело человека становится послушным его уму и воле, превращается в податливое и удобное орудие его деятельности, средство подчинения внешнего мира.

Душа, в которой все ее потенции, внутренние задатки стали внешними, привычными, называется действительной ду-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 108.

шой, ибо действительность — взаимопроникновение внутреннего и внешнего, здесь же душа — внутреннее, а тело — внешнее. Гегель отмечает вертикальное положение человека, как абсолютный жест, руку, и особенно кисть руки человека как нечто только ему свойственное, способное служить выражением бесконечного множества проявлений воли, лицо как настоящее местопребывание духовного, мины, жесты, осанку и т. д. — как внешние проявления внутреннего душевного строя человека.

Такова в общих чертах антропология Гегеля. Она в своем роде уникальна в качестве очерка целой науки о человеке как единстве души и тела. Она не потеряла значения до сих пор, хотя и основательно забыта, на что были свои причины. Укажем одну из главных.

Термин «душа» не пользовался признанием в материалистической, особенно марксистской, литературе, считался проявлением мистицизма. Это было частным выражением общей позиции по отношению к феномену духа. Последний рассматривался как квинтэссенция идеализма; в то же время вполне или отчасти признавалась правомерность и реальность духовной культуры, высокой духовности человека и т. п. Аналогично обстоит дело и с душой. Ее отбрасывали, но никто не отрицал того факта, что есть неодушевленная природа и природа одушевленная, что человек — существо одушевленное и т. д. А ведь это означает, что он обладает душой или имеет ее в себе.

Если Гегель идеалист, то в учении о душе он менее всего таковой. Душа есть наинизший, наиболее фундаментальный уровень или слой духа. Она прямо, непосредственно связана с природой, телесностью человека, хоть и не является чисто пассивным ее выражением, ее эпифеноменом.

Описание и анализ этого слоя духа представляет особые трудности. Это объясняется тем, что человек только в изначальном состоянии есть часть природы и в этом состоянии природа в нем и через него одушевлена и чувствует себя как живое существо. В более развитом виде человек противостоит

природе, окружающему миру вещей и предметов; ощущение, восприятие, мышление этого мира заглушает более низкий уровень духа. Однако такое состояние есть уже вторая форма духа, которая является предметом феноменологии.

И здесь дух развивается, Гегель выделяет три ступени такого развития: сознание, самосознание, разум. Сознание есть отношение субъекта к объекту, оно есть осознание бытия как противостоящего ему, как предмета, что хорошо выражает немецкое слово *Gegenstand*. Дух уже отделен от предметного мира, противостоит ему. Сознание «я» сначала совершенно пусто, является абстрактной, односторонней субъективностью, полагает все содержание духа вне себя, относится к нему как к некоторому преднайденному миру. В основе субъективное и объективное, согласно Гегелю, тождественны, сознание же воспринимает их изолированно как противостоящие стороны. Поэтому сознание есть лишь явление духа, а не представление его сущности, и наука о сознании называется феноменологией — наукой о являющемся духе.

В процессе освоения объективного мира сознание постепенно развивается, рефлексивируется в себе, возникает самосознание, сознание своего «я». Оно сначала пусто, и его деятельность состоит в наполнении этой пустоты, в том, чтобы вобрать в себя объективное содержание.

Таким образом, сознание, вбирая объективный мир в себя, сообщает ему параметр субъективности, а пустое самосознание, напротив, из чисто субъективного становится объективным, — и в целом достигается некоторое уравнивание их, «всеобщее самосознание», которое Гегель называет разумом. Результатом здесь является впервые появляющееся осознание единства субъективного и объективного, что Гегель и называет собственно духом.

Соотношение «духа» и «разума» в учении Гегеля вытекает из его логической концепции, трактующей о различии рассудка и разума. Рассудок, по Гегелю, изолирует противоположности, разум же постигает их в единстве или взаимопроникновении. Таков же и дух. Однако они не тождественны.

Не всякое знание о единстве противоположностей есть дух. Например, знание о единстве количества и качества есть мера, а не дух, знание о единстве явления и сущности это закон, или царство законов, а не дух, и т. п. Разум становится духом в особом применении, в применении к субъективному и объективному. Разумное, то есть диалектическое понимание последних, то есть осознание их единства, это и есть дух. Такое понимание впервые появляется в процессе развития сознания и самосознания, из взаимопроникновения. Поэтому для характеристики этого результата феноменологического процесса он применяет оба термина: как постижение единства противоположностей он называет его разумом, как осознание единства особых, наиболее общих противоположностей — субъективного и объективного — духом. В этом смысле можно отметить, что разум есть атрибут, неотъемлемое свойство духа. «Дух и разум находятся друг к другу в таком же отношении, как тело и тяжесть, как воля и свобода; разум образует субстанциальную природу духа, он есть только другое выражение для истины или идеи, составляющей сущность духа, но только дух как таковой знает, что его природа есть разум и истина»¹. Последнее предложение понятно, ибо истина у Гегеля есть единство субъективного и объективного, а идея в его логике — единство бытия и мышления в целом, а в конечном счете — идеи познания и идеи блага, то есть теоретического и практического отношения к миру.

Разум или дух в указанном понимании составляет предмет психологии. «Эта третья часть, психология, рассматривает дух как таковой, дух, как он относится в предмете к самому себе, и здесь имеет дело только со своими собственными определениями, постигает свое собственное понятие»². Понятие духа — это осознание единства субъективного и объективного, и он сознательно прослеживает такое единство, или выслеживает его, не впадая в крайности объективного сознания или субъективности самосознания. Раскрытие их единства

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 42.

² Там же.

есть теперь его сознательная цель. В этом Гегель усматривает специфику психологической стадии развития духа. Следует отметить, что такой подход вполне соответствует психологии как науке, хотя психологи могут и не знать этого, тем более что учение Гегеля по данному вопросу иногда сбивается на гносеологическую проблематику, особенно что касается традиционно гносеологических феноменов ощущения, представления, мышления. С другой стороны, познание составляет органический момент духа, хоть и не сводится к нему. Для Гегеля было характерно преувеличение этого момента, как мы уже видели выше.

Итак, специальная цель духа на данной ступени развития – раскрывать единство субъективного и объективного во всей своей деятельности. Этого можно достичь двояким образом – исходя из объекта или субъекта. Первый путь есть деятельность теоретического духа, второй – практического духа.

Гегель подчеркивал, что особенность духа – в знании единства субъективного и объективного. Однако вначале это знание формальное, еще не наполненное. Человек здесь знает, что то, что он познает и может познать в объектах, не есть чисто объективное, но одновременно и положенное или созданное им. Действительно, весь мир истинного знания есть представление объективного мира. Но последний здесь дан в преобразованном виде – в виде представлений, понятий и т. п. Поясним это примером. Первоначально механика Ньютона воспринималась как наука абсолютно истинная, особенно благодаря очевидности ее положений, доказанных теоретически, и практической действенности. То, что в ней было представлено, казалось самой действительностью, самым объективным миром. Но с появлением теории относительности положения классической механики оказались истинными не абсолютно, а лишь частично, и сама она предстала как некоторый частный случай более общей теории. Чисто объективное, или абсолютное, знание проявилось, раскрылось как такое, в котором есть и объективное, и субъективное. Обнаружение такой двойственности научных понятий совершается

каждый раз, как происходит переход к более развитой и сложной теории или концепции. Новое знание снова принимается как вполне и безоговорочно объективное, точнее, как сам объект, который только освещается разумом и в который последний ничего не вносит от себя. Но совершенствование или уточнение данной теории, а тем более преобразование ее в еще более глубокую вновь раскроет единство субъективного и объективного в ней. Другим ярким примером этого процесса является история геометрии, в которой стадиями развития являются концепции Эвклида, Лобачевского, Римана... Вообще же сказанное может быть подтверждено на любом виде или форме, образовании знания.

Эта мысль является главной в данном разделе труда Гегеля: дух знает, «что его объект есть понятие и что понятие объективно»¹. Этим он отличается от сознания, занятого объектом и не понимающего, что то, что оно «видит», — не только объект, но и нечто субъективное. Дух же с самого начала это знает. Снятие противоположности субъективного и объективного «имеет в свободном духе иную форму, чем в сознании. В то время как для этого последнего дальнейшее определение «я» приобретает видимость изменения объекта, независимого от деятельности «я», — и, следовательно, логическое рассмотрение этого изменения в сфере сознания является еще всецело собственным актом, — для свободного духа дело обстоит так, что он сам из себя порождает развивающиеся и изменяющиеся определения объекта, и сам же объективность делает субъективной, а субъективность — объективной»². Поэтому дух и в теоретической форме активен, имеет творческий характер. В силу сказанного «деятельность духа не только ограничивается поэтому простым принятием в себя данного, но скорее, напротив, ее надлежит назвать творческой деятельностью, хотя продукты духа, поскольку он есть только субъективный дух, не обретают еще формы непосредственной деятельности, но остаются более или менее

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 252.

² Там же. — С. 255.

идеальными»¹. Гегель возражал против распространенного мнения, когда «различают теоретический дух от практического по тому признаку, что первый обозначают как нечто пассивное, а последний, напротив, как нечто активное»². Познающий дух есть сознательное построение теоретических конструкций от отдельных понятий до целого мира знания, хотя, как подчеркивает философ, это творчество остается более или менее идеальным. В теоретическом духе, рассмотренном выше, это идеальное имеет вид понятий, концепций, теорий.

Аналогичное положение имеет место и в воле или практическом духе. Он образует второй путь или способ соединения субъективного и объективного. «Практический дух отправляется от противоположного исходного пункта; он начинает не с кажущегося самостоятельным объекта, подобно теоретическому духу, а со своих целей и интересов, следовательно, с субъективных определений, и только отсюда продвигается дальше, к тому, чтобы превратить их в нечто объективное. Делая это, он в той же мере реагирует против односторонней субъективности замкнутого в себе самом самосознания, в какой теоретический дух реагирует против сознания, зависящего от данного предмета»³.

Чтобы понять своеобразие гегелевского учения о практическом духе в данной части его энциклопедии, следует раскрыть, как далеко продвигается он здесь в направлении к объективации своих субъективных целей и интересов.

В силу привычки, сложившейся под влиянием марксистского истолкования практики, последнюю понимают как внешнюю деятельность, направленную на изменение природы или преобразование общества и других людей, его составляющих. У Гегеля в данном случае речь идет об ином смысле объективного, а потому и практического, поскольку оно движется к объективному. Одно из значений последнего — всеоб-

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 257.

² Там же. — С. 261.

³ Там же. — С. 259.

щее и необходимое. Дух начинает с личных целей и интересов, но у него есть влечение, принадлежащее к его сущности, не удовлетворяться ими, а в самом же себе, а не во внешнем мире, найти некоторую всеобщую, необходимую черту, принцип или закон действия и им определять свою жизнь и деятельность. Примером такого закона является категорический императив в этике И. Канта. Такой закон не получается извне, он вырабатывается человеческим духом на том пути, когда человек освобождается от частного, личного, эгоистического и стремится выработать в себе общий принцип. Это продвижение от личного, индивидуального к всеобщему и необходимому в своем духе Гегель и называет в психологии практическим духом. Когда принцип или императив сформировался, им можно руководствоваться и как законом внешнего действия, человеческого общения. Но сначала человек должен дойти до него – в этом и состоит забота практического духа, еще субъективного, но уже в себе обнаруживающего объективное – всеобщее и необходимое – содержание. В этом простой смысл на первый взгляд туманного положения: «Поскольку определенность полагается как его собственная, – знание, следовательно, как в самом себе в-себе-и-для-себя-определенное, и тем самым как свободная интеллигенция, постольку знание есть... воля, практическим дух»¹... Это еще выражается и так, что цели разумной воли не суть что-либо принадлежащее особенному субъекту, но нечто в-себе-и-для-себя-сущее².

Гегелевский анализ практического духа содержит, как и другие разделы его Энциклопедии, много ценных наблюдений и для современного читателя. Для этого достаточно обратить внимание хотя бы на его структуру, которая состоит из трех частей: практическое чувство, влечение и произвол, счастье.

Различие теоретического и практического духа Гегель называл «удвоенной односторонностью», считал его не абсолютным, а относительным и стремился вскрыть их единство,

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 258.

² Там же. – С. 259.

что ему в значительной мере и удалось. Обе формы духа взаимно восполняют друг друга до некоторого целого. Этим целым является свободный дух. Свобода есть способность исходить из себя, из своих определений, что характерно для практического духа; но не всякая личная цель или интерес выражает свободу. Они скорее выражают природные или физические его потребности, или случайные особенности субъективного духа. Свобода основывается на открытии в самом себе таких всеобщих и необходимых определенностей, которые принадлежат не только мне, но претендуют на общую значимость. Хотя индивид открывает их, исходя из развития своего духа, и содержит их в себе, они не зависят от его воли и сознания, являются объективными внутри них. Эта объективность — характерная черта теоретического духа. Свобода, таким образом, соединяет в себе обе односторонние его формы. В процессе изложения свободный дух у Гегеля получается как дальнейшее, крайнее развитие духа практического, но в то же время и возврат к теоретическому духу.

Подчеркнем еще раз: продукты, результаты обеих форм духа — теоретические понятия, с одной стороны, и принципы должного поведения, с другой, находятся еще внутри субъективного духа, более или менее идеальны. Предельным развитием этой субъективной сферы является принцип свободы, вырастающей из усилий духа не замыкаться в данном, а творить. «Самое существо духа состоит в том, чтобы возвышаться над природой и природной определенностью, равно как над переплетением с внешним предметом, т. е. над материальным вообще, как это вытекает из самого понятия духа»¹. Здесь речь идет о возвышении над природными определенностями духа, рассмотренными в антропологии, и над захваченностью сознания внешними предметами, составляющего предмет феноменологии. Дело духа «сводится теперь к тому, чтобы реализовать это понятие своей свободы»...² «Теперь» — значит: в психологии, в развитии психического процесса в целом.

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 251.

² Там же.

В описании теоретического, практического и свободного духа Гегель показал, как осуществляется эта реализация, то есть как складывается, формируется у человека понятие свободы и в чем оно состоит. Под реализацией понятия свободы Гегель понимает здесь не переход понятия во внешний мир, не создание некоего мира, соответствующего данному понятию, а создание самого понятия свободы. Реализация — это раскрытие содержания понятия, которое в начале налично в абстрактном, формальном смысле, не выявило еще вполне своего смысла и значения. У Гегеля реализовать значит «снять лишь форму непосредственности, чтобы снова начать сначала»¹. Последние слова означают: после того, как понятие свободы сформировалось, следует показать, как происходит объективация этого понятия. Такая объективация совершается в сфере «объективного духа» — предмете второго раздела 3 тома Энциклопедии. Поэтому, когда Гегель дает деление процесса развития духа в целом, в качестве второй ступени духа он указывает существование его «в форме реальности, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость, — это объективный дух»². Это и означает выражение «чтобы снова начать сначала»: в субъективном духе реализуется, формируется понятие свободы, а затем реализация начинается сначала, но уже как порождение объективного мира свободы.

Первоначально свободная воля имеет различия внутри себя, свобода является ее внутренним определением и целью, и относится к внешней преднайденной объективности: последняя состоит из внешних вещей природы и отношений между людьми. Целевая деятельность человека состоит в том, чтобы реализовать свободу, чтобы свобода существовала как определенный этой волей мир. «Свобода, приобретшая форму действительности некоторого мира, получает форму необходимости, субстанциальная связь которой есть система определений

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. — С. 251.

² Там же. — С. 32.

свободы, а ее проявляющаяся связь в качестве мощи есть факт признания, т. е. ее значимость для сознания»¹.

Объективный дух, реализуемый в виде объективного мира, это то, что называют обычно «миром человека». Характерно для воззрений Гегеля то, что его существенной особенностью он считает свободу. Сам этот мир представлен у Гегеля в двойном плане – структурном и генетическом, или историческом. Первый исследован в его «Философии права», второй – в «Философии истории». В том социуме, который изображает Гегель, свобода получает форму необходимости, т. е. совокупности или системы законов, которая обладает принудительной силой, мощью по отношению к индивиду и требует от него их признания. С его точки зрения, без соблюдения этих законов, этой необходимости не может быть свободы человека. И в этом Гегель совершенно прав. Наиболее свободными в современном мире являются развитые или правовые государства и общества, в которых воля граждан реализована в законах, последние обладают достаточной мощью, и в целом все их признают. Нарушение же закона, т. е. нанесение ущерба личности или собственности другого лица неотвратимо, необходимо влечет наказание того, кто преступил закон, посягнул на права и свободы других. Эта необходимость действия законов, неотвратимость наказания за их нарушение означает у Гегеля свободу как необходимость.

Закон по своему содержанию имеет общий или всеобщий характер. Поскольку каждый индивид своеобразен, преследует свои частные цели, имеет особые влечения, не свободен от случайностей действия и воления, постольку каждый может вступить в конфликт с законом. И вот почему требуется признание закона, а значит и других лиц как равных себе. В силу противоречия частного и общего, особенной воли и общего закона, последний требует признания, при отсутствии же такового он действует принудительно, в качестве силы или мощи.

От права как системы законов Гегель отличает нравы и их систему – нравственность. Нрав и нравственное – это всеобщее

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 326.

содержание воли, «освобожденное от нечистоты и случайности, которыми оно обладает как в практическом чувстве, так и во влечении, и равным образом не проявляясь уже более в их форме, но в своей всеобщности усвоенное субъективной волей как ее привычка, образ мыслей и характер»¹...

Помимо и в связи с правом и нравственностью Гегель рассматривает мораль как право субъективной воли. Сфера морали – это образ мыслей и намерений индивида (чувства и понятия долга, совести, добра и зла, вины и т. п.), которые он воспринимает как свои субъективные обязанности. В отличие от правовых законов, они регулируются и действуют не извне, но изнутри индивида.

Таковы три структурные части социума, три сферы практического разума или воли, в которых проявляется свобода человека. В соответствии с основными категориями – субъективного и объективного – Гегель упорядочивает их как ряд – право, мораль, нравственность. Первое преимущественно объективно, второе – субъективно, третье – их полное взаимопроникновение. В целом все это называется правом: субъективное или личностное право – мораль, объективированное – юридическое право, и право, ставшее привычкой – нравственность. В «Философии права» Гегель представил, с его точки зрения, идеальный социум, в котором наличным бытием свободы является собственность, а весь строй общества есть правовой строй.

Он значительно расширил содержание «практического разума»: Кант включил в него только мораль и право. Гегель добавил сюда «нравственность», а она у него охватывает сферы деятельности в трех сферах: семье, гражданском обществе и государстве. Через внешнее государственное право он раскрыл связь данного общества и государства с другими народами и государствами – и тем самым их бытие в таком феномене как всемирная история. Последняя есть самая обширная сфера объективного духа, или мира человека. Как и в структурном анализе, в историческом плане Гегель главное

¹ Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – С. 327.

внимание, обращает на развитие свободы в историческом процессе.

Всемирная история – это история народов и государств. Каждый народ имеет и свою собственную историю, «историю в пределах самого себя. Поскольку он есть ограниченный дух, его самостоятельность есть нечто подчиненное; он входит во всемирную историю, события которой являют собой диалектику отдельных народных духов – всемирный суд»¹. Каждый такой народ заполняет только одну ступень истории, реализует один основной принцип, после чего уходит с исторической арены.

Так, древние греки воплотили в жизнь принцип прекрасной индивидуальности, римляне – принцип права, германцы – принцип свободы. Последние образуют кульминацию истории, и по отношению к ним Гегель не ставит вопрос о всемирном суде, суть которого состоит в утверждении определенного народа, а затем – его уходе из истории. Содержанием ее в целом является формирование свободной духовности. Это – «абсолютная цель мира»². Дух приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей сущности, «становясь в то же время и внешне – всеобщим – мировым духом». Этот дух Гегель называет также «всеобщим духом»³.

С мировым духом связан абсолютный дух. Эта связь состоит в следующем. Прежде всего «в наличном бытии народа субстанциальная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как такового. Народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно, никакой истории»⁴... Дух такого, государственного, народа реализуется в нравственности, а последняя основывается на религии: «...Само государство, – пишет Гегель, – представляет собой развитие и осуществление нравственности, – субстан-

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 365.

² Там же.

³ Там же. – С. 366, 370.

⁴ Там же. – С. 368.

циальностью же (т. е. основой. — М. Б.) самой нравственности и государства является религия»¹. По-видимому, этому противоречит обратное положение: «Истинная религия и истинная религиозность проистекают только из нравственности и представляют собой мыслящую нравственность, т. е. осознающую, свободную всеобщность своей конкретной сущности. Только из нее и отправляясь от нее познается идея бога как свободного духа; за пределами нравственного духа было бы поэтому напрасно искать истинную религию и религиозность»². Действительно, это противоречит предыдущему отношению — государства, нравственности и религии.

Следует отметить еще одну особенность его анализа. Мировой дух — это, по определению Гегеля, объективный дух, его предельная сфера. В этом смысле он ограничен. Но поскольку он мыслит, такой «мыслящий дух всемирной истории... возвышается до знания абсолютного духа» — и происходит это потому, что он сбрасывает ограничения особенных народных духов и свой мирской характер, так что «природа и история только служат к его раскрытию и представляют собой только сосуды его чести»³. Иначе говоря, в духовном горниле истории порождается дух более высокого порядка, чем дух мировой — абсолютный дух или бог. Абсолютный дух — такой, который создает природу и человека, следовательно, и всю его всемирную историю. Они теряют всякую самостоятельность. Это — бесконечно творческий дух. Весь мир есть нечто, положенное им⁴.

К формам «абсолютного духа» Гегель относил искусство, религию и философию. Для правильного понимания его надо учесть тот факт, что при переходе к абсолютному духу он обсуждает связь государства и нравственности с религией, но искусство здесь не играет никакой роли. Об этом же свидетельствует и другое: во вводных параграфах к разделу

¹ Гегель Г. Философия духа. — С. 373.

² Там же. — С. 372.

³ Там же. — С. 371.

⁴ См.: Гегель Г. Философия духа. — С. 31, 35.

«Абсолютный дух» (§ 553–555), идет речь только о религии, но отсутствуют искусство и философия. И это неслучайно: понятие духа пришло в учение Гегеля не из искусства и не из философии (в котором определяющим было понятие разума), а из религии, и было осмыслением того «святого духа», которое характеризует христианскую религию.

Если под этим углом зрения посмотреть на искусство, то, ограниченное по форме, оно может быть абсолютно лишь по содержанию, следовательно, таковым является религиозное искусство. Сюда относится античное искусство, почвой и арсеналом которого были древнегреческая мифология и религия, искусство Возрождения, которое воспроизводило, помимо этого, образы и представления христианства, духовная музыка средних веков и Нового времени, церковная архитектура и скульптура. В этом состоит смысл гегелевских положений о «религии прекрасного искусства», о том, что «дух прекрасного искусства является... ограниченным народным духом», что «художник – мастер бога», «о тесной связи искусства с религиями» и т. д.»¹.

Тесно связывая искусство и религию, Гегель отображает исторический факт. Однако искусство может возвышать дух человека над всем чувственным и без религиозного содержания, становясь таким образом формой абсолютного отношения к миру. Абсолютный дух и выражает это человеческое отношение к миру, ибо религию создает сам человек, следовательно, в ней он выражает свои собственные свойства и возможности.

Что касается философии, то она у Гегеля так же неразторжима с религией. «В истинной философии содержание... спекулятивно и тем самым религиозно... Содержание философии и религии одно и то же»²... Вообще Гегель считал, что искусство, религия и философия по содержанию родственны и различаются формой знания: в искусстве абсолютное представлено в художественных образах, в ре-

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 384–386.

² Там же. – С. 394–395.

лигии – в представлениях, в философии – в мышлении, понятиях.

Таким образом, абсолютность искусства и философии определяется их отношением к религии. Следовательно, основная форма абсолютного духа есть форма религиозная. В этом смысле ближе к содержанию гегелевской системы была «Феноменология духа», седьмой раздел которой назывался «Религия», а подразделом последней было искусство, носившее здесь название «Художественная религия». Но в обеих работах завершением было одно и то же: в «Феноменологии» – абсолютное знание, в «Философии духа» – философия как самая высокая форма абсолютного духа.

Поскольку философия для Гегеля есть наука о диалектическом мышлении, разуме, в своем предельном раскрытии дух есть разум. То есть в тенденции, в пределе Гегель сводит дух к разумному познанию.

Но при этом надо учитывать и другой аспект его учения: у него истина есть система и процесс; так же и дух представлен в виде системы развития духа – от антропологической до философской его разновидности. И здесь он далеко не совпадает с познанием – достаточно вспомнить раздел об объективном духе – о «практическом разуме», который традиционно, начиная с Канта, отделялся от познающего или теоретического разума. Следует также подчеркнуть, что сознание у Гегеля появляется только на второй ступени развития духа – в феноменологии, а значит в предшествующей ей антропологии духа и ее свойства функционируют бессознательно; там же, где нет сознания, нет и познания. Если Лейбниц обосновал идею бессознательных восприятий, то Гегель выделил целую науку, которая трактует о бессознательном, – и это связывает его с Шеллингом, а затем Шопенгауэром и Гартманом как создателями «философии бессознательного».

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Объективный дух у Гегеля – это сфера права. Оно делится на три формы: абстрактное или внешнее право на собственность; моральность – внутреннее право личности, которое опирается на совесть; нравственность – единство внутреннего и внешнего, которое существует в совокупности нравов и обычаев. Сферами, в которых они существуют, являются семья, гражданское общество и государство. Их назначение отображается на жизненном процессе человека. Он рождается, живет в любви и чувстве, воспитывается в семье; по достижению зрелости выходит из нее в большую семью – гражданское общество, в котором каждый связан с другими через потребности и интересы; обеспечивает и защищает их. Государство – высшая ступень развития прав и свобод личности. Гражданское общество – среднее звено между семьей и государством – оно образует систему материальных жизненных отношений.

Такое тройственное деление есть не дань «триаде», а реальный факт, который не всегда учитывался. Гегель указывал, что «эту ступень гражданского общества часто считали государством. Но государство есть лишь третье – нравственность, дух, где происходит необычайное объединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциальности. Поэтому право государства выше других ступеней: это свобода в ее самом конкретном образе, подчиненная лишь высшей абсолютной истине мирового духа»¹. Если семья есть природное целое, то гражданское общество – сфера разделения и раздвоения на частных лиц со своими потребностями и интересами. Индивиды, вышедшие из семьи, относятся друг к другу как самостоятельные лица, объединенные лишь узами нужды – потребности. Здесь преобладает разъединение индивидов, а то общение и общее, которое возникает из обмена ценностями и деятельностью, находит опору в государстве, в создаваемых им всеобщих и объективных законах. Без государства гражданское общество распалось бы. Их различие

¹ Гегель Г. Философия права. – М., 1990. – С. 95.

подчеркивает философ: «Если государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то имеют в виду лишь определение гражданского общества. Многие новейшие специалисты по государственному праву не сумели прийти к другому воззрению на государство»¹. Под общностью Гегель понимает совокупность отдельных лиц — каждое со своими особенностями. Чтобы они не действовали друг на друга разрушительно, им необходим носитель общих законов, каковым является государство. «Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера, при помощи которой каждая особенность способствует своему благу»².

Теория гражданского общества как направление специальных исследований появляется в Новое время. В ее развитии просматривается два этапа; первый приходится на XVII в., второй — на XVIII в.

Сначала исследуется происхождение гражданского общества, и возникшее общество в целом рассматривается как такое, под данным углом зрения. Иначе говоря, гражданское, общественное, политическое, государственное состояние берутся как синонимы, — именно потому, что предшествующее состояние, так называемое естественное, есть одно состояние, а они все вместе его заменяют.

Затем, на втором этапе, по мере развития самого гражданского общества, создаваемого буржуазией, оно уже изучается не в виде сравнительного анализа его с естественным состоянием, а само по себе, в своей внутренней структуре и в его отношении к другим сторонам общества, социума как целого. Здесь впервые и реально, и в сознании происходит четкая дифференциация социума на гражданское общество и государство. Так, например, Л. Пристли (1733–1804), английский философ и политический мыслитель, в 1768 г. написал специальное сочинение о различных видах свободы, в том числе политической и гражданской, и оправдывал это «нововведение»

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 228.

² Там же.

необходимостью дать более отчетливое представление о данном предмете¹. К концу XVIII в. гражданское общество уже имело за собой значительную историю, о чем свидетельствует книга А. Фергюсона (1723–1816) «Опыт истории гражданского общества» (1783).

Рассмотрим данный термин несколько подробнее.

В XVII в. получает распространение идея о двух последовательных состояниях в истории человечества: естественном и государственном, или гражданском. Откуда она произошла, на каком основании появилась? Отчасти это было знакомство с первобытными народами, открытыми благодаря развитию мореплавания, в связи с великими географическими открытиями и в ходе колонизации. Но главная, внутренняя причина — в другом. Естественное состояние возникает и существует само по себе, без усилий людей; оно было божественным установлением. Таковым же было и государство. Это — по средневековым, религиозно-церковным представлениям.

Но в Новое время понятия об этом изменились, возникло представление о самостоятельности природы, по крайней мере относительной, и таком же природном, естественном состоянии людей, поддержанным названными открытиями. Но особенно изменения коснулись понимания генезиса государства. Согласно новой теории, его стали рассматривать как человеческое, а не божественное установление. Оно возникло на основе общественного договора. В естественном состоянии люди были разобщены, враждебны друг другу, находились в состоянии войны всех против всех. Чтобы избежать ее бедствий, для наведения мира и порядка было создано государство; для этого индивиды передали все свои права или свободы одной или нескольким личностям, которые и установили неограниченную власть (так по Гоббсу), а часть свободы возвратили отдельным личностям, чтобы дать им возможность вести мирную и приятную жизнь.

¹ Пристли Д. Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы // Английские материалисты XVIII в. — М., 1968. — Т. 3. — С. 11 и далее.

Теоретиками естественного и гражданского общества в Новое время были Т. Гоббс (1588–1679), Б. Спиноза (1632–1677), Ж.-Ж. Руссо (1712–1778) и другие. Они создали целые концепции по данному вопросу, хотя трактовали его неодинаково, и даже противоположно. Так, Гоббс ставил выше гражданское общество, Руссо – естественное состояние. У Спинозы оба состояния вытекают из законов природы, частицу которой составляет человек. Гоббс считал, что существуют два вида государства: естественное, власть которого отеческая и деспотическая, и законное (правовое), которое можно назвать также политическим. В первом господин приобретает подданных своей волей; во втором граждане свободным решением выбирают себе господина¹. Ни один гражданин, ни все вместе, за исключением того, чья воля означает всеобщую волю, не могут считаться государством². Кажется, что гражданское общество и государство не совпадают. Государство – это верховная власть, которая воплощается в правителе или правителях, права которых неограничены³. Но, с другой стороны, название труда Гоббса гласит: «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского». Гоббс не различает государства и гражданского общества, точнее, гражданского состояния.

Спиноза понимает под гражданским обществом устройство, цель которого – мир и безопасность жизни. Даже варвары, живущие без гражданского устройства и ведущие жалкую жизнь, то немногое, что у них есть, не готовят без взаимной помощи. А поскольку люди руководствуются не рассудком, а страстями, ни одно общество не может существовать без власти и силы, без законов, умиряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей⁴. Он высказывается и так, что все люди, как варвары, так и цивилизованные, пов-

¹ Гоббс Т. Левиафан // Избр. произв. – М., 1965. – Т. 2. – С. 221–228.

² Гоббс Т. О гражданине // Избр. произв. – М., 1964. – Т. 1. – С. 345.

³ Там же. – С. 196–197.

⁴ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произв. – М., 1957. – Т. 2. – С. 79.

сюду находятся в общении, поэтому причины и естественные основы государства следует искать не в указаниях разума, но выводить из общей природы и строя людей. Поэтому люди по своей природе стремятся к гражданскому состоянию и не может случиться, чтобы они когда-нибудь совершенно из него вышли¹.

Обобщая, можно сказать, что суть гражданского общества в наличии прав и свобод личности, в том числе права иметь собственность, которая и делает человека самостоятельным, свободным, правоспособным в общественной и личной жизни. В этом смысле оно возникает в Новое время. Но есть и иной смысл этого феномена. Об истории его читаем: «Выражение «гражданское общество» возникло в XVIII веке, когда отношения собственности уже высвободились из античной и средневековой общности (Gemeinwesen). Гражданское общество как таковое развивается только вместе с буржуазией; однако тем же именем всегда обозначалась развивающаяся непосредственно из производства и общения общественная организация, которая во все времена образует базис государства и прочей идеалистической надстройки»². Здесь неточность в предпоследнем слове, потому что государство так же реально, как и гражданское общество. Маркс, по-видимому, имеет в виду идеалистическое объяснение государства и других надстроечных явлений.

В XVII в. по сравнению с XVIII аналогичными рабочими терминами были «государство» и «гражданское состояние», в отличие от естественного состояния.

Указанных прав и свобод не было в средние века, поэтому там не было и гражданского общества. Со свободами человека никак не согласуется крепостное состояние. К свободам относится и свобода совести, а при тотальном господстве церкви ее не может быть.

Сложнее обстоит дело с античностью, в которой были свободно-рожденные и обладали правами и свободами. В этом

¹ Спиноза Б. Политический трактат // Там же. — С. 290, 311, 314.

² Маркс К., Энгельс Ф. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. — М., 1966. — С. 96.

смысле можно говорить о гражданах и гражданском обществе. Но последнее ограничено, потому что рядом со свободными и в подчинении у них находятся рабы.

Понятие гражданского общества предполагает, что правовой строй приобретает силу и значение для всех членов общества, богатых и бедных.

Согласно Гегелю, «гражданское общество создано лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право»¹. Это абстрактное определение важно, потому что под определениями идеи он понимает всеобщность, особенность и единичность. А именно они и важны для конституирования гражданского общества: каждый отдельный индивид имеет особенные цели и интересы, из переплетения которых и возникает целое или общее. Как и англичане и французы XVIII в., Гегель понимал под гражданским обществом систему по удовлетворению материальных жизненных потребностей. А его понимание данной системы таково: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все остальное для него ничто. Однако без соотношения с другими он не может достигнуть своих целей во всем их объеме: эти другие суть поэтому средства для цели особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими придает себе форму всеобщего и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем стремление других к благу»². Это можно рассматривать как определение понятия гражданского общества.

Таким образом возникает система всесторонней зависимости, в которой пропитание и благо единичного лица и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены. Эту систему можно рассматривать как основанное на нужде государство рассудка. Гегель настойчиво подчеркивает диалектический характер особенности и всеобщности, устранение или подчинение одной другой есть кажимость, иллюзия, обе существуют лишь друг для друга и друг посредством

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 228.

² Там же.

друга, переходят друг в друга. Способствуя осуществлению моей цели, я способствую осуществлению всеобщего, а последнее в свою очередь способствует осуществлению моей цели¹.

Однако с самого начала мы сталкиваемся не с гармонией этих противоположностей, а с их противоречием. Во-первых, всестороннее удовлетворение своих потребностей, капризов и т. д. само себя разрушает, исчерпывает. Во-вторых, в силу того, что это удовлетворение зависит от внешней случайности и внешнего произвола, кроме того, оно ограничено властью всеобщности (уровнем развития общества вообще), — а потому в целом случайно, удовлетворяются ли потребности тех или иных людей, или нет. И Гегель фиксирует существенный факт: Гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка².

Однако из этого и других подобных фактов Гегель не делает чисто негативных выводов относительно гражданского общества, как это делал Ж.-Ж. Руссо и его последователи. Историзм позиции немецкого философа проявляется не только в том, что гражданское общество создано лишь в современном мире, но и в утверждении прогрессивного развития человечества, которое проявлялось в появлении частной собственности как общего принципа, определяемой ею свободы личности, в росте культуры на основе труда. Те, кто идеализирует естественную простоту нравов, и те, кто абсолютизирует удобства и удовольствия, рассматривают культуру или как нечто внешнее, или как средство для достижения названных целей. Гегель отвергает оба взгляда. Основываясь на мысли, что суть духа и разума человека в деятельности, он пишет, что цель заключается в том, чтобы посредством труда была удалена естественная простота; образование (культура) есть освобождение и работа высшего освобождения. Это освобождение есть тяжкий труд, направленный против голой субъективности поведения, непосредственности вожделений, суетности чувств

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 228–229.

² Там же. — С. 230.

и произвола желаний. Имея в виду Руссо и руссоистов, Гегель подчеркивает, что тяжесть труда и является отчасти причиной нерасположения к нему. Но именно благодаря работе культуры субъективное становится объективным, действительным. Поэтому культура есть не средство и нечто внешнее для духа и человека, а его имманентный момент и обладает бесконечной ценностью¹.

Существенной чертой гегелевского понятия гражданского общества является строгое и четкое отграничение его от государства, от политического устройства общества в целом. Вообще такое отделение произошло в XVIII в. и Гегель ему следовал и углубил его, хотя, как мы уже видели, и в его время многие специалисты по государственному праву отождествляли гражданское общество и государство. Имело это место и в XVIII в. Например, Руссо писал, что ассоциация людей, общественная личность — соединение всех личностей — раньше называлась гражданской общиной, а теперь республикой или политическим телом — государством. Вместе они народ, в отдельности граждане, как участники суверенной власти, и подданные, как подчиненные законам государства². Здесь они и отождествляются, и различаются.

Главной причиной, основанием указанного разделения была эволюция гражданского общества. Если учесть, что оно создано в Новое время, то его история совпадает с формированием буржуазного общества в этот период, а в целом оно и определилось в течение XVIII — первой трети XIX в. как новая система материальных жизненных отношений.

Ярким показателем этого является возникновение и развитие новой науки — классической политической экономии, созданной А. Смитом, Д. Рикардо и другими учеными. Подобно тому, как в начале XVIII в. появилась «Новая наука об общей природе наций» (1725) Дж. Вико, так труды названных авторов — «Исследование о природе и причинах богатства

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 232–233.

² Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. — М., 1938. — С. 107–108.

народов» (1775) Смита, «О началах политической экономии» (1817) Рикардо завершили формирование новой науки об экономической природе наций. И когда Маркс писал, что Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии, он имел в виду прежде всего этих ученых.

Гегель отчасти создал сам, отчасти обобщил целую науку о системе материальных жизненных отношений. Она состоит из трех основных разделов: 1) система потребностей – опосредование потребности и удовлетворение единичного индивида посредством его работы и посредством работы и удовлетворения потребностей всех других индивидов; 2) система правосудия по регулированию экономических отношений; 3) забота о борьбе со случайностями в этих системах – полиция и корпорация.

В «системе потребностей» исследуются три проблемы: характер потребности и ее удовлетворения; характер труда; имущество и сословия.

Гегель выделяет прежде всего субъективные потребности человека – в еде, питье, одежде и т. п., затем их объективацию – удовлетворение посредством внешних предметов, которые являются собственностью и продуктом других потребностей, и, наконец, деятельность и работу как то, чем опосредуются обе стороны.

Изучение данных отношений есть предмет политической экономии: «Политическая экономия есть наука, которая исходит из этих точек зрения, но также показывает отношение и движение масс в их качественной и количественной определенности и переплетенности. Это – одна из тех наук, которые возникли в новейшее время на его почве. Ее развитие выявляет тот интересный факт, как мысль (см.: Смит, Сэй, Рикардо) отыскивает в бесконечном множестве единичностей, которые предстают перед ней, простые принципы предмета, действующий в нем и управляющий им рассудок»¹.

Политическая экономия отыскивает законы, действующие в массе случайностей. Гегель сравнивает ее с планетной

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 234.

системой, которая всегда являет взору лишь неправильные движения, но законы которой все-таки могут быть познаны¹. По-видимому, это возможно потому, что существуют известные всеобщие потребности, такие, как потребность в еде, питье, одежде и т. д. И хотя способ, которым они удовлетворяются, всецело зависит от случайных обстоятельств (большего или меньшего плодородия почв, трудолюбия или лености индивидов, погодичной урожайности), они не могут отменить общности и необходимости удовлетворять потребности: они пробиваются сквозь массу случайностей.

Отметим, что анализ этих фактов имеет у Гегеля не чисто экономическое, а философско-экономическое содержание, здесь мы имеем дело с жанром, который специалистам больше известен по «Экономическо-философским рукописям 1844 года» К. Маркса. Это видно уже по тому, что Гегель раскрывает характер потребностей и их удовлетворение путем сравнения: «Животное обладает ограниченным кругом средств и способов удовлетворения своих также ограниченных потребностей. Человек и в этой зависимости доказывает, что он выходит за ее пределы, доказывает свою всеобщность прежде всего созданием многообразия потребностей и средств, а затем расчленением и разделением конкретной потребности на отдельные части и стороны, которые становятся различными частными и тем самым более абстрактными потребностями»². Есть насекомые, связанные с одним определенным растением, круг иных более обширен, но всегда сфера их жизни ограничена по сравнению со сферой жизни человека. Человек имеет потребность в жилище и одежде, пищу он не должен оставлять сырой и т. д. Поэтому человеку живется не так легко, как животному, да ему как духу и не должно быть так легко. Поскольку в возникновении потребностей участвует и рассудок, то часто уже не потребность, а мнение должно быть удовлетворено (мода). В этом разложении конкретных потребностей на их особенности состоит черта культуры. Кроме того,

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 234–235.

² Гегель Г. Философия права. — С. 235.

поскольку человек стремится ко многим вещам, то стремление к одному предмету не так сильно, происходит задержка страстей, и нужда ощущается не так сильно. Этому увеличению разнообразия нет конца, ибо всякое удобство обнаруживает в свою очередь также и свое неудобство. Гегель делает вывод: «Удобство становится поэтому потребностью не столько для тех, кто непосредственно пользуется им, сколько для тех, кто ищет выгоды от его производства»¹.

Такова первая черта человеческих потребностей – их неисчерпаемость. Вторая черта человеческих потребностей состоит в том, что они суть бытие для других, потребностями и трудом которых взаимно обусловлено их удовлетворение. Абстрактность, разделение потребностей становится определением взаимных отношений людей, делает их общественными потребностями, общественными средствами и способами удовлетворения. Так как я приобретаю средства удовлетворения от других, я должен производить для них. Следовательно, одно переходит в другое и связано с ним; все частное становится таким образом общественным. В способе одеваться, питаться и т. д. есть нечто условное, что надо принять потому, что не стоит труда проявлять в этих вещах свой ум, а всего благоразумнее поступать по отношению к ним так, как другие².

Интересной является мысль Гегеля, что общественность потребностей сама становится потребностью – в равенстве, уравнении средств и способов удовлетворения, в том, что называется подражанием. Стремление к подражанию и «потребность особенности» становится источником роста разнообразия потребностей и их распространения³.

Далее общественная потребность есть соединение естественной или природной и духовной потребностей, созданной представлением. У Гегеля духовное выше природы, и потому первое как всеобщее берет перевес над вторым. Он критикует мнение, будто бы человек в естественном состоянии

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 235–236.

² Там же. – С. 236–237.

³ Там же. – С. 237.

был свободен в отношении потребностей, оно не принимает во внимание момента освобождения, заключающегося в труде...

Естественное состояние было состоянием дикости и несвободы¹. Так как суть духа у Гегеля – в деятельности, то мысль, что дух выше природы, означает возвышение человека над природой посредством труда.

Итак, возвышение, освобождение от непосредственных (физических) потребностей есть третья существенная черта человека.

Таким образом, особенность человеческой потребности определяется тремя чертами: она 1) универсальна, имеет 2) общественный характер и 3) возвышает человека над чисто животным состоянием, есть духовная потребность.

Потребности нельзя удовлетворить без действия. В разделе «Характер труда» Гегель обнаруживает глубокое понимание его роли в жизни людей. § 196 гласит: «Опосредствование изготовления и приобретения соответствующих партикуляризированным потребностям столь же партикуляризированных средств есть труд, который посредством многообразных процессов специфицирует для этих многообразных целей непосредственно доставляемый природой материал. Это формирование сообщает средству ценность и его целесообразность; так что человек в своем потреблении имеет отношение преимущественно к продуктам человеческой деятельности и потребляет он именно такие усилия»². Труд настолько изменяет природу, что непосредственного материала, которого не приходится обрабатывать, очень мало. Даже воздух приходится приобретать, так как его нужно нагревать; лишь воду, по Гегелю, пожалуй, можно пить в том виде, в котором ее находят. Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей³.

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 237.

² Там же. – С. 238.

³ Там же. – С. 238–239.

Труд, таким образом, есть среднее звено между природой и человеком и последний не прямо соотносится с ней, а через средства труда.

Посредством труда возникает культура в двух основных ее видах; во-первых, теоретическая культура, которая состоит не только в многообразии представлений и знаний, но и в подвижности и быстроте их и перехода от одного представления к другому, в схватывании сложных и всеобщих отношений и т. д. — развитие (*die Bildung*) рассудка вообще, а вместе с тем и языка¹.

Далее, «практическая культура, приобретаемая посредством труда, состоит в потребности и привычке вообще чем-нибудь заниматься и в ограничении своей деятельности, согласуясь частью с природой материала, частью же и преимущественно с произволом других, и в приобретаемой благодаря этой дисциплине привычке к объективной деятельности и общезначимым умениям». Варвар ленив, пишет Гегель, и этим отличается от культурного человека, у которого есть потребность и привычка чем-либо заниматься².

Таким образом, второй чертой труда является то, что он — основа культуры, имеет общезначимый характер.

Это ведет к его дальнейшей определенности. Именно, труд — средство удовлетворения потребностей; так как последние до бесконечности различаются и утончаются, делаются абстрактными, то и труд становится соответствующим; всеобщее и объективное в труде заключается в абстракции. Спецификация потребностей ведет к спецификации средств, тем самым специфицируется также и производство и создает разделение работ³.

Далее, труд отдельного человека упрощается благодаря этому разделению, и благодаря этому увеличивается степень его умелости в его абстрактной работе, так же как и количество произведенных им продуктов⁴. Это и есть «смитовский аспект» разделения труда.

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 239.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

Следующая черта разделения труда — оно превращает зависимость и взаимоотношения людей в полную необходимость.

Наконец, Гегель увязывает с разделением труда его механизацию: «Абстракция в производстве делает, далее, труд все более механичным и в конце концов оказывается, что человек может уйти и уступить свое место машине»¹.

Итак, Гегель анализирует труд в следующих аспектах: 1) труд есть средство удовлетворения потребностей людей; 2) он — основа теоретической и практической культуры; 3) труд имеет общий, общественный характер; 4) он разделяется; и 5) упрощается, что увеличивает его производительность; 6) разделение труда делает необходимым общение людей; 7) труд становится механичным и механизирован.

Такой многосторонний анализ труда как средства к жизни людей показывает, насколько далек был от истины Маркс, когда утверждал, что Гегель знает и признает только один вид труда, а именно абстрактно-духовный труд². Даже когда он употребляет по отношению к труду такие понятия, как абстракция, всеобщность и т. п., речь идет о реальных процессах разделения труда, разложения его на односторонние моменты, их утончения и обобщения, что дает возможность заменять человека машиной. Поскольку Гегель стоял, как утверждает Маркс там же, на точке зрения современной ему политической экономии, он не мог ограничиваться абстрактно-духовным трудом. В данном аспекте это видно и из того, что результатом совокупного человеческого труда является общественное богатство или имущество.

А именно, в гражданском обществе имеет место зависимость и взаимность труда, так что удовлетворение своей потребности переходит в содействие удовлетворению потребностей всех других, и когда каждый для себя приобретает, производит и потребляет, он именно этим приобретает и

¹ Гегель Г. *Философия права*. — С. 239.

² Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года* // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* — Т. 42. — С. 159.

производит для потребления других. Но тем самым возникает необходимость, которая заключается во всестороннем переплетении зависимости всех друг от друга, и которая представляет собой по отношению к каждому отдельному индивиду всеобщее, пребывающее имущество, содержащее в себе возможность каждого принять участие в этом имуществе своей образованностью и практическими умениями, как и наоборот, он своим трудом сохраняет и приумножает всеобщее имущество¹. Образуется некоторое целое общественное производство и потребление.

Каковы условия участия в этом имуществе? Гегель называет капитал, умения (специальности), которые сами в свою очередь обусловлены первым, но вместе с тем зависят и от случайных обстоятельств. Многообразие последних создает различия в развитии уже самих по себе неодинаковых природных телесных и духовных задатков. Следствием является неравенство имущества и умений индивидов. Согласно Гегелю, неравенство людей установлено уже природой – «этой стихией неравенства», а еще больше порождается деятельностью людей, и выражается в неравенстве умений, имущества, интеллектуальной и моральной культуры².

Несмотря на бесконечное разнообразие людей, средств, обменов и т. д., все они концентрируются в некоторые всеобщие массы, которые Гегель называет сословиями. Он выделяет три сословия: 1) субстанциальное (земледельческое), 2) промышленное и 3) всеобщее.

Они существенно отличаются друг от друга.

Имущество первого – произведения земли, которую оно обрабатывает. Оно заботится о будущем, но пропитание его не столь опосредованно волей и рефлексией (как в промышленности). Это сословие есть по преимуществу носитель нравственности. Гегель связывает с земледелием возникновение государства, так как принцип земледелия ведет за собой обработку земли и, значит, исключительную частную собствен-

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 240.

² Там же.

ность. «В наше время, — пишет Гегель, — земледельческое хозяйство ведется так же рефлективно, как фабричное производство, и принимает тогда противоречащий его природе характер занятия второго сословия»¹. Он, впрочем, не очень боится этого, уверен, что первое сословие в большей степени сохраняет свой патриархальный образ жизни и свое умонстроение.

Промышленное сословие формирует продукты природы, и в добывании средств своего существования оно зависит от труда, от рефлексии и рассудка, а также существенно от опосредования потребностями и трудом других. Предметами потребления он обязан главным образом своей собственной деятельности. Это сословие в свою очередь делится на три: ремесленное (удовлетворение отдельных потребностей отдельных лиц); сословие фабрикантов (абстрактная масса труда для удовлетворения отдельных потребностей, на которые есть всеобщий спрос); торговое сословие (осуществляет обмен продуктов)².

Наконец, третье, всеобщее сословие охраняет интересы всего общества, осуществляет работу на пользу всеобщего. Это — военные, юристы, ученые и т. д.

Общий характер взглядов Гегеля очевиден из критики им сословной замкнутости, кастовости общества: по его мнению, принадлежность к тому или иному сословию определяется прирожденными чертами характера, происхождением и внешними обстоятельствами, но главным образом субъективным мнением и особенным произволом. Эта принадлежность — дело его воли; и Гегель обрушивается на индусские касты (основанные на случайности происхождения) и платоновскую республику, в которой распределение по сословиям производит правитель. В этом вопросе он, как и Фихте, стоит на точке зрения свободного выбора сословия. И в его концепции гражданского общества отображается переходный период от феодализма к капитализму.

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 242.

² Там же. — С. 243.

Описав таким образом структуру гражданского общества, Гегель подробно говорит об отправлении правосудия, о праве, законах, о суде и т. п. Основное во всем этом – защита частной собственности. Ведь, согласно Гегелю, «справедливость составляет нечто великое в гражданском обществе: хорошие законы ведут к процветанию государства, а свободная собственность есть основное условие его блеска»¹. На защиту ее направлена также полиция и корпорация. Первая возникает вследствие случайности действий, а вторая в силу того, что особенные виды деятельности группируются в товарищества.

Однако они не могут избавить общество от дисгармонии и противоречий, о которых следует сказать особо.

Выше мы приводили мысли Гегеля о противоположности роскоши и нищеты, которые он считает неизбежными. Основу гражданского общества составляет труд, а поэтому и противоречия его в конечном счете вытекают из труда.

Одна из важных задач гражданского общества – не только стремление не допускать смерти от голода, но и более дальнорозоркое соображение – не допустить возникновения черни. Людей доводит до нищеты не только произвол, но и случайные, физические и внешние обстоятельства. Состояние нищеты лишает их всех преимуществ общества, возможности приобретать образование и умение, охраны и прав, заботы о здоровье и часто даже утешений религии. Из такого положения и чувства его несправедливости проистекают нежелание работать, злобность и другие пороки.

В бедности есть субъективный момент, ибо каждого может она постигнуть; потому нужна также и субъективная помощь как в отношении частных обстоятельств, так и в отношении сердца и любви. Здесь – та область, в которой при всех общих мероприятиях все еще остается достаточно места для морали. Эта помощь случайна, и потому усилия общества направлены к тому, чтобы отыскать общее в нужде и в оказываемой ей помощи. Милостыня, благотворительность должны дополняться общими мероприятиями. Общество тем более со-

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 264.

вершено, чем меньше остается делать отдельному индивидууму в сравнении с общими мероприятиями¹.

Гегель показывает, однако, что полярность роскоши и нищеты имеет глубокие корни в гражданском обществе. «Когда гражданское общество не встречает препятствий, его народонаселение и промышленность растут. Благодаря тому, что связь людей, создаваемая их потребностями, и способы изготовлять и доставлять средства для их удовлетворения получают всеобщий характер, увеличивается накопление богатства, ибо из этой двойной всеобщности извлекается величайшая выгода — это с одной стороны; с другой — эта же двойная всеобщность ведет к разрозненности и ограниченности особенного труда и тем самым к зависимости и нужде связанного с этим трудом класса, а отсюда и к неспособности чувствовать и наслаждаться всей свободой, и особенно духовными преимуществами гражданского общества»².

Здесь очевидна связь зависимости и нужды определенного (бедного) класса общества с разрозненностью и ограниченностью особенного, индивидуального труда, подверженного всем случайностям — не только природным, но и приобретенным. Поскольку труд не может существовать иначе, как в этой стихии, он несет на себе все отрицательные черты своего происхождения и бытия. И настолько, что из этого даже выхода не видно. Поэтому Маркс преувеличивал, когда писал, что Гегель видел только положительные стороны труда и не видел отрицательных³.

В самом деле, Гегель обсуждает данную проблему таким образом: «Если возложить на богатые классы прямую обязанность сохранить для обедневшей массы населения подобающий уровень жизни или если бы для этого нашлись прямые средства в другой публичной собственности (в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях), то существование нуждающихся было бы обеспечено без опосредования его

¹ Гегель Г. *Философия права*. — С. 270.

² Там же. — С. 271.

³ Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года*. — С. 159.

трудом, что противоречило бы принципу гражданского общества и чувству независимости и чести его индивидов; если бы эти средства были опосредованы трудом (предоставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, преизбыток которых при отсутствии потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, и составляет то зло, которое обоими названными способами лишь увеличилось бы. В этом сказывается, что при чрезмерном богатстве гражданское общество недостаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению преизбытка бедности и возникновению черни»¹. Диалектика гражданского общества, его противоречивость вскрыта мастерски. Труд есть принцип, основа гражданского общества. Эта основа и порождает указанные противоречия бедности и богатства. В этом и проявляется отрицательная сторона труда. Но как ее противоречия разрешить? Гегель не видит выхода ни внутри общества, ни вне его. В первом случае он считает за лучшее предоставить бедных их судьбе и дать им возможность открыто нищенствовать. Это, по его мнению, лучшее средство против бедности, против утраты стыда и чести, этих субъективных основ общества, против лени — всего того, что создает чернь².

Второй путь более глубок: «Через эту свою диалектику гражданское общество выходит за свои пределы, прежде всего за пределы этого определенного общества, чтобы искать потребителей и необходимые средства к существованию у других народов, обладающих меньшим количеством тех средств, которые у него имеются в избытке, или меньшим прилежанием и умением»³. Итак, первое решение вопроса — торговля — расширение связей с отдаленными странами. Такое расширение предоставляет и колонизация. К ней ведет рост населения, но особенное значение имеет здесь возникновение массы людей, не способных удовлетворить свои потребности трудом

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 272.

² Там же.

³ Там же.

в тех случаях, когда производство превышает запросы потребления. «Спорадическая колонизация имеет место особенно в Германии. Переселенцы отправляются в Америку, Россию, теряют связь с родиной и не приносят ей пользы»¹. Наше время дает и другие причины таких переселений. Например, тысячи украинцев переселяются в другие страны не в силу развитости отечественного производства, а вследствие его ослабления и исчезновения. То же касается и науки.

Совсем иным видом является систематическая колонизация. Она характерна для древних народов, в частности для греков, а также для буржуазной эпохи. Но «в новейшее время колониям не предоставлялись такие же права, как населению метрополии; это приводило к войнам и в конце концов к самостоятельности колоний, о чем свидетельствует история английских и испанских колоний». Иначе говоря, колонии — явление временное. Гегель был его противником. «Освобождение колоний оказывается величайшим благом для метрополии, подобно тому как освобождение рабов было величайшим благом для их господина»².

Вследствие этого и торговля и колонизация не дают разрешения основного противоречия гражданского общества. Очевидно, Гегель в этом отношении является не утопистом, а большим реалистом. Ведь опыт истории показывает, что никогда не существовало и не существует такого народа или общества, в котором отсутствовало бы деление на бедных и богатых. Этот факт можно понять, если соотнести его с идеями Гегеля о неравенстве людей — и от природы, и от образования и культуры. Если один работоспособен, другой ленив, то и экономически они не равны, а учитывая, что явление это массовое, получается и общее деление на богатых и бедных. Можно сказать, что данное деление есть концентрированное и обобщенное социально-экономическое проявление и выражение неравенства людей. И чтобы оно не разорвало общество, не ввергло его в перманентный хаос, нужна сила, связанная

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 274.

² Там же.

с гражданским обществом, но возвышающаяся над ним, имеющая над ним законную власть. Роскошь и излишества есть нечто безмерное. «Но, с другой стороны, лишения и нужда — также нечто безмерное, и запутанность этого состояния может быть приведена в гармонию с помощью покоряющего его государства»¹. Уже в корпорациях пробивает себе путь цель объединения личностей по социальному статусу; то же имеет место и в полицейском распорядке. В государстве достигается всеобщая цель. «Поэтому сфера гражданского общества переходит в государство»². Здесь мы подошли к самому спорному пункту социального учения Гегеля.

Если гражданское общество переходит в государство, то первое есть основание второго. Но переходит оно потому, что несамодостаточно, в нем кишат противоречия, которые должно гармонизировать государство. Значит, гражданское общество есть лишь часть, или сторона, или сфера государственного целого. С этой стороны государство есть основа гражданского общества. Государство есть вообще первое, внутри которого семья развивается в гражданское общество, а последнее в государство³.

Истолкование этого перехода стало водоразделом между Гегелем и Марксом, поскольку последний формировал свое мировоззрение через критическое освоение немецкой классики. Первой работой на этом пути был пересмотр гегелевской философии права. «Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру англичан и французов XVIII в., называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии»⁴.

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 231.

² Там же. — С. 278.

³ Там же.

⁴ Маркс К. Предисловие к «К критике политической экономии» // Маркс К, Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1952. — С. 321.

Мы видели выше, что и Гегель искал ее там же. Поэтому Маркс принял понятие и термин «гражданское общество» для изложения своих воззрений, причем в главном пункте, в вопросе о соотношении его с государством. Помимо приведенного Предисловия в книге «К критике политической экономии» (1859), мы находим данный термин в первой главе «Немецкой идеологии» (1845–1846); в письме П.В. Анненкову 28 декабря 1846 г. по поводу книги П.Ж. Прудона и своего ответа на нее — «Нищеты философии» (1847); но в последующих работах Маркса и Энгельса это понятие вытесняется по мере разработки собственной терминологии: производительные силы и производственные отношения; способ производства как их единство; базис и надстройка. Государство при этом рассматривалось как только производное от экономической основы, как надстройка, хотя и признавалось, что «благодаря высвобождению частной собственности из общности (Gemeinwesen), государство приобрело самостоятельное существование наряду с гражданским обществом и вне его; но на деле государство есть не что иное, как форма организации, которую неизбежно должны принять буржуа, чтобы — как вовне, так и внутри страны — взаимно гарантировать свою собственность и свои интересы»¹.

Мысль, что экономический строй является основой государства, была правильной; но ее абсолютизировали и представили их отношение односторонне. Только в 90-е гг. XIX в. Энгельс признал, что он и Маркс отчасти сами виноваты в том, что многие придают больше значения экономической стороне, чем это следует. В ряде писем он показал, что каждая сторона имеет свое собственное развитие, обратно воздействует на другие стороны, представляет собою взаимодействие сил, хотя и неравных. Однажды у него вырвалось: «К чему же мы тогда бьемся за политическую диктатуру пролетариата, если политическая власть экономически бессильна? Насилие

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. — М., 1966. — С. 97.

(то есть государственная власть) — это есть тоже экономическая сила!»¹.

Это тем более надо подчеркнуть, что среди всех сфер общественной жизни политическая или государственная является самой общей или обширной и охватывает все остальные. Поэтому Гегель и подчеркивал, что внутри государства семья развивается в гражданское общество. Обое существуют в границах этого целого, на его основе.

На данную связь надо смотреть исторически. Мы уже отмечали, что сначала мыслители часто отождествляли гражданское общество и государство; что в той мере, в какой первое из них развивалось, оно становилось более самостоятельным, отделялось от государства, и наоборот, возрастала самостоятельность государства, а вместе с тем крепло взаимодействие между ними, в котором каждая сторона стремилась подчинить другую и стать для нее основой. В отличие от предшественников, Гегель подчеркивал их дифференциацию и первичность государства относительно гражданского общества, Маркс — зависимость государства от экономического строя, и лишь в конце XIX ст. Энгельс стал на точку зрения их взаимодействия при ведущей роли экономики, которая объединила все три позиции.

Тесная связь разных сторон общества делает многозначным и понятие «гражданин»: он и член гражданского общества в указанном смысле, и член государства, его подданный (гражданин Украины, Германии и т. п.). А в качестве такового он — субъект или носитель прав и свобод, о которых будет идти речь в следующей лекции.

ПРАВО И ГОСУДАРСТВО КАК ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ

Для правильного понимания права важно учесть, что законы, из которых оно состоит, противоположны законам природы. Гегель выступает против истолкования права как того, что

¹ Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту 27 октября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. — М., 1952. — Т. 2. — С. 476.

должно быть, против поучений государства, каким оно должно быть. Но именно здесь он высказывает свою знаменитую формулу: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно»¹, а дальше: «Задача философии постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум»². Это – в Предисловии.

Но сама формула неоднозначна. Г. Гейне в 1843 г. писал: «Когда я как-то возмутился положением “все действительно разумно”, он (Гегель) странно усмехнулся и заметил: “это можно было бы выразить и так: все разумное должно быть действительным”»³.

Гейне прав: у Гегеля и текстуально есть то же самое: «Что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным»⁴. Эту формулу в марксизме считали революционной.

Такая двойственность вытекает из самого феномена права и объясняется тем, что законы природы и общества разные: первые абсолютны, вторые – нет. О законе тяготения нельзя сказать, что он должен быть или стать другим, а о юридических законах можем и говорим. В Прибавлении к Предисловию Гегель развивает мысль, которая отличается от точки зрения примирения с действительностью, характерной для первого. Существуют законы двоякого рода: «Правовые законы – это законы, идущие от людей... Человек не останавливается на налично существе, а утверждает, что внутри себя обладает масштабом правого... Его внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть, и он в себе самом находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона. В природе величайшая истина состоит в том, что закон вообще существует. В законах права предписание имеет силу не потому, что оно существует, и каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию.

¹ Гегель Г. Философия права. – М., 1990. – С. 53.

² Там же. – С. 55.

³ Гейне Г. Письма о Германии // Собр. соч.: В 10 т. – М.; Л., 1958. – Т. 7. – С. 428.

⁴ Гегель Г. Философия права. – С. 383.

Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между в себе и для себя сущим правом, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право»...¹.

Таким образом, истина права – его соответствие природе (сущности) человека, а так как его сущность составляет разум, то истина состоит в том, чтобы постичь право и государство «как нечто разумное в себе»². И тут же: в качестве философского сочинения она («Философия права») должна быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство таким, каким оно должно быть. Ее цель – не поучать государство и т. д. Тут явное противоречие: задача философии права постичь то, что есть, а с другой стороны, его (человека) внутренняя сущность всегда говорит ему, как должно быть.

Но противоречия нет. Когда Гегель говорит о действительности и разумности, он имеет в виду укорененность права в сущности человека; с этой стороны задача философии права – познать сущность, раскрыть природу человека такой, какова она есть. Когда же он пишет о долженствовании в сфере права, имеется в виду иное: тут может быть коллизия между сущностью человека и раскрывающими ее законами и законами, реально существующими, которые могут ей противоречить. Здесь долженствования и поучения Гегель не отвергает, ибо существующее надо привести в единство с человеческой природой. Короче говоря, речь идет об исконном противоречии сущности и существования, которое и предстает в виде двойственности высказываний о праве.

В литературе сложилось представление, что данная двойственность – выражение самой природы Гегеля: как официальный мыслитель он существующее право понимает как разумное. А как частное лицо (как у Гейне) он думает иначе, более радикально. Отбрасывать этого нельзя. Однако в данном вопросе, как видим, есть и более глубокий слой – разница между тем, что соответствует природе человека, и тем, что ей

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 57.

² Там же. – С. 54–55.

противоречит; такое различие объясняется не тем, что Гегель скрывал некоторые свои мысли, а самой сутью дела, поскольку сущность и существование, как правило, если не всегда, не совпадают. Это дает более полную картину гегелевских взглядов, связанных с рассмотренной формулой о разумности действительности.

Итак, право и его реализация в государстве – выражение сущности человека, а последняя состоит в разуме; он и есть тот критерий, о котором писал и Гегель и который приводит правовые законы в соответствие с природой человека. В этом отношении вообще следует задуматься о роли разума в философии: она есть по преимуществу наука о человеке. Вообще разум может быть и оторван от него (мировой разум, бог), и это также есть у Гегеля в других частях его системы, например в философии природы. Но здесь он представлен в двух ипостасях антропологически: как мерило человеческого и как разумная или неразумная действительность – мир человека. Отсюда и два смысла долженствования – один негативный, когда речь идет о сущности человека, другой позитивный, когда имеется в виду существующее право и государство, с которыми у человека могут быть коллизии. «Философия права» в данном вопросе и мир и разум наиболее близки к людям.

В этом состоит смысл «философской науки о праве» – она «имеет своим предметом идею права – понятие права и его осуществление». Когда заходит речь об идее, сразу вспоминают об идеализме. Но в данном случае это ненужная ассоциация. Идея – это единство понятия и его реальности, а не только понятие, как думают обычно. Гегель соотносит ее с человеком, его строением: «Понятие и его существование – две стороны, различные и единые, как душа и тело. Тело представляет ту же жизнь, что и душа, и тем не менее их можно назвать раздельными. Душа без тела не была бы чем-то живым, так же и наоборот. Таким образом, наличное бытие понятия есть его тело, послушное, подобно последнему, душе, которая его создала... Единство наличного бытия и понятия, тела и души, есть идея. Она – не только гармония,

но и полное их взаимопроникновение. Не живет то, что каким-либо образом не есть идея»¹. Из этого видно, что идея — форма жизни или сама жизнь. Понятие права может быть реализованным в виде такой жизни, а если нет, оставаться субъективным, и тогда человек вступает в коллизию с миром. Этим отличается философская наука о праве от позитивной юриспруденции, которая часто имеет дело лишь с противоречиями, а не с гармонией мира и человека.

Наука о позитивном праве видит свою цель преимущественно в том, что фактически правомерно, каковы особенные законодательные акты и определения. А в философском познании важно только общее. Позитивное право — искусственное, установленное людьми, которые могут и не знать общего, вытекающего из самой природы человека.

В XVII—XVIII ст. в Европе получило широкое распространение так называемое естественное право. В нем видели именно отображение человеческой природы и противопоставляли его исторически сложившемуся позитивному праву. Гегель примыкает к этому течению мысли, так как оно совпадает в известной мере с его философской наукой о праве. Это видно из названий курсов лекций, которые он читал: Естественное право и наука о государстве (Гейдельберг, 1817—1818), Основания естественного права и науки о государстве (Берлин, 1818—1831). Гегель употребляет как синонимы «естественное или философское право»².

Отметим еще две особенности взаимоотношения двух видов права. Во-первых, Гегель указывает «границу философского права». Он отрицает возможность посредством систематического развития философского права создать кодекс позитивного права, то есть такой, в каком нуждается действительное государство. Вслед за Монтескье Гегель считает необходимым рассматривать законодательство не изолированно и абстрактно, а в связи со всеми особенностями характера нации и эпохи. Это дело исторического анализа, а не

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 59.

² Там же. — С. 62.

философии права, ибо какое-либо установление может и вытекать из обстоятельств и существующих правовых институтов, но быть неразумным и неправовым, как римская отцовская власть или римский брак¹. Здесь мы видим разграничение между эмпирией и теорией.

Во-вторых, основываясь на этом, Гегель полностью изымает философию права из исторического правового поля. Конечно, между ними есть существенное различие. Однако его учение не стоит над историей вообще, а есть отображение истории его времени: в иные эпохи она была бы невозможна. Философия права – это такое право, которое совпадает не с иными историческими системами позитивного права, а с характером народа и эпохи данного философа Гегеля. Он построил свою науку как систему правового государства, которое является реализацией основного требования его времени – свободы, и притом не для одного (деспота), не для некоторых классов, а для всех людей. Сам же Гегель понимал историю как прогресс в сознании свободы и выделил три его данные стадии. Свобода для всех стала потребностью в Новое время, и когда он противопоставляет два вида права, он абсолютизирует философское за счет позитивного, что, как видим, неоправданно и с его точки зрения. Он считает, что позитивные законы имеют историческую ценность и преходящи, а философско-правовые – надисторичны. На деле же их отношение таково: в определенную эпоху имеют такие-то представления о сущности человека, считают ее неизменной и выражают в системе права, – это и есть философия права данной эпохи. С ее изменением меняется философия человека, прежняя философская система становится исторической, отходит в прошлое, а ее место занимает новая философия права. Она реализуется; а дальше все повторяется снова.

Если же признать философию права внеисторической, она совсем отрывается от действительности. Это излишний разрыв, ибо суть человека, которую такое право отображает, сама исторически меняется. Гегелевская философия права

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 62–63.

еще не была вполне реализована, отличалась от позитивного права и потому приобрела характер чрезмерной абсолютизации. Понятия разума и свободы на протяжении XVII–XVIII ст., особенно деятельностью просветителей, получили всеобщее распространение, но в то же время не стали еще эмпирической действительностью, поэтому они воспринимались как проявления самой сущности людей. И это не иллюзия: потребности, требования, тем более всеобщие, зарождаются в природе человека, а затем, его же деяниями, переходят в жизнь. В этом отношении много верного и глубокого в работе Гегеля. А что это так, показывают исходные понятия его учения.

Рассматривая право как сферу объективного духа, Гегель пишет: «Почвой права является вообще духовное, и его ближайшим местом и исходной точкой – воля, которая свободна; так что свобода составляет ее субстанцию и определение и система права есть царство осуществленной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа¹». Веяния эпохи чувствуются и дальше: «Свобода есть такое же основное определение воли, как тяжесть – основное определение тела... Воля без свободы – пустое слово, так же как свобода действительна лишь как воля, как субъект². Имеется в виду, что субъект – носитель деятельности, которая и реализует свободу.

До того, как происходит реализация, право существует в виде системы разума, и важно соотношение его и воли. Как решает Гегель этот вопрос? Он полагает, что сущность духа составляет мышление, и что человек именно им отличается от животного. «Однако не следует представлять себе, что человек, с одной стороны, мыслящий, с другой – волящий, что у него в одном кармане – мышление, в другом – воля... Различие между мышлением и волей – лишь различие между теоретическим и практическим отношением, но они не представляют двух способностей – воля есть особый способ мышления:

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 67.

² Там же. – С. 68.

мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие»¹. Теоретическое отношение есть деятельность и, стало быть, проявление воли. Интеллект без нее невозможен. С другой стороны, воля содержит в себе теоретическое познание, ибо, чтобы действовать, она определяет себя и выражает это в виде мыслей, становящихся целями.

Итак, свобода есть содержание действия воли. Гегель выделяет три вида свободы, связанные с тремя моментами воли.

Первый — это момент полной, или чистой, неопределенности, способность субъекта отвлекаться от любого содержания, данного природой, от потребностей, влечения или чего бы то ни было. Это — бегство от всякого содержания как ограничения, независимость от него. Гегель называет такое абстрагирование от всего негативной, или рассудочной, свободой, свободой пустоты. Лишь разрушая что-либо, такая отрицательная воля чувствует себя удовлетворенной. Осуществление ее — «фурия разрушения», классический образец которой Гегель всегда видел во Французской революции 1789–1793 гг. Такой отказ от всего позитивного свойствен только людям. «Только человек может отказаться от всего, даже от своей жизни: он может совершить самоубийство... Человек есть чистое мышление самого себя, и, лишь мысля, человек есть эта сила, эта способность сообщить себе всеобщность, т. е. погасить всякую особенность, всякую определенность»².

Такое понимание свободы (как «свободы от») односторонне, но в нем есть существенная сторона, которую рассудок абсолютизирует, возводит в ранг единственного и высшего понимания. Данное представление часто встречается в истории: у индусов в учении о Брахме, в деятельном фанатизме в области религиозной и политической мысли, в терроре революций.

Второй момент воли — переход от неопределенности к различению, к полаганию определенности как содержания или

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 68–69.

² Там же. — С. 71.

предмета воли. Она привязывается к какому-либо предмету, данному природой или порожденному духом, выходит из пустоты в наличное бытие, становится конечной и обособленной. Субъект, Я здесь не только волит, но волит нечто конкретное. Это важно: воля, чтобы действовать, должна себя ограничивать, иначе у нее не будет предмета действия. Этот второй момент также принадлежит свободе, но не составляет ее всю вследствие противоречия всеобщего и особенного в действии субъекта. В этой связи Гегель обсуждает проблему выбора как вида свободы.

Картина здесь такая: от природы воля человека заполнена влечениями, вожделениями, склонностями. Как отрицательно свободная она стоит над этим многообразным содержанием, но вместе с тем и зависит от него, ибо это — сама «природа человека». Соединение того и другого означает возможность выбирать между ними. Свобода воли в таком виде есть произвол. «Наиболее обычное представление о свободе есть представление о произволе; рефлексия останавливается на полпути между волей, определяемой естественными влечениями, и в себе и для себя свободной волей»¹. Гегель критикует такую трактовку свободы, когда говорят, что свобода состоит в том, чтобы делать все, что угодно. Однако он слишком суров относительно свободы выбора. Обычная жизнь состоит из ситуаций, когда надо выбирать, и если нет такой возможности, мы справедливо говорим об отсутствии свободы. Он полагает, что выбор зависит от неопределенности Я, что содержание приходит извне и потому случайно, что в нем личность не находит себя.

Но это не так: выбор делается вследствие того, что человек в этом содержании находит себя, хотя бы и ограниченным образом; иначе выбор не мог бы состояться. Приходящий извне предмет удовлетворяет какую-то его потребность и поэтому он его выбирает среди многих других. Против этого Гегель пишет: «Если в рассмотрении произвола остановиться на том, что человек может хотеть того или иного, то это, правда, есть

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 79–80.

свобода, однако, если твердо помнить, что содержание дано, то человек определяется им и именно в этом аспекте уже не свободен»¹.

Правильно то, что свобода выбора не есть единственная форма свободы, но она столь же реальна, как и свобода отрицательная.

Особенность выбора в том, что предметы его даны, приходят извне и, как полагает Гегель, и правильно полагает, в этом аспекте человек не свободен, зависим. Однако потребность в том предмете, который он избирает, исходит из него, его сущности. Многообразие потребностей многосторонне или всесторонне выражает эту сущность. Выше Гегель заметил уже, что в многообразном содержании субъект зависит от него, ибо это сама природа человека. Добавим: природа с внешней стороны. А внутренняя сторона представлена всей совокупностью потребностей, нужды, желаний и т. д. Из этого внутреннего мира и исходит возможность выбора как свободного действия. Поэтому можно говорить об ограниченности данной формы свободы, но, в силу сказанного, она является универсальным феноменом жизни, проявлением природной воли, — именно Гегель дал ее наиболее яркое описание².

Подобным же образом и негативная свобода, способность отказаться от всего позитивного, даже от своей жизни, вытекает из сущности человека как мыслящего существа.

Эти пояснения требуются для того, чтобы устранить иллюзию, возникающую при чтении Гегеля, что, когда он пишет о формальной, конечной, неистинной свободе, то этим он отрицает их существование. Вовсе нет. Этим он подчеркивает их односторонность, желая показать достоинства той формы свободы, которая связана с правом и больше всего его интересует.

В ней воля есть единство двух предыдущих моментов. Оно состоит в том, что Я в самом ограничении, в другом находится у самого себя, не теряет себя. «Это и есть конкрет-

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 81.

² Там же. — С. 77, 81–82, 330, 390, 425.

ное понятие свободы, между тем, как оба предшествовавших момента оказались абстрактными и односторонними. Этой свободой мы обладаем уже в форме чувства, например в дружбе и любви. Здесь мы не односторонни в себе, а охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собой»¹. Вообще «свобода состоит в том, чтобы хотеть определенное, но в этой определенности быть у себя и вновь возвращаться во всеобщее»². Такую свободу воли Гегель называет бесконечной.

Вся суть в следующем: если свобода воли направлена на выбор какого-то частного, случайного содержания, возникает противоречие между всеобщностью воли и объективным результатом. Поэтому ее деятельность должна снять это противоречие, а для этого породить такую объективную реальность, которая ей соответствует. Гегель выражает это так: «...абсолютное определение или... абсолютное влечение духа состоит в том, чтобы его свобода была для него предметом, объективным как в том смысле, чтобы она была в качестве разумной системы его самого, так и в том смысле, чтобы она была непосредственной действительностью»³. Кратко: это есть «свободная воля, волящая свободную волю»⁴. Такой системой является право. «Право состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли. Тем самым право есть вообще свобода как идея»⁵, то есть не только субъективное понятие, но и реальность, объективность. Это — основное определение: сущность воли составляет свобода, а реализуется она в виде правовой системы, или в виде правового государства. Гегель связывал его понятие со своей эпохой: «В новое время идея государства отличается той особенностью, что государство есть осуществление свободы не по субъективному желанию, а согласно понятию воли, т. е. согласно ее всеоб-

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 74.

² Там же. — С. 75.

³ Там же. — С. 88–89.

⁴ Там же. — С. 89.

⁵ Там же.

пности и божественности»¹. Здесь «Философия права» соотносится с «Философией истории» Гегеля, согласно которой именно в Новое время свободными становятся все, а не некоторые, как в античности, или один (деспот), как на древнем Востоке.

Итак, существуют три вида свободы: негативная (независимость от всего; сейчас ее обозначают как «свободу от»); полупозитивная (независимость в потребностях и зависимость в их удовлетворении, что выражается в возможности выбора); вполне позитивная или «бесконечная», по Гегелю – совпадение воления свободы и его объекта, которое составляет право.

Мы живем в эпоху, когда «права и свободы человека» стали общим местом, так же как и критика их нарушений. Общность надо понимать и в том смысле, что право охватываем все сферы и уровни жизни людей – от прав потребителей до свободы совести.

В немецкой классической философии право связывали с практической философией. Последняя сначала, у Канта, отождествлялась с критикой морали или нравственности – в «Критике практического разума» (1788). Позже к ней было присоединено право – в «Метафизике нравственности» (1797). У Фихте и Шеллинга практический разум сильно расширился: в него входили мораль, право, религия, всемирная история.

Гегель в этом отношении пошел по пути расширения понятия права. «Каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом, так как она есть наличное бытие свободы в одном из ее определений»².

Этих определений – три: внешняя, формальная или абстрактная свобода – и соответствующее ей право на вещи; внутренняя свобода человека – ей отвечает мораль или моральность; единство того и другого, которое представлено в нравственности.

В данном отношении гегелевское учение весьма оригинально.

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 286.

² Там же. – С. 90.

По традиции к праву относили лишь внешнее право. Гегель в систему права включает мораль и нравственность. Обычно же их отделяют от него и противопоставляют ему. Для Гегеля все они – виды бытия личности, через которую она осуществляет свою свободу. Он не отрицает, что между ними и «абстрактным правом» есть противоположность. Но, с его позиции, «коллизия между ними может произойти лишь потому, что все они находятся на одной и той же линии и являются правом; если бы моральная точка зрения духа не была также правом, свободой в одной из ее форм, она вообще не могла бы вступить в коллизию с правом»¹. Указанное расширение права объясняется тем, что Гегель толкует свободу как всеобщую особенность человека, а ее связь с правом и полагает ряд его видов, а не ограничивается правом собственности, как обычно представляется.

Второе нововведение Гегеля касается соотношения морали и нравственности. До него их отождествляли. У него – иначе: «Моральность и нравственность, которые считают одинаковыми по их значению, здесь взяты в существенно различных смыслах... Но даже если бы моральность и нравственность были этимологически равнозначными, это не мешало бы использовать эти различные слова для обозначения различных понятий»². Он имеет в виду то, что латинское *Mores* и немецкое *Sitten* – означает одно и то же – нравы. Но от первого происходит *Moralität*, а от второго – *Sittlichkeit*. Этимологически они одинаковы, но он приписывает им различное значение. В результате общая структура права получается такой.

Во-первых, чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна дать себе наличное бытие, и первым чувственным материалом являются вещи, внешние предметы. «Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как собственность – сфера формального и абстрактного права. Сюда входит и собственность в опосредованной форме в виде договора, и право в его нарушении, как преступление и наказание»³.

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 90.

² Там же. – С. 94.

³ Там же.

Во второй сфере все дело в моем понимании и намерении, моей цели, которой является добро и которая должна реализоваться. Моральность – субъективная форма духа.

Третья сфера, нравственность – объективная: нравы, обычаи складываются стихийно, в массовом общении людей, и каждый индивид застаёт их готовыми. Коллизия морали и нравственности составляет главный смысл трагедии Софокла «Антигона». У Гегеля нравственность представлена в трех человеческих общностях: семья; гражданское общество; государство.

Таким образом, вся «Философия права» делится на три части: 1) Абстрактное право; 2) Моральность; 3) Нравственность.

В этой лекции мы выделим основные понятия, раскрывающие смысл права. Его содержание составляет собственность как внешнее проявление человеческой воли, ее реализация в виде вещей и предметов. В этом проявляется реализм Гегеля: для него воля как субъективная обязательно объективируется – потому что она существует как многообразная деятельность, в данном случае как вступление во владение, потребление и отчуждение.

Носителем права является единичная воля – лицо, личность. Она отличается от субъекта, поскольку каждое живое существо есть субъект, но не каждое личность или лицо. Субъект – здесь носитель всех человеческих свойств – вождлений, потребностей, влечений, случайных желаний и т. д. Все это есть и в лице (Persona): я в качестве этого человека представляю собой полностью и во всех аспектах определенное и конечное существо, однако Я сам противостою этому как бесконечное, всеобщее и свободное. В этом смысле Я и есть носитель правоспособности и права, ибо с точки зрения последнего все люди одинаковы, все – лица. Отсюда и веление права: будь лицом и уважай других в качестве лиц¹.

Лицо дает себе внешнюю сферу своей свободы, ибо иначе она будет чисто субъективной, внутренней, а не реальной,

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 98.

действительной. Такую сферу составляет нечто внешнее — «вещь, несвободное, безличное и бесправное»¹.

В анализе собственности Гегель выделяет три аспекта: понятие собственности, вступление во владение, потребление и отчуждение собственности.

У Гегеля нет речи о праве собственности на людей, а только на вещи. Зато здесь нет никаких границ: «Лицо имеет право помещать свою волю в каждую вещь, которая благодаря этому становится моей, получает мою волю как свою субстанциональную цель, поскольку она в себе самой ее не имеет, как свое определение и душу; это абсолютное право человека на присвоение всех вещей»². Все вещи могут стать собственностью человека, поскольку он — носитель свободной воли, а вещи ею не обладают. Все вещи, фактически вся земля теряет самоценность и самостоятельность, становятся только средствами для человека. Это напоминает «всеобщее отношение полезности», которое через несколько десятилетий сформулировал К. Маркс.

Но человек владеет не только вещами. В нем есть и многое другое — способности, таланты и т. п., то, что сейчас называется «интеллектуальной собственностью». Гегель затронул этот вопрос. Собственность не только принадлежит мне, но и отделима от личности. Это проливает свет на данный вид собственности. Указывается как на факт, что духовные способности, науки, искусства, собственно религиозное (проповеди, обедни, молитвы, благословения освященными предметами), изобретения и т. д. становятся предметами договора, приравниваются к признанным вещам по способу покупки или продажи. Гегель ставит вопрос, действительно ли подобное перечисленному составляют вещи, а художник, ученый и т. д. находятся в юридическом владении ими? И отвечает, что затруднительно назвать подобное умение, знание, способности и т. д. вещами: с одной стороны, о такого рода владении ведутся переговоры и заключаются договоры как о ве-

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 101.

² Там же. — С. 103.

цах, с другой – это владение есть нечто внутреннее, духовное, а не вещи. Гегель находит правильное решение вопроса: знания, науки, таланты и т. д., действительно, внутренние качества личности, а не нечто внешнее; однако человек посредством овнешнения, деятельности объективации может придать им внешнее существование и отчуждать их, вследствие чего они подводятся под определение вещей¹. Это можно коротко выразить словами Пушкина: не продается вдохновенье, но можно рукопись продать.

Гегель выделяет еще внутреннюю собственность духа – владение телом и духом, которое достигается образованием, занятиями, привычками и т. д., но здесь он ее не рассматривает, о ней речь идет в других частях Энциклопедии, в основном в Антропологии и Психологии.

Что касается тела и духа в правовом отношении, Гегель подчеркивает их единство и решающее значение телесности. «Лишь потому, что я живу в теле как нечто свободное, нельзя злоупотреблять этим живым наличным бытием, используя его как вьючное животное. Поскольку я живу, моя душа и тело не отделены друг от друга, тело есть наличное бытие свободы, и я ощущаю в нем². Философ резко критикует софистический рассудок, который их отделяет и учит, будто вещь в себе, душа, не затрагивается или не задевается, когда истязают тело. Конечно, пишет он, я могу уйти из внешнего существования и быть свободным в оковах. «Но это – моя воля, для другого я существую в моем теле; для другого я свободен лишь как свободный в наличном бытии»³ (т. е. в теле. – М. Б.). Этим исключается всякого рода рабство – социальное, как в античности, семейное (в римском праве дети были для отца вещами) и т. п.

Из этого вытекает идея частной собственности: поскольку последняя есть объективация моей личной, воли, она приобретает характер частной собственности. Гегель категорически

¹ Гегель Г. *Философия права*. – С. 102.

² Там же. – С. 106.

³ Там же.

отмечает «представление о благочестивом или дружеском и даже насильственном братстве людей, в котором существует общность имущества и устранен принцип частной собственности»...¹ Он отмечает в платоновском учении о государстве неправое по отношению к лицу, лишение его частной собственности; одобрительно оценивает позицию Эпикура, который советовал своим друзьям создать союз на основе общности имущества². В целом Гегель создал важное учение о необходимости частной собственности. И «если государство и может делать исключения, то только оно и может их делать»³.

Таким образом, частная собственность имеет всеобщий характер. В этой связи он обсуждает вопрос о равенстве собственности. И здесь он конкретизирует ее всеобщность: справедливость требует того, чтобы каждый имел собственность. Но утверждение, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо равенство, которое хотели бы ввести в распределение имущества, все равно было бы через короткое время нарушено, так как состояние зависит от трудолюбия⁴... Равенство может состоять лишь в требовании, чтобы все имели собственность, но вопрос, как велико то, чем я владею, выходит за пределы этого равенства.

Источником владения он считает людей как лиц, личностей – носителей свободной воли и разума, которые не должны оставаться абстрактными и субъективными, но объективироваться, и это и есть обретение собственности. Только в этом все равны. В остальном же, в трудолюбии, предприимчивости и т. п. они неравны, и отсюда – бесконечное разнообразие владений и по качеству, и, особенно, по количеству. Равенство в этом отношении Гегель называет неправом и добавляет: «Совершенно верно, что люди часто хотят завладеть имуществом других, но это-то и противоречит праву, ибо право есть то, что остается безразличным к особенностям (владельца собствен-

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 105.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 108.

ностью лица. — М. Б.)»¹. Такая позиция полностью исключает «равенство имуществ» как требование социализма.

Большое значение придается овладению, действительному присвоению чего-либо, которое совершается внешним, телесным образом и должно быть признано также другими. С этой точки зрения Гегель вносит дифференциацию в отношении воли к вещам и тройко определяет собственность: как вступление во владение, потребление и отчуждение.

Способами вступления во владение есть отчасти физический захват, отчасти формирование, отчасти просто обозначение. Их последовательность идет от единичного ко всеобщему: физический захват наиболее совершенный с чувственной стороны, однако субъективный, временный и ограниченный по объему, имеет отношение к единичной вещи, тогда как обозначение есть, напротив, вступление во владение через общее представление, способное охватить вещь или нечто реальное в его целостности. Для всего многообразия физических овладений установления должно дать позитивное право, «так как из понятия ничего больше вывести нельзя»². Здесь Гегель замечает границу дедуктивного движения мысли, которая принципиальное значение получила у К. Маркса* и которую И.С. Нарский называл «индуктивными прививками к диалектической дедукции».

Вторым способом вступления во владение является формирование, изменение природы в нужном направлении (обработка поля, уход за животными и растениями и т. п.). Посредством придания формы определение того, что есть мое, получает для себя пребывающую внешность и перестает быть ограниченным моим присутствием здесь и теперь. Гегель считает этот способ наиболее соответствующим идее вступления во владение, так как в нем соединяется субъективное и объективное³.

Интересно, что понятие формирования Гегель применяет и к самому человеку, к усовершенствованию своего тела

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 108.

² Там же. — С. 112.

³ Там же. — С. 112–113.

и духа, и в этой связи ставит вопрос о рабстве в виде антиномии – наличия двух противоположных точек зрения: 1) человек по природе раб (как существо внешнее, телесное и 2) человек по природе свободен. Решение антиномии таково: человек способен быть рабом, пока в нем не развита свобода воли, что и имело место в действительности, но находится в прошлом. Обычно рабство воспринимается как действие рабовладельцев. «Но то, что некто есть раб, коренится в его собственной воле, так же как в воле народа коренится то, что он подвергается угнетению. Следовательно, это неправодеяние не только тех, кто обращает людей в рабство, или тех, кто угнетает народ, но и самих рабов и угнетенных. Рабство относится к стадии перехода от природности человека к истинно нравственному состоянию...»¹.

Итак, вступление во владение есть знак на вещи, представляющий ее как мою. Через него вещь получает предикат моей, такой, в которую вложена моя воля. Это первый и основной момент феномена собственности. Но этим она не исчерпывается.

Вторым моментом является потребление. Вещь в отношении ко мне неравноценна со мной: она есть только средство для удовлетворения человеческих потребностей. Эти две стороны Гегель сравнивает как отношение субстанции и акциденции, силы и ее проявления.

Третьим моментом является отчуждение собственности – Гегель это называет парадоксально: «вступление во владение посредством отчуждения»². Он рассматривает его в двух аспектах: в отношении личности и ее деятельности. Вокруг этого вращалась и Марксова теория отчуждения, хотя подходы к нему различны. Для Гегеля собственность есть частная собственность, и индивид без нее не существует. Для Маркса частная собственность – исторически преходящая форма владения. У первого она трактуется философски – как объективность, без которой субъект не может жить; у второго – как со-

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 114.

² Там же. – С. 121.

циально-классовое явление. Обе стороны имеют место, хотя Маркс абсолютизировал свой аспект исследования. Гегель затрагивает и последний, и трактовка его интересна.

Не все может быть предметом отчуждения. «Неотчуждаемы те блага, которые составляют собственную мою личность и всеобщую сущность моего самосознания, равно как моя личность вообще, моя всеобщая свобода воли, нравственность, религия»¹. В качестве примеров отчуждения личности служат рабство, крепостничество, неспособность обладать собственностью, несвобода собственности и т. д.; отчуждение разумности интеллекта, моральности, нравственности, религии происходит в суеверии, в признании за другими авторитета и правомочия определять и предписывать мне, какие поступки мне следует совершать, что мне следует считать долгом совести, религиозной истиной и т. д. Такие виды отчуждения философ принципиально отрицает. По его мысли, раб имеет абсолютное право освободиться; подобным же образом обстоит дело с передачей моей религиозности священнику, моему духовнику, ибо подобные глубокие внутренние вопросы человек должен решать лишь сам².

По этим примерам видно, насколько многосторонняя теория отчуждения Гегеля: она охватывает всю совокупность социальной и духовной жизни личности и саму личность. Она глубже и ярче аналогичных идей Фейербаха, который сосредоточивался преимущественно на одной религии, и даже Маркса, у которого доминировала социальная сторона отчуждения.

Гегель, помимо рабства и крепостничества, специально ставит вопрос и о наемном труде, но решает его иначе, чем позже решал Маркс.

Здесь он считает отчуждение правомерным, но только в известных рамках, а не в целом. «Отдельные продукты моего особенного, физического и духовного умения, а также возможной деятельности и ограниченное во времени потребление я

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 121.

² Там же. — С. 122–123.

могу отчуждать другому, так как они вследствие этого ограничения получают внешнее отношение к моей тотальности и всеобщности». Имеется в виду, что таким образом индивид не теряет себя как целое. Но «отчуждением посредством работы всего моего конкретного времени и тотальной моей продукции я сделал бы собственностью другого их субстанциальность, мою всеобщую деятельность и действительность, мою личность»¹. Нетрудно видеть, что именно путем такого частичного отчуждения человек утверждает свою жизнь и одновременно сохраняет свободу личности, и именно такое решение данного вопроса отвечало исторической перспективе, а не полное отчуждение и не полное его отрицание. Гегель добавлял, что указанное здесь различие есть различие между рабом и современной прислугой или поденщиком.

«Афинский раб выполнял, быть может, более легкие обязанности и более духовную работу, чем, как правило, наша прислуга, но он все-таки был рабом, потому что весь объем его деятельности был отчужден господину»².

Термины, используемые Гегелем, — «прислуга», «поденщик», «работа» — отображают особенности хозяйствования его времени, но суть их всеобща и не зависит от вида хозяйства или уровня его развития. При таком общем понимании собственности, которое характерно для Гегеля, к ней относятся и продукт и умение, то ли физическое, то ли духовное, и все отношения предстают как отношения собственников. Поэтому Гегель уделяет большое внимание и анализирует в качестве собственности «духовную продукцию», произведения искусства, науки и т. д. и связанные с ними плагиат, научное воровство и т. п.

Отметим еще, что философ, отрицая отчуждение личности, выступает и против права на свою собственную жизнь. «Отдельная личность есть в самом деле нечто подчиненное, обязанное посвятить себя нравственному закону. Поэтому, ес-

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 123.

² Там же.

ли государство требует жизни индивида, он должен отдать ее, но имеет ли человек право сам лишиться себя жизни? Можно, конечно, рассматривать самоубийство как храбрость, но как дурную храбрость портных и служанок»¹.

В целом отчуждение у Гегеля имеет не чисто негативный смысл, какой оно приобрело позже, особенно в марксистской традиции, но и позитивное, ибо отчуждение собственности — это дарение, обмен, торговля и т. п., совокупность которых составляют договорные отношения. Вот почему продолжением темы отчуждения у него является «Договор» — второй раздел «абстрактного права».

Договор — не формальное дополнение к собственности, а ее дальнейшее конституирование и раскрытие. Он предполагает, что вступающие в него признают друг друга лицами и собственниками. «В договоре я обладаю собственностью посредством общей воли; именно интерес разума состоит в том, чтобы субъективная воля стала более всеобщей и возвысилась до этого осуществления. Следовательно, определение этой воли в договоре остается, но в общности с некоей другой волей»².

Гегель выделяет виды договора: дарение, обмен вещей, купля-продажа и их виды, которые относятся скорее к праву, а не философии права.

Право имеет оборотную сторону, возможность быть нарушенным. Это — «Неправо» — третий раздел абстрактного права. И здесь как главные его виды Гегель выделяет непреднамеренное неправо; обман; принуждение и преступление. Первое делается без умысла; второе — с умыслом неправомерному действию придать видимость правового; третье — нарушает право без всякого видимого прикрытия.

В этой связи Гегель высказывает общее соображение, что «абстрактное право есть принудительное право»³ — оно снимает насилие. Правовое принуждение необходимо, «ибо немногого

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 127.

² Там же. — С. 128.

³ Там же. — С. 143.

можно достигнуть добром против власти природы»¹. Он обращает внимание на различие между правом и моралью. Последняя есть внутреннее дело человека. Поэтому государственные законы не могут распространяться на убеждения, ибо в области морали Я есть для самого себя и насилие здесь не имеет смысла.

Выше мы уже не раз встречали положения Гегеля о взаимосвязи государства и права, которые свидетельствуют о том, что он является теоретиком правового государства. И традиция закрепила проблему «Право и государство» в качестве устойчивого соотношения. Поэтому мы здесь рассмотрим взгляды Гегеля на государство, учитывая, однако, что его суть не сводится к абстрактному праву, хотя последнее, как видим, и стоит на первом плане, ибо оно не может существовать без личностей и их собственности. Сам Гегель относил его к сфере нравственности как наивысшее целое, которое включает в себя собственно право, мораль, систему обычаев и нравов, которыми живут люди.

Чтобы понять взгляды Гегеля по этому вопросу, надо иметь в виду, что одна из основных проблем, а вместе с тем и все связанные с нею политические проблемы, которые волновали немецких мыслителей, — это проблема государства. У немцев в то время не было единого государства. «Германия — больше не государство», — так начинает Гегель одно из ранних своих произведений². Страна высокоразвитой духовной культуры, она была феодально раздробленной, что порождало комплекс политической и правовой неполноценности и заостряло проблему немецкой государственности. С другой стороны, это же обстоятельство объясняет этатизм Гегеля, превознесение государства как божественного образования.

По вопросу о государстве у Гегеля имеется много неясностей, а иногда и неправильных толкований. Мы выделим наиболее главные пункты его учения, по которым он внес много нового и которые не утратили своего значения до сих пор.

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 142.

² Гегель Г. Конституция Германии // Политические произведения. — М., 1978. — С. 65.

Сторонник «естественного права», Гегель и к государству подходит с такой же точки зрения. Он ставит вопрос: кто должен устанавливать государственное устройство? И в ответе на него указывает: «Вообще же чрезвычайно существенно, чтобы государственное устройство, хотя оно и возникло во времени, не рассматривалось как нечто созданное, ибо оно есть совершенно нечто в себе и для себя сущее, которое поэтому должно рассматриваться как божественное и пребывающее, стоящее над всем тем, что создается»¹. Здесь сразу же напрашивается упрек в идеализме. Однако разъяснения философа раскрывают рациональный смысл этого тезиса. А именно: намерение дать народу *a priori* разумное государственное устройство упускает из виду, что оно есть нечто большее, чем порождение мысли. Поэтому каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит². Он ссылается при этом на Наполеона, который хотел дать испанцам более разумное устройство, чем было у них, но это плохо удавалось, ибо государство представляет собой работу многих веков, идею и сознание разумного в той мере, в какой оно развито в данном народе. Поэтому оно никогда не создается отдельными субъектами. Сам народ должен чувствовать, что оно соответствует его праву и его состоянию, иначе оно может быть наличным, но не будет иметь ни значения, ни ценности. Поэтому нелепостью было бы навязывать народу учреждения, к которым он не пришел в своем собственном развитии³. Данные мысли не только правильны, но и актуальны.

Тесно с этим связано положение, что государство есть нравственное целое⁴, которое также звучит идеалистически, но Гегель тут же раскрывает, что это целое есть «осуществление свободы, и абсолютная цель состоит в том, чтобы свобода действительно была»⁵. Идеализм сюда привносится скорее

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 314.

² Там же. — С. 315.

³ Там же. — С. 315, 383.

⁴ Там же. — С. 283.

⁵ Там же.

читателем, который под нравственностью понимает «форму сознания». Но у немецких философов и особенно у Гегеля она к этому не сводится. Нравственность — это система нравов, обычаев, традиций во всех сферах жизни — семейной, гражданской, политической, которым и соответствует то или иное государство.

Понимание государства как осуществления свободы определяет отношение Гегеля к разным общественно-экономическим формациям, если употребить термин Маркса. Одно из основных его положений гласит: «Не раб, не крепостной — свободный человек, реальный собственник», а к государственным институтам Гегель относил: 1) свободу личности, 2) свободу собственности, 3) публичное законодательство¹.

О соотношении «государство и личность» следует сказать особо, так как в этом вопросе гегелевская теория государства подвергается наибольшей критике. В качестве принципа философ выдвигает положение о том, что сила государства — «в единстве его всеобщей конечной цели и особенного интереса индивидов, в том, что они в такой же степени имеют обязанности по отношению к нему, как обладают правами»².

Ни всеобщее не обладает значимостью и не может быть совершенно без особенного интереса, знания и воления, ни индивиды не живут только для особенного интереса в качестве частных лиц, но волят вместе с тем во всеобщем и для него и действуют, осознавая эту цель³. Это означает, что государство есть действительность конкретной свободы, ибо конкретное — единство противоположностей личного и общественного. Поэтому все дело — в единстве всеобщности и особенности в государстве. Такое единство — особенность современного государства, утверждает Гегель⁴. Далеким от идеализации действительности, он одновременно подчеркивает и другую сторону: «Право государства выше права отдельного человека

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 415, 463.

² Там же. — С. 287.

³ Там же. — С. 286.

⁴ Там же. — С. 286, 288–289.

на его собственность и личность»¹. В абстрактном виде оно звучит угрожающе, но в нем отражаются факты: в виде налогов у людей отнимают часть собственности, а во время войны государство посягает даже на жизнь граждан². Выше права государства Гегель ставит право мирового духа, который осуществляет свою власть в ходе всемирной истории.

С понятием личности вообще связано понятие личности государства, целого. Таковую он называет монархом. «Личность государства действительна только как лицо, как монарх»³. Необходимость подобной личности очевидна: например встречаются не государства, а государственные лица — монархи, президенты, премьеры и т. п. Гегель пишет только о монархе, и это свидетельствует о том, что он — сторонник монархии, но не любой, а конституционной. Суть ее такова: «При совершенной организации государства все дело только в наличии вершины формального решения: монарх должен быть лишь человеком, который говорит «да» и ставит точку над *i*, ибо вершина должна быть такова, чтобы особенность характера не имела значения. Все то, что присуще монарху, помимо этого последнего решения, есть нечто частное, чему не следует придавать значение... В благоустроенной монархии объективная сторона принадлежит только закону, к которому монарху надлежит добавить лишь субъективное «я хочу»⁴. Многие современные президенты и премьеры такому субъективному желанию подчиняют все законы, все право. В этом отношении Гегель стоит бесконечно выше их, а его философия права превосходит действительность неконституционных демократий.

В обобщенном виде его учение о государстве можно понять в контексте соотношения «государство—право—свобода—собственность». Данное соотношение мы представим совокупностью тезисов самого Гегеля: в мире нет ничего выше права,

¹ Гегель Г. Философия права. — С. 395.

² Там же. — С. 394.

³ Там же. — С. 319.

⁴ Там же. — С. 324.

основа его – свобода; совершенное государство есть мир свободы; абстрактное есть право, его осуществление – государство; воля духа – свобода, а свобода – основа государства; разумны те законы, которые соответствуют природе человека, свободе; принцип свободы – наивысший принцип; право основано на свободе; последняя цель – свобода, а она заключена только в собственности; государство в себе и для себя (то есть по своей сущности) есть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была¹. Относительно собственности можно добавить: ее решающая роль определяется тем, что все учение об «абстрактном праве», т. е. собственно о праве, посвящено именно ей.

Из всего изложенного видно, насколько прогрессивным было учение Гегеля о праве и государстве; его философия права является теорией правового государства, которое с тех пор реализовано в немногих так называемых развитых странах и остается идеалом для большинства народов, в том числе и для украинского.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философию часто характеризуют: 1) с точки зрения общности как наиболее общую науку о законах и свойствах действительности; 2) с точки зрения основного вопроса философии – соотношения сознания и бытия.

Что касается общности, она весьма относительна. Это видно из хорошо известного феномена – философских вопросов естествознания. Те, кто ими занимаются, понимают (или практически, без понимания, так получается) под этим общие или методологические положения специальных наук – физики, математики, биологии и т. д. То есть философские вопросы или, как было раньше, в XIX в., философия естествознания, сводятся к методологическим вопросам естествознания.

¹ Гегель Г. Философия права. – С. 380, 385, 386, 393, 394, 396, 421, 481.

Но надо иметь в виду, что тут за последние два века произошли существенные изменения. Философия естествознания, или натурфилософия Шеллинга, Гегеля и др., имела идеалистический характер: для нее было существенно исследование вопроса о соотношении духа и материи, который решался в смысле первичности духа. Этот дух как единое начало природы делал и натурфилософию единой, целостной, — по крайней мере по замыслу, если и не по выполнению — вследствие искусственности связей или отсутствия нужного материала. Обездушивание природы — которое происходит отчасти вследствие развития положительных наук, отчасти ввиду технической экспансии в природу, отчасти вследствие огромной специализации научного знания — изгнало дух и духовность из природы, лишило ее целостности (техника вообще рвет ее на части, убивает ее живые нити), распылило на проблемные частности — откуда и произошли философские вопросы естествознания; название это характерно не только «вопросами», их множественностью, но и изменением объекта: раньше объектом была природа, теперь наука о ней; вот и сводится философия к методологии, как будто природа и не есть философский феномен.

Аналогичный процесс совершался и в науке истории. Философия истории заменилась философскими — а на деле методологическими — вопросами исторических наук. Сам термин — «философия истории» — был отброшен. Причиной этого была сама классическая философия истории, которая сознательно стояла на точке зрения идеализма. Так, Гегель выделял три общих вида рассмотрения истории: первоначальная история, рефлексивная история, философская история¹. К первой относились те исторические произведения, которые были написаны в основном современниками исторических событий. Сюда он относил сочинения Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Цезаря, Гвиччардини и других. Такой историк просто излагает события (истории) и «не прибегает к рефлексии потому, что сам

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории // Соч.: В 14 т. — Т. 8. — С. 3.

духовно сжился с излагаемым им предметом и еще не вышел за его пределы»...¹

«Второй вид истории мы можем назвать рефлексивным. Это такая история, изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа»².

Во втором виде Гегель различал несколько подвидов. а) Обзоры всей истории какого-нибудь народа или какой-нибудь страны или всего мира, одним словом, то, что мы называем всеобщей историей. При этом главной задачей является обработка исторического материала, к которому историк подходит со своим духом, отличающимся от духа содержания этого материала³. Вместе с тем особенно важны те принципы, которые автор вырабатывает относительно содержания и цели самих описываемых им действий и событий, а отчасти относительно способа (или манеры) изложения истории. Гегель в этой связи отмечал, что английские и французские историки больше соотносятся с общим и национальным уровнем культуры, всякий же немец придумывает что-нибудь особенное. Со стороны манеры изложение может быть напыщенным, педантичным или более естественным и т. д.⁴

Второй подвид рефлексивной истории – прагматическая история. Она дает изложение с целью поучения или извлечения уроков правителями, государственными деятелями и народами. «Но опыт и история учат, – пишет Гегель, – что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. В каждую эпоху оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния. В сутолоке мировых событий не помогает

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 4.

² Там же. – С. 4–5.

³ Там же. – С. 6–7.

⁴ Там же.

общий принцип или воспоминание о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего»¹.

Третий подвид рефлексивной истории – история критическая, характерная особенно для Германии. «Здесь излагается не сама история, а история истории, дается оценка исторических повествований и исследуются их истинность и достоверность»².

Частичная история – история искусства, права, религии. Такие отрасли жизни находятся в связи со всей историей народа, и дело в том, выявляется ли действительная связь целого или связь ищут во внешних отношениях. Если имеет место первое, то такие связи являются не только внешней нитью, внешним порядком, но и внутренней душой, направляющей сами события и факты. «Ведь подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит ходом мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью. Это приводит к третьему виду истории, а именно к философской истории»³.

Здесь наглядно видно, как безосновательно переходит Гегель от частичной истории, выражающей отдельные стороны жизни народа, к истории в целом. Ведь открытие истинных, действительных, а не внешних только отношений такого целого и его частей вовсе не означает открытие духа, разума и т. д., если не понимать под разумом законы сущего, его необходимые связи, а они вовсе не обязательно духовны.

Понятие философии истории у Гегеля существенно связано с понятием разума и духа. Прежде всего надо отметить, что он различает общее и философское понимание истории. «Всеобщая история» как исторический жанр относится к рефлексивной,

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 7–8.

² Там же. – С. 8

³ Там же. – С. 9.

а не философской ее трактовке. Уже в самом начале Гегель писал: «Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. не общие размышления о всемирной истории, которые мы бы вывели из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история»¹. В примечании он отмечает: «Я не могу указать здесь такого руководства, которое можно было бы положить в основу ее изучения; впрочем в моих “Основаниях философии права” (§ 341–360) я уже дал точное понятие такого рода всемирной истории и указал ее принципы или те периоды, на которые она разделяется»². Гегель прав, что такого руководства, учебника по философии истории не было. Но из его слов нельзя делать вывод, что она возникает только в его лекциях. Ее предистория относится еще к античности, а как особая область знания она возникает в начале XVIII ст. в книге Дж. Вико «Новая наука об общей природе наций». Новая наука и есть философия истории. Подчеркивая, что в философском рассмотрении речь идет о самой истории, а не рефлексии, размышлениях, хотя бы и общих, о ней, Гегель имеет в виду, что философия изучает существенные связи и последние основания природы и истории. Таким же основанием является разум, дух. Поэтому он и говорит, что единственной мыслью, которую привносит с собою философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно³. «Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа играет также некоторую роль во всемирной истории... Но субстанциальным является дух и ход его развития»⁴.

В связи с этим Гегель выдвигал два главных вопроса в философии истории. Если разум господствует в истории, то «вопрос о том, каково определение разума самого по себе, совпада-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 3.

² Там же. – С. 3.

³ Там же. – С. 10.

⁴ Там же. – С. 16.

ет, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, какова конечная цель мира; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель должна быть достигнута, осуществлена. Итак, следует разрешить два следующие относящиеся сюда вопроса: каково содержание этой конечной цели, самое определение как таковое и как оно осуществлялось¹. Различие этих двух вопросов Гегель поясняет на примере философии Анаксагора, его идеи, что нус-ум вообще или разум правит миром. Это учение обрадовало Сократа, но когда он изучил его подробно, разочаровало, — не потому, что принцип ему не понравился, — это как раз его и привлекло к Анаксагору, — а потому что принцип не проводился конкретно, не пояснялось, как он правит миром. Вместо этого Анаксагор ссылался на действие стихий, таких как воздух, вода и т. д.

Считая, что интересующий нас предмет — всемирная история — совершается в духовной сфере, Гегель указывает прежде всего способ определения. «Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа является свобода». Это самое глубокое его определение. «Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом»².

Более конкретно задача философии истории формулируется так: «а) каковы абстрактные определения природы духа; в) какими средствами пользуется дух для того, чтобы реализовать свою идею; с) наконец, рассмотреть ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии — государство»³.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 16.

² Там же. — С. 17.

³ Там же.

То, что дух есть по сущности свобода, раскрывается, как и всякая сущность, не сразу, а постепенно. Эта сущность должна явиться для человека, обнаружиться. А являющейся формой духа Гегель считал – и это верно – сознание. Поэтому развитие всемирной истории состоит в поэтапном обнаружении свободы как субстанции духа, то есть человека, народа, иначе говоря, в раскрытии свободы человека. Гегель формулирует основное по данному вопросу положение, дефиницию всемирной истории: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости»¹.

Такое общее понимание истории во многом верно. На какой бы точке зрения мы не стояли, рассматривая античность, средние века, Новое время, как на главное обращаем внимание на прогресс в последовательности этих ступеней развития, на то, что крепостной более свободен, чем раб, а рабочий свободнее крепостного. Абстрактная форма определения истории не должна нас вводить в заблуждение. За понятиями сознания, духа и т. п. у Гегеля стоит все богатейшее содержание исторических и социальных отношений – и экономика, и политика, и право и т. п. Это мы видели уже в его «Философии права». Это же характерно для «Философии истории».

Развитие свободы совершается не в пустой стихии сознания, а в реальной истории, и один из лучших разделов концепции Гегеля – это его учение «о средствах, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире»². Свобода как таковая есть внутреннее, средства – внешнее, что бросается в глаза и обнаруживается в истории. «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную лю-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 19.

² Там же. – С. 20.

бовь к отечеству, но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится»¹. Определения разума можно найти в людях и их деятельности, но число таких людей ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены². Наибольшую силу имеют страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма; сила их в том, что они не признают никаких пределов, которые для них стремятся установить право и моральность. Эти силы ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, которые приучают человека к порядку и умеренности, к соблюдению права и моральности. «Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствие их неистовства, неблагоприятия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом, — мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства...»³. Все, что угодно, но только не идеализм Гегеля дает ему возможность с огромной силой и энергией, достойных художника истории, изобразить реальную сложность и драматизм исторического процесса. Через них и пробивает себе дорогу свобода. Она является чистой и благостной лишь в абстрактном виде, в форме общего принципа, на деле она связана с борьбой и кровью. «Но и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то перед мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены в жертву эти чудовищные жертвы?»⁴. Конечной целью и является реализация свободы. Взятая как принцип, как мысль, намерение, свобода еще не действительна.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 20.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 21.

Чтобы стать таковой, должен присоединиться второй момент — «обнаружение в действии, осуществлении, а его принципом является воля, деятельность человека вообще»¹. Лишь благодаря ей осуществляется принцип или понятие свободы. В деятельности же человек преследует свою цель, он имеет право быть заинтересованным в этом деле. Действующие индивиды — частные лица, у них имеются особые потребности, стремления, интересы, поэтому нельзя упрекать их, что они в действиях преследуют свои выгоды, что дело им нравится и т. п. Без этого действие невозможно. Если же оно и вся масса такой деятельности совершается, то через нее осуществится и общее, что выходит за пределы намерений отдельных индивидов. Гегель резюмирует: «Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интересов тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершалось без страсти»². Под страстью Гегель понимает субъективную энергию человека, направленную на осуществление какой-либо цели, достижение интереса и т. д.³

Объединяя все сказанное до сих пор, Гегель пишет: «В наш предмет входят два момента: во-первых, идея (свободы); во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве»⁴.

Соединение обоих моментов происходит через деятельность людей. «Эта неизмеримая масса желаний, интересов

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 22.

² Там же. — С. 23.

³ См.: Там же. — С. 24.

⁴ Там же.

и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того, чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее»¹. Получается так, что «живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют... В самом всемирно-историческом процессе... чистая последняя цель еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им»².

Внутренний бессознательный процесс Гегель называет необходимостью, а то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, — свободой. И таким образом сформулированная проблема получает форму вопроса о соединении свободы и необходимости, о том, как одна переходит в другую, об их диалектике.

Мы уже видели ту же проблему у Фихте и особенно у Шеллинга, который в такой диалектике видел «главный характер истории». Гегель почти в тех же словах поясняет проблему: «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. Они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»³. Он поясняет это действием человека, который из мести поджигает дом другого человека. При этом получают результаты, которые не входили в его намерения: может сгореть целое селение, погибнуть люди и т. п.⁴

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 25.

² Там же.

³ См.: Там же.

⁴ Там же. — С. 27.

Приводимый Гегелем пример между прочим наглядно показывает, что для пояснения диалектики свободы и необходимости не нужна особая идея, которая через страсти индивидов старается проникнуть в мир, осуществиться. Дело обстоит иначе и проще: результат деятельности человека вплетается в природу, которая идет своим ходом и подминает под себя результат действия; или же многочисленные действия людей, переплетаясь и сталкиваясь, ведут к такому итогу, который никто не предвидел и не желал, — параллелограмм сил отличается от каждой силы в отдельности, которые объединяются в его диагонали. И история человечества есть такая диагональ, возникающая из неизмеримой массы желаний, интересов и деятельностей. Общее возникает из этой массы, а не предшествует ему в виде «идеи свободы», «принципа» и т. п. идеалистических привесков. Они здесь лишние, можно обойтись без них, как без эпициклов в астрономии.

Главная ошибка Гегеля заключается в предпосылке, что идея свободы, хотя бы и в абстрактном виде, существует с самого начала. Поэтому у него дело сводится к осознанию и осуществлению ее, тогда как в действительности задача состоит в том, чтобы показать, как свобода первоначально возникает там, где ее еще нет. Он предполагает, что есть две крайности — общая идея и деятельность, преследующая частные цели, — и ищет, как происходит соединение этих крайностей, то есть «осуществление общей идеи в непосредственной действительности и возведение частности в общую истину»¹. И усилия Гегеля направлены на то, чтобы объяснить, как это происходит, как идея зацепляется за частный интерес и как и почему последний возвышается до общей идеи свободы. Но объяснения Гегеля на этот счет нельзя считать ясными, ибо порождения свободы не возникает. Но, как мы уже видели, Гегель вскрывает и много реальных исторических связей.

Он отличает от действий и целей частных лиц, от массовидных действий — «великие исторические отношения»², то есть

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 28.

² Там же.

борьбу и столкновения между существующими в государстве обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе существующих отношений, нарушают и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеет такое содержание, которое столь же необходимо. Эти возможности становятся историческими, они содержат в себе всеобщее иного рода, чем то, которое составляет основу существования народа или государства. «Историческими людьми, всемирно-историческими личностями являются те, в целях которых содержится такое всеобщее»¹.

Гегель выделил все основные свойства, характерные для таких личностей: они выражают волю мирового духа (надо бы сказать: новый дух времени); они выражают то, что нужно и своевременно; их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира²; как и все люди, они подвержены страстям, имеют пороки, сильные желания и т. д., что дает основание для так называемого психологического рассмотрения, которое стремится из чувства зависти представить героев истории в виде мелких и ничтожных людей – по этому поводу Гегель пишет, что для камердинера нет героя, но не потому, что последний не герой, а потому, что первый – камердинер³; важно, что и исторические личности не осознают идею свободы как таковую, но тем не менее так или иначе осуществляют ее в истории.

В этом плане есть общее в деятельности обычных людей и героев истории. Это общее Гегель выражает в понятии «хитрость разума».

Данное понятие появляется в его учении в двух планах. Первый из них – деятельность человека по освоению природы. Он применяет орудия или средства для этого. «Разум столь же хитер, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 29.

² Там же.

³ Там же. – С. 31.

природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет свою собственную цель»¹. Ниже Гегель применяет это понятие и к истории: «В этом смысле, — пишет он, — можно сказать, что божественное провидение ведет себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог дает людям действовать как угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»².

В связи с данным понятием становится ясной связь всеобщей идеи и частных интересов. Первая остается на своем месте, она не входит непосредственно в исторический процесс, подобно тому, как мысль человека не выходит из его головы, а осваивает мир через другое — орудия, предметы. Здесь мы видим более реалистическую картину: «...Частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане»³. Значит, можем мы заключить, не из нее всеобщее в истории появляется, а из частного, а потому эта идея «на задней плане» вовсе пустое место для человека. Для философии истории она уже очевидно не нужна. После этого у Гегеля следует текст, в котором личность выступает в очень неприглядном виде: «Можно назвать хитростью разума то, что он (дух) заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть поло-

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1: Наука логики. — С. 397.

² Там же. — С. 397–398.

³ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 32.

жительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и брэнности не из себя, а из страстей индивидуумов»¹.

Мы вполне подошли к тому месту концепции Гегеля, где во весь рост встает вопрос о роли личности в истории и в жизни – не героической или всемирно-исторической, а обычной, массовидной.

Приращение роли личности по сравнению со всеобщим разумом, идеей, мощью государства и т. п. – это один из главных упреков философии Гегеля со стороны «философии жизни», экзистенциализма и т. д. На этом воздвиг свое величие Кьеркегор, хотя бога он превозносит, как и Гегель. Но прежде чем похвалить датского великана, посмотрим конкретней, что у Гегеля имеется.

Из вышесказанного уже достаточно видно, что личность у Гегеля весьма принижается в пользу идеи. Это тем более прискорбно, что последняя вовсе и не входит в исторический процесс, а сидит где-то на заднем плане и только наблюдает игру человеческих страстей. «Идея, просто всеобщее, не осуществляет себя, она инертна. Деятельна только субъективность, она превращает всеобщее в действительно конкретное»². Гегель, по сути правильно изображая идею как бездейственное, инертное, все же не может отказаться от нее, из-за чего и получается принижение личности.

И все же личность у Гегеля намного жизненней и достойней, чем у Кьеркегора. У немецкого философа человек живет своими разнообразными потребностями и страстями, он стремится достичь своих личных целей, осуществить желаемое, в любом деле он хочет находить удовлетворение, а само дело чувствовать и сознавать как свое дело. Хотя в результате его действий и реализуется еще нечто иное, что не входило в его намерения, однако ему до этого нет дела, оно само собой происходит, – одним словом, индивид живет полнокровной

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 32.

² Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С. 382–383.

жизнью, как вполне свободный человек. И это понятно: если бы не было абсолютной идеи, то все было бы точно так же.

Совсем иное у Кьеркегора. Он выделяет три стадии на жизненном пути: эстетическую, этическую и религиозную. Первую он отбрасывает, поскольку человек здесь находится в рабстве у своих страстей. Это именно та стадия, грандиозную картину которой изобразил Гегель и на которой, по его мысли, живут индивиды и народы. Этическую стадию Кьеркегор также отбрасывает: человек несвободен здесь, поскольку зависим от нравственных принципов и других людей. И остается как высшая цель всех духовных (уже не жизненных) стремлений стадия религиозная. Все живые позитивные страсти разрушены здесь. Остались только две из них, которые Кьеркегор представил в названии специального сочинения о религиозной стадии — «Страх и трепет». Трястись умственно и душевно, трепетать перед богом — вот высшее достоинство человека. Недаром символом этой стадии Кьеркегор избрал библейскую легенду об Аврааме, которому бог Яхве приказал убить — заметим, ни за что ни про что — своего собственного сына. Такая убогая личность является идеалом человека у Кьеркегора, и она является слепком с его собственной личности, которая ничем не лучше тех личностей, которые действуют в гегелевском понимании истории, не говоря уже о самой личности немецкого философа.

Так выглядит гегелевская теория личности, если сводить последнюю только к частным страстям. Но не обращают внимания на то, что он этого не делал, что это только один аспект его теории.

Хотя индивиды и подводятся под категорию средств, «однако в них есть такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому, что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное в них. Это моральность, нравственность, религиозность»¹. Гегель рассматривает индивида как самоцель, поскольку в нем живут и действуют эти выс-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 32.

шие моральные и религиозные ценности, он и требует изъятия их из категории средств. «Дело в том, что человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, — свободой. И мы утверждаем... что религиозность, нравственность и т. д. вытекают именно из этого источника и развиваются на этой почве и тем самым возвышаются над внешней необходимостью и случайностью»¹. Поскольку индивиды свободны, они виновны в нравственной и религиозной испорченности и в упадке нравственности и религии. «Признаком абсолютного высокого определения человека является то, что он знает, что хорошо и что дурно, и что именно это определение является хотением или добра или зла, — одним словом, что человек может быть виновным, виновным не только в зле, но и в добре, и притом виновным не только в этом или в том, или в чем-либо, но и в добре и зле, которые являются принадлежностью его индивидуальной свободы. Только животное в самом деле невинно»².

Здесь особенно интересна мысль Гегеля, что человек и в добре виновен, т. е. что он порождает своей свободной деятельностью и добро и зло в истории, ибо имеет возможность и право выбора. В религиозной философии истории, например у Августина, ставился вопрос о том, откуда берется зло в мире и в истории. Относительно добра этот вопрос не возникал, ибо считалось само собою разумеющимся, что оно от бога. В решении же первого вопроса большинство считало, что зло — от человека, а некоторые, как Августин, полагали, что зло — лишь отсутствие добра, ущербность, недостаток самого добра, а не самостоятельная реальность. У Гегеля обе порождаются человеком, его свободой. Но что тогда остается на долю бога? Он инертен, бездеятелен, да и добро от человека исходит...

Данная точка зрения Гегеля является очень важной в современную эпоху. Опыт истории, особенно в XX ст., показал,

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 33.

² Там же.

что добро и зло проистекают не из классового деления общества. Раньше считалось, что носители добра – это трудящиеся, бедные, нищие, а богатые, помещики, капиталисты – источники зла. Один феномен сталинизма опровергает это: это эпоха самого глубокого зла и злодейства, а между тем никаких классов там уже не было, были «просто люди», и в основном «простые люди». Они-то и оказались исчадиями ада. Добро и зло присущи людям независимо от их классовой принадлежности.

Следует, однако, заметить, что проблема добра и зла имеет связь и с классовым делением общества. Опыт свидетельствует, что добро пассивно, зло активно. Поэтому в историческом процессе, в котором возникают классы, в высшие классы входят в конечном счете люди с крепкими локтями и гибкой совестью; особенно это характерно для «первоначального накопления» классовой структуры общества. Затем уже, разбогатев, класс, особенно в лице следующих поколений, освобождается от своей первичной дикости и грубости и выдвигает из своей среды моралистов, филантропов и т. п. Аналогичный процесс происходит в образовании бедных классов. Они рекрутируются из более слабых, пассивных, добрых личностей. Однако в последующем, когда они приобретают некоторую силу в обществе, наглеют и если дорываются до власти, то это становится исторической трагедией. Примеры этого – разгул бандитизма и человеконенавистничества в бунтах Разина, Пугачева, в гражданской войне, развязанной большевиками, и т. п. Особенно опасно быстрое перемещение человека из низшего в высокий или высший статус. Об этом – украинские и русские пословицы: «Из грязи в князи», «Пусти свиню за стіл – вона й ноги на стіл» и т. п.

В таком плане нельзя согласиться с Гегелем, когда он пишет: «При рассмотрении участи, выпадающей в истории на долю добродетели, нравственности и религиозности, мы не должны повторять скучных жалоб на то, что в мире добрым и благочестивым часто, или даже в большинстве случаев, приходится плохо, а злые и дурные, наоборот, благо-

денствуют»¹. Гегель, как до него Макиавелли, а после него — Маркс, против морального истолкования исторических личностей, событий в категориях добра и зла. Как показывает контекст, Гегель против «лучшезнайства», против идеалов лучшего государственного устройства, которые в его время получили широкое распространение. У него вызывает опасение, что личности, которые носятся с такими идеалами, «высоко поднимают голову, и им легко не только стать недовольными состоянием мира, но и восстать против него»². Имея в виду различные теоретические концепции государства, особенно просветителей и философов, Гегель делает интересное наблюдение о специфике своего времени: «Если прежде история, по-видимому, представлялась борьбой страстей, то в наше время, хотя страсти и не исчезли, в ней наблюдается частью и преимущественно борьба между мыслями, дающими право на что-нибудь, частью борьба страстей и субъективных интересов, отстаиваемых в сущности лишь под предлогом таких высших прав»³.

Гегель выступает как консерватор, когда пишет: «Философия же должна, в противоположность вышеупомянутым идеалам, способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, является и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем представлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь гнилое существование»⁴. Каков же этот план?

Мы уже видели, что история есть прогресс в сознании свободы. План, о котором идет речь, это деление истории

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 33.

² Там же. — С. 34.

³ Там же.

⁴ Там же. — С. 35.

на периоды или этапы. Гегель исходит при этом из правильной мысли, что «применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю»¹. Восточные народы еще не знали, что человек и его дух свободны, поэтому они и не были свободны; они знают только, что один свободен, но такая свобода – лишь произвол. Сознание свободы впервые появилось у греков, но они, как и римляне, знали, что только некоторые свободны, а не человек как таковой свободен. «Этого не знали даже Платон и Аристотель»².

Выражением ограниченности античной свободы было рабство. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек по своей сути свободен и поэтому свободны все.

Гегель подытоживает: «Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т. е. человек свободен как человек, – вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее»³. «Каким образом» – значит, что Гегель будет прослеживать процесс развития свободы в истории, а прогресс ее осуществляется по четырем ступеням – ввиду того, что греки и римляне рассматриваются отдельно: восточный мир; греческий мир; римский мир; германский мир.

О некоторых характерных чертах этого деления будет идти речь дальше, сейчас же надо закончить анализ философии истории Гегеля в целом – рассмотреть последний существенный пункт его концепции – вопрос о государстве.

Теория государства – наиболее важная часть социально-политических и исторических взглядов Гегеля. Социально-политический аспект ее изложен в «Философии права». Здесь

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 18.

² Там же.

³ Там же.

государство представлено как реализация правовых отношений, прав и свобод человека. При этом имелось в виду государство, которое развивалось в Новое время, т. е. политическая организация буржуазии. О правильности воззрений Гегеля в этом плане свидетельствует тот факт, что именно в истории буржуазного общества сложилось правовое государство, на которое с завистью смотрим и мы и которое известно в развитых странах современности.

Второй аспект теории государства представлен в «Философии истории» Гегеля. История есть прогресс в сознании свободы, а свобода развивается только в общественной организации, которая воплощена в государстве. С самого начала надо отметить, что не всякое государство Гегель считал реализацией свободы. Восточное государство — носитель и воплощение не-свободы, деспотизма. Высоко ценя греческую и римскую цивилизацию, немецкий философ видел в то же время ограниченность той свободы, которая у них существовала, и ущербность государства свободных граждан, которое в основании имело рабство, несвободу большой массы людей. По сравнению с восточным и греко-римским миром новое европейское общество и его государственное устройство было большим шагом вперед.

Рассмотрим более конкретно взгляды Гегеля по данному вопросу.

Согласно Гегелю, «государство является осуществлением свободы, т. е. абсолютно конечной цели» истории¹. Поскольку свобода есть сущность мирового духа, разума, бога, Гегель прямо-таки обожествляет государство: «Государство есть божественная идея, как она существует на земле»². Таким образом, поскольку история есть прогресс в сознании свободы, а свобода реализуется в государстве, то «во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство»³. Значит, народ, не имеющий государственного устройства, не является историческим, лежит за пределами

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 38.

² Там же.

³ Там же.

всемирной истории, хотя и существует на земле. Сюда относятся все народы, которые находятся на догосударственной стадии развития. Н.Я. Данилевский в «России и Европе» называл такую стадию этнографической.

Из этого следует и другой вывод Гегеля: «Таким образом, оно (государство) есть точнее определяемый предмет всемирной истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью»¹. Для Гегеля государство – это нравственное целое, система обычаев, нравов, законов, которые обеспечивают свободу человека, ограничивают его произвол, к которому он склонен под влиянием своих частных потребностей².

Так высоко, может быть даже чрезмерно высоко ставя государство, Гегель в целом прав. Нет средства более сильного, чем государство, для осуществления и защиты прав и свобод человека. Но и обратно, нет силы, способной так подавлять свободу человека, как государство. Примеры этого – восточный деспотизм, советский, китайский... тоталитаризм как его разновидность, фашизм и т. п. явления небожественности государства.

Из множества мыслей Гегеля о государстве выделим некоторые, имеющие значение и сейчас.

Он рассматривает семью как прочную основу для государства, а именно: она приносит с собой чувство солидарности с целым. Критикуя принцип согласия всех как основу для установления законов, Гегель говорит, что при этом приходят к решению: меньшинство должно уступить большинству, но тогда уже не существует свободы. «Кроме того, предположение, согласно которому только народу присущи разум, понимание и знание того, что справедливо, оказывается опасным и неправильным, потому что всякая часть народа может объявить себя народом»³. Это и сейчас видим: всякая партия, группа или фракция говорит от имени народа, отождествляет себя

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 37.

² Там же.

³ Там же. – С. 41.

с ним. Правда, это может означать и то, что сам народ не есть единое целое.

Как бы высоко ни ставили республику, «люди таковы, что приходится довольствоваться меньшею свободой», потому что «государственное устройство народа образует единую субстанцию, единый дух с его религией, с его искусством и философией... с его культурой вообще... Государство есть индивидуальное целое, из которого нельзя взять одну отдельную, хотя и в высшей степени важную сторону, а именно государственное устройство само по себе...»¹. Поэтому такое устройство может быть не результатом выбора, а лишь таким, которое как раз соответствует духу народа»². Положение это спорное, потому что если нет силового давления, именно народ и выбирает то, что соответствует его духу, интересам, потребностям.

Развивая эту мысль, Гегель пишет, что в области философии и искусства принципы древних и новых родственны. «В области искусства греческое искусство, в том виде, как оно есть, является даже высшим образцом. Но по отношению к государственному устройству дело обстоит совершенно иначе: здесь принципы старого и нового по существу различны»³, хотя бы потому, что понимание свободы различно.

Подчеркивая индивидуальный характер государства, единство его с духом народа, Гегель представляет всемирную историю как последовательность государств и народов, каждый из которых выражает особую ступень развития свободы. Это он называет «ходом всемирной истории»⁴.

Более конкретно оно выражается понятием развития. Присоединяясь к сложившейся традиции, немецкий философ различает изменения в природе и изменения в истории. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение;

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 44.

² Там же. — С. 45.

³ Там же. — С. 46.

⁴ Там же. — С. 51.

в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению, и притом к лучшему — стремлению к усовершенствованию»¹. Гегель отмечает, что развитие свойственно и организмам, поскольку они в своем изменении исходят не только из внешних условий, но и из самих себя (развертывание возможностей, скрытых в зародыше). Однако в духе процесс развития совершается иначе, а именно посредством сознания и воли и направлен против низших свойств духовного, имеющих чувственный характер. Поэтому здесь «развитие является не просто спокойным процессом, совершающимся без борьбы, подобно развитию органической жизни, а тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя»². Принципом или основой развития и его целью является свобода.

Гегель отмечает неоднородность исторического процесса в рассматриваемом аспекте. «Во всемирной истории есть несколько больших периодов, которые прошли таким образом, что развитие, по-видимому, не подвигалось вперед, а, напротив того, все огромные культурные приобретения уничтожались; после этого, к несчастью, приходилось начинать опять сызнова, чтобы с помощью хотя бы, например, сохранившихся остатков вышеупомянутых сокровищ, ценою новой громадной затраты сил и времени, преступлений и страданий вновь достигнуть такого уровня культуры, который уже давно был достигнут»³.

Гегель различает таким образом «движение вперед несовершенного к более совершенному», «прекращения разви-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 51–52.

² Там же. — С. 53.

³ Там же.

тия», «явления регресса», при этом он подчеркивает относительный характер регресса и неразвития, «потому, что лишь развитию как таковому придается значение»¹.

Гегель теперь более конкретно определяет понятие всемирной истории и отводит то, что к ней не относится, что лежит за ее пределами. Этих границ несколько.

Первая связана с понятием начала истории духа. Для философии всемирная история начинается с осуществления разумности, ее проявления в сознании, воле и действии. Содержание их видно из характеристики противоположного состояния духа: «Неорганическое существование духа,.. свободы, т. е. не сознающая добра и зла, а следовательно и законов, тупость или, если угодно, превосходство, само не является предметом истории». (Здесь Гегель критикует руссоистское понимание истории, превознесение естественного состояния.) Ниже он добавляет: «Свобода состоит лишь в том, чтобы знать и иметь в виду такие общие субстанциальные предметы, как право и закон, и создавать соответствующую им действительность — государство»².

Все, что не входит в очерченную рамку, называет он до-историческим временем. Народы могут долго жить без государства и достигнуть даже значительного развития в известных направлениях. Но народ, не достигший государственной формы, «не входит в нашу задачу»³, то есть не является историческим народом. Короче: высшее проявление духа в истории, историческое существование народа это его государственное существование, — потому что именно государство — реализация свободы, а свобода и ее развитие — суть всемирной истории и объект ее философии.

В приведенных мыслях Гегеля можно выделить два критерия историчности: наличие свободы и наличие государства. Эти критерии очень жесткие, они выносят за пределы истории очень большие ее этапы и пласты.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 54.

² Там же. — С. 57.

³ Там же.

Во-первых, под это подпадает тот этап истории, который сейчас известен под названием первобытнообщинного строя. Во времена Гегеля он был малоизучен, но известен под названием «естественного состояния». Некоторые мыслители, вроде Руссо, ставили его даже выше современности, находя в нем осуществление свободы, отсутствие классов и угнетения. Гегель критикует эту точку зрения, доказывает, что там существовала не свобода, а произвол, дикость и грубость¹. С современной точки зрения, в доклассовых обществах действительно не было социального гнета, характерного для позднейших эпох; неверна также мысль Гегеля, что «естественное состояние» находится вне истории, ибо если и нет там государства, но есть свобода. Да и государство не есть критерий историчности.

Во-вторых, из истории в известной мере выпадает Древний Восток. Его статус в концепции Гегеля очень противоречив, если рассматривать его с точки зрения названных критериев историчности. На Древнем Востоке были государства, следовательно, с точки зрения Гегеля, они – предмет философии всемирной истории. «Мы должны начать с восточного мира именно потому, что мы находим в нем государства»². Однако там не было свободы; свобода одного (деспота) – это не свобода, а произвол, по мысли Гегеля, следовательно, восток за пределами истории. Так и получается, что у Гегеля первая часть его работы «Восточный мир» – он его анализирует в своей философской концепции истории, но в то же время настоящей историей его не считает. Это предыстория человечества. «Это – детский возраст истории»³.

Надо иметь в виду, что у Гегеля всемирная история есть не что иное, как развитие понятия свободы⁴. А в понятии три момента: единичность, особенность, всеобщность. Отсюда этапы развития свободы: Восток знал и знает только, что один

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 39–40.

² Там же. – С. 107.

³ Там же. – С. 99.

⁴ Там же. – С. 422.

свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны¹. Поскольку в истории раскрывается понятие свободы, и восток надо включить в историю. Поскольку же такая свобода (одного) оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти², то он вроде и не история.

Развитие истории Гегель представляет также в категориях субстанции и субъекта. Так, «принципом восточного мира является субстанциальность нравственного начала. Это первое преодоление произвола, который утопает в этой субстанциальности. Нравственные определения выражены как законы, но так, что субъективная воля подчинена законам как внешней силе, что нет ничего внутреннего, нет ни убеждений, ни совести, ни формальной свободы, и поэтому законы соблюдаются лишь внешним образом и существуют лишь как право принуждения»³. В последующей истории развивается именно личность, индивидуальный субъект, свобода становится внутренней, а не внешней только.

Третий (после свободы и государства) критерий историчности Гегель выводит из двойного смысла термина «история»: «Слово история означает в нашем языке как объективную сторону, как историю деяний, так и самые деяния, им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование»⁴. Гегель считает, что такое соединение двух смыслов неслучайно. «Следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает»⁵. Этой основой является государство. Только оно создает такое содержание, которое не только оказывается пригодным для исторической прозы, но и само способствует ее возникновению. И поясняет: «Лишь

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 98.

² Там же. — С. 18.

³ Там же. — С. 107.

⁴ Там же. — С. 58.

⁵ Там же.

в государстве, в котором развилось сознание о законах, совершаются обдуманые действия, сопровождаемые ясным сознанием о них, которое развивает способность и потребность сохранять их в таком виде»¹. В государстве пробуждается интерес к действиям и событиям, имеющим разумный смысл, а затем эти события и действия становятся предметом исторического повествования.

В мысли Гегеля есть глубокий смысл. Все нам известные «Истории» (Геродота, Фукидида, Нестора) появились на государственной стадии развития общества. Можно вспомнить и тот факт, что особенно деспоты старались в хвалебной форме запечатлеть историю своего царствования.

Но соединение, указываемое Гегелем, не абсолютно. Он его преувеличивает, ибо в его время археология как исторический источник была развита еще слабо. Недооценивает он и фольклор для познания истории. «История прозаична, и в мифах еще нет истории»². Сейчас мифология – вполне законный источник истории. В целом неверным является вывод Гегеля: «Поэтому для столетий или тысячелетий, которые предшествовали историографии и в течение которых совершался ряд переворотов, переселений и в высшей степени бурных перемен, не существует объективной истории, так как для них не оказывается субъективной истории, исторического повествования»³.

Таковы идеи Гегеля о начале всемирной истории. Вопрос о конце ее он не обсуждает, хотя он напрашивается: ведь если высшей стадией развития свободы является та, на которой знают, что свободны все, то ясно, что дальше свободе как принципу развиваться некуда, а значит это есть и некоторое завершение истории.

Данный вопрос можно уточнить в связи с другим – вопросом о месте славян в истории.

Наряду с южной (средиземноморской) и центральной Европой (Франция, Германия, Англия) «третью часть составля-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 59.

² Там же. – С. 107.

³ Там же. – С. 59.

ют северо-восточные государства Европы – Польша, Россия, славянские государства. Они лишь поздно вступают в ряд исторических государств и постоянно поддерживают связь с Азией»¹. В другом месте он пишет: «Правда... часть славян приобщилась к западному разуму. Однако вся эта масса исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии, так как в истории мы имеем дело с прошлым»². В своих лекциях Гегель их не рассматривает. Однако он не отказывает им в будущем. Его мнение о России можно узнать в одном из писем барону Борису фон Икскулю: «Вы счастливы тем, что имеете отечество, занимающее такое огромное место во всемирной истории, отечество, которому, без сомнения, предстоит еще гораздо более высокое назначение. Другие современные государства как будто бы уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится позади, и форма их приобрела постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силою среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной природы. Вы, с вашим состоянием, талантами и знанием, имеете личное счастье надеяться в близком будущем, в награду за оказанные уже услуги на важное положение в этом колоссальном здании»³. Представление мыслителя о неограниченной возможности данного государства оказалось слишком преувеличенным, хотя и верно, что возможности его недр действительно велики; но реализует их человеческий фактор.

Аналогичным было мнение Гегеля об Америке: «Америка есть страна будущего... Америку следует исключить из тех стран, которые до сих пор были ареной всемирной истории.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 97.

² Там же. – С. 330–331.

³ Гегель Г. Письмо Б. фон Икскулю 28 ноября 1921 г. // Куно Фишер. История новой философии. – М.:Л., 1933. – Т. 8: Гегель. – С. 90–91.

То, что до сих пор совершалось там, является лишь отголоском старого мира и выражением чужой жизненности, а как страна будущего она здесь вообще нисколько не интересуется нас»¹. Такой подход противоречит подходу к России.

Теперь можно вкратце сказать, как понимает Гегель форму всемирно-исторического процесса. Развитие истории – это ряд ступеней, являющихся рядом определений свободы (ее единичности, особенности и всеобщности). Всякая ступень имеет свой собственный принцип, и он воплощается в особом духе определенного народа. Сама история поэтому есть ряд народов, каждый из которых развивает один принцип (одну сторону свободы). Реализуя принцип, народ, как и индивидуум, проходит стадии детства, юности, возмужалости, старости. Реализовав свой принцип, данный народ уступает свое место другому народу, с другим принципом, этот – третьему и т. д.: восток уступает место Греции и Риму, они – германскому миру, многие государства которого прошли уже кульминацию своего развития. Гегель не закрывает будущего. На примере Америки, России, славянских государств можно видеть и некоторую историческую перспективу (мысль, которая должна была импонировать славянофилам...). Как и каждый отдельный народ, история в целом проходит те же стадии: детство – восточный мир, юность – Греция, возмужалость – Рим, старческий возраст – германский мир. История в целом перемещается из Азии в Европу, причем у Востока никакого будущего нет².

Нам остается рассмотреть еще отношение истории человечества к природе, что составляет содержание специального раздела, название которого у Гегеля – «Географическая основа всемирной истории».

В концепции Гегеля дух имеет для истории намного большее значение, чем природа, ибо история «совершается в духовной сфере»³. Природа здесь рассматривается не сама по се-

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 83.

² Там же. – С. 61–75, 98–104.

³ Там же. – С. 16.

бе, а лишь по отношению к духу. Связь духа народа с природой есть лишь нечто внешнее, но природа все же есть почва, основа истории. Дух облекается в естественные формы, которые можно рассматривать «и как особые возможности, из которых развивается дух, и таким образом они образуют географическую основу». Философию истории интересует естественный тип местности, который находится в тесной связи с типом и характером народа, являющегося сыном этой почвы. Этот характер обнаруживается именно в том, каким образом народы выступают во всемирной истории и какое место и положение они в ней занимают. Несмотря на свой идеализм, Гегель довольно объективно оценивает географический фактор: «Не следует, — пишет он, — ни преувеличивать, ни умалять значения природы; мягкий ионийский климат, конечно, очень способствовал изяществу поэм Гомера, но один климат не может породить Гомеров, да и не всегда порождает их; под властью турок не появлялось никаких певцов»¹.

Основная особенность гегелевской трактовки данного вопроса состоит в том, что он рассматривает природу по отношению ко всемирной истории в целом. Хотя это и кажется само собой разумеющимся, но значение этого факта можно почувствовать и понять, если сравнить это с аналогичной постановкой вопроса в историческом материализме — другом варианте философии истории. Истмат соотносит «природу и общество», причем выделяет в последнем его основу — производительные силы, и исследует, какую роль оказывает на них «географический фактор». Роль последнего не отрицается, а усматривается в том, что он может ускорять или замедлять развитие производительных сил. Этот фактор предстает с чисто количественной точки зрения, и никаких качественных выводов из этого не получается. Но главное даже не это: общество есть та наибольшая единица, с которой истмат имеет дело. Это объясняется тем, что, во-первых, для него наибольшее значение имеет социальная революция, которая совершается в том или ином обществе, а не в человечестве; а во-вторых, истмат

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 76.

не склонен был рассматривать человечество как реальность, он скорее видел в нем деления на прогрессивные и реакционные режимы, лагеря социализма и капитализма и т. п. Можно сказать, что в материалистическом понимании истории роль природы — исчезающе малая величина, которая к тому же рассматривается не по отношению к истории в целом, а по отношению к ее фрагментам — обществам.

Вот с этой точки зрения интересна концепция Гегеля. Географическая основа предстает у него как основа качественной неоднородности народов и государств, истории в целом. Цель истории — достижение свободы, «и это освобождение не должно быть затрудняемо силою природы. По сравнению с духом природа является чем-то количественным, чем-то таким, власть чего не должна быть настолько велика, чтобы она сама по себе оказывалась всемогущей. В жарком и в холодных поясах для человека невозможны свободные движения, жар и холод являются здесь слишком могущественными силами, чтобы дозволить духу создать мир для себя». Гегель напоминает мысль Аристотеля, что человек стремится ко всеобщему и высшему, когда удовлетворены необходимые, физические потребности, — и добавляет: «Но в жарком и холодных поясах гнетущие потребности никогда не могут быть удовлетворены; человеку постоянно приходится обращать внимание на природу, на палящие лучи солнца и на сильную стужу». Из этого качественного различия получается качественный вывод: «Поэтому истинной ареной для всемирной истории и оказывается умеренный пояс, а именно его северная часть»¹.

И сам факт, и его объяснение у Гегеля вполне правильно, по крайней мере для его времени. Но в значительной мере и для нашего времени. Африка по-прежнему остается отсталым континентом, и выхода из этого состояния не видно.

Прав был Гегель и в том, что Северная Америка есть страна будущего и что к его времени она еще не играла всемирно-исторической роли, не была еще ареной всемирной истории.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 77.

Подобную же мысль он высказал и относительно славянских стран, как мы видели выше, что является более сомнительным. Арена всемирной истории, согласно Гегелю, есть Старый свет, в основном Европа; Азия как начало ее – «восточный мир» знает свободу одного – деспота; северная Африка – побережье Средиземного моря – тяготеет к Европе, и передняя Азия также (в ней, в Ионии началась философия – Фалес, Гераклит и другие, и получила развитие на материке европейском). Гегель считал «Средиземное море... центральным пунктом всемирной истории»¹.

Следует отметить, что культурные различия народов и континентов, которые возникали не без влияния географической среды и которые должны были бы в ходе истории ослабевать, поскольку человек становился могущественней в деле овладения силами природы, – напротив, еще усугублялись. Так, завоевание Южной Америки испанцами, колонизация Северной Америки европейцами привели к гибели десятков миллионов индейцев и их древней культуры. Поэтому праздник для европейцев – открытие Колумба – стал трагедией для американских аборигенов.

Подобным же образом русский царизм подорвал здоровье и культуру народов русского севера, а советская Россия погубила их окончательно.

В связи с географическим фактором затронем проблему, которой не касался Гегель, но очень важную для нас. Можно согласиться с ним, хотя и с оговорками, что умеренный пояс – арена всемирной истории. Но чем объяснить, что и на этой арене имеются иногда глубокие различия? В одном поясе находятся, например, французы и германцы и содержание их культуры в принципе одно, но и различия ощутимы. Достаточно вспомнить, насколько несходны их истории философии, допустим, французское просвещение XVIII в. и немецкая классическая философия. Вряд ли можно объяснить это только социальными условиями: здесь иные – этнические, природные особенности народов.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. – С. 83.

Однако в одном и том же климатическом поясе живут и славяне, в умеренном поясе, на арене всемирной истории. Чем объяснить их позднее вступление на эту арену, их вечное отставание от своих соседей? За разъяснениями по этому вопросу следует обращаться к С. Соловьеву, Ключевскому. Анализ их идей можно найти у Г.В. Плеханова¹. У названных авторов есть много интересного и верного. Однако они видят только внешнюю природу – среду обитания народа. А есть еще и природа самого человека, ведь он не сводится к социальности. У него гены особые; популяционная генетика тут нужна...

Такова гегелевская концепция философии истории. Дадим ее общую оценку.

Она является наиболее развитой философией истории для первой трети XIX в., и с точки зрения всей европейской истории мысли, и в контексте немецкой философской классики.

В философии истории Гегеля мы находим целый ряд рациональных идей: понимание истории как прогресса свободы; выделение главных стадий развития последней и основной тенденции – прогресс в направлении всеобщности свободы; связь свободы и государства; диалектика свободы и необходимости, роль географической среды и многие другие, которые мы выделили выше.

Но есть и ряд недостатков. Данная концепция европоцентрична, то есть преувеличивает (даже абсолютизирует) европейский культурный регион и недооценивает другие регионы.

Философия истории Гегеля идеалистична, то есть преувеличивает роль идей в истории человечества за счет роли материального производства. В основе лежит не гражданское общество – система материальных отношений, а политическая форма – государственное устройство.

Гегелевская концепция однолинейна, в ней не отражается многообразие человеческих культур, многовариантность исторического развития, однопорядковость (одинаковая сущес-

¹ Плеханов Г.В. История русской общественной мысли // Сочинения. М.;Л., 1925. – Т. 20, ч. 1. – С. 3–131.

твенность) культур Старого и Нового света, Востока и Запада, Азии и Африки. Ведь не человек для культуры, а культура для человека. Для индейцев или негров подходящей является их культура, европейская для них губительна.

В этом плане можно сказать так: несмотря на многие элементы гуманизма, в гегелевской концепции человек еще не стал самоцелью.

Он не только в значительной мере средство для мирового духа (это еще полбеда, поскольку последний развивает свободу — благо для человека), но и одни народы — средство для других. Гегель подходит к ним с узкой меркой европейской культуры. Когда он говорит, что «негры более восприимчивы к европейской культуре, чем индейцы»¹, это надо понимать как похвалу. Но ведь это может значить и иное: бульшую специфичность индейской культуры. А вообще здесь нет абсолютных критериев.

ЭСТЕТИКА

Как научная дисциплина она возникла в школе Х. Вольфа, особенно трудами А. Баумгартена, и означала науку о чувстве, чувствовании. В XVIII ст. в Германии было принято рассматривать художественные произведения в связи с теми чувствами, которые они должны были вызывать — чувства приятного, восхищения, страха, сострадания и т. п. Гегель считал такое название неудачным, поверхностным, так как его лекции имели предметом «царство прекрасного, точнее говоря, область искусства или, еще точнее, — художественного творчества»². Но так как данный термин уже получил распространение, он его принял, но наполнил новым содержанием: «...эстетика — это «философия искусства» или «философия художественного творчества»³.

¹ Гегель Г. Лекции по философии истории. — С. 78.

² Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — М., 1968. — С. 7.

³ Там же.

В системе Гегеля искусство занимает почетное место, которое определяется двумя факторами: огромным значением его в жизни людей и структурой самой системы. Читатели, привыкшие к тому, что Гегель – идеалист, будут удивлены реалистически жизненным пониманием искусства. Жизнь у него предстает как величайшее многообразие интересов и их удовлетворения. Сюда относятся обширная система физических потребностей, на удовлетворение которых работают промышленные предприятия, торговля, судоходство, технические искусства; выше них находятся мир права, законов, жизнь в семье, в государстве; далее идет религиозная потребность человека, удовлетворяемая в церковной жизни; бесконечно специализированная и сложная научная деятельность, охватывающая все существующее. «В пределах, образуемых всеми этими кругами деятельности, перед нами выступает также и художественная деятельность, интерес к красоте и духовное удовлетворение, доставляемое ее образами»¹. Гегель ставит вопрос о внутренней необходимости художественной потребности в связи с остальными областями жизни и мира и утверждает, что они связаны друг с другом не только пользой, «а дополняют друг друга, поскольку в одном круге заключены более высокие виды деятельности, чем в другом. Подчиненный низший круг стремится выйти за свои пределы и, получив более глубокое удовлетворение своих далеко идущих интересов, достигает того, что в прежней области не может найти себе разрешения. Лишь это создает необходимость внутренней связи»². Эту полноту жизни человека и мира Гегель и пытался представить в своей системе, которая является самой обширной в истории философии.

Все сферы жизни – это определенные виды деятельности: производственная, правовая, познавательная, эстетическая и т. д. А деятельность – это возникновение и разрешение противоречий. «Противоположность между субъективным и противостоящей ему объективностью, как и необходимость

¹ Гегель Г. Эстетика. – Т. 1. – С. 102–103.

² Там же. – С. 103.

устранить эту противоположность, является всеобщим определением, проходящим через все явления жизни... Преодоление этого процесса, порождающего противоположности и противоречия, и разрешение противоречия является высокой привилегией живых натур... Жизнь движется вперед, переходит к отрицанию и его боли, и лишь посредством уничтожения противоположности и противоречия она является для самой себя утвердительной. Правда, если она останавливается на голом противоречии, не разрешая его, то она от этого противоречия и гибнет»¹. Гегель видит в этом особенность человека, ибо животные живут в мире с собой и с окружающей природой, а духовная природа человека порождает раздвоенность и разорванность, и человек бьется в тенетах своего противоречия². Такова диалектика жизни у Гегеля.

Утвердительным в деятельности является удовлетворение, которое достигается посредством воплощения субъективного — цели, идеи, интереса и т. д. — в объективном. Система жизни в этом плане имеет иерархический характер, начинается с физических потребностей, переходит к познанию и другим духовным явлениям, однако все они конечны. Человек, опутанный со всех сторон ими, «ищет сферы высшей субстанциональной истины, в которой все противоположности и противоречия могли бы найти свое последнее решение, а свобода могла бы найти свое полное удовлетворение... Высшая истина, истина как таковая есть решение высшей противоположности, высшего противоречия. В ней теряет свою значимость и силу противоположность между свободой и необходимостью, духом и природой, знанием и предметом, законом и влечением, теряет свою силу вообще противоположность и противоречие как таковые, какую бы форму они не приняли»³. Абсолютом, в котором разрешаются все противоречия, является предмет, родственный человеку, однако стоящий выше его. Им являются боги или бог, абсолютный дух или идея

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 104–105.

² Там же. — С. 105.

³ Там же. — С. 107–108.

и т. п. Люди ищут такую инстанцию не вследствие любопытства, а именно потому, что в ней находят разрешение задач и проблем, которые беспокоят их в жизни. Таков у Гегеля смысл понятия абсолютного духа или абсолютной идеи, и он есть следствие того, что эту же роль играет он (или она) во всем человеческом существовании.

Существуют три формы такого духа, содержание которых одинаково, но различаются способы его выражения: искусство, религия, философия. Искусству свойственна форма чувственного созерцания (образы чувственности – зрения и слуха особенно); религия совершается в сфере представления (ибо ее место – во внутренней, задушевной жизни человека); философия есть постижение абсолютного в мышлении, в понятиях. Объединение искусства с религией и философией есть свидетельство высокого представления Гегеля о нем, что соответствует огромной роли, которую играло оно у народов. «Так, например, у древних греков искусство было высшей формой, в которой народ представлял богов и осознавал истину. Поэтому поэты и художники стали для греков творцами их богов, то есть художники дали нации определенное представление о делах, жизни и воздействии божественного начала, дали ей, следовательно, определенное содержание религии»¹. Что касается философии, Гегель высказывает мысль, которая стала потом главным объектом критики Фейербаха: «Ибо философия, – пишет Гегель, – не имеет другого предмета, кроме бога, и является, по существу, рациональной теологией»...² Относительно этого он также подчеркивает, что с тех пор религия и философия в этом отношении превзошли искусство, и «мы не считаем больше искусство той высшей формой, в которой осуществляет себя истина. В целом мысль уже с ранних пор обратилась против искусства как чувственного воплощения представления о божественном, например, у иудеев, у христиан и даже у самих греков, – уже Платон резко выступал против богов Гомера и Гесиода»³. Подобную

¹ Гегель Г. Эстетика. – Т. 1. – С. 110.

² Там же. – С. 109.

³ Там же. – С. 111.

критику можно найти и раньше, например у Ксенофана, Гераклита и других мыслителей. Однако это не обесценивает искусство, религия не может обойтись без него. Любой храм есть воплощение всех видов искусства, от архитектуры до музыки и поэзии, для чувственно наглядного изображения религиозной жизни. В целом Гегель не отрицает, «что искусство и дальше будет расти и совершенствоваться, но его форма перестала быть высшей потребностью духа»¹.

Итак, целью любой человеческой деятельности является нечто утвердительное, положительное, то, что приносит удовлетворение. Положительное в искусстве в самом общем смысле существует в виде прекрасного. Поэтому Гегель и начинает свою эстетику определением, что ее предметом является обширное царство прекрасного»². Поэтому вся работа Гегеля делится на три части: 1) идея прекрасного в искусстве или идеал; 2) развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве; и 3) система отдельных искусств.

Прежде чем идти дальше, зададимся вопросом: но разве действительность исчерпывается им? С точки зрения диалектики, которую так возвысил Гегель, его эстетика в этом общем плане представляется неполной. Если в «Науке логики» категории берутся как противоположные рефлексивные определения, то здесь они даны односторонне: выделяется царство прекрасного, но ведь и безобразного не меньше, есть возвышенное, но нет низменного? Кроме того, таких категорий очень мало. А ведь искусство изображает и безобразное, и низменное. С этой стороны следует различать прекрасное искусство (способ изображения) и прекрасное в искусстве — прекрасное в жизни, которое таковым подается в художественных произведениях. Возвышенное и низменное есть и в жизни, и оно должно быть отражено адекватно в искусстве. Так же и комическое и трагическое, обыденное и выдающееся, примитивное и т. п. Здесь, как и в философии, есть определенные роды бытия. Каковы они в целом, какова их

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 111.

² Там же. — С. 7.

классификация, откуда и как их брать – эти вопросы едва ли окончательно разрешены.

Что касается эстетики Гегеля, то она затрагивает многие из этих родов бытия, но они дополняют и оттеняют главное – красоту и прекрасное как цель искусства. Так, Гегель многократно возвращается к безобразному как феномену жизни и искусства и противоположности прекрасного. Назовем ряд аспектов: прекрасное – совершенно, а безобразное – некое искажение и характеристика карикатуры; прекрасные и безобразные животные, люди, поступки, характеры; критерий красоты и безобразия не субъективный вкус; уродливые порождения случая; мертвенное, безобразное как недостаток духовного в человеческом облике; разорванность и диссонансы, разлад и раздвоение духовной жизни в романтизме, откуда – безобразное и некрасивое – более слабая его форма; вследствие распада, ухода идеального из внешнего романтическое искусство представляет широкий простор безобразному, некрасивому, отвратительному, до которого не доходит классическое искусство, которое не переступает чистой почвы подлинного идеала; страдающий Христос не может быть изображен в формах греческой красоты, а его враги изображаются отвратительными, грубыми, варварскими, свирепыми и безобразными: во всех этих отношениях безобразное является здесь объективно необходимым моментом по сравнению с греческой красотой; христианские мученики с их добровольным претерпеванием жестокостей, отречения, жертв, лишений изображаются в отвратительных, противных, безобразных формах: они настолько далеки от красоты, что здоровое искусство не должно избирать их своим предметом; в героях религии, в их страданиях и пытках имеем высшую ступень неудовлетворенности, нечто безобразное; безобразные страсти, искажающие дух, – порок и грех, коварство и злобность, жестокость, упрямство, зависть, надменность, чванство и все другие оборотные стороны природы человека; в религии совершенно плохие, безобразные изображения божественного вызывают больший интерес, чем подлинные произведения искусства

вроде Мадонн Рафаэля¹; и т. п. Эти и другие мысли Гегеля образуют, с внешней стороны, целый мир безобразного в виде рассеянной полноты, а по содержанию, по сути – целую концепцию данного понятия. При таком всестороннем интересе к нему неудивительно, что именно ученик Гегеля Карл Розенкранц (1805–1879) разработал «Эстетику безобразного». Но для Гегеля на первом плане находится прекрасное, как то позитивное, что создает и должно создавать «здоровое искусство», иное лишь обрамляет и оттеняет его. В этом отношении он не только в философии, но и в эстетике – классик, и свою позицию сознательно отличает от эстетики романтической, которая дает самый широкий простор безобразному вследствие ухода идеального из внешнего мир в романтическом искусстве. Прекрасное есть основная категория именно классического искусства.

Поэтому вся эстетика Гегеля посвящена ему, а ее первая часть «Идея прекрасного в искусстве, или идеал» включает в себя темы: 1) Понятие прекрасного вообще; 2) Прекрасное в природе; 3) Прекрасное в искусстве.

Концепция Гегеля по данному вопросу имеет две стороны, связанные с понятием идеи. С одной стороны, понимание им искусства как в высшей степени идейного феномена несомненно положительно, более того, актуально даже по прошествии такого длительного времени после появления эстетики Гегеля, – если вспомнить современное состояние искусства. Но, с другой стороны, поскольку гегелевское понимание идеи не безупречно и не бесспорно, то это отражается негативным образом и на понятии красоты и искусства в целом. Рассмотрим это по порядку.

Под идеей Гегель понимает единство идеального и реального, субъективного и объективного, понятия и реальности. Он одобрительно отнесся к кантовским взглядам по этому вопросу, а именно: в новой философии Кант первый ввел понятие идеи и разработал его и как понятие философии (в «Критике

¹ Гегель Г. Эстетика. – Т. 1. – С. 23, 25, 50–51, 89, 167; Т. 2. – С. 146–148, 240, 252, 258–259; Т. 3. – С. 106; Т. 4. – С. 380.

чистого разума»), и как понятие эстетики. До него под идеей понимали ощущение – красное, теплое и т. п., – что Кант считал невыносимым. Кант поставил вопрос о соотношении идеи и чувственности, но в первой критике пришел к выводу, что для идеи в чувственном мире нет адекватного объекта. Однако в Критике способности суждения он развил мысль, что красота вообще – это эстетическое (чувственное) изображение идей¹. Поэтому кантовская критика «представляет собой исходную точку для истинного понимания прекрасного в искусстве»². Гегель неоднократно подчеркивает, что «содержанием искусства является идея, а его формой – чувственное, образное воплощение. Задачей искусства является опосредование этих двух сторон, соединение их в свободное, примиренное целое»³.

При слове «идея» мы обычно думаем о мышлении и логических формах, присущих ему. Но в данном случае «идея как художественно прекрасное не является идеей как таковой, абсолютной идеей, как ее должна понимать метафизическая логика, а идеей, перешедшей к развертыванию в действительности и вступившей с нею в непосредственное единство»⁴. В другом месте говорится, что «красота есть идея», что «красота и истина суть одно и то же, ибо прекрасное должно быть истинным в самом себе. Но столь же верно, что истинное отличается от прекрасного. ... Прекрасное следует определить как чувственное явление, чувственную видимость идеи»⁵.

Такое взаимопроникновение данных двух сторон эстетического есть идеал. Его понятие исследовал и Кант в Критике чистого разума. Он определял идеал как индивидуальное воплощение идеи, и таковым является бог. Однако поскольку последний в чувственном опыте не наличествует, его понятие возникает как результат деятельности одного чистого разума,

¹ Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. – Т. 5. – С. 337.

² Гегель Г. Эстетика. – Т. 1. – С. 66.

³ Там же. – С. 75.

⁴ Там же. – С. 79.

⁵ Там же. – С. 119.

а такие понятия противоречивы. Поэтому у Канта соответственно трем идеям разума — психологической, космологической, теологической — вычленяются и три вида противоречий: паралогизм, антиномия, идеал чистого разума.

Взгляд Гегеля на это — противоположный: идея как художественно прекрасное имеет то специфическое свойство, что является индивидуальной действительностью или индивидуальным формированием действительности. «Этим мы высказали требование, чтобы идея и ее формирование как конкретная действительность были доведены до полной адекватности друг другу. Понятая таким образом, идея как действительность, получившая соответствующую своему понятию форму, есть идеал»¹. Так, в античности была широко распространена идея мудрости. А индивидуальное ее воплощение есть идеал мудреца. Идея женственности и материнства получила воплощение, например, в эпоху Возрождения в соответствующем идеале — мадоннах Рафаэля, и т. п. Гегель подчеркивает, что речь идет не о какой попало идее, а о такой, которая внутренне связана с формой и соответствует ей; в качестве примера он приводит христианскую фантазию, которая «может изображать бога лишь в человеческом образе и его духовном выражении, так как сам бог познается здесь в полноте его природы, познается как дух»². Чтобы оттенить мысль Гегеля, сошлемся на архаические образы Зевса и иных богов в древнегреческой мифологии: им поклонялись в виде камней и кусков дерева³. Гегель в качестве примеров бесформенных изображений богов и божков приводит художественные создания ряда восточных народов.

Полное соответствие идеи и воплощения достигается в идеале тем, что изображаемое явление искусство освобождает, очищает от не соответствующих истинному понятию черт; в результате внешнее явление становится соразмерным духу:

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 79.

² Там же. — С. 80–81.

³ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1957.

в этом и состоит природа идеала в искусстве. Он представляет собой отобранную из массы единичностей и случайностей действительность, и внутреннее начало проявляется в ней как живая индивидуальность¹.

Анализ идеи был бы неполным, если не обратить внимания на мысль Гегеля о многообразии форм ее существования, представленных в действительности. Эта мысль подчеркивает, что идея не просто абстрактная форма мышления, а нечто большее. Даже в «Науке логики», в которой исследуются категории, идея раскрывается в трех главных видах: как «идея жизни»; теоретической деятельности, которая переводит субъективное в объективное, и деятельности практической – с обратным переходом субъективного в объективное; наконец, абсолютная идея. Этими формами и завершается логика. «Идея жизни» – это не просто ее понятие, ибо жизнь есть единство субъективного и объективного, которое существует реально – в растениях, животных, людях. В этом плане «идеализм Гегеля» излишне преувеличенный. Его усматривают в том, что идея существует объективно, независимо от человеческого мышления. Но такое обстоятельство – факт: и в растительном мире есть зародыши субъективного, тем более – в животных, а особенно – в людях. Человек есть наиболее развитая форма единства субъективного и объективного, и дана в самой реальности, независимо от мышления. Гегель здесь большой объективист, нежели философы, которые застряли в гносеологическом противопоставлении субъекта и объекта. В действительности же человек сам есть их единство и сводить его к первому есть идеалистический взгляд. Понятие жизни, живого, живых существ это нечто совсем иное, чем гносеологическое отношение. Человек живет и в чувствах, и в представлениях, и в мышлении. Даже категории как формы мышления являются и формами жизни: в жизни, как писал Гегель, уже пользуются категориями, их не противопоставляют объективной действительности, а переживают вместе с нею и в ней. С этой точки зрения понятие жизни и в философии

¹ Гегель Г. Эстетика. – Т. 1. – С. 164–165 и далее.

вообще, и в эстетике Гегеля является фундаментальным. Потому его логика завершается понятиями жизни, теоретической и практической деятельностью, которая из нее вырастает, и полным объединением их, которая составляет абсолютную истину, — ибо более сильного средства для ее достижения нет. Поэтому и в эстетике, в разделах, посвященных идее как единству субъективного и объективного, Гегель постоянно соотносит ее с жизнью, живой индивидуальностью и т. д. Эстетика Гегеля в ее принципиальной части вся вращается вокруг феномена жизни. Гегелевская философия и эстетика в этом отношении еще недостаточно оценена, по крайней мере в отечественной литературе. Здесь она чрезмерно залогизирована.

Понимая эстетику как философию искусства, Гегель исключает из нее прекрасное в природе. Он выделяет два типа красоты: прекрасное в искусстве и прекрасное в природе. Первое выше второго, ибо оно вырастает на почве духа. В этом смысле прекрасное в природе — только рефлекс красоты, принадлежащий духу. Не отрицая красоты природы, он указывает, что, руководствуясь точкой зрения полезности, создали науку о предметах природы, помогающих в борьбе с болезнями. «Но никто не объединил в одно целое и никогда не рассматривал различные царства природы с точки зрения красоты. Мы чувствуем, что наши представления о красоте природы слишком неопределенны, что в этой области мы лишены критерия, и потому объединение предметов природы с точки зрения красоты не имело бы особого смысла»¹.

Но Гегель посвящает ей большой раздел «Прекрасное в природе» (С. 125–161). Причиной является то, что красота есть явление идеи, а ближайшим существованием последней является природа, и поэтому «первую по порядку красоту представляет собой красота в природе»².

Понятие красоты Гегель связывает с жизнью — этому посвящен раздел «Естественная жизненность как прекрасное». Жизнь двойственна, двоедина: единство души и тела,

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 9.

² Там же. — С. 125.

субъективного и объективного. А это и есть определение идеи. «Именно благодаря этому единству жизнь есть первое природное явление идеи»¹. На упреки в идеализме такой точки зрения Гегель многократно возвращается к мысли, что субъективность, «идеальность есть не только наша рефлексия, а она объективно присутствует в самом живом субъекте, существование которого мы по праву можем называть объективным идеализмом»². В другом месте: «Это идеализм жизненного начала. Ибо не только философия идеалистична, а уже сама природа в качестве жизни делает фактически то же самое, что совершает в своей духовной области идеалистическая философия»³. Это положение дает возможность более точно понять, что такое идеализм и что не так страшен черт, как его малюют, ибо единство субъективного и объективного существует вне нас, в самой действительности, сначала в природе, а затем в человеческой жизни.

Что же прекрасно в природе? Гегель подчеркивает, что оно не связано со случайными вождедениями, произвольными движениями, удовлетворением потребностей. «Красота состоит в видимом проявлении единичного телесного облика в его покое и движении и не зависит ни от его целесообразности для удовлетворения потребностей, ни от изолированной случайности самопроизвольного движения. Красота может быть выражена лишь в облике»...⁴ В другом месте в качестве «всеобщего определения красоты на данной ступени» называется одушевленная внутренняя связь или ее подобие в виде имманентной силы, формирующей материю, как в кристаллах. Животная жизнь представляет собой вершину красоты природы⁵. Но и ее душа остается лишь внутренней и не проявляет себя как нечто идеальное, духовное. Таков первый недостаток даже высших форм красоты в природе.

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 128.

² Там же. — С. 133.

³ Там же. — С. 129–130.

⁴ Там же. — С. 134.

⁵ Там же. — С. 139–141.

Поэтому для природы характерна внешняя красота. Такова красота абстрактной формы, к которой философ относит правильность и симметрию; закономерность; гармонию. Другую сторону составляет красота как абстрактное единство чувственного материала — фигуры, цвета, звука и т. д.

Таким образом, именно с жизнью природы Гегель связывает первую ступень красоты. Главным ее недостатком он считает неразвитость духовного начала.

Но и в человеческом мире непосредственное существование также страдает ограниченностями. Это-то, что называют жизнью людей, в которой индивид захвачен внешней реальностью, из пут которой он никогда вполне не освобождается. Если недостатком животной жизни является то, что «мы не видим в организме души»¹, то человеческая жизнь также не совершенная: в ней преобладает внешняя сторона, распыленность целей и средств существования, всесторонняя зависимость от других индивидов, несвобода, между тем как для подлинной красоты необходимы самостоятельность и свобода. «Такова проза мира, каковой она представляется как собственному сознанию единичного субъекта, так и сознанию других: Это мир господства конечного, преходящего и относительного, мир гнета необходимости, от которой не может избавиться отдельный человек. Ибо всякое отдельное живое существо сталкивается со следующим противоречием: образуя для самого себя данную замкнутую единицу, оно зависит вместе с тем от другого. Борьба за разрешение этого противоречия остается попыткой и не выходит из состояния непрерывной войны»².

Несовершенство жизни порождает идеалы в разных сферах: есть идеалы социальные, государственно-правовые, художественные... В них люди хотят найти формы, в каком-либо отношении превосходящие то, что есть. В этом смысле идеал противостоит жизни. Иногда, если она слишком скверная, поэты призывают бежать из нее в светлое царство

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 154.

² Там же. — С. 158.

идеала. Иногда это кончалось трагически, как в судьбе Гельдерлина.

Но неправы те, кто считает идеал вообще оторванным от жизни: их создают живые люди, органы самой земной жизни, и она сама стремится подняться, доразвиться до них. На что уж Гегель идеалист, и тот, как мы видели, считал, что идеал происходит из чувственной действительности путем очищения ее от случайного, преходящего, относительного. Прекрасный предмет — свободный, самостоятельный, изъятый из текучего существования — сохраняется на века. Если бы идеал был оторван от жизни и бесполезен, не нужно было бы и искусство, особенно высокое, с глубокими идеями и образами. Его требует сама жизнь — именно вследствие своей скоротечности и желания видеть нечто более совершенное, чем она сама. Недоразвитое в жизни она восполняет в искусстве. Подлинное, здоровое искусство и воплощает идеалы. Поэтому оно — порождение необыденной потребности, или потребности, которая в идеале получает очищение, возвышение и сохранение навсегда. Не только в религии человеческая жизнь желает большего, чем дано ей здесь, но и в искусстве данное здесь она подымает на более высокий уровень совершенства. Поэтому искусство есть продолжение жизни в более высокой, духовной сфере, чем «проза мира». Люди стремятся к идеалу и идеальному, если они не задавлены полностью бытом. Напомним здесь одну из важнейших мыслей Гегеля, выраженную в параграфе «Художественное произведение как предназначенное для чувственного восприятия человека и заимствованное из чувственной среды»¹.

Таковы основные положения, развитые в разделе «Неудовлетворенность прекрасного в природе». Из такой неудовлетворенности, которую Гегель обосновывает на большом фактическом и теоретическом материале, и выводит он необходимость «прекрасного в искусстве, или идеала», суть которого мы рассмотрели выше. Против изложенного трудно что-либо возразить. Здесь Гегель оперирует конкретными фактами.

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 38 и далее.

Единственное, что вызывает возражение, это понимание идеи как бога и творца мира. В критике Гегеля идею и принимают обычно в этом смысле. Но он толкует идею как единство субъективного и объективного, а в зримом, фактическом виде такая реальность начинается с живой природы, а до нее ее можно предположить в неразвитом состоянии. Поэтому идеализм Гегеля не сказывается существенно на анализе искусства, и когда он говорит об идеях в художественных произведениях, критики все время интуитивно соотносят их с «той самой идеей», которая и вменяется ему в вину. При этом как-то забывается, что если в художественном произведении нет идей, то оно вообще несостоятельно, и так считает самый крайний реалист. Поэтому главная связь мыслей у Гегеля вполне позитивна: художественная идея (например женственности и материнства) воплощается в индивидуальном образе и становится идеалом, который далее разрабатывается в произведении искусства (в мадоннах художников Возрождения). Поскольку же идеал выражает позитивное в человеке и мире, а не безобразное, то он и есть выражение прекрасного. В этом смысле названия «Прекрасное в искусстве, или идеал». Под этим углом зрения Гегель и исследует историю искусства и эстетических идей. Перейдем к их анализу.

Вторую часть «Эстетики» Гегеля составляет «Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве».

Формы искусства, согласно Гегелю, представляют собой не что иное, как различные соотношения между содержанием или идеей и ее проявлением. Таких соотношений он выделяет три, которые и составляют исторические стадии развития искусства. Начальной стадией является та, когда идея, еще малоопределенная и неясная, полагается как содержание художественных образов. Она еще недостаточно индивидуализирована, абстрактна и одностороння, свой образ или проявление она ищет вне себя, в чувственном природном материале, который имеет случайный характер. Предметы созерцания, которые находят в природе, остаются такими, какими они являются, но вместе с тем в них вкладывается определенная

идея как их значение, поэтому они призваны теперь быть ее выражением, и должны истолковываться так, как будто в них присутствует сама идея. Для этого предметы действительности должны иметь в себе такую сторону, благодаря которой они могли бы выражать общий смысл. Однако поскольку полное соответствие между ними на этой стадии еще невозможно, такое соответствие может касаться только абстрактной определенности: «Так, например, лев символизирует силу»¹. Ту же силу могут символизировать и другие живые существа, например слон, тигр. Все они просто берутся из действительности как образ для идеи (в данном случае «силы»).

Таковы особенности символического искусства, широко представленного в Древней Греции, Риме, Египте и других странах. В классической мифологии и искусстве сила символизируется образами Зевса, Геракла, которые не просто берутся извне, а создаются художественной фантазией на основе переформирования внешнего материала. Существенным для символического искусства является то, что, поскольку некая общая идея воплощается в частичном и случайном материале, то «она необычайно расширяет эти образы природы и явления действительности, делает их неопределенными и безмерными, носится по ним словно опьяненная, кипит и бурлит в них, насилует их, искажает, придает им неестественные размеры и пытается посредством беспредельности и ослепительности образований поднять явление на высоту идеи»². Особенно Гегель указывает в этой связи на своеобразие восточного пантеизма в искусстве и, добавим от себя, мифологии Востока, хотя «символическая форма искусства с ее исканием, брожением, загадочностью и возвышенностью»³ составляет необходимую стадию развития у всех народов.

Вторая форма и стадия развития искусства — классическое искусство. Оно упраздняет абстрактность, неопределенность субъективной идеи и внешность и случайность материала, из ко-

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 82.

² Там же.

³ Там же. — С. 82–83.

торого создается образ. «Классическая художественная форма представляет собой свободное адекватное воплощение идеи в образе, уже принадлежащем ей в соответствии с ее понятием. Поэтому идея может достигнуть полного свободного соответствия со своим образом. Следовательно, лишь классическая форма создает завершенный идеал и дает нам возможность созерцать его как осуществленный»¹. Тут достигается гармония между идеей и ее воплощением, между субъективным и объективным. Таким характерным для классического искусства образом является человеческий образ, а дух получает удовлетворительное чувственное воплощение только в теле. Физиология должна бы сделать одним из своих основных положений тезис о том, что жизненное начало в своем развитии необходимо должно прийти к человеческому образу как к единственному чувственному явлению, соразмерному духу»². Классическая форма искусства достигла вершины того, что может дать чувственное воплощение, присущее искусству. В этой художественной форме достигается соответствие и слияние духовного и чувственного. Однако духовное, субъективное и т. д. способно и подниматься, возвышаться над телесным и чувственным. Последние ограничены для духа, и дальнейшее развитие его ведет к разложению классической формы искусства и возникновению новой — романтической.

Стихией этой третьей стадии является не непосредственная чувственная реальность, а самосознательная внутренняя жизнь. Предметом искусства становится свободная конкретная духовность, созерцаемая внутренним духовным оком. Это искусство работает не для чувственного созерцания, а только для внутренней душевной жизни, для субъективной задушевности, для сердца, духовного чувства. «Этот внутренний мир составляет содержание романтического искусства, которое и должно изображать его в качестве такового и в видимости этой внутренней жизни. Мир души торжествует победу над внешним миром»...³

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 83.

² Там же. — С. 84.

³ Там же. — С. 86.

Романтическое искусство, как и всякое иное, нуждается во внешних средствах для выражения идей. Но поскольку чувственные явления вследствие чрезмерного развития субъективной сферы обесцениваются, здесь, как и в искусстве символическом, вновь возникает различие и противоположность, несоответствие двух данных сторон. Различие в том, что «в символическом искусстве недостатки формообразования были вызваны неудовлетворительностью идеи, тогда как в романтическом искусстве идея как дух и душевная жизнь должна являться завершенной внутри себя. Именно благодаря этой высшей завершенности она не поддается адекватному соединению с внешним миром, так как она может искать и порождать свою истинную реальность и явление лишь внутри себя самой»¹.

Так раскрывает Гегель характер символической, классической и романтической художественных форм как трех видов отношения между идеей и ее образом в области искусства. Они состоят в стремлении к идеалу как истинной идее прекрасного, в достижении идеала и в выходе за его пределы. Достижение идеала осуществляется именно в классической форме искусства и именно в изображении человека как гармоничного единства духовного и телесного.

Для Гегеля характерен исторический подход к эволюции искусства, иллюстрацией которого и является последовательность указанных художественных форм. Но принцип историзма имеет у него и более широкий смысл: именно таким образом вызревают во времени искусство, религия и философия. Это соответствует по крайней мере истории духовного развития Европы, поскольку религия безраздельно господствовала в средние века, а искусство доминировало в античности. Даже философские идеи имели тогда пластический характер. Такою является любимая и глубоко правильная основная мысль всех исследований А.Ф. Лосева. Именно с этой точки зрения представлена у него вся античная философия в его «Истории античной эстетики».

¹ Гегель Г. Эстетика. — Т. 1. — С. 87.

Историзм Гегеля содержит в себе и тот момент, что вершина, апогей искусства находится в прошлом.

Следует также отметить, что термины «символический», «классический» и даже «романтический» применимы и к другим областям духовной культуры: математике, философии и т. д. Так, например, они в известные периоды являются органическим сплавом мышления и чувственности. Именно пластикой древнегреческого мышления объясняется преобладание у них геометрии как науки (в сфере математики), и даже арифметические и алгебраические проблемы решались часто геометрическим методом. Но постепенно мышление становится все более абстрактным и чувственное восприятие теряет вес. И в современной науке теории, которые вызывают особенный интерес, как, например, теория Галуа, открытия Куммера по «проблеме Ферма» и т. п., совсем недоступны непрофессионалам.

В виде постановки проблемы рассмотрим применимость терминов «символический» и т. д. к области истории философии. В гегелевских «Лекциях по истории философии» не прослеживается периодизации, аналогичной стадиям развития искусства. Однако, учитывая родство разных форм духовной культуры, можно предположить, что они существуют, и если отсутствуют у немецкого мыслителя, то вследствие чрезмерного противопоставления двух сфер освоения мира. Конкретное сравнение их подтверждает эту мысль.

Действительно, начальная ступень древнегреческой философии, натурфилософские построения Фалеса, Анаксимена, Гераклита, других имеют ярко выраженный символический смысл. Вода Фалеса, воздух Анаксимена, огонь Гераклита символизируют идею основы бытия, как лев символизирует силу. Идея основы более общая, чем ее воплощение, поэтому у разных мыслителей ее роль выполняют разные стихии. Между идеей основы и стихиями есть определенное соответствие, потому что каждая из них образует основу для жизни человека и окружающей его природы. А вследствие определенного несоответствия их понятию основы философы чрезвычайно

расширяют эти явления природы, делают их безмерными, малоопределенными, в целом как происходит это и в художественной символизации. Вода берется в ее непосредственности как явление природы, но ей придается такой характер, чтобы она отвечала идее основы. Такими же символическими выступают и другие стихии. Символизм распространяется и на более конкретные явления, когда, например, Фалес утверждает, что магнит имеет душу.

Подобные символические элементы сохраняются и позднее, когда наступает классический период древнегреческой философии. Это происходит начиная с Платона и Аристотеля. В их учениях исследуются не вода или воздух как основа мира, а основа как такая, к которой относятся материя и форма, и т. п. Эта философия характеризуется полным проникновением субъективного и объективного, которое выражается в родовых, категориальных свойствах мира, являющихся одновременно и формами мысли.

Послеаристотелевские системы – цикл эпикурейской, стоической и скептической философии – это философия самосознания, духовной жизни, в которую уходит индивид эллинистической эпохи. Объективное отодвигается на периферию, центром становится субъект с его внутренним миром. В качестве общего принципа выступает эпикуровское: нужно освободиться от уз обыденной жизни и общественной деятельности. Здесь несомненна аналогия с гегелевским романтическим искусством. И в Новое время вслед за классической философией, а отчасти и при ней, появляется романтизм – не только в искусстве, но и в философии. Романтическая ирония как субъективная диалектика имеет своего двойника в субъективно-идеалистической диалектике Фихте. Романтический культ искусства отражается в учении Шеллинга об искусстве как органоне философии. Поэтому можно говорить не только о романтическом искусстве, но и о романтической философии, как и о символической или классической. В романтической философии (которая возникает еще в общих границах классики), как и в

соответствующем искусстве, основу составляет принцип субъективности.

Но практически только термин «классический» применяется и к искусству, и к философии, иные — только к искусству. Классической философии противопоставляется послеклассическая, которая возникла из всесторонней критики немецкой классической философии и особенно гегелевской, в сочинениях Шопенгауэра, Кьеркегора, Маркса и многих других.

Гегель называет три художественные формы и термином «виды мирозерцания». Они «составляют религию, субстанциальный дух времен и народов, проходя как через искусство, так и через все другие области жизни данной эпохи. Подобно тому, как человек во всякой своей деятельности — политической, религиозной, художественной, научной — является сыном своего времени и имеет своей задачей выявить существенное содержание и разработать необходимо обусловленную этим содержанием форму, так и назначение искусства состоит в том, чтобы найти художественно соразмерное выражение духа народа»¹.

Характеризуя свое время, ту ситуацию, в которой необходимо оказалось искусство в ходе развития, философ отмечает, что его смысл совершенно изменился. В прежние эпохи художники существенно были связаны с определенным мировоззрением, действовали в рамках его содержания и формы. В новейшее же время «полного развития достигла совершенно иная точка зрения. Почти у всех современных народов отточенная рефлексия и критика затронула также и художников, а у нас, немцев, к этому прибавилась и свобода мысли. Это сделало художников, так сказать, *tabula rasa* (чистая доска) в отношении материала и формы их творчества, после того как были пройдены необходимые особенные стадии романтической формы искусства... Никакое содержание, никакая форма уже больше непосредственно не тождественны с задушевностью, с природой, с бессознательной субстанциальной сущностью

¹ Гегель Г. Эстетика. — М., 1969. — Т. 2. — С. 314.

художника»¹. И как итог: «Итак, в распоряжении художника, талант и гений которого освободились от прежнего ограничения одной определенной формой искусства, находятся отныне любая форма и любой материал»².

Это, так сказать, отрицательная сторона особенностей эпохи. Но он раскрывает и специфическое содержание и форму, характерные для этой стадии искусства. Оно «отбрасывает всякое прочное ограничение определенным кругом содержания и толкования и его новым святым становится Humanus — глубины и высоты человеческой души как таковой, общечеловеческое в радостях и страданиях, в стремлениях, деяниях и судьбах... Ему уже больше ничего не чуждо из того, что может получить жизнь в сердце человека. Это предметное содержание, которое само по себе не определено художественно, а предоставляет произвольному вымыслу определять форму и содержание»³. И обобщенно Гегель формулирует свою мысль таким образом: «Проявление и деяние непреходяще человеческого в самом многостороннем его значении — вот что может составлять теперь абсолютное содержание нашего искусства в этом сосуде человеческих ситуаций и чувств»⁴.

Приведенные положения Гегеля имеют силу и для последующей эволюции искусства в XIX–XX ст., хотя тут появилось и новое, о чем скажем в конце.

Сейчас же отметим, что развитие художественных форм и выход искусства за строгие рамки той или иной из них отражается и на отдельных его видах.

Их анализ составляет у Гегеля третью часть «Эстетики», которая носит название «Система отдельных искусств». Он выделяет пять их видов и группирует по принципу художественных форм. Основным типом архитектуры является символическая форма искусства, так как в архитектуре нет полного проникновения субъективного и объективного. Основным

² Гегель Г. Эстетика. — С. 316.

³ Там же. — С. 317.

³ Там же. — С. 318.

⁴ Там же. — С. 319.

типом скульптуры с ее равновесием внутреннего и внешнего является классическая форма искусства. Преобладание внутреннего мира над внешним, свойственное романтической форме искусства, делает ее адекватным типом и более субъективных видов искусства – живописи, музыки и поэзии¹.

Данная классификация, основанная на эволюции художественных форм, позволяет, и даже требует, исследовать и отдельные виды искусства исторически, как в их указанной последовательности – от архитектуры до поэзии, – так и внутри каждого из них.

Вторая и третья части эстетики Гегеля составляют преимущественно историческое исследование, тогда как первая имеет больше теоретический характер. Художественные формы – это всеобщие формы, а реализуются они в отдельных искусствах и произведениях искусства. Вместе взятые, они составляют историю искусства. «Таким образом, все, что реализуют в отдельных художественных произведениях частные искусства, – это, согласно своему понятию, лишь всеобщие формы развивающейся идеи прекрасного. Обширный пантеон искусства возвышается как внешнее осуществление этой идеи; его архитектором и строителем является творящий самого себя дух прекрасного, завершен же этот пантеон будет лишь в ходе тысячелетней работы всемирной истории»².

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Интерес к религии и занятия ею сопровождают всю творческую жизнь Гегеля от начала и до конца. Он получил теологическое образование, однако не захотел стать священником. Было бы ошибочно думать, что он сделал это из предпочтения философии. Последняя становится самостоятельным предметом его исследований позже, под влиянием Шеллинга и изучения других представителей немецкой классической философии. В начале же Гегель преимущественно поглощен

¹ Гегель Г. Эстетика. – Т. 2. – С. 87–96.

² Там же. – С. 96.

религиозной проблематикой. Таким образом, здесь приоткрывается проблема – противоречие между нежеланием жить религией и повышенным интересом к ней. Это могло быть только результатом увиденной Гегелем двойственности в самой религии. И действительно, в ранних работах: Народная религия и христианство (1792–1795), Жизнь Иисуса (1795), Позитивность христианской религии (1795–1796), Дух христианства и его судьба (1798–1800) он вскрывает разные виды противоречия между позитивной, внешней, омертвелой верой и живой религией народной жизни. Первая противоестественна и сверхъестественна, требует чувств, на которые неспособен обычный человек, и действий, выполняемых по указке и из принуждения; вторая – это религия истины, красоты и свободы. Гегеля отталкивала позитивная религия, представленная в церкви и в казарменно-монастырских порядках в Тюбингенском институте, – и этим определяется его собственная судьба как мыслителя. Данное противоречие вошло в главное произведение Гегеля – «Философию религии», с него начинается ее заключительная часть – о христианстве: 1) открывшая себя религия; 2) позитивная религия откровения; 3) религия истины и свободы. В зрелый период к нему присоединяется и другая, более обобщенная форма двойственности религии – между внутренним содержанием, которое открывает мышление, и внешней формой – представлением, в образах которого оно возникает и существует в обыденном сознании. В этом выражается и абсолютный характер религиозной истины – учения о боге как сущности мира и ее ограниченность по сравнению с философией.

Его учение о религии расчленяется на три части: 1. Понятие религии. 2. Определенная религия (история религиозного сознания). 3. Абсолютная религия (христианство).

Понятие религии интересно для нас в двух отношениях: Гегель дает четкую структуру религиозной формы сознания, а это необходимо знать не только теологу, но и религиоведу и философу; именно она дает возможность представить и постигнуть религию в системном виде. Кроме того, данная струк-

тура есть особенная форма философского принципа, который лежит в основании всего учения Гегеля – соотношения субъективного и объективного.

Структура данной формы сознания состоит из трех элементов: а) Бог – объект; б) человек и на бога направленное познание – субъект; в) объединение их – культ, – т. е. бог, сознание бога и культ.

По Гегелю, бог есть «все во всем», «Всеединое». Если под всем понимать сумму всего существующего, то получается представление «все есть бог». Это Гегель называет пантеизмом и всячески открещается от него, ибо в таком случае и все плохое будет богом. Конечное, частное не интересует философию. Она есть учение о единстве. Гегель защищает при этом Спинозу. Последний, как известно, частное, случайное – модусы – исключал из сущности субстанции. Но есть важный пункт, в котором Гегель расходился со Спинозой. У последнего субстанция мертвенна, неподвижна.

Напротив, Гегель выставляет важное положение: «На мой взгляд... все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»¹. Бог у Гегеля есть и субстанция и абсолютный субъект, т. е. воплощение бесконечной деятельности. Он действует, различается в себе, раскрывается в природе, государстве и всемирной истории. Однако само это явление божественной жизни находится еще в конечной сфере, и уничтожение этой конечности есть *религиозная точка зрения*, в которую вернулось все богатство мира природы и духа»². Здесь выражен важный факт: религия, как и философия, есть мировоззрение. Она поэтому отражает не ту или иную (конечную) часть действительности, в ней отражается весь бесконечный природный и духовный мир. В ней решаются общие вопросы о мире, человеке и их соотношении. Все явления действительности созерцаются с точки зрения вечности.

«Религиозное отношение» есть определенная связь человека и бога. В ней Гегель различает достоверность – уверенность

¹ Гегель Г. Феноменология духа. – С. 9.

² Гегель Г. Философия религии: В 2 т. – Т. 1. – С. 291.

в существовании бога (вместо него мы можем поставить любой объект) и истину, состоящую в том, что объект таков, каким мы его считаем. Уверенность имеет субъективный характер, истина – объективный. Так как в данное отношение вступает конечный субъект (отдельный человек), то мы имеем дело с субъективным духом, исследованным Гегелем в разделе о психологии. Ступени теоретического духа следующие: чувство, созерцание, представление и мышление. Подчеркнем снова, что эти же ступени имеют место в познании любого объекта. И в таком смысле Гегель дает правильную последовательность. Она действительно описывает путь познания, в данном случае познание бога. Названные ступени всегда сохраняются, хотя их роль, интенсивность и функции могут меняться в зависимости от природы объекта.

Чувство из всех указанных ступеней наиболее субъективно, лично, единично. Оно играет в познании огромную роль. Для того чтобы нечто познавать, его надо *присвоить*, а это делает чувство. «Ничто великое в мире не совершается без страсти»¹, – любил говорить Гегель. Это относится и к познанию. Чувство должно присвоить предмет, страсть преодолевает его сопротивление и познает его или преобразует.

От собственно чувства Гегель отличает «сердце» или характер человека. «Однако истинное содержание не только может быть в нашем чувстве, но и должно быть в нем; раньше принято было говорить: надо иметь бога в сердце. Сердце – уже нечто большее, чем чувство. Чувство мгновенно, случайно, преходяще; если же я говорю, что имею бога в сердце, то здесь идет речь о чувстве как длительном, устойчивом характере моего существования. Сердце есть то, что есть я, и не только в это мгновение, но и вообще, мой характер. В этом случае под формой чувства в качестве всеобщего подразумеваются принципы или привычки моего бытия, устойчивый тип моего поведения»².

В чувстве как таковом (а отчасти и в характере), вследствие их субъективности, может быть все: самое возвышенное

¹ Гегель Г. Философия истории. – С. 23.

² Гегель Г. Философия религии. – Т. 1. – С. 307.

и самое низменное, хорошее и плохое. Чувство потому субъективно, что оно не отделяется от предмета (так, влюбленный не отличает свое чувство от того, на кого оно направлено). Оно поэтому собственно имеет содержание, а не предмет; это содержание есть *состояние*, а не объект. Состояние должно перейти в противостояние, *Gegenstand* – предмет.

Это происходит в *созерцании*. Объект должен быть не только содержанием чувства, т. е. содержаться в нем, но и внешним, во времени и пространстве данным предметом, восприниматься вне, независимо от нас. Такое восприятие Гегель называет созерцанием. Систематическое развитие его совершается, как мы видели, в искусстве.

Движение по ступеням познания показывает, таким образом, неизбежность созерцания, а вместе с тем и искусства вообще в религии. Этим объясняется большой важности факт: соборы, церкви, костелы всегда украшены живописью, скульптурой и т. д. Верующий не может замкнуться в одном чувстве (к этому стремятся мистики), он должен видеть, воспринимать предмет веры. Искусство в религии необходимо и потому, что люди *общаются*, а потому предмет их веры должен быть общим, независимым от отдельных членов общины, объективирован, что и делает искусство.

Достоинство созерцания – объективность, внешность. Предметы здесь даны извне. Но единство предмета и субъекта здесь теряется. Так, цвет есть результат взаимодействия зрительного нерва и электромагнитных колебаний. Но человек созерцает не само взаимодействие; цвет *выступает* перед ним односторонне как нечто объективное. И только в болезни (дальтонизм) вскрывается, что к нему причастен и субъект.

«В созерцании, – пишет Гегель, – тотальность религиозного отношения, предмет и самосознание распались... Необходимое теперь развитие должно состоять в том, чтобы тотальность религиозного отношения действительно полагалась как таковая и как единство»¹. Это достигается в представлении.

¹ Гегель Г. Философия религии. – Т. 1. – С. 314.

Представление есть главный элемент религиозного сознания. Бога и другие религиозные предметы нельзя видеть, слышать и т. д., подобно тому как мы видим, слышим картины, музыку и т. п. Это необычайные объекты. Верующий старается уловить их через внутреннее созерцание (представление), а не через внешнее. Все в религии движется в представлениях. «Рождение бога», «гнев божий», история Христа и т. д. – все это чувственные представления. Гегель в этом плане является критиком религии. Он не удовлетворяется ее формой. Так, скажем, в Библии говорится о творении мира богом. Это, по Гегелю, представление, в котором верующий стремится постичь бога. Такое представление неистинно. На деле, так как суть бога – в деятельности, то не было времени, когда сотворен мир. Творение, по понятию, вечно. Так как в представлении одно существует отдельно от другого, оно знает лишь случайную, а не необходимую связь. Противоположные стороны берутся в нем раздельно; поэтому оно «полно противоречий». Представление не может схватить сущности объекта. Поэтому, полагает Гегель, оно постоянно жалуется на непонятность божества и неисповедимость его целей. А все непонятное становится таинственным, *тайным*. Религия вследствие этого полна таинств. Например, для представления (и рассудка) троица есть нечто абсолютно непонятное или тайна. Религиозное сознание как таковое не дает, таким образом, подлинного знания о боге (да и всех вещах)¹. Поэтому в религии делается упор не на знание, а на веру. «Церковь и деятели Реформации хорошо знали, чего они ждали от веры. Они никогда не утверждали, что блаженство достигается чувством, ощущением, а говорили, что оно достигается верой, тем, что в абсолютном предмете я обретаю свободу, которая существенно содержит в себе отказ от моих произвольных намерений и частных убеждений»².

Итак, представление кишит противоречиями. Рано или поздно эти противоречия познаются и *освещаются*. В этом

¹ Гегель Г. Философия религии. – Т. 1. – С. 316–320.

² Там же. – С. 321.

и состоит *просвещение*, которому Гегель всегда придавал большое значение, хотя и критиковал его односторонности, например неспособность его понять религиозное сознание, сведение его к выдумкам и обману попов¹. Заслуга просвещения состоит, по Гегелю, в обнаружении противоречий веры, «диалектики представления». Оно обнаруживает противоречия во всех основных представлениях религии: добро и зло (бог создал все? – но тогда и зло – его дело, но он бесконечно благ...), грех и вина (как может отвечать человек за грех, если он все делает по предопределению? ведь «без бога ни до порога», – говорит религиозная пословица), единство и троичность бога (из этого противоречия возник ряд ересей: пелагианство, монофизитство, арианство и т. п.)².

Просвещение, по сути, вскрыло недостатки религии, обнаружив противоречия, алогизмы в ней. Для просветителей из этого следовала необходимость замены религии наукой, материалистической философией. Гегель трактует работу просвещения иначе; он тоже согласен, что оно сделало важный шаг вперед в развитии человеческого сознания; Гегель придает большое значение обнаружению «диалектики (противоречивости) представления», но – и в этом суть дела – для Гегеля это противоречия не религии как таковой, а лишь ее формы, представления. Сущность же ее, по Гегелю, этим не колеблется. «Религия есть *истинное* содержание, но только в форме представления; и философия не открывает субстанциальную истину, точно так же как человечество не ждало появления философии, чтобы обрести сознание истины»³. Это совсем иной взгляд, чем у просветителей. Гегель дает блестящий анализ религиозной формы сознания, вскрывает ее диалектику, но вывод – умеренный: плоха не религия, а только форма ее. От представления, полагает он, нужно перейти к мышлению, которое и дает религиозную истину.

¹ См.: Феноменология духа, раздел «Просвещение» // Соч. – Т. 4. – С. 289–314.

² Гегель Г. Философия религии. – Т. 1. – С. 326–329.

³ Там же. – С. 324.

В общем, в теоретико-познавательном плане в данном месте своего учения Гегель дал глубокий образец диалектического мышления, показал, что представление (которое, конечно, схватывает поверхность вещей, а не истину их) требует перехода к более глубокой ступени познания. Поэтому данный гегелевский переход заслуживает серьезного внимания и изучения.

Описанная позиция Гегеля весьма противоречива. Он то религию ставит выше философии, то философию — выше религии. И в этих постоянных колебаниях они уравниваются, поскольку обе являются формами абсолютного знания: религия открывает субстанциальную истину, а философия раскрывает ее в мышлении — высшей форме познания. И в целом высшая истина оказывается двойственной. И именно таким является и мировоззрение Гегеля: бог составляет объект и религии и философии, особенно если учесть, что его философия идеалистическая. Корнем такой абсолютизации является, с одной стороны, роль религии в общественно-исторической жизни, с другой — значение философии как абсолютного знания в его системе. Сам Гегель предстает в двойном виде, как философ и как теолог, каким он является и по своему образованию. А синтезом выступает «философия религии», то есть мыслящее рассмотрение последней.

Это противоречие означает, что Гегель действительно вскрыл слабости религии, но вследствие общей своей позиции смог преодолеть ее по форме, а не по существу.

К разделу о мышлении Гегель относит так называемые доказательства бытия бога. В «Критике чистого разума» Кант их уже основательно подорвал, считая их мнимыми. Сто талеров в моей голове, говорил Кант, это не сто талеров в моей руке. Из первых нельзя вывести вторых. Из понятия бога нельзя вывести его бытие. Гегель здесь был последовательным противником Канта. Он старался всячески обосновать эти доказательства, и в летний семестр 1829 читал специальный курс в 16 лекций, в котором развивал данную тему.

Поскольку религиозное сознание идет к богу, Гегель упорядочил доказательства по степени их глубины и близости к объекту в такой последовательности: 1. *Космологическое* доказательство заключает от случайностей, господствующих в мире, к необходимой причине. 2. *Телеологическое* (физико-технологическое) заключает от целесообразного устройства организмов и их согласования с неорганическим миром — к высшей причине, полагающей мировые цели. 3. *Онтологическое* доказательство выводит бога из *понятия* о нем как совокупности всех совершенств.

Интересно, что все эти доказательства имеют более общий смысл, нежели религиозный. Так, познание *любых* объектов начинается со случайного (внешнего) и идет к внутреннему, необходимому. Существование целесообразности властно вынуждает мысль доискиваться ее причины. А третье доказательство связано с важным вопросом: можно ли и в какой мере умозаключать от понятия к его предмету? По известной мысли Энгельса, Леверрье и Менделеев «на кончине пера» получили новую планету и новые химические элементы. Но в целом ответ должен быть отрицательным: на основании одного мышления нельзя вывести предмета, хотя оно играет огромную активную роль: нужен опыт, живое созерцание, приборы и т. д., чтобы возможный объект мысли превратить в действительность. Все три доказательства имеют логическую и теоретико-познавательную природу и их можно изучать и в этом плане, независимо от религии.

В религиозном отношении субъект и объект еще отделены. В культе они сливаются воедино. Гегель различает два вида культа: 1) теоретический и 2) практический. «В культе, — пишет он, — я стою по одну сторону, бог — по другую, и определение заключается в том, чтобы я был в боге, а бог во мне и чтобы было создано это конкретное единство»¹.

Теоретический культ — это *благоговение*. Благоговеть — значит растворяться в предмете поклонения, терять свободу и самостоятельность. (Это напоминает *нирвану* буддистов.)

¹ Гегель Г. Философия религии. — Т. 1. — С. 371.

Гегель в связи с этим различает два вида веры; веру в бога и веру в божество (или благоговение). В первой имеется дуализм субъекта и объекта, во второй — единство, слияние их (это происходит, например, в религиозном экстазе).

Понятия веры и благоговения имеют не только религиозное, но и общечеловеческое содержание. Так, деятельность, как правило, невозможна без уверенности в ее возможности, необходимости и т. д. Без уверенности в правоте дела невозможно самопожертвование (например сожжение Бруно, мучения Кампанеллы и т. д.). То же касается благоговения. Можно благоговеть не только перед богом, но и перед человеком. На этом зиждется подлинная любовь, о которой поэт Джелаледдин — Руми говорит: «Ведь там, где пробуждается любовь, умирает я, мрачный деспот», умирает эгоизм. У Фишера мы можем прочесть: «Если две личности так растворяются и погружаются друг в друга, что каждая имеет свое самосознание в другой, познает и хочет себя только в другой, а без нее для себя есть уже ничто и не хочет существовать, то между ними существует единство, называемое любовью»¹. Вера, благоговение и т. п. — все это объективные человеческие чувства, которые приобрели в религии фантастический и обобщенный смысл, поскольку они относятся к столь же обобщенным, можно сказать, абсолютным предметам.

Исходя из мысли Гегеля о растворении Бога в человеке и наоборот, младогегельянцы, в частности Бруно Бауэр, не без основания считали, что Гегель растворяет Бога в сознании человека. Концом движения является не субстанция, но самосознание. Бог как субстанция не истинен, он истинен как субъект, а таким он становится в сознании человека². Если это и преувеличение, то мысль Бауэра вскрывает имевшуюся у Гегеля тенденцию к превращению бога в самосознание, что является шагом на пути к его отрицанию.

В связи с культом Гегель ставит вопрос об абсолютном основании религии и приходит к выводу, что люди (отдельные)

¹ Фишер К. История новой философии. — Т. 8. — Ч. 2. — С. 264.

² Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. — М., 1933. — С. 73.

не создают веры (как думали сторонники теории обмана), а воспринимают ее от национального и семейного духа. Еще до того, как человек познал себя, он воспринимает нравы и культ. Всякий индивидуум сживается с этими чувствами и представлениями, и таким образом в народе распространяется это заражение одинаковыми идеями, и воспитание состоит в том, что индивидуум живет в аромате своего народа. Так, дети посещают в праздничных нарядах богослужение, выполняют при этом какие-либо функции... прислушиваются к представлениям общины, осваиваются с ними и принимают их так же непосредственно, как непосредственно распространяется покроей одежды и нравы повседневной жизни. Таков *естественный авторитет*, но его сила чрезвычайно велика в духовной жизни¹.

Практический культ имеет различные формы: жизнь в согласии с предписаниями, религиозный труд (строительство храмов, например), праздники и т. д. Он преследует ту же цель, что и теоретический. — И человек и — в его представлении — бог стремятся соединиться друг с другом: деятельность со стороны бога называется здесь *благодатью*, а со стороны человека — *жертвой*.

Такова структура религиозного сознания.

Она составляет существенное отношение в последнем и существует в разнообразных формах в пространстве и во времени. Эти формы существования религии могут быть независимы друг от друга, и тем больше, чем меньше общение между отдельными человеческими общностями. Постепенное расширение и углубление недоброжелательной общительности людей, характерное для всемирно-исторического процесса, неуклонно объединяет многообразие религиозных образований в некоторый целостный процесс развития религии.

Исторические формы развития религиозного сознания. Как и во всех других областях духовной и материальной деятельности, Гегель старается и в религии проследить проходящую сквозь нее нить развития. Так как дух, по его учению,

¹ Гегель Г. Философия религии. — Т. 1. — С. 381–382.

состоит в деянии, то он может осознать себя лишь благодаря длительной работе, осуществляющейся в ходе всемирной истории. Как философия и искусство, религиозное сознание в его различных формах является сознанием своей эпохи. Каждой эпохе соответствует своя особая религия. Если учесть, что «всемирная история есть прогресс в сознании свободы»¹, то станет понятным, почему Гегель ставит религию в зависимость от развития свободы.

Это требует пояснения. Известно, что во всей прошлой истории, исключая первобытнообщинный строй, общественные отношения имеют классовый характер. Их основа — частная собственность, которая имеется в руках господствующего класса и отсутствует у класса ему противостоящего. Собственность является средством заставить трудящийся класс работать на господина. Эта работа имеет принудительный характер, так как она направлена не только на поддержание жизни работающего, но и на производство прибавочного продукта, благодаря которому господин имеет возможность вести праздный, созерцательный образ жизни. В таком труде работающий овеществляет не свою волю и умение, чувства и мысли, а волю и т. д. господина. Он — вещественное орудие, проводящее волю господина. Его труд имеет поэтому не свободный, творческий характер, а характер отчуждения.

При таких условиях свободой обладает лишь господин. Разделение на классы есть также разделение основных видов деятельности: практическая, материальная деятельность ложится на плечи трудящихся, теоретическая, идеальная — становится привилегией свободного класса. Философия и искусство становятся теми видами деятельности, в которых человек выражает себя, свою индивидуальность, творческие возможности, понуждаемый к работе внутренними интересами и склонностями.

Это, разумеется, вовсе не означает, что художник полностью свободен. Такой абстрактной свободы не существует. Они испытывают многообразные влияния извне — и духовные,

¹ Гегель Г. *Философия истории*. — С. 19.

и практические; они могут работать просто «по заказу», делать то, что не соответствует их интересам. И все же философ или художник более свободны, нежели представители физического труда.

Ограниченность философской и эстетической свободы состоит в том, что она имеет лишь духовный, а не действительный характер. Так, греческие и римские стоики в результате большого духовного напряжения добивались того, что всю свою жизнь замыкали в духе, не придавали значения реальной жизни, к которой они относились отрицательно. Они чувствовали, воспринимали себя свободными, но рядом с этой свободой существовало экономическое и социальное рабство. Так, сторонники «искусства для искусства» стараются держать его в «чистоте» и свободе, но последняя имеет опять-таки лишь духовный характер. Это понимали и стоики и «чистые художники».

Но в целом такая свобода не может удовлетворить людей. Им нужна реальная свобода, изменение не только духа, но и действительности. Но что, если нет условий, сил для такого изменения? Римские рабы, например, не удовлетворялись своим положением и решались его изменить — многократно подымали восстания. Но их усилия каждый раз оказывались недостаточными. В такой ситуации возникает проблема: реальная свобода недостижима и в то же время она должна быть, должна осуществиться. Решением проблемы является такой мир, который по своей природе иллюзорен, фантастичен, не реален, т. е. идеальный мир, который, однако, воспринимается не в качестве идеального, субъективного, а как нечто действительное, существующее или будущее. Это — мир религии. В ней свобода кажущаяся, видимая. Однако образы, существа религии воспринимаются не как выдумка, а как даже высшая, по сравнению с земной, реальность. Бога и определяли как «совокупность всех реальностей». Фантазия есть та человеческая способность, которая творит бессознательно, вследствие чего, скажем, Иегова, который ведь в природе не существует, а есть продукт воображения, выступает как нечто

от человека независимое, от чего, наоборот, он зависит. Благодаря ей «порыв к свободе», цели, надежды, чаяния миллионов людей оказываются действительной свободой. Если учесть, что, например, христианство просуществовало 2000 лет, можно почувствовать, сколь громадна сила человеческой фантазии. Ведь если бы люди осознавали, как возникают религиозные образы, религия была бы невозможна.

Такова связь религии со свободой. Однако эта связь не единственная. Религия не только социально-политический, но и антропологический феномен. В странах высокого развития прав и свобод человека, материального благосостояния она по-прежнему остается формой сознания. Права, свободы, блага не составляют всего того, что наполняет потребности человека. Предельные проблемы бытия, вроде проблемы жизни и смерти, высшие ценности входят как раз в сферу религии, составляют ее содержание. Они же образуют смысл высших форм духа. Когда Гегель настаивает, что дух выше природы, а в нем самом различает разные ступени вплоть до абсолютно-го духа, это и выражает указанное обстоятельство: из трех форм такого духа – искусства, религии и философии, только вторая затрагивает самые потаенные и глубинные человеческие потребности и интересы, и притом не у отдельных индивидов, а в массовом масштабе. В этом плане только религия всеобща. В силу этого она обладает не только субъективной, но и объективной мощью и значимостью. Поэтому Гегель рассматривал Реформацию как действительное освобождение людей, которое сделало невозможной в Германии революцию, подобную французской революции конца XVIII в.

Таков первый принцип исторического рассмотрения религиозного сознания у Гегеля.

Но, спрашивается далее, от чего люди зависят, от чего они стремятся освободиться? Два всеобщих объекта, на которые направлена религиозная деятельность людей, суть природа и общество. Так как природа объективно предшествует обществу, то и в формах сознания мы будем иметь ту же последовательность. Поэтому первая форма философии есть на-

турфилософия (например ионийская школа в Греции), и лишь затем появляется философия истории. Первоначальные формы религиозного сознания имеют естественный, природный характер, более зрелые – исторический социальный характер. Так, «Жизнь Иисуса» представляет воспроизведение преимущественно общественной, а не природной жизни. Эта последовательность требует уточнения.

Известно, что человек лишь постепенно выделяется из природы. Сначала он себя почти не отделяет от нее. Он живет в естественном стаде и сознание его – «баранье сознание» (Маркс). На этой стадии развития доминируют и в реальной и в духовной жизни природные определения. А.Ф. Лосев называет это «био – социальной нерасчлененностью». «На ранних ступенях развития человечества мы находим максимальную зависимость человека от природы, когда он мыслит себя только придатком, составной частью природы. Человеческое «Я» тут всецело подчинено окружающему «Не-я», и социальные функции человеческого коллектива, хотя они как социальные уже и здесь несводимы на биологию, по содержанию своему тесно переплетаются с биологическими функциями и находятся под их водительством»¹. Человек сам воспринимает себя как часть природы, считает себя в родстве с растениями, животными и т. п.

Затем наступает равновесие сил природы и человека. «Человек, бежавший раньше от всемогущих и непонятных сил природы, теперь уже мог с ними померяться. Когда Зевс повелел Атланту, сыну титана Иапета, держать на своих плечах весь небесный свод, то уже и это надо было понимать как торжество идеи о полной соизмеримости и равномоцности человека и мира. Но Атлант все же еще сын титана, т. е. все еще сам является божеством, мощь которого мыслилась несравненно большей, чем мощь человека. Но вот теперь оказывается, что уже и Геракл перекладывает на свои плечи с плеч Атланта весь небесный свод и некоторое время держит его. До такой смелости и дерзания не могла доходить предыдущая

¹ Лосев А.Ф. Античная мифология. – М., 1957. – С. 34–35.

эпоха, задавленная всякими медузами и химерами»¹. Такая гармония человека и природы представлена в греческой мифологии. На ней «естественная религия» завершается. Поскольку человек стал равен природе, соизмерим с нею, ее божественный, сверхъестественный характер исчез. Данная форма религии отчасти самоотрицается, отчасти разрушается извне (философией)². Это происходит на основе разложения общинно-родовой формации, в которой существенные связи людей имеют биологический или био-социальный характер. Природа перестает быть силой, определяющей религиозное творчество людей. Такой силой становится история. Для возникающих теперь форм религии природа есть ничто (как это четко видно в христианстве). Хорошо об этом сказано у Шеллинга: «Материалом греческой мифологии была природа, общее созерцание универсума как природы; материалом христианской — общее созерцание универсума как истории, как мира провидения. Это, собственно, является настоящей поворотной точкой при переходе от античной религии и поэзии к новой. Новый мир начинается с того, что человек отрывается от природы...»³. Новая культура «рассматривает универсум исключительно как историю, как моральное царство»⁴. Если религия древности обоготворяла природу, то теперь природа опустошена, есть мертвая материя. Центральным противоположением является теперь «град земной и град божий» (как называется сочинение Августина, отца церкви). Под градом земным понимается общество, государство, которое и является подлинным универсумом христианства. Гегель историю трактует как развитие духа. Отсюда — «религия духа».

Как ни оценивать гегелевскую концепцию религии, в качестве основы для классификации ее различных форм взято существенное отношение «человек — природа». В соответствии с его разворачиванием, получается у Гегеля 4 ступени истори-

¹ Лосев А.Ф. Античная мифология. — С. 75

² О самоотрицании мифологии см.: Там же. — С. 78–82.

³ Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. — М., 1966. — С. 127.

⁴ Там же. — С. 151.

ческого развития религиозного сознания. На первой ступени бог выступает как сила природы или субстанция, перед которой человек чувствует себя бессильным. Отсюда совершается переход (вторая ступень) к духовной индивидуальности (третья ступень); четвертую ступень образует «абсолютный дух».

Итак: *первая ступень* – религии субстанции или природы; *вторая ступень* – естественные религии, переходящие к религии свободы; *третья ступень* – религии духовной индивидуальности; *четвертая* – абсолютная религия.

Исторически конкретные формы религиозного сознания, отвечающие этим четырем общим ступеням, суть следующие: 1. Восточно-азиатские религии: китайская, индийская и буддистская. 2. К переходным относятся персидская (зороастризм), сирийская и египетская. 3. Религии духовной индивидуальности суть иудейская, греческая и римская. 4. Абсолютная религия воплощена в христианстве.

Всем этим формам религии предшествует непосредственная религия. Она выражает наибольшую несвободу человека, его страсти, дикость, грубость. Представление о ней имеет место и у французских, английских и др. философов. Им тоже была свойственна идея о естественной религии, которую они рассматривали как самую совершенную и разумную. Это представление родственно всем антиисторическим воззрениям, характерным для древнего и нового времени. Золотой век человечества (в религии – «рай») они видели в прошлом. Гегель на этот счет в «Философии истории» заявил, что рай есть сад для животных. Человек, развиваясь, познавая мир, должен оставить это животное состояние. Известный миф о грехопадении он рассматривал как вечную историю человеческой свободы в мифической форме. Этот миф глубоко выражает суть религиозного сознания. Змей, соблазняющий Еву и Адама, говорит: «Вы будете знать добро и зло, как бог». И бог подтверждает слова змия: «Смотри, Адам сделался подобным нам». Т. е. суть бога в знании, которого недостает человеку и которое он обретает в результате развития («грехопадения»).

В качестве самой низшей ступени религиозного сознания Гегель считает колдовство – прямое, когда индивид своей волей и желанием может вызывать или прекращать наводнение, землетрясения и т. д. (Шеллинг называет это магией), – и косвенное, когда в целях колдовства используются волшебные средства (орудия). Структура колдовства такова: первое место в ней занимает воля личности, затем средство, наконец неизвестность связи между средством и действием его. Колдовство существует везде, где эта связь существует, но где она не понята.

Из колдовства возникает *фетишизм* или идолопоклонство, вследствие религиозного почитания волшебного средства. Он имеет целый ряд форм: культ животных, мертвых (предков), реликвий и т. п.

В фетишизме обожествляются отдельные вещи, орудия труда, трупы, черепа и т. д. Прогресс религиозного сознания состоит в том, что божественная сила становится единой, всеохватывающей. Первоначально это единство имеет природный характер – Гегель называет здесь религии китайскую, индийскую и буддистскую.

Китайская религия есть религия меры. В ней обожествляется небо. В середине его находится земля, посредине земли – китайская империя, а в центре последней – император, сын неба. Император управляет всем. «Поэтому небо китайцев не есть мир, образующий самостоятельное царство над землею; здесь все находится на земле, и все, что имеет силу, подчинено императору; это единичное самосознание сознательно осуществляет полновластное управление»¹. В китайском универсуме все точно распределено, вымерено, точно по циркулю, почему Гегель и называет эту религию религией меры. Религия китайцев имеет практический характер. Она совпадает с моралью.

Из китайской религии Гегель выводит индийскую (брахманизм). Противоречие китайской религии состоит в том, что здесь единство субстанции воплощено в отдельном человеке,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. – Т. 1. – С. 470.

который ведь противоположен субстанции. В брахманизме отдельный индивид берется не в его непосредственности, а как нечто ничтожное. Его назначение — быть не самим собой, а соединиться с Брахманом, верховным божеством. Ни одна вещь не является прочной и самостоятельной в себе, она поглощается Брахманом. Характерной чертой брахманизма является мифологическое творчество, не знающее, в отличие от китайцев, никакой меры, никакой границы. Поэтому Гегель называет его «религией фантазии»¹. Вообще всякая религия есть продукт фантазии. Поэтому данное название должно быть относимо ко всем формам религиозного сознания. Но у индусов фантазия поистине не умеряется никаким рассудком, чем и оправдано гегелевское название.

В брахманизме все стремится лишиться своей определенности, погрузиться в Брахмана, стать ничем. В буддизме это Ничто является исходным пунктом. Поэтому Гегель называет буддизм (ламаизм) «религией в-себе-бытия». Здесь «бог представляется как Ничто, как сущность вообще», тем не менее «он познается как определенный, непосредственный человек, как Фо, Будда, Далай-лама»². Высшим пунктом единения с Богом у буддистов является Нирвана.

Если даже признать правомерность гегелевских переходов между указанными религиями, они не могут нас удовлетворить. Понятия природы, субстанции, индивида, ничто, в-себе-бытия и т. д. необходимы здесь, но слишком абстрактны для того, чтобы с их помощью выявить все своеобразие движения религиозного сознания. Это похоже на то, как если бы мы при помощи одной диалектики попытались построить политическую экономию. Имея это в виду, надо, однако, подчеркнуть, что используемые Гегелем понятия необходимы (хоть и недостаточны), ибо он дает не эмпирическую историю религии, а философию ее.

Дальше Гегель исследует переходные формы. Сюда он относит персидскую, сирийскую и египетскую религии. В чем

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. — Т. 1. — С. 479 и далее.

² Там же. — С. 518–519.

их основной смысл и специфика? Переходные религии дуалистичны. В них происходят борьба природного и человеческого начал, однако еще в природной форме. Так, в зороастризме (парсизме) Ормузд борется с Ариманом. Первый – добро, истина, свет; ему противостоит Ариман – воплощение зла, заблуждения, тьмы. То, что добро выступает в виде света, а зло в виде тьмы, говорит о только начинающемся расчленении единства, сознательном единстве. Сознательность состоит в дуализме света (человеческое начало) и тьмы (все нечеловеческое). Перс повсюду должен содействовать жизни, поддерживать плодородие и радость, словом и делом совершать добро, везде помогать всякому добру среди людей, а также самим людям, везде прокапывать каналы, сажать деревья, давать убежище странникам, возделывать пустыню, кормить голодных, поить землю¹. Вспомним слова Лосева: первоначально вся природа населена для человека медузами и химерами, всевозможными страшилищами. В зороастризме мы видим большой шаг вперед: в мире господствует светоносная сила (Ормузд), имеющая добрый (человеческий) характер и выражающая большие успехи человека в покорении сил природы, медуз и химер. Страшилища концентрируются в виде противоположности этой человеческой силы. Персидская религия называется у Гегеля «религией добра или света». За нею следует «сирийская религия или религия страдания». Дуализм должен быть устранен. Божество имеет отрицание, противоположность не вне себя, а в себе: оно умирает и воскресает – культ умирающего и воскресающего бога характерен для финикийской и вообще малоазиатских религий (культ Адониса). Важным является в этом плане образ феникса, птицы, которая сжигает себя и из ее пепла возникает молодой феникс.

Умирание и воскресание Адониса, а также гибель и возрождение феникса повторяется без конца. Гегель называл такую бесконечность дурной, незавершающейся. Повторение означает лишь: противоречие жизни и смерти не разрешено, есть проблема, незнание, тайна. Поскольку эта проблема

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. – Т. 2. – С. 18.

составляет основное содержание египетской религии, Гегель называет ее «религией загадки». «Дух египетского народа вообще загадка. В греческих произведениях искусства все ясно, все сказано до конца; в египетских же везде поставлена загадка, здесь внешний облик указывает на то, что еще не высказано»¹. Жизнь и смерть издревле были непонятны, таинственны. Египтяне признали их в качестве тайны и стремились разгадать их смысл. Этот круг представлений выражен в известных образах Озириса (египетский Ормузд), Тифона, разрывающего его на части, и Изиды, а также богини в Саиссе, закутанной в покрывало, и в образе Сфинкса, загадывающего загадки. Надпись в Саисском храме гласила: «Я – то, что было, есть и будет, мое покрывало не поднимал ни один смертный»². Что же скрывают египетские загадки? «Загадка решена, – писал Гегель, – египетский сфинкс, согласно удивительному, полному глубокого смысла мифу, убит греком, и решение загадки таково: содержание – человек, свободный, знающий себя дух»³. О богине в Саиссе находим у Новалиса: «Кому-то удалось приподнять завесу с богини Саисса, но что же он увидел? Он увидел – о чудо из чудес – самого себя»⁴. В обобщенном виде Новалис писал: «Волшебнейший, вечный феномен – наше собственное бытие. Человек для самого себя – величайшая тайна. Разрешение этого бесконечного задания на деле есть вселенская история»⁵. Это совершенно верно: тайна, таинственность мира есть не что иное, как дух человека – его мысли, фантазии, обретающие для субъекта объективный характер, рефлексированные, отраженные во внешний мир. Природа сама по себе не имеет ничего таинственного. Тайна мира есть человек – в этом глубочайший смысл египетских мифов. Гегель вскрыл подлинный их смысл, а в рассказе об убийстве сфинкса проницательно увидел переход к греческому мирозерцанию.

¹ Гегель Г. *Философия религии*. – Т. 2. – С. 43.

² Там же. – С. 49.

³ Там же.

⁴ Гайм Р. *Романтическая школа*. – М., 1891. – С. 312.

⁵ Новалис. *Фрагменты*. – СПб., 1995. – С. 160.

Религия духовной индивидуальности образует дальнейший шаг в развитии религиозного сознания. На этой ступени бог или боги выступают в форме свободной субъективности (индивидуальности), отделившейся от сил природы. В иудейской религии это отделение заходит уже очень далеко: бог был когда-то один, а потом он сотворил мир из ничего. Ничто есть крайняя степень отвлечения от действительности. Иудейский бог абсолютно возвышается над природой и людьми. Также и греческие боги ведут войну — «войну богов» — с силами природы, воплощенными в титанах. «В этой войне богов, — писал Гегель, — нашла свое выражение как вся история богов, так и их природа... Их существенным деянием и существенным сознанием греков о них является то, что они достигли господства в качестве духовного принципа и победили природное начало»¹. Греческие боги — по натуре люди. В них фантазия воплотила все, что волновало древних греков. «Поэтому греки — самый человеческий народ: все человеческое здесь утверждено, оправдано, развито и имеет меру. Эта религия является религией человечности, то есть конкретный человек присутствует в своих богах со всем тем, что он есть, со своими потребностями, склонностями, страстями, привычками, со своими нравственными и политическими определениями, со всем тем, что для него ценно и существенно»². Здесь мы имеем дело не со страшилищами, а с природой подчиненной, правда, в фантазии: она очеловечена, воплощена в человеческих образах Зевса, Афины, Аполлона и т. д. Но это фантастическое освоение основано на реальном ее покорении, на том, что, как говорит Лосев, силы природы и человека стали равномогущны и соизмеримы. Победа человекоподобных богов над титанами есть зеркало, в котором человек видит свою собственную борьбу с природой. Гегель верно говорит, что здесь человек со всем, что в нем есть, находит себя в своих богах. Вместо помеси природы и человека (вроде сфинкса египтян) мы видим здесь чистые просветленные формы человека.

¹ Гегель Г. Философия религии. — Т. 2. — С. 130.

² Там же. — С. 150.

Подобное же находим и в римской религии, хотя Гегель и подчеркивает ее существенное отличие от греческой. Римская религия также обоготворяет свои цели и в этом смысле она есть тоже «религия множества» (в иудаизме бог один); но ее боги не теоретические, а практические, не поэтические, а прозаические, не веселые, а сухие и серьезные, лишенные всякой идеальной красоты¹. Гегель называет ее религией целесообразности или рассудка², тогда как греческая есть религия красоты, а иудейская – религия возвышенности (бог абсолютно возвышается над ничтожным миром).

Точка зрения единого бога, несомненно, выше греческого политеизма. Яхве производит мир из ничего: это творение. Греческие боги (и мир) произошли из хаоса. Сам Гегель явно ставит идею творения выше идеи происхождения (космо- и теогонического процесса). Иудейская религия непосредственно примыкает к христианству. Последовательность в развитии поэтому будет такой: греки (после египтян) – римляне – иудеи (перед христианством). Идея творения роднит иудаизм и христианство. Учитывая, что бог понимается как создатель и устроитель мира, можно сказать, что религиозное сознание не может подняться выше точки зрения, согласно которой мир создан из ничего. Гегель считал христианство самой развитой, абсолютной религией. Дальше религиозное сознание не может идти. У Гегеля оно переходит в философию. Выше отмечалась правильность стремления Гегеля представить главной проблемой религии единство человека и бога. В этом состоит, по его учению, понятие религии. В христианстве осознанным предметом становится это единство – в лице Иисуса Христа. Поэтому в нем осуществлена, реализована сама сущность религии, и тем самым последняя себя исчерпала³.

¹ Гегель Г. Философия религии. – Т. 2. – С. 181–183, 194.

² Цицерон считал римляни самым благочестивым народом, потому что они ничего не делали без богов. Все они делают с помощью богов, рассматривают религию как связующую силу. Поэтому Цицерон производит религию от *religare* (связывать). (Ср. Фейербаха) // Там же. – С. 190–191.

³ Гегель Г. Философия религии. – Т. 1. – С. 265–270, 367; Т. 2. – С. 200–204, 214.

Известно, что христианство возникло вследствие неразрешимых противоречий римского мира, а не вследствие незнания природы (это – подчиненная сторона дела). Это настолько бросалось в глаза, что и Гегель, будучи идеалистом, дал в целом верную картину возникновения христианства. В «Философии истории» он дает широкую картину Рима в императорский период, рисует кричащие противоречия общества – безграничный произвол императоров, распадение общества на «атомы частных лиц», «подобно тому как при гниении физического тела каждая точка его начинает жить своею отдельною жизнью», исчезновение всех нравственных связей и законов и т. д. Картина совершенно реалистическая¹. После этого он рисует те умонастроения, которые были следствием такого разложения Рима, и находит, что они наиболее полно выразились в системах философии, распространившихся в то время – стоицизм, эпикуреизм и скептицизм. Гегель говорит, что, несмотря на их противоположность друг другу, «им была свойственна одна и та же тенденция, а именно – сделать дух в себе безразличным ко всему, представляющемуся в действительности. Поэтому вышеупомянутые философские системы были весьма распространены среди образованных людей...» Они давали возможность уйти от мира, замкнуться в себе и там найти «внутреннее примирение». Но этот выход был ограниченным: человек не мог удовлетвориться своею личностью, куда он уходил от реальных противоречий. Вместо потерянного ему нужен был новый мир. Этот мир и дало христианство. В главе «Христианство» Гегель пишет: «В римском мире, в его вышеохарактеризованном состоянии, в его беспомощности и страдании от того, что он покинут богом, совершился разрыв с действительностью: в нем обнаружилось страстное желание найти удовлетворение, которое может быть найдено лишь в глубине духа и этим была подготовлена почва для более возвышенного духовного мира. Римский мир явился судьбой, подготовлявший богов и жизнерадостность в служении им, и мощью, очистившей человеческий

¹ Гегель Г. Философия истории. – С. 300–301. Ср.: Философия религии. – Т. 2. – С. 192–199.

дух от всякой обособленности. Поэтому все его состояние, его страдания являются муками родов другого, более возвышенного духа, который открывается в христианской религии»¹. Несмотря на идеалистическую подоплеку рассуждений, мысль Гегеля, что христианство родилось на основе противоречий реальной жизни Рима, не только верна, но и представляет яркий образец реалистического объяснения возникновения религии. Это не преувеличение: в «Истории философии» Гегель прямо говорит о стоицизме и т. д., что они представляют «собой... моменты не только в ходе развития разума, но также в ходе развития человечества вообще. Они являются формами, в которых мышлением выражено все состояние мира»². Здесь Гегель дает такую оценку циклу эпикурейской, стоической и скептической философии, которую Маркс недооценивал у него в своей докторской диссертации³.

Мы не можем излагать историю христианства в изображении Гегеля. Отметим лишь важный факт: считая, что «французская революция была вынуждена неподвижным упорством предрассудков и главным образом высокомерием, полнейшей безмозглостью, корыстолюбием», Гегель ее причинами считал разложение церкви (религии) и общественных отношений: «Но какая это была религия... — пишет он, — презреннейшее суеверие, поповщина, глупость, низкий образ мысли и главным образом растранивание богатства и утопание в изобилии земных благ при господствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа»⁴.

¹ Гегель Г. Философия истории. — С. 301.

² Гегель Г. История философии. — Т. 3 // Соч.: В 14 т. — Т. 11. — С. 13.

³ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 40. — С. 152–153.

⁴ Гегель Г. История философии. — Т. 3. — С. 389. Это — одно из тех мест у Гегеля, о которых Энгельс говорил, как о довольно частых в его сочинениях взрывах революционного гнева. (Энгельс Ф. Людвиг Фейербах... — М., 1996. — С. 12.).

Впрочем, несмотря на эти «взрывы революционного гнева», Гегель больше склонялся к консервативной стороне. Он был не против религии вообще, а против разложившейся религии. Ведь он говорил: «Я лютеранин и хочу остаться им»¹. Гегель был против внешней стороны, против духовенства, но за духовное ее содержание².

Что касается абсолютности христианства, она означает не столько то, что это – последняя форма религиозного сознания, сколько то, что в ней открывается истина, абсолют, сущность мира. Единственное, что в ней неудовлетворительно и подлежит снятию в философии, это чувственная форма, в которой данная истина является. Поэтому основное положение Гегеля по данному вопросу гласит: «Философию упрекали в том, что она ставит себя выше религии, но это неверно уже фактически, ибо она имеет только это, и никакое иное, содержание, но она придает ему форму мышления; следовательно, она ставит себя только выше религиозной формы, имея одинаковое с религией содержание»³.

Здесь имеется трудность, ибо, по учению Гегеля, форма и содержание взаимно определяют друг друга. Изменение одного влечет изменение другого. Это случай, когда потребности идеологии вступают в конфликт со знанием.

Правда, в этом положении есть известная истина, так как Гегель имеет в виду идеалистическую философию. Он считал ее единственно возможной формой философии. А идеализм, по терминологии Фейербаха, есть рафинированная теология. Основной вопрос (отношение мышления к бытию) решается одинаково. Различие в форме: идеализм – система понятий, религия – система представлений, образов, продуктов воображения. Но даже и здесь различие формально лишь до известной грани. В Науке логики Гегеля «Учение о бытии» посвящено исследованию понятий качества, количества и меры,

¹ Гегель Г. Философия истории. – С. 71.

² В средние века «Церковь представляла не духовную власть, а власть духовенства» (Там же. – С. 358).

³ Гегель Г. Философия религии. – Т. 2. – С. 331.

а в «Книге бытия» – совсем другое. Иная форма – иное содержание. Далее, утверждая изменчивость формы абсолютного духа, Гегель становится на почву историзма. Религия у него – не готовый продукт духа, она исторически развивается, проходя целый ряд формообразований. Гегель старается проследить в ней нить развития. В этом его большая заслуга. Однако историзм бывает разных видов. В данном случае он касается именно форм религии, которые сменяют друг друга в историческом процессе. Но, как показывает опыт, он не ведет к отмене религии вообще, а попытка насильственно ее осуществить и реализовать идею П. Бейля об атеистическом обществе ни к чему хорошему не приводит.

И все-таки нельзя не учитывать значения гегелевской идеи. Если не он сам, то его последователи и критики обнаружили, что его учение противоречит религии. Младогегельянцы сделали из учения Гегеля атеистические выводы. Ярким примером этого является книга Бруно Бауэра «Трубный глас страшного суда над Гегелем – атеистом и антихристом» (1841), где под видом защиты христианской религии показывалась атеистическая суть учения Гегеля, доказывалось, что «Гегель уничтожил и разрушил религию...»¹. Третья глава называется «Ненависть Гегеля к богу», шестая – «Уничтожение религии» («Философия понимает религию, а религия не понимает философии»).

Книга Бауэра представляет хрестоматию из тех положений Гегеля, которые действительно, часто вопреки желанию его, «подрывали устои» (таково название IV главы) и уничтожали религию. Генрих Гейне («Признания», 1854), слушавший Гегеля в Берлине в 1821–1823 гг., высказывал даже мысль, что Гегель сам не верил в небо и бога, да только скрывал это². Впрочем, согласно исследованиям Маркса о «некритическом позитивизме» Гегеля, «теперь не может уже быть и речи о том, что Гегель просто приспособлялся к

¹ Бауэр Б. Трубный глас... – М., 1993. – С. 59.

² Гейне Г. Признания // Соч.: В 10 т. – М., 1959. – Т. 9. – С. 114, 107–108.

религии, к государству и т. д., так как эта ложь есть ложь его принципа»¹.

В последующей истории исследований религии главную роль, однако, сыграл не ложный принцип Гегеля, а его диалектический метод, как это видно на примере младогегельянцев. Важно заметить, что такой критик «рационализированной теологии» Гегеля, как Фейербах, подчеркивал в своих сочинениях преимущественно консервативную сторону гегелевских теологических воззрений. Учитывая работы Бауэра, Штрауса, Штирнера и др. младогегельянцев, можно видеть, что сам Фейербах не без влияния Гегеля мог быстро перейти от теологии к идеализму, а от него — к материалистической теории. Здесь сказался общий закон: последующий мыслитель, как правило, видит прежде всего и главным образом то, что отличает его от предшественника, их же родство остается неосознанным.

Такова теоретическая сторона представлений Гегеля. Но он придавал религии также большое практическое значение. Он рассматривал ее как опору общества — по такой формуле: «...субстанциальностью же самой нравственности и государства является религия. В соответствии с этим отношением государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний — на религиозном»². Государство — «действительность нравственной идеи», а нравственность у Гегеля, как и у иных философов, покоится на религии. Так думали Спиноза, Вольтер, Дидро и многие другие. Если они и допускали возможность нравов без религии, то лишь для философов, а не для «черни», не для народа. Когда в присутствии слуг Вольтера его друзья начали ругать бога, он остановил их, и, выслав слуг, сказал: теперь сколько угодно ругайте его, а я не хочу, чтобы мои слуги зарезали меня и обокрали. Религию Вольтер считал необходимой уздой для народа. Гегель, впро-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. — С. 166.

² Гегель Г. Философия духа. — М., 1977. — С. 373. Ср.: Философия религии. — Т. 1. — С. 259, 283.

чем, не делит людей на философов и чернь. Он просто говорит, что «...не может существовать двух родов совести – религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести. По форме, однако, т. е. для мышления и знания, – а религия и нравственность принадлежат к интеллигенции и представляют собой некоторое мышление и знание – религиозному содержанию как чистой в-себе-и-для-себя-сущей, следовательно, высшей истине присуще значение санкции по отношению к нравственности, проявляющееся в эмпирической действительности; так, для самосознания религия является основой нравственности и государства. Громадной ошибкой нашего времени является стремление рассматривать эти неразрывно связанные между собой начала как отторжимые друг от друга и, даже больше того, как безразличные по отношению друг к другу»¹.

В приведенной формуле Гегеля отразилось его высокое представление о религии как форме народной жизни. «Религия всеобща, она существует не только для образованной, постигающей в понятиях мысли, для философского сознания, но истина идеи бога открыта также для представляющего сознания и имеет необходимые определения, неотделимые от представления»². Поэтому религия и оказывает большое влияние на государство, которое является наиболее общей формой организации народа. Философия по способу существования, напротив, имеет элитарный характер, хотя содержание ее не менее общее. В этом смысле она определяется как эпоха, схваченная в мысли, и в качестве таковой изучается в истории философии.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Система Гегеля в наиболее разработанном виде представлена в Энциклопедии философских наук. Она открывается логикой и завершается лекциями по истории философии.

¹ Гегель Г. Философия духа. – С. 373.

² Гегель Г. Философия религии. – Т. 2. – С. 227.

В ее структуре прослеживаются два плана – онтологический и гносеологический. Первый воплощен в триаде: логика – философия природы – философия духа; эта триада выражает представления Гегеля об объективной связи логоса (разума), природы и духа. Второй план, познавательный, состоит в том, что наука логики, в которой последовательно разработан гегелевский метод, является образцом для всех последующих наук, являющихся, с его точки зрения, прикладными логиками.

Сквозная идея, которая через них проходит – «истина, наука есть система». И применение метода ко всем наукам преследует именно цель представить их в виде системных образований. Это касается и истории философии. Как и в других науках, в ней систему можно понимать двояко: как полноту материала определенной сферы (систематическое значит полное) и как необходимую, закономерную связь всех ее положений, учений и т. п. Ко временам Гегеля многотомных учебных пособий было уже немало – работы Теннемана, Тидемана и других. Они его не удовлетворяли. Гегель был первый, кто сделал попытку разработать историю мысли как науку, в которой весь исторический материал подчинен закономерным связям.

В лекциях Гегеля присутствуют несколько главных видов таких связей. Во-первых, это связи, определяемые логикой философских категорий и понятий. В таком смысле история философии, хотя структурно и далеко отстоит от начала системы, соотносится с наукой логики, а основной принцип, который выражает данное соотношение, есть совпадение или соответствие исторического и логического.

Во-вторых, история развертывается во времени, и последовательность ее учений раскрывается принципом развития – движением мысли от более простых к более сложным образованиям, восхождением от абстрактного к конкретному. Этот принцип выражает отношение философии не к иной науке, вроде логики, а к ней самой, к ее внутреннему прогрессивному формированию.

В-третьих, от этого следует отличать принцип историзма, который выражает органическую связь философии со своим временем, жизнью народа и государства. Вследствие нее философия есть эпоха, схваченная в мысли, и перенесение философских учений из одной эпохи в иную имеет лишь ограниченное значение, а в полной мере невозможно.

В-четвертых, в состав истории философии входит содержание не только логики, но и всех иных наук, составляющих звенья системы. В этом смысле имеем существенное отношение истории философии и Энциклопедии Гегеля: все философские науки формируются в истории мысли, а следовательно, в ней же складываются и основные структурные зависимости Энциклопедии философских наук. Главная из них — онтологическая структура «абсолютная идея — отчуждение ее в природу — освоение той и другой в духе». Это — основной вопрос, или принцип, философии. Он же является основным и в истории философии. Поэтому и нельзя сводить ее к логике, ибо для осмысления данного принципа не менее необходима совокупность наук о природе и наук о духе.

Переходим к более конкретному анализу принципов истории философии Гегеля.

На первый взгляд, говорит он, кажется, что акты мышления принадлежат истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на деле мы представляем собой нечто историческое. «Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода»¹. Так же как искусства (ремесла) обязаны во всей своей массе прошлой истории, так и то, что мы представляем собой в науке и в философии, тоже обязано своим существованием традиции, которая тянется через всю историю, и передала нам все, что произвели

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — М., 1932. — Т. 9. — С. 9–10.

предшествовавшие поколения. Для Гегеля история есть прогресс в в сознании свободы, и потому традиция понимается им диалектически.

«Традиция, – говорит он, – не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею», и передает его потомкам не умаленным. «Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она – живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока»¹.

Это утверждение покоится у Гегеля на том, что «всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении», ибо «его жизнью является его деяние». Деяние имеет своей предпосылкой некоторый материал (прежняя масса культуры), действуя, дух не только прибавляет новый материал к наличному, но и обрабатывает, преобразует его. «Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется»².

Такова, согласно Гегелю, природа творчества: постигая существующую науку, усваивая ее, приспособляясь к ней, мы тем самым «развиваем ее дальше и поднимаем ее на более высокий уровень». Это относится и к философии: наша философия обретает существование лишь в связи с предшествующей «и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки»³. Такова высокая точка зрения Гегеля относительно истории. Исходя из нее, он так формулирует задачу: «...путем изучения истории этой науки быть введенным в самое эту науку»⁴. Основная идея, из которой исходит Гегель, имеет идеалистический характер: мысль есть существенное, субстанциальное, действительное. Мысль есть вечная, сущая в себе и для себя, и все истинное содержится только в ней.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 10.

² Там же. – С. 11.

³ Там же.

⁴ Там же.

Мысль у Гегеля – субстанция, и всего мира, и в особенности истории. Но если мысль вечна, то, спрашивается, как она доходит до того, чтобы иметь историю? Ведь в последней изображается то, что изменчиво, что уходит в ночь прошлого; а истинная, необходимая мысль – лишь о ней и идет здесь речь (наука не имеет дела со случайным, преходящим) – «не может подвергаться изменению»¹. Таким образом, хотя подход Гегеля к истории науки диалектический, идеализм («вечность мысли») подталкивает его в сторону метафизики («мысль неизменна»).

Вопрос о возможности истории философии есть первый и основной в его исследовании. Второй вопрос касается отношения философии к другим продуктам творчества: религии, политической истории, государственному устройству, искусствам и наукам. В-третьих, нужно иметь общий обзор (структуру, периодизацию) всей науки; «в противном случае мы из-за частных вещей не увидим целого, из-за деревьев – леса, из-за философских систем – философий»². Нужно получить представление о «цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать». Отдельные философские системы имеют ценность лишь по отношению к целому. – Как будто бы предчувствуя появление риккертIANства, Гегель отводит возможное представление, – согласно которому в истории установление целого, общего не так необходимо, как в других науках. Она «кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других и она показывает лишь временную связь между ними»³. Но, говорит Гегель, уже в политической истории мы не удовлетворяемся этим. Мы чувствуем в ней «необходимую связь», некоторое целое, всеобщее, относительно которого события обретают свою значительность. Лишь ориентируясь на это общее, можно понять смысл исторических событий.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 12–13.

² Там же. – С. 13.

³ Там же.

Таковы три основных вопроса, которые хочет исследовать Гегель: А. Понятие истории философии, ее значение, цель, способ ее трактовки, отношение ее к самой философии. Здесь надо доказать, что «сама история философии наука».

В. Надо точнее установить понятие самой философии, тесную связь ее с другими областями действительности (религия, политика и т. д.) и ее отличие от них; это покажет, чего история философии не должна изучать. Ибо, как иронически замечает Гегель, что, собственно говоря, не называли философией и философствованием?»¹. Это дает также *начальный пункт* ее истории.

С. Третья задача состоит в том, чтобы очертить общий ход истории философии и ее деление на необходимые периоды; «это деление должно показать ее *органически прогрессирующим целым*, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки»². Решая указанные задачи, Гегель высказывает целый ряд глубоких мыслей, к обозрению которых мы и переходим.

Понятие истории философии. «Относительно истории философии нам раньше всего может притти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе, ее цель – истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим»³. Этим она отличается и от религии и от других наук. Христианская религия имеет внешнюю историю – историю церкви, но внутренне – по своему основному содержанию – оно прошло в короткое время весь путь своего развития; по содержанию оно оставалось неизменным и не имело никакой или почти никакой истории⁴. Основные ее положения оставались те же, а попытки их изменить приводили к гонениям.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 14.

² Там же.

³ Там же. – С. 15.

⁴ Там же. – С. 15–16.

Этим Гегель правильно вскрывает консерватизм христианской идеологии, которая всем существом направлена на сохранение того, что есть.

Науки, в отличие от нее, имеют историю и со стороны содержания, одни положения устраняются, другие прибавляются. Характерную черту истории научного знания Гегель видит в постоянном количественном изменении ее содержания, «возникшее новое не представляет собою изменения приобретенного раньше, а *прирост и умножение* его. Эти науки прогрессируют посредством *нарастания, добавлений*»¹. В минералогии, ботанике и т. д. кое-что, правда, подвергается исправлению, но наибольшая часть знания в них сохраняется и «обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению». Математика имеет основной задачей сообщать о новых добавлениях. Гегель ссылается на элементарную геометрию, которая со времен Эвклида стала наукой, «не имеющей истории»².

Взгляд Гегеля интересен в двойном отношении: прогресс знания посредством нарастания имеет место преимущественно в эмпирических науках (а такими были называемые Гегелем минералогия и ботаника). С другой стороны, и математика, кажется, подчинена тому же закону. Неэвклидовы геометрии вовсе не устранили Эвклида; эта геометрия осталась неизменной (такой ее и сейчас в школах преподают), новая геометрия не была преобразованием старой, а добавлением к ней. Декарт совершил переворот в математике введением переменной величины — и создал аналитическую геометрию, но ведь геометрия Эвклида опять-таки от этого не пострадала.

Особенность философии Гегель усматривает в том, что исторически она постоянно изменяется по своему содержанию. Здесь мы видим не спокойное присоединение к добытому знанию нового, а скорее «зрелище всегда возобновляющихся изменений целого»³.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 17.

² Там же.

³ Там же.

Принцип сменяется принципом, система вытесняется системой. Один учит, что основа вещей – вода, другой – воздух, третий – апейрон, четвертый – бытие, число и т. д., и т. д. Здесь теряется даже общая связь, исчезает сам абстрактный предмет. Такая особенность действительно имеет место.

Но надо сказать, что Гегель недооценивает качественных, целостных изменений в других науках. Это связано с общим его учением, что конечные (специальные) науки – царство рассудка, тогда как философия – сфера разума, поэтому она и развивается разумно, т. е. диалектически. В науках же нефилософского характера имеет место лишь количественное добавление нового.

Но чтобы увидеть в истории философии разум, к ней разумно надо подходить. Поверхностные же представления о ней показывают нам историю мысли как «перечень мнений». Один философ имел одно мнение, другой – другое. «Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. Мнение принадлежит мне». История философии, согласно этим обычным взглядам, сводится к совокупности случайных представлений, расположенных хронологически. Гегель очень резко отзывается о них; в философии, говорит он, не может быть мнений, ибо «философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимом, познание посредством понятий, а не мнение и не ткань паутины мнений»¹.

Мнение противоположно истине. Такова мысль Гегеля, и он считает философию наукой об истине, а не конгломератом мнений и анекдотов. Именно так писались часто истории философии до Гегеля. «Нет, – говорил он, – недостатка в многотомных и, если угодно, ученых историях философии, в которых нет познания самого предмета, на изучение которого положено в них столько труда. Авторы таких историй можно сравнить с животными, прослушавшими все звуки музыкаль-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 19.

ного произведения, но до чувства которых не дошло только одно — *гармония этих звуков*»¹.

Анализируя этот взгляд, Гегель выступает против Канта и его последователей, и против философии чувства и созерцания (Якоби, Шеллинг). Именно учение о непознаваемости мира, которого придерживался, например, историк философии Теннеман, превращает его многотомную работу в перечень «философских мнений». Но тогда, говорит Гегель, непонятно, «почему еще уделяют внимание истории философии»². Он критикует также взгляд, согласно которому истину схватывают восприятием и созерцанием. Истину можно постичь «лишь посредством работы мысли»³.

Итак, этот взгляд в истории философии видит лишь изменчивость, текучесть мнений, — ничего остающегося, постоянного. Каков же вывод отсюда? Тот, что нет истины, или что она непостижима. Такой взгляд есть скептическое или релятивистское рассмотрение истории.

Гегель здесь борется с релятивизмом в истории философии. Ибо релятивизм лишает ее научного характера, а Гегель как раз стремится научно обосновать историко-философское знание.

Он указывает, что из изменчивости философских мнений в истории почерпается доказательство ничтожности философского познания. История показывает, что в высоких материях лучшие умы заблуждались, «так как другие ведь опровергли их... Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них»⁴. В качестве примера этого Гегель указывает на Цицерона... Согласно этому взгляду, вся история философии — поле битвы, усеянное костями.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. I // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 7.

² Там же. — С. 21.

³ Там же. — С. 22.

⁴ Там же.

Такова основная точка зрения, которая опровергается Гегелем. Он придает ей большое значение: без ее устранения нельзя научно понять историю философии¹.

Гегель указывает прежде всего, что, несмотря на все различие философских систем, их роднит уже то, что они – философские учения. А вышеприведенное мнение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и чувствующее отвращение и страх перед особенностью, без которой ведь общее недействительно, Гегель сравнивает «с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой – слива, третий виноград»².

Согласно Гегелю, как плод вообще недействителен вне особенных плодов (в особенном «находит свою действительность некоторое всеобщее»), так и философия вообще: «Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии – возможности философии, – а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой»³.

И далее с новой силой Гегель формулирует два следующих важных положения своей историко-философской концепции: во-первых, истина в истории доступна познанию (и именно познанию в мыслях); Гегель – противник исторического агностицизма. Во-вторых, он исходит из того, «что в истории философии мы имеем дело с самой философией». Деяния, которые здесь имеют место, «так же мало представляют собою приключения, как мало всемирная история лишь романтична; это не просто собрание случайных событий, путешествия странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 24.

² Там же. Здесь Гегель критикует так называемую спекулятивную конструкцию, которую позже Маркс приписал Гегелю. См.: Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 2. – С. 62–67.

³ Там же. – С. 25.

бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другое; нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно»¹.

Итак, как соединить два положения? 1. Существует лишь одна истина; 2. Имеется много систем философии, претендующих на истину.

Чтобы ответить на этот вопрос, Гегель входит в рассмотрение понятий: развитие и конкретное. Исходя из представления, что в основании всего лежит идея, Гегель в то же время трактует ее диалектически. Он говорит, что ее существенная природа состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя; она становится тем, что она есть².

Что же такое развитие?

Гегель трактует его как движение (переход) от *в-себе-бытия* (способности, возможности, задатка, потенции) — к *для-себя-бытию* (действительности, акту, энергии). Если, предположим, говорится, что человек от природы разумен, то разум здесь содержится в потенции, в зародыше. В Энциклопедии Гегель приводит тот же пример, говоря о возможности, и показывает, что разум ребенка имеет чисто внутренний характер, существует лишь в себе, не раскрыт еще. И именно поэтому он чисто внешен ребенку — он находится в других людях (родителях, педагогах). Развитие человека состоит в том, что эти *в себе* сущие задатки раскрываются, вступают в явление, становятся действительностью. Это означает, что «то, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека»³. Всякое познание, действие и т. д. имеет этот смысл — «становления для себя предметом», опредмечивание.

Почему именно Гегель определяет развитие как превращение возможного в действительное, мы увидим дальше. Сейчас же отметим, что исходная установка Гегеля — именно, что

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 25.

² Там же. — С. 26.

³ Там же. — С. 27.

развивается идея, ведет у него к в известной мере формальному пониманию развития. Он настойчиво подчеркивает, что по содержанию состояние «в себе» и состояние «для себя» одинаковы. Ведь дух (идея) не может что-либо получать извне (как, скажем, полагает материализм); то, что вне духа находится, есть, по учению Гегеля, он же сам, но в предметной, отчужденной форме. Познавая внешнее, он познает самого себя. «Нахождение духа у себя»¹ Гегель считает его важнейшей чертой. «Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе»². У Гегеля, несмотря на глубину его трактовки развития, последнее обретает метафизический оттенок (оно не все метафизично): развитие духа есть извлечение из себя и выявление вовне того, что уже есть внутри духа или в себе, т. е. акцент падает на то, что в духе все уже есть, только не актуально, а потенциально; в тень отходит не менее важное для развития порождение нового – по форме и по содержанию. Эти оттенки и акценты не должны, впрочем, помешать нам увидеть в целом диалектический характер гегелевского учения о развитии.

Когда совершается движение от возможности к действительности, эти два состояния не находятся рядом друг с другом. Оба момента развития, деятельности – в себе и для себя – находятся в единстве. Так, о растении Гегель говорит, что, вступая в существование, зародыш хоть и изменяется, остается тем же, ибо он управляет всем ходом изменения. Все движение, изменение совершается внутри этой целостности, заданной зародышем. Ведь листья, плоды, цветы есть в нем все время, хотя и в разном состоянии: сначала в свернутом, потом в раскрытом. Поэтому, развиваясь, переходя из одного состояния в другое, растение не теряется в непрерывном изменении. Само его различие, изменение образует целостность, единство. Гегель и иначе поясняет конкретное. Хотя цветок обладает многообразными качествами – запахом, вкусом, фор-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 28.

² Там же.

мой, цветом и т. д., — он все же — единый цветок. Все они должны быть в каждой части его. Также и золото в каждой точке содержит все свои качества «нераздельно и неделимо». «Это единство различного и есть именно конкретное»¹.

Если в чувственных вещах рассудок признает конкретное (собственно, сводит к нему конкретное), то в самом мышлении или мысленном постижении действительности различные стороны противоположают друг другу. Так, для него «материя либо непрерывна, либо дискретна»; на самом же деле она обладает обоими определениями. Другой приводимый Гегелем пример абстрактного понимания предмета: «Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое»². Этой метафизике Гегель противопоставляет «высшее понимание», что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу. Свобода без необходимости есть случайная (формальная) свобода — произвол. Как видим, у Гегеля конкретное означает диалектическое — единство многообразного и противоположного.

Гегель называет общераспространенным предрассудком представление, что философия имеет дело с пустыми общностями, с абстракциями, а чувственность, чувство жизни — с конкретным. Он не отбрасывает этой мысли, а исправляет ее: действительно, философия имеет дело с мыслями, а стало быть, с общностями; но ее содержание абстрактно лишь по форме, «по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений». Таково отличие рассудка от разума. Задача философии состоит в том, чтобы познать, что истинное есть всеобщее, которое в самом себе особенное, определенное. «Если истина абстрактна, то она — не истина», — пишет Гегель. — Философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному»³. Здесь же он

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 29.

² Там же. — С. 31.

³ Там же. — С. 30.

делает глубокое замечание, что только для рассудочного (метафизического) мышления истина – абстрактная теория, т. е. «правильна лишь в голове» (а не в действительности), – и, между прочим, так же и не практична. Только конкретное обладает практической силой.

Соединяя понятие конкретного с понятием развития, Гегель получает «движение конкретного»: конкретное есть развивающееся единство, т. е. такое единство, которое расчленяется на различные моменты и ступени. Так понимаемая, т. е. как конкретная и развивающаяся «идея» есть «органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов»¹. Такое конкретное подобно живому индивидууму, в котором через все члены проходит *трепетание* единой жизни, биение единого пульса. «Философия... есть познание этого развития», которое как единое дает «систему необходимости»².

Абстрактно развитые понятия конкретного и т. д. Гегель применяет теперь к истории философии и выводит отсюда ряд принципов этой науки.

1. Тот основной пункт, то основное понятие, к которому сводятся все мысли Гегеля, гласит: «Философия... есть развивающаяся система и такова также история философии»³. Они различаются не сущностью, а способом проявления развития. Один (философский) способ развития – есть выведение последовательных форм (сознания, категорий и т. д.) друг из друга, необходимое развертывание философских понятий. Это – преимущественно дело логики.

Другой способ – то же развитие, но во времени, движение философских систем в такое-то время, среди таких-то политических и пр. обстоятельств, среди такого-то народа. Это движение показывает история философии.

Оба способа имеют дело с одним и тем же существенным содержанием, и лишь форма их различна. Отсюда проистекает следующий важнейший принцип методологии Гегеля.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 32.

² Там же. – С. 32, 33.

³ Там же. – С. 33.

2. Принцип совпадения логики и истории философии: «Согласно этой идее, — говорит он, — я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы»¹. Так, бытию в логике соответствует система элеатов, ничто — буддистское учение, становлению — философия Гераклита, для-себя-бытию — атом Демокрита, субстанции — учение Спинозы и т. д. Помимо указанного различия в форме проявления, Гегель считает, что временная и понятийная (логическая) последовательность будут все же отличаться, «однако, в общем и целом, этот порядок одинаков»².

Указанный принцип Гегеля — крупное его открытие. Практически он возник из того, что Гегель на протяжении всей своей жизни детально изучал историю культуры и особенно философии. Принцип совпадения логического и исторического поэтому покоится у него на колоссальном фактическом фундаменте.

Принцип Гегеля возник на основе его энциклопедической осведомленности во всех областях практической и духовной истории человечества.

Наоборот, без логической системы не может быть научной истории философии. Если нет руководящей идеи, которая дала бы возможность проследить связь эмпирически выступавших философских систем, последние будут беспорядочной

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 34.

² Там же.

грудой мнений, заблуждений и т. д. В связи с этим Гегель классически четко формулирует важное положение: «...лишь та история философии заслуживает названия науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки»¹.

Итак, если мы видим в истории множество систем, то это не случайное и неподвижное многообразие. «Многообразие течет», движется, развивается. В целом оно дает некую систему философии. И в ней важно не только общее, формы, в которых она выступает, не безразличны. «В действительности эти формы именно и важны: они суть не что иное, как коренные различия самой идеи». Они образуют существенное содержание самой идеи, «которое, развернувшись, тем самым стало формой... Формы восполняют друг друга, соединяются в цельную форму»². Развертывание этих форм и есть история.

Интересно, что Гегель стремится объяснить, как вообще возможна история – движение во времени. Объяснение таково: так как суть духа в деятельности, а деятельность есть опредмечивание, то дух благодаря этому вступает в наличное бытие, обретает внешность. А «один из видов внешнего существования есть время»³. Деятельность неизбежно разворачивается во времени. Таким образом, Гегель выводит историю из того, что всеобщий дух деятелен. Поскольку здесь Гегель исходит из духа, он толкует историю (и ее возможность) идеалистически. Поскольку же упор делается на деяние, он прав. История есть совокупность всей деятельности человечества. Время есть вид внешнего (объективного) существования, атрибут действительности, в том числе и деятельности. Так как здесь оно охватывает многие народы, огромную массу человеческих дел, то история подвигается не торопясь. Мировому духу «нечего спешить... во всемирной истории прогресс совершается медленно»⁴.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 35.

² Там же. – С. 38.

³ Там же. – С. 36.

⁴ Там же. – С. 39, 40.

Из изложенного Гегель делает следующие выводы.

Во-первых, «история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение». При вступлении в эту область надо отказаться от случайности. История (философии) необходима. «Движущим же началом является внутренняя диалектика форм»¹ (диалектическое отрицание). Каждая форма неизбежно разрушается с прогрессом познания.

Во-вторых, каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них не исчезла, — все они сохранились — как моменты целого. «Принципы (этих систем) сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение...»². Поэтому отношение к системе должно заключать в себе две стороны: утвердительную и отрицательную. Только учитывая обе, можно объективно оценить ее. Гегель при этом остроумно замечает, что первая сторона познается позднее, чем вторая: «опровергать легче, чем дать оправдание»³. Здесь же он приводит крайне интересный пример атомизма. Этот принцип опровергнут: «мы теперь уже не атомисты». Дух, однако, есть самостоятельная единица — атом (Я). Поэтому «столь же верно и то, что этот принцип сохраняется». Все есть атом. Но понятие атома далеко не представляет собою всего определения абсолюта. Особенно применительно к духу атом — крайне скудное определение (у Демокрита это означало непонимание еще различия духа и материи). Таким образом, Гегель формулирует здесь принцип единства относительного и абсолютного в истории философии. Взятый абсолютно, каждый принцип опровергается,

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 39, 40.

² Там же. — С. 40.

³ Там же. — С. 41.

т. е. оказывается относительным. Но в качестве относительно-го он неопровержим, т. е. абсолютен.

В-третьих, Гегель в своей «Истории философии» ограничивается «рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжение определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой». С ними история философии также должна нас знакомить. Но при этом Гегель подчеркивает, что, если принцип абстрактен, то его проведение через всю картину мира дает недостаточное понимание его. Так, принципы Декарта вполне удовлетворительны в области механики, но они неудовлетворительны и неинтересны в области растительной и животной природы. Здесь поэтому надо рассматривать только принципы системы, а не все выводы из него и отношения. Главные выводы и применения надо рассматривать в более конкретных системах. Кроме того, как метко говорит Гегель, системы, основанные на второстепенных принципах, непоследовательны. Так, в «Тимее» Платона есть глубокие прозрения, но они не вытекают из принципа его весьма скудной натурфилософии: «принцип Платона был неудовлетворителен для создания натурфилософского учения»¹.

В-четвертых, результатом историко-философского движения является истина. Хотя мы имеем дело с *историей*, мы не имеем в ней дела с тем, что прошло и исчезло. Содержанием истории являются научные продукты разума, а они не являются преходящими. Если добыта истина, она не может сегодня существовать, а завтра исчезнуть. Она истинна во всякое время, как бы вневременна. Исчезают, отходят в прошлое творцы этих продуктов, их земная жизнь; «но их творения, мысли, не последовали за ними... Содержание их мыслей не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание». В их творениях есть объективное содержание, и поэтому они не могут пройти. Они обретают жизнь «вне всякого времени». В известной мере бессмер-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 41.

тие есть признак всех человеческих творений. Но особенно это касается мыслей. Элементом философского творчества «являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания... а мысль, непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры»¹. Как бы ни преувеличивал Гегель характер непреходимости мысли (в «Науке логики» он прямо говорит: «понятие бессмертно»²), рациональная идея здесь есть: понятие (в силу своей общности и абстрактности) наиболее долговечно.

В-пятых, развитие истории философии подчиняется принципу восхождения от абстрактного к конкретному. «Начальным в ней является абстрактное... то, что еще не подвинулось вперед, более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наибеднейшее определениями»³. Гегель говорит, что это, на первый взгляд, противоречит действительности. Кажется, что первоначальным является именно конкретное: ребенок, например, конкретней зрелого человека, он целостно мыслит и действует, всем своим существом. Зрелый человек живет более абстрактной жизнью; он расщепляется на массу абстрактных частных. Ребенок живет чувством и созерцанием, взрослый руководствуется мышлением — общим, отвлеченным. В чем же тут дело? В том, что, согласно Гегелю, надо «различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами». Чувственность конкретна, т. е. богата содержанием, но бедна мыслью, а потому абстрактна (она вообще невыразима в мышлении). Кроме того, содержание чувственности субъективно. Ребенок, действуя всем существом, имеет целью свое ребяческое я; а взрослый своей деятельностью вносит вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию и т. д. В целом «наука конкретнее, чем созерцание»⁴.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 42.

² Гегель Г. Наука логики. — М., 1972. — Т. 3. — С. 71.

³ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1. // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 43.

⁴ Там же.

Вследствие абстрактности исходных принципов, начальных определений, от них нельзя требовать того, что соответствует более глубоким формам сознания. Гегель приводит пример Фалеса: «Так, например, некоторые авторы ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом, признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо»¹. Также, добавим от себя, нельзя спрашивать, было ли учение Фалеса материализмом или идеализмом, так как в его время вообще этих направлений не существовало. Гегелевское решение вопроса гласит следующим образом: «Если мы положим в основание *наше* представление, то по масштабу этого более глубокого представления можно справедливо назвать какую-нибудь древнюю систему философии атеизмом. Но это название будет столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас»².

Данный принцип Гегеля крайне важен. Он предостерегает против модернизации философских учений, приписывания им того, чего в них нет, и нацеливает на выяснение их действительного, а не подсовываемого им содержания.

В-шестых, с этим тесно связан принцип снятия. Он состоит в том, что развитие философии есть процесс все большего определения, конкретизации; более молодая философская система является и более развитой, богатой и глубокой. «В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое, сама она должна быть зеркалом всей истории»³. Она собирает, вбирает в себя предшествующее развитие, а не вырастает на пустом месте. Так называемая новейшая философия есть плод всего исторического развития. Таким плодом Гегель считал немецкую философию. Он был единственным мыслителем, который на этом, как и на других разработанных им принципах, построил свою историю филосо-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 44.

² Там же.

³ Там же.

фии в виде системы. Иные – Маркс, Кьеркегор, Шопенгауэр и другие – рассмаривали ее не столько с точки зрения преемственности, сколько с позиции противостояния им.

В-седьмых, важнейшим и энергично отстаиваемым принципом историко-философского исследования является принцип историзма. Как и предыдущие, он прямо вытекает из диалектического понимания истории. Гегель его формулирует так: «Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение»¹. Во многих историях философии Гегель видит нарушение этого требования. Философу приписывается то, о чем он и не думал. Так, в истории философии Бруккера последний сообщает множество философем, якобы высказанных Фалесом, хотя исторически нам о них ничего неизвестно. Бруккер и подобные ему авторы действуют так: из какого-либо положения делаются выводы, содержащиеся в нем в себе, в возможности и затем говорит о них так, как будто бы анализируемый философ сам их сделал или имел в виду в своем учении. Так, Бруккер приписывает Фалесу положение: «из ничего ничто не возникает», потому что Фалес сказал, что вода вечна. Другой профессор, Риттер, квалифицирует мировоззрение Фалеса как динамическое, и т. д.²

Решая этот вопрос, Гегель исходит из понятия развития, из понимания его как движения от «в себе» к «для-себя». Из учения Фалеса можно сделать подобный вывод (Бруккера или Риттера), но сам он его не сделал. «Этот вывод напрашивается, но он не оправдывается исторически. Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально»³. Одно дело, что данное определение, данный вывод *вытекает* из учения, и другое дело, выявлены ли эти определения или нет; «важно только выявление того, что содержится в скрытом виде»⁴. Гегель поясняет это примером. Согласно

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 45.

² Там же. – С. 45–46.

³ Там же.

⁴ Там же.

Аристотелю, Фалес сказал, что *первоначалом* ($\alpha\rho\lambda\eta$) всех вещей была вода. «Но в действительности Анаксимандр был первым, употребившим выражение $\alpha\rho\lambda\eta$ »... Фалес его еще не знал; «он знал $\alpha\rho\lambda\eta$ как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей»¹.

Фалес не ввел в свое учение даже понятия причины, не говоря уже о первопричине. Гегель замечает, что существуют целые народы, которые не обладают этим понятием; «оно требует высокой степени развития».

То же самое относится к понятиям закона (древнекитайское дао любят называть этим именем), необходимости (отожествление ее с роком), случайности, материи и т. д., т. е. ко всем категориям. Вкладывание в древние понятия более развитого содержания встречается на каждом шагу. «Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии»², — говорит Гегель. Но надо заметить трудность проведения принципа историзма. Мы видим, слышим, мыслим мир иначе, чем древние народы. Мы, например, не можем стать на точку зрения мифологии, чтобы почувствовать ее реальность, объективность. Мы не можем заставить себя воспринимать ее как естественную позицию сознания. С самого начала она для нас есть продукт фантазии. Мы не можем, далее, почувствовать, как это можно считать воду основой всего, видеть мир как комплексы ощущений и т. д. На этой естественной трудности главным образом и базируется модернизация первоначальных понятий.

Восьмой принцип у Гегеля есть *принцип конкретности* в историко-философском исследовании. Подобно тому как в логической системе каждое понятие имеет свое определенное место, так же и всякая философская система в ходе всей истории есть особая ступень и имеет свое место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Необходимо познать особенность, определенность ее, ибо только так

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 47.

² Там же, с. 46.

можно воздать ей должное. Не надо искать у древних ответов «на интересы современного мира... Индивидуум есть сын своего народа, своего мира...: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи...»¹. И Гегель формулирует положение, ставшее знаменитым: «Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые ответственны ее эпохе»². Поэтому более ранние системы философии не удовлетворяют современного духа и его запросов. Хотя платоновская и др. системы в своих принципах живут и поныне (в вышеразъясненном смысле), но как системы мысли они не существуют. На них нельзя остановиться, их нельзя возродить. Возрождение их означало бы возвращение более образованного духа вспять; но это невозможно, как невозможно зрелому мужу снова стать юношей, а юноше – ребенком. Подобный возврат вспять наблюдался в эпоху Возрождения. Тогда были платоники (Фичино), аристотелики (Помпонаций), эпикурейцы (Гассеиди), стоики (Липсий). «Но мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться»³. Гегель находит, что «такое разогревание старых систем нужно поэтому рассматривать лишь как переходный момент упражнения в обуславливающих предварительных формах, как повторительное странствие по необходимым ступеням развития». Такое повторение старого, подражание выступало в истории «как мимолетное явление»⁴. Для Гегеля мировой дух постепенно развивается, движется вперед, и его попятные шаги необходимы только для усвоения прошлой культуры, без которого невозможно прогрессивное развитие. Призывы возвратиться назад раздавались не только в сфере философии. «Предложение

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 9. – С. 47.

² Там же. – С. 48.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 49.

возвратиться к дикарям северо-американских лесов раздавалось среди многих, в том числе и Руссо. Гегель — последовательный противник этих призывов.

Он пытается выяснить их источник и открывает его в двух пунктах: «В таком попятном движении нельзя не узнать тоски по основному началу, по твердому исходному пункту...». С другой стороны, такой возврат к простоте, абстрактности первоначального состояния «мы можем рассматривать как прибежище бессилия, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития, которое оно видит перед собою..; это бессилие ищет спасения в скудости и бегстве от богатства этого материала¹. Это глубоко верно. Руссо увидел отрицательные стороны цивилизации, вытекающие из развития наук и искусств. Но при помощи каких сил овладеть этим развитием, он не знал и искал выход в отказе от него.

Такое спасение всегда иллюзорно. «Тусклые мысли древности» (Гегель) оставляют у тех, кто на них останавливается, недовольство, ибо то, что волнует нового человека — вопросы о свободе, о происхождении зла, о способности познания и противоположности субъективности и объективности и т. д. — у Платона, скажем, не находят еще философского решения. Так, ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы не знали еще, что человек рожден быть свободным. Впервые эта идея появляется в христианстве (и стоицизме)².

Таким образом, конкретность истины требует рассмотрения каждой философской системы как звена в общей цепи развития, звена, которое можно понять в контексте реальных и духовных отношений данной эпохи. Для этого нужно исследовать философскую систему в ее отношении к другим областям действительности. Это дает логический переход к следующей важной проблеме.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 49.

² Там же. — С. 50.

Отношение философии к другим областям. Здесь Гегель рассматривает следующие три важных вопроса: 1) Историческая сторона этой связи. 2) Отграничение философии от родственных ей областей. 3) Начало философии и ее истории.

1. Гегель исходит из тесной связи философии с ее исторической средой. Поэтому она должна излагаться в связи с эпохой и жизнью тех индивидуальностей, которые были ее творцами. Правда, здесь нельзя давать подробное описание истории как таковой. История философии «должна лишь напомнить об общем характере народа, эпохи и об общем состоянии вещей»¹. Это верно и с материалистической точки зрения: ведь философия есть наука об общем, категориальном, а потому и определяться, детерминироваться она может главным образом общими чертами эпохи, а не ее мелочами.

Впрочем, Гегель не рассматривает политику, «состояние вещей» как причину философии. Он считает такой подход внешним, механистическим. Здесь обычно говорят о том, что политика, религия и т. д. оказывают влияние на философию. «Но если мы, — говорит Гегель, — будем удовлетворяться такими категориями, как «большое влияние», то мы, в сущности, будем приводить их во внешнюю связь и исходить из той точки зрения, что обе стороны самостоятельны»². Внешнему влиянию или воздействию Гегель противопоставляет единство всех этих явлений, и подчеркивает, что во всех них проявляется и запечатлевается единый дух эпохи.

Гегель прав, что понятие влияния внешне, оно предполагает рассмотрение друг на друга областей действительности как самостоятельных. Единство более глубокая, существенная связь. Гегель, однако, понимает ее как дух, т. е. идеалистически. Неверно было бы думать, на этом основании, что Гегель рассматривает философию как причину политики, религии и т. д. Они не находятся друг к другу в причинном отношении, «скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени»³. Дух есть основа.

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 51.

² Там же.

³ Там же. — С. 54.

Согласно марксистскому пониманию вопроса, объединяющим *единством эпохи* является способ производства. Но «единый дух», о котором говорит Гегель, не фикция, не выдумка его, он определяется способом жизни. Существует всегда некоторая общая духовная атмосфера, *тон эпохи* (Фурье), которая пронизывает буквально все сферы общества, в том числе и интеллектуальные.

С определенными особенностями эпохи связано само существование философии. Гегель выделяет здесь объективные (внешние) и субъективные (духовные) условия философствования.

Философия требует прежде всего «наличия известной степени духовной культуры народа». Она появляется лишь тогда, когда удовлетворены первые физические потребности человека. Об этом знал еще Аристотель, на которого ссылается Гегель: «Лишь после того как озаботились об удовлетворении жизненных нужд, начали философствовать»¹.

Философия имеет дело с общими предметами, и чтобы она возникла, «должен исчезнуть напор вожделений», «должны быть изжиты страсти»; если человек голоден, он не может заниматься философией или эстетикой. Поэтому и у Маркса мы находим следующую важную мысль: «Удрученный заботами, нуждающийся человек нечувствителен даже по отношению к самому прекрасному зрелищу; торговец минералами видит только меркантильную стоимость, а не красоту и не своеобразную природу минерала; у него нет минералогического чувства»².

Та же идея и у Гегеля. Он считает, что мышление есть результат деятельности. Деятельность же есть не только порождение, но и отрицание. А именно, отрицание природного, непосредственного. Поэтому философия как деятельность всеобщих форм мысли появляется тогда, когда народ освободился от «прозябания первобытной естественной жизни» и «от

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Ки. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 52.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 42. — С. 122.

точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное (еда, питье и т.д.) изжила себя»¹. Естественное состояние общества есть, по Гегелю, нравственность. Появление философии означает нападки на этот первобытный образ жизни, расшатывание веры в авторитет и «порчу нравов». В истории европейской философии этот пункт обозначен фигурой Сократа — «отца морали» (Гегель), ибо он впервые потребовал, чтобы человек действовал в согласии с собственным пониманием, а не по существующим нравам.

С современной точки зрения, нравственность в гегелевском смысле господствует в родовом обществе, и явление философии означает переход к классам. Если, как полагал еще Аристотель, досуг египетских жрецов был условием философствования, то ведь досуг предполагает существование сословий, классового общества. Гегель вплотную подходит к этой точке зрения. Он пишет так: «Можно сказать, что там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий и народ идет навстречу своей гибели» и т. д. — там философствуют. В эпохи упадка нравов, разложения люди ищут прибежища в мысли, «чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли»; но при этом Гегель понимает философию как «примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира»².

Гегель вскрывает важную роль философии как орудия прогресса. Старое общество гибнет под разлагающим влиянием рефлексии. Это касается не только Сократа. Гегель выяснил в своей «Истории философии» революционизирующую роль мышления в разложении средневековой схоластики; он с большим сочувствием описал разрушительную («отрицательную») работу французских материалистов XVIII в., называя их «благороднейшими философами». «Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 9. — С. 52.

² Там же. — С. 53.

и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями существующего в области религии, находящегося в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством»¹. Гегель рассматривал французскую философию как пролог революции. Ту же закономерность он подтверждает всей историей философии. Ионийская философия появилась вместе с падением малоазиатских городов. Сократ и Платон не находили удовольствия в государственной жизни, в Риме философия распространяется после падения республики, под деспотизмом императоров. Гибель Римской империи связана с расцветом неоплатонизма. Далее он ссылается на средние века.

Нужно, однако, сказать, что положительной, созидательной, направленной на будущее стороны философии Гегель недооценивал. Мы видели, как в «Философии права» он заявлял, что задача философии – познать то, что есть, а не сочинять проекты будущего устройства мира, которые он презрительно называл «лучшезнайством». Здесь он также подчеркивает преимущественно негативную роль мысли: «Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уже миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире»².

Гегель не отрицает созидательной роли философского знания. Хотя, с его точки зрения, оно и не стоит выше своей эпохи, ибо философия есть мысль своей эпохи, эпоха, схваченная в мысли, она все же возвышается над нею тем, что мыслит ее, делает ее предметом, противопоставляет ее мышлению. Знание выявляет различие между собой и существующим. Само «знание порождает затем новую эпоху развития». Сначала «новые формы суть лишь способы знания», внутренняя колы-

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 3 // Соч.: В 14 т. – Т. 11. – С. 385.

² Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 11. – С. 53.

бель духа, «который позднее приступит к созданию действительной формации»¹. Так, по Гегелю, греческая философия получила действительность в эпоху средних веков.

2. В предыдущей лекции мы видели каково, по учению Гегеля, отношение философии и религии. Здесь он тоже занимается этим вопросом.

Философия, как мысль своей эпохи, имеет дело со всеми сторонами общественной жизни. Но Гегель исследует только отношение ее к религии и другим родственным ей областям. Общее в религии и философии то, что они обе имеют мировоззренческий характер, исследуют общие предметы. Они различаются формой: первая есть система представлений, вторая — понятий. Поскольку для Гегеля существенно это различие, он подробно отграничивает одну от другой и исключает религию из историко-философского процесса. Как ни просто это стремление отграничить философию от религиозного сознания, оно имеет большое значение. История философии имеет свой предмет, и его надо брать в чистоте, без примеси чужеродных элементов. Религия, мифология (представления о русалках, леших, домовых и т. п.) не должны иметь в ней места; иначе она сделается безбрежной и неопределенной.

Исключаются из нее история искусств, частные науки, а также популярная философия, которая не дает новых принципов и не составляет звена в цепи развития, а лишь пропагандирует добытое знание, делает его общедоступным. Такова, скажем, цитцероновская философия, которая по праву в истории не излагается.

Таким образом, согласно Гегелю, математика, механика и др. частные науки не дело истории философии. Это тоже правильно. Но и сейчас многие истории философии наполнены отрывочными сведениями о Гауссе, Лагранже, Ньюtone, Гюйгенсе, Гельмгольце и др. ученых, сведениями, которые только увеличивают объем сочинений, но не дают конкретного знания философии той или иной эпохи. На нее не остается

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 11. — С. 55.

места. И мы ничего не можем узнать ни о Кроче, ни о Б. Спавенте, кроме неопределенных рассказов.

Изложение всех этих нефилософских сведений должно входить в общее состояние эпохи и само должно быть общим; лишь тогда можно увидеть их связь с философией.

Очищение историко-философской науки, проделанное Гегелем, имеет положительное значение. Чтобы стать наукой, знание должно определить свой предмет, отличить его от предметов других видов знания, не смешиваться с ними; даже установление связи с другими областями знания возможно через такое определение, отграничение. Иначе будет не связь, а беспорядочное смешение.

Указанное отграничение собственно философии от других наук и форм духа имело положительное значение для выявления ее специфики и целостности. Известно, что в античной философии в первый период (до Платона и Аристотеля) в ее составе не различались собственно философия и специальные знания. Философией называлась вся совокупность знаний. Нечто подобное видим и в Новое время: родоначальники Бэкон и Декарт разрабатывают новые методы познания для знания вообще, а не для отдельных его видов и родов. И это продолжается и после них. Еще Кант в специальном Исследовании о степени ясности основоположений естественной теологии и морали (1763) доказывал, что философия по способу, методу получения отличается от математики, но имеет ту же природу, что и каждое иное познание. И лишь Гегель в качестве собственно философского метода назвал диалектику и последовательно обосновал различие по содержанию философии и специальных наук.

Он сформулировал основной принцип всей философии, его своеобразие по периодам, которых выделял три: философию греческую, средневековую и современную. Задача современной философии состоит в развитии и совершенствовании этого принципа. Суть его в соотношении противоположностей субъекта и субстанции. «Эта противоположность, до которой заострились обе стороны, понятая в своем наиболее общем

значении, есть противоположность между мышлением и бытием, между индивидуальностью и субстанциальностью... между субъектом и объектом, природой и духом...» А конечной целью философии является понятие духа¹. Эта мысль актуальна и сейчас, когда к знанию подорван кредит доверия и главной проблемой стало совершенствование духа и духовности людей.

Общий принцип философии Гегель провел через весь известный ему материал истории философии и представил ее в виде конкретной целостности.

Это послужило также условием, предпосылкой уяснения начала истории философии.

3. Устанавливая его, Гегель исходил из двух положений. Во-первых, он искал ту точку и тот народ, где философия выступила как таковая, в чистом виде, где был осознан ее предмет. Во-вторых, философия, по его учению, возможна только там, где есть свобода. С этой стороны он делил историю на три периода: Восток, где свободен один; Грецию и Рим, где свободны некоторые; и Германский мир, где все свободны (в мысли, а значит и в действительности). Абсолютный деспотизм Востока не мог быть подходящей почвой для развития философии. Только «в Греции мы видим расцвет действительной свободы», хотя и «ограниченной, так как еще существовали рабы»². Восток исключается Гегелем из истории философии. Она начинается в Греции, этой колыбели европейской культуры. Поэтому гегелевская историко-философская концепция имеет европоцентристский характер. Она недооценивает завоеваний мысли восточных народов. А в восточной философии в гораздо большей мере он видел религиозный способ представления и религиозное мировоззрение, которые легко можно принять за религиозную философию. Главную причину такого принятия Гегель видел в том, что на востоке момент субъективности, индивидуальности еще не развился так, как

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. — Кн. 1 // Соч.: В 14 т. — Т. 11. — С. 98–101.

² Там же. — С. 93.

было у греков, римлян, христиан, поэтому религиозные представления не индивидуализированы и носят характер преимущественно общих представлений, которые поэтому кажутся философскими представлениями и мыслями¹. Это очень тонкое наблюдение, но оно не является достаточным аргументом для отрицания всякой восточной философии.

Чтобы правильно понять и оценить имеющуюся здесь проблему, следует иметь в виду, что существуют промежуточные образования между религией и философией. Их и составляют различные виды религиозной философии.

Последняя есть такая ее форма, в которой переплетены или перемешаны религиозные представления и общие понятия, в том числе и те, которые относятся к ведению философии, вроде начала, возникновения и уничтожения, необходимости и случайности и т. п.

Когда мы говорим о религиозной философии, то сразу вспоминаем XIX–XX ст., учения типа «философии всеединства» В. Соловьева и других представителей этого течения. Но ведь сюда же относятся и очень далекие от нашего времени образования, например неоплатонизм, гностицизм, почти вся мысль средних веков: все это виды религиозной философии. Здесь они возникают вследствие того, что философия как таковая имеет элитарный характер, и поэтому ищут такие представления и создают учения, которые ближе к массовому сознанию. Но и они могут быть недостаточно близки сознанию народа, таким был, например, гностицизм по сравнению с христианством, и потому не выдерживают конкуренции с ним.

Такие формы мировоззрения возникают как соединение уже существующих христианской религии и античной философии.

Но существует такой особенный вид данного мировоззрения, который предшествует появлению философии как таковой, – вид религии или религий, в недрах которых впервые и вырабатывается философия. Это переходные формы «от

¹ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – Т. 11. – С. 108–109.

мифа к логосу». Их много – у разных народов, в разной степени развития, с большими или меньшим перевесом того или иного элемента. Это и дает разнообразие религиозных философий, в том числе и восточных – вавилонской, египетской, китайской, индийской и других. Например, не только Гегель, но и Гуссерль считал, что чисто теоретическая установка и в науке, и в философии возникает в античной Греции. Что же касается древних восточных культур, то там, несмотря на возникновение универсальных интересов к познанию мира и человека, сознание не теряет своей практически-жизненной ориентации, а потому и не разрывает так решительно с религией и мифологией, как делает греческая философия¹. Но отсюда не следует, что на Востоке нет философии. «Европейцу, видящему, насколько жизнь китайцев пронизана конфуцианством, последнее представляется религией. Но на самом деле конфуцианство является религией не в большей мере, чем платонизм или аристотелизм»². В жизни китайцев религия и церковь не играли такого большого значения, как в Европе. Их функции выполняла философия, она регулировала отношения в семье, обществе, в государстве, в отношении к природе, личные отношения. К этому следует добавить, что именно это и делает конфуцианство не только философией, но и религией. Сплавом их является и буддизм. Тот же ученый подчеркивает, что буддийская философия представляет для европейцев гораздо больший интерес, чем буддийская религия³.

Если принять во внимание самоценность различных форм Восточной философии, а также позднее возникшие философии Северной и Латинской Америки, других регионов земли, ее история приобретает большее разнообразие и сложность, теряет линейный характер и становится многомерной, взаимо-

¹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 127.

² Фен Ю-лань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998. – С. 21.

³ Там же. – С. 23.

действием разнокачественных образований мысли. С такой более общей точки зрения изменится и вид европейской философии. Например, античность, будучи первой ее ступенью, одновременно предстанет заключительной фазой иной ветви развития, которая уходит вглубь истории греческого народа – в гомеровские времена (своеобразное средневековье в этом регионе) и в генетически более отдаленные периоды развития. Это – с одной стороны, а с другой, философия Нового времени будет периодом расцвета для собственно Европы, аналогичным античности как вершине другой ветви. Связующим же звеном между ними будет третья ветвь – история арабской мысли. При таком подходе исчезает парадокс, что история европейской философии начинается с необычайного расцвета – парадокс, который заставил Н. Морозова, ученого и народовольца, вообще отрицать античную философию и рассматривать ее как выдумку деятелей эпохи Возрождения, которые не только придумали фигуры Сократа, Платона, Аристотеля и всех иных, но и составили их сочинения (правда, остается неизвестным, кто и как это делали, оставаясь совершенно неизвестными). Расширяя узор из сплетения названных и других ветвей мысли, мы получим план мировой философии в виде некоторой сети, звенья которой по-разному связаны друг с другом и не в одних и тех же периодах развития, не говоря уже о различии самих периодов и их последовательностей, целей философствования и их результатов. Принципы истории философии, открытые Гегелем, также претерпят изменения и дополнения по форме и содержанию. Какие – это вопрос и задача специального исследования.

ФЕЙЕРБАХ

Людви́г Андреас Фейербах родился 28 июля 1804 г. в семье известного юриста Ансельма Фейербаха в г. Ландсгуте. Учился в школах в Мюнхене и Ансбахе. В 1823 г. поступил на теологическое отделение Гейдельбергского университета. Вскоре, однако, перешел к изучению философии. На озабоченность отца, есть ли у него для этого способности, юноша выдвинул интересный аргумент: если у него есть желание, то есть и способность для его осуществления. Он перебирается в Берлин, где слушает лекции Гегеля в течение двух лет. Образование он продолжил и завершил в Эрлангене, где изучал естественные науки. В 1828 г. Фейербах защитил диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме» и стал приват-доцентом Эрлангенского университета. Уход из теологии в философию не был у него случайным, и это привело к важным в его жизни последствиям. В 1830 г. он опубликовал сочинение «Мысли о смерти и бессмертии», в котором доказывал, что не существует личного бессмертия, что последнее существует только в виде продуктов человеческой деятельности и памяти, которые переживают личность и составляют ее бессмертие в истории. За это он был уволен. В этой работе он еще в целом гегельянец, хотя правоверным гегельянцем он никогда не был, о чем дальше. После этого в 1833 г. Фейербах издает свою «Историю новой философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» — одно из лучших своих произведений,

которое сохранило значение и по сию пору живостью изложения и глубиной мысли; в 1837 г. – «Изложение, развитие и критика философии Лейбница», в 1838 г. – «Пьер Бейль. К истории философии и человечества». Одна из основных тенденций его историко-философских работ – критическое отношение к религии, трактовка истории мысли как освобождения философии от теологии. Эта тенденция стала вскоре главной в его творчестве и ее развитие привело к делению всей его творческой жизни на два периода – до 1839 г. и после него. В этом году в работе «К критике философии Гегеля» он полностью порывает с идеализмом – и Гегеля, и в целом, поскольку осознает родство его с религией и теологией, и переходит на позиции материализма нового, антропологического типа. Критическую и позитивную его разработку Фейербах осуществляет в таких основных трудах: «Сущность христианства» (1841), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842), «Основные положения философии будущего» (1843). В последующем он снова возвращается к критике религии в сочинениях «Сущность религии» (1845), «Лекции о сущности религии», читанные в Гейдельберге по просьбе студентов в декабре 1848 – марте 1849 гг., «Теогония» (1857). В 1836 г. Фейербах женился на Б. Лоу и жил в деревне Брукберг в имении жены – совладелицы фарфоровой фабрики. В 1859 г. фабрика обанкротилась, Фейербах переселился в Рехенберг, где бедствовал до конца жизни. В конце ее он проявлял значительный интерес к социально-экономическим проблемам, изучал «Капитал» Маркса, а в 1870 г. вступил в социал-демократическую партию. Умер Фейербах 13 сентября 1872 г. Общую свою духовную эволюцию он обозначил тремя понятиями: «Моей первой мыслью был бог, второй – разум, третьей и последней – человек. Субъект божества – разум, а субъект (носитель. – М.Б.) разума – человек»¹. Это – символическое выражение его перехода от религии и идеализма – к материализму.

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения: В 2 т. – М., 1955. – Т. 1. – С. 265.

Данный переход по-разному оценивался противоположными течениями философии. Ф. Энгельс, обрисовав общую картину мысли Германии в начале 40-х гг. XIX в., противоречие природы и духа, в котором на разные лады путались младогегельянцы, к которым принадлежали и Энгельс и его сотоварищ Маркс, писал: «Тогда появилось сочинение Фейербаха «Сущность христианства». Одним ударом рассеяло оно это противоречие, снова и без обиняков провозгласив торжество материализма. Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами»¹.

Выдающийся историк философии неокантианец В. Виндельбанд о направлении развития Фейербаха и конкретно о его положении: «моя философия в том, что у меня нет никакой философии» отзывается иначе: «Это уже падение в бездонную пропасть. Фейербах – заблудившийся сын немецкого идеализма, который должен кончить самым обыкновенным материализмом». В своем труде Виндельбанд стремится показать трагедию его развития, состоящую в том, что «он из панлогиста сделался материалистом». Эту трагедию он пытается обратить против диалектики Гегеля: «В действительности источник этой трагедии лежит в недостаточности диалектического построения. Фейербах совершенно прав в том, что природа и индивидуум не могут быть выведены из идеи и всеобщего. «Нелогический остаток», заключенный в панлогизме под именем случайности, разрушил изнутри все здание, и требовалась лишь энергичная натура, какой был Фейербах, чтобы разорвать тонкое плетение сетей диалектики»².

О сетях он пишет правильно. Материальное и идеальное принадлежат к числу соотносительных понятий, каждое из которых отражается, рефлектируется в другом, светится в нем. Упоминание одного вызывает тотчас противоположное,

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М., 1982. – С. 13–14.

² Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. – СПб., 1905. – Т. 2: От Канта к Ницше. – С. 301.

требует его. В этом смысле они связаны и нераздельны. Даже если говорим о бытии материи до сознания, все равно в воображении мы их соотносим. Однако такая нераздельность не означает, что из абсолютной идеи, которая существует извечно, может затем возникнуть объективный мир. По определению Гегеля, мир есть рассеянная полнота существующего. И в нем есть не только связи, но он состоит из единичных и случайных вещей. По мысли того же Гегеля, существуют отдельные львы и нет льва вообще. Между тем, если идея порождает мир, то такое «вообще» должно быть. Тут логичней платоновская теория идей, многих образцов для особенных и единичных образований. Но и в этом случае вывести единичное из общего невозможно. Кант был прав: из понятия чего-либо нельзя выколупать его бытие.

Что же касается «бездонной пропасти», то Виндельбанд преувеличивает. Такой же пропастью является и идеализм, и Фейербах преодолел его не только из-за несовершенства диалектики Гегеля: никакой метод не может вывести бытие из идеи. Как мы уже подчеркивали, оба названные философские направления односторонни, оба являются гипотезами, если берутся в чистом виде, и наиболее предпочтительно поэтому исходить из извечной двойственности мира, как считали Шеллинг и П.Т. де Шарден.

Подобного рода двойственность присуща и системе Гегеля, из которой исходил Фейербах и в первоначальном развитии и в критике. В Новое время «и идеалистические системы все более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм»¹. Это — первое противоречие учения Гегеля.

Второе противоречие — соединение и различение философии и религии. Насколько оно проблематично, мы видели в анализе окончания Логики и ее перехода в природу.

¹ Энгельс Ф. Цит. соч. — С. 19.

Оба эти аспекта концептуально отражались в противоречивости фундаментального принципа Гегеля, согласно которому субстанция есть и субъект. Это означало двойное: 1) субстанция обладает внутренним самодвижением, способностью к развитию; 2) она имеет сознание, является его носителем. С этой стороны мир как объективный есть субстанция, как субъективный – субъект, сознание и самосознание. Эти понятия имели прямое отношение и к религии, которая с начала и до конца мировоззрения Гегеля занимала едва ли не первое место.

После смерти Гегеля ее и начали углубленно исследовать с точки зрения «субстанции» или «самосознания», применили последние к истории религии. Единый принцип был разделен надвое, и оторванные друг от друга понятия легли в основу разных направлений интерпретации религии, а в итоге привели к расколу и разложению гегелевской школы. Образовались центр, правое и левое крыло гегельянства. Первое представляли К. Михелет, К. Розенкранц и др., они были ортодоксами и стремились сохранить систему Гегеля в чистоте. Правогегельянцы (Д. Гешель, Г. Гинрихс, Г. Габлер) главным считали религиозный аспект учения Гегеля и толковали его как рациональную форму богословия. Левое крыло, младогегельянство (А. Руге, Б. Бауэр, Л. Фейербах и др.) критически относились к религиозной стороне гегелевской системы.

Основанием раскола стала проблема религии. В 1835 г. Д.Ф. Штраус (1808–1874), который принадлежал к младогегельянам, издал книгу «Жизнь Иисуса, критически обработанная»; в ней он отвергал евангельские чудеса (насыщение хлебами, прозрение и др.), религиозные мифы толковал как предания, бессознательное творчество общин. Напомним, что такая же позиция – мифы как продукт бессознательной деятельности – была присуща и Шеллингу. Против Штрауса выступил Бруно Бауэр (1809–1882), доказывающий, что целый ряд евангельских мифов создан самими авторами евангелий. Его сочинения: «Критика евангельской истории Иоанна» (1840), «Критика евангельской истории синоптиков и Иоанна»

(1841). Против Штрауса Бауэр ставил вопрос: если источник мифов – предание, то каково происхождение предания? С его точки зрения, сами предания первоначально создавались сознательно. Бруно отвергал реальное существование Христа. (Штраус считал, что у нас мало данных для представления о нем). «Спор между Штраусом и Бауэром велся под видом философской борьбы между «самосознанием» и «субстанцией». Вопрос о том, возникли ли евангельские рассказы о чудесах путем бессознательного, основанного на традиции, создания мифов в недрах общины или же они были сфабрикованы самими евангелистами, – разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание»¹. Бауэр видел ее в последнем и такой силой считал «критические личности», противостоящие косной народной массе. Тут произошел возврат к принципу французского просвещения XVIII в.: мнение правит миром. На такой почве брат Бруно Эдгар Бауэр провозгласил – против Гегеля: нет никакого абсолютного духа вне мира, но на почве гегелевской философии, что явно противоречиво. Вот этой путанице и положил конец Фейербах своим сочинением «Сущность христианства» (1841).

Хотя Фейербах относится к левому крылу школы Гегеля, он правоверным гегельянцем, по мысли Энгельса, никогда не был². Яркий пример этого – письмо к Гегелю 22 ноября 1828 г., сопровождавшее посылаемую Фейербахом на отзыв докторскую диссертацию «О едином, универсальном, всеобщем разуме». Выражая своему учителю самое глубокое уважение и признательность за духовно обогащающие и поучительные лекции, которыми он наслаждался два года, считая, что такое уважение и почитание он как ученик выражает не внешними действиями или словами и чувствами, а только своими произведениями, которые написаны в духе его учителя, достойны его как ученика и соответствуют требованиям, предъявляемым к нему как непосредственному ученику,

¹ Энгельс Ф. Цит. соч. – С. 13.

² Там же. – С. 30.

Фейербах в то же время, не чувствуя дерзости своих выражений, пишет, что его диссертация в общем и целом дышит спекулятивным духом, но при этом подчеркивает, что усвоение идей учителя у него не формальное, а существенное, включает в себя собственную продуктивную силу, самосилу, свободное; что идеи Гегеля не держатся у него где-то наверху, над чувственным и явлением, а из неба их прозрачной чистоты спускаются на особенное содержание, — процесс, который Фейербах называет инкарнацией (осуществлением) чистой логики¹.

Чрезвычайно интересно выделение Фейербахом в самом себе нового вида философствования, еще не отделившегося от него, только проблески которого он видит в своей работе, который имеется в ней как «становление внутри меня» — то, что вполне сложится в нем через десять лет. Что это за вид? Его общие черты: предмет философии должен быть предметом не школы, а человечества; вместо церкви и религии должно наступить исключительное господство разума; рядом с ним не должно быть второй истины; теперь важно не развить понятия в их всеобщности, чистоте и замкнутости в себе, а подвергнуть отрицанию прежние всемирно-исторические способы воззрения на время, смерть, этот мир, потусторонний мир, Я, личность, бога; христианство поэтому не может быть понято как совершенная и абсолютная религия, таковой может быть только царство действительности идеи и сущего разума². Молодой мыслитель посылает «благородному господину» целую программу преобразования философии — ее очищения от религии, от дуализма духа и действительности и т. п. И в диссертации его занимает вопрос, как совмещается всеобщность и единство разума с множественностью субъектов, которые являются его носителем. Это была программа критики религии. Он ее осуществил в «Мыслях о смерти и бессмертии» (1830), в «О философии и христианстве» (1839), в «Сущности

¹ Фейербах Л. Письмо Г.В. Гегелю 22 ноября 1828 г. // История философии: В 3 т. — М., 1967. — Т. 3. — С. 393–394.

² Там же. — С. 395–398.

христианства» (1841). В 1839 г. сюда присоединилась установка и на критику идеализма в работе «К критике философии Гегеля», которой он подвергает диалектику последнего, рассматривая ее как основу его идеализма.

Это задает общее направление мысли Фейербаха: от методологии к идеализму, далее к теологии и т. д. Здесь последовательность становится обратной, потому что до сих пор она началась с критики религии, а затем идеализма, диалектики...

СИСТЕМА ОСНОВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

В развитии и во взглядах Фейербаха есть внутренняя связь, отчасти наличная и вполне осознаваемая им, отчасти требующая осознания. Мы сначала представим очерк его учения в главных чертах в расчленении и связи проблем и тем, а затем специально остановимся на методологии и философской антропологии.

1. В общей оценке Фейербаха известна формула, согласно которой он отбросил не только идеализм Гегеля, но и его диалектику. Да, это так, и важно знать, почему он это сделал. Здесь нужно подчеркнуть, что зависимость между ними обоюдосторонняя, а история их соотношения в сознании мыслителя выглядит следующим образом. Сначала он, еще не вполне понимая свое отличие от Гегеля, обращается к критике религии. Это видно по его письму к Гегелю. Затем он присоединяет сюда критику идеализма, и именно гегелевского, как наиболее близкого ему и значительного в его время в Германии. Основой для такого присоединения была мысль Гегеля о единстве, даже тождестве религии и идеализма в его учении. Наконец, в поисках их познавательных корней, методологии их порождения он открывает, что главным из них у Гегеля является диалектика. Против нее Фейербах и выступает в работе «К критике философии Гегеля» (1839). Поскольку метод оказался повинен в издержках мирозерцания, хотя в эволюции критической позиции и предстает как завершающее звено, в сложившейся структуре нового

мировоззрения Фейербах начинает с критики диалектики как основы идеализма.

Для него метод – внешний способ, манера изложения, в отличие от его учителя, у которого «метод есть осознание формы внутреннего самодвижения содержания» философской науки¹. Гегель и нашел внутренний имманентный метод в диалектике, и в этом он видел ее отличие от математического доказательства: из сотой теоремы нельзя вывести сто первую, но, сформулировав последнюю, можно ее свести к предыдущим и доказать на их основе. Это, скорее, способ сведения, а Гегель свой способ мышления считал методом выведения. И Маркс смотрел на него так же. В его «Капитале» последовательность главных категорий: товар-деньги-капитал. Он не сводил деньги как данные к товару, а стремился показать, каким образом они возникают из него. Метод выведения Маркс, как и Гегель, считал единственно научным методом². Но, заметим мимоходом, в нем присутствует и обратный прием: чтобы нечто вывести из чего-то, нужно уже как-то знать это нечто, иначе мы не будем знать, что выводить. Но эта сторона дела теряет свое значение, если раскрывается объективный механизм первичного возникновения, например денег из товара, капитала – из товара и денег и т. п.

По Фейербаху, диалектика есть манера или способ изложения вроде того, как у Спинозы манера изложения – геометрическая. Из этого следует, что может быть много методов – одинаково хороших. Мышление Гегеля – излагающее мышление. По Фейербаху, результаты можно изложить и без этого способа. Каков же его смысл? «Смысл доказательства коренится только в посреднической деятельности для других»³. Например, Гегель знал заранее, что высшей истиной является абсолютная идея. Но он хотел ее еще и диалектически доказать. Зачем? Ведь и так ясно. Он должен был это сделать для других...

¹ Гегель Г. Наука логики. – Т. 1. – С. 107.

² Маркс К. Капитал. – М., 1988. – Т. 1. – С. 383, прим.

³ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 1. – С. 64.

«Выражением этой излишней необходимости, этой ненужной неотвратимости, или неотвратимого излишества, является метод Гегеля»¹. Поэтому все виды доказательств и умозаключений – только формы сообщения, выражения, воспроизведения, проявления мысли. «Гегель – наиболее совершенный философский художник; его изложение, во всяком случае частично, представляет непревзойденный образец научного художественного смысла, благодаря строгости изложения мы в его философии имеем подлинное средство образования и дисциплины духа. Но именно в связи с этим он и превратил форму в сущность, бытие мысли для других в самодовлеющее бытие, относительную цель в цель конечную. Поэтому философия Гегеля – «противоречие мышления и писания»².

Связь диалектики и идеализма состоит в том, что первая имеет две особенности: 1) одна мысль, одно понятие выводится из другой мысли или понятия; 2) исходная мысль и конечная совпадают между собой. Даже если бы исходная категория была просто взята из опыта, то совпадение начала и конца логики, изображающей мышление в целом, исключает это. Мышление движется по кругу и оказывается, таким образом, самостоятельной реальностью. У Фихте и Гегеля был лишь «систематический, формальный интерес»; Гегель объективировал процесс опосредования, то есть диалектическое развитие мысли. В силу этого «система Гегеля есть абсолютное самоотчуждение разума»³. А это и есть идеализм. Критикуя эти стороны диалектики, Фейербах старается в этом круге найти такие бреши, через которые можно пробиться из мышления в действительность и опыт. Поэтому для него диалектика не монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом. «Философия есть наука действительности в ее подлинности и полноте, но совокупность действительности представляет природа, природа в самом универсальном смыс-

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произведения. – С. 76.

² Там же. – С. 68, 75.

³ Там же. – С. 69, 74.

ле слова... Источник оздоровления – только в возвращении к природе»¹.

В следующей лекции мы рассмотрим метод Фейербаха более всесторонне. Здесь, вслед за ним, затронуты только негативные стороны диалектики, которые от нее ведут к идеализму, а отчасти и совпадают с ним.

2. Вторым разделом, или главой, системы Фейербаха является критика идеализма и обоснование материализма. Отметим основные их направления. а) В отличие от Гегеля, Фейербах всячески подчеркивает различие реального мышления и мышления, как оно выражается в построении систем или в иных познавательных актах и процессах. Из этого следует и отличие научного мышления и самой действительности: в системе понятия расположены последовательно, а в реальном мышлении все его свойства и понятия даны одновременно. Также в объективной действительности все свойства и отношения существуют одновременно, и все они в таком виде не могут войти в систему философии. Последняя не может адекватно выразить реальность – будь-то материальное бытие, или живое мышление, как сущностную силу человека. Здесь обнаруживается грань между действительным миром и философским мышлением вследствие различия их формы. б) Но есть тут и более глубокая несовместимость, которая касается общего соотношения мышления и бытия: они по содержанию, составу различны. Мы уже видели, что Кант, в своей критике онтологического доказательства бытия бога, пришел к выводу о невозможности такого доказательства. Более того, он распространил свой тезис на все бытие, на любую вещь. Фейербах считал, что его мысль была правильной: «Из одного только понятия нельзя выводить бытие»². Гегель критиковал Канта как за то, что он уравнивал бога с таким бытием, как сто талеров, которые совсем различны в представлении и в действительности,

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произведения. – С. 73, 96.

² Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 2. – С. 237.

так и за якобы непонимание природы бытия: «Было бы странно, если бы эта найвнутреннейшая природа духа, понятие, если бы «я», а уже тем более конкретная тотальность – бог – не были бы настолько богаты, чтобы содержать в себе такое скудное определение, как бытие, которое действительно есть наиболее скудное, наиболее абстрактное определение. Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем бытие»¹. Если под бытием понимать то, что выражается словом *есть*, то это так: и мышление существует, обладает бытием, и отсюда их тождество. Но тут и прав Фейербах, когда он пишет, что до бытия как такового, самодовлеющего Гегель не дошел². Гегель хорошо это подтверждает, когда приведенный текст продолжает так: «Более малозначащим может быть лишь то, что обыкновенно представляет себе внешнее, чувственное существование, как, например, существование бумаги, которая здесь лежит передо мной. Впрочем, тривиальное замечание критики, что мысль и бытие различны, самое большее может затормозить движение человеческого духа от мысли о боге к уверенности в том, что он *есть*, но не может уничтожить это движение»³. Фейербах считал, что прав Кант, что он «не заслужил порицания, которое ему высказал Гегель», и, имея в виду именно внешнее, чувственное существование, которое Гегель так пренебрежительно третирует, делал вывод, что разум нельзя упрекать в указанной его ограниченности, «что он не удовлетворяет требованию, которое можно предъявить только чувствам... Бытие эмпирическое, действительное бытие дают мне только чувства»⁴.

в) Если, таким образом, мышление как бы отгорожено, в познании, от бытия, то между ними должно быть некоторое посредствующее звено, которое их связывает. Таким звеном является чувственность. «Реальность идеи есть чувствен-

¹ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – Т. 1. – С. 175.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Избр. произведения. – Т. 1. – С. 127.

³ Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – Т. 1. – С. 175.

⁴ Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 237.

ность... Мысль оправдывает себя через чувственность. Действительное есть чувственное»¹. Истинность, по Фейербаху, есть то же самое, что действительность, чувственность. И это касается не только объекта, но и субъекта познания: только чувственное существо есть истинное, действительное существо.

Фейербах в этом вопросе стоит на точке зрения сенсуализма и продолжает его внутри немецкой классики. Уже Кант, стремившийся объединить его с рационализмом, придал ему большое значение. «То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), действительно»² – так гласит второй постулат эмпирического мышления вообще. Он считает возможным только опытное, эмпирическое познание и принцип «аналогий опыта» формулирует так: «опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий»³. Поскольку вещи в себе находятся за пределами чувственности – ощущений, восприятий, – их познание невозможно. Чувственность выступает как граница познания.

Гегель эту границу отбросил и сделал мышление абсолютной познавательной способностью. Оно приобрело в его учении огромный перевес над чувственностью, и это было органически связано с принципом его философии – тождеством мышления и бытия. Если Кант разгородил их, то Гегель отождествил: его философия есть устранение противоречия между мышлением и бытием, но – в пределах самого мышления. У него мысль – это бытие; мысль – субъект, бытие – предикат. До бытия как такового Гегель не дошел⁴.

Борьба против абсолютизации мышления есть для Фейербаха борьба против идеализма, за утверждение материализма. «Действительное отношение мышления к бытию таково: бытие – субъект, мышление – предикат. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления. Бытие дано из себя и через

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. – Т. 1. – С. 189.

² Кант И. Критика чистого разума. – С. 280.

³ Там же. – С. 248.

⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 127.

себя, бытие дается только бытием, основа бытия в нем самом»¹. И Фейербах призывает: «Созерцайте же природу, созерцайте человека»². Перевесу мышления над чувственностью Фейербах противопоставляет аналогичный обратный перевес. Он настойчиво и постоянно повторяет, что действительное это чувственное; достоверно только то, что чувственно; единственный и решающий критерий действительности – созерцание; и т. д.³

И следует сказать, что Фейербах прав: в конечном счете чувственность – единственный критерий истины. Эта правильная мысль в нашей философской литературе до сих пор должным образом не оценена – вследствие того, что таким критерием считалась только практика. Возьмем пример. Мысль может далеко зайти или залететь в поисках истины: астрономы и математики Адамс и Леверье соответственно в 1845 и 1846 гг. вычислили орбиту неизвестной еще планеты Нептун и определили положение ее на небе. Тут решающее значение сыграло мышление. Но это предсказание еще не было открытием. Нужно было увидеть планету, чтобы убедиться в правильности вычислений. Чтобы этого добиться, необходимо было усилить зрение телескопом, который является результатом и научной мысли и практической деятельности. Только соединение всех этих элементов познания открыло бытие Нептуна, и удостоверила его бытие в конечном счете чувственность. Фейербах прав.

В этой связи следует сказать, что нельзя ограничить познание чувствами как таковыми. Мысль выходит за их границы и может предсказать существование тех или иных явлений. Но показать их, подтвердить или опровергнуть их бытие может только чувственность, естественная или искусственно обостренная приборами.

Фейербах в данном вопросе расходится с Кантом. Кант ограничил знание, потому что бога, бессмертие души, свободу воли нельзя наблюдать (особенно две первые «вещи в себе»),

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 128.

² Там же. – С. 129.

³ Там же. – С. 182, 187, 196–197.

в них можно только верить. Фейербах отверг все эти объекты религии.

г) Иным критерием бытия, но родственным с чувственностью является у него практика. Он пишет, что переход от идеального к реальному происходит только в практической философии¹; что «вопрос о бытии есть как раз вопрос практический, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос жизни и смерти»². Практику он понимает широко, как всю реальную жизнь человека, а не только его мышление и познание. А в такой реальной жизни человек есть существо и мыслящее и чувственное. Многообразие этой чувственности делает его если не самым совершенным, то самым многосторонним и носителем истины, и ее критерием.

Он и перед философией ставил практическую цель. «В настоящее время, — писал Фейербах, — дело идет не о том еще, чтобы изъяснить человека, но о том, чтобы вытащить его из того болота, в которое он был погружен до сих пор»³. По-видимому, следует отказаться от одностороннего взгляда Маркса, что Фейербах брал и фиксировал практику только в грязно-торгашеской форме. Маркс ссылается при этом на «Сущность христианства», но там речь идет не о практике вообще, а об особых ее видах. Он различал разные формы практики, высшие и низшие; только что цитированный текст дает пример первой. Сошлемся еще на такое положение: «Новая философия, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полнейшем согласии с нею, имеет по существу тенденцию практическую, при этом практическую в высшем смысле; она выступает вместо религии, она включает в себя сущность религии, она воистину — сама религия»⁴. А вот обобщение идеи практики: «Я никогда — ни на самых крутых высотах философии, ни в отдаленных долинах истории — не терял из виду отношение к жизни, практическую тенденцию. Правда, тот

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. — С. 122.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. — Т. 1. — С. 175.

³ Там же. — С. 134.

⁴ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 204.

способ, каким некоторые более молодые писатели выдвигают практическую тенденцию в литературе, я, хотя и очень оправдываю в противоположность ученому педантизму, все же никогда не признавал и не признаю, так как он, будучи проведен последовательно, сводится к самому низменному и пошлому утилитаризму»¹. Для Фейербаха практика – освобождение всего человека от всех чуждых ему сил, а не одна гастрономия, не одно поедание манны небесной. Можно возразить: но ведь он не указал путей такого освобождения. Да, это так. Но и указанные пути, например, Марксом оказались несостоятельными. Становится все более ясным, что «революционная практика» только усугубляет положение. Скорее всего, свобода человека – в конечном счете иллюзия. Он не способен к этому.

В вопросе о чувственности Фейербах, как видим, расходится с Гегелем. Расходится он и с Кантом. Последний ограничил знание, потому что бога, бессмертие души, свободу воли нельзя наблюдать, созерцать, в них можно только верить. А Фейербах отверг все эти объекты религии. И здесь мы подошли к следующему отделу его системы – о тождестве религии и идеализма.

3. Данное тождество – одно из основных положений Фейербаха. Так как главный объект его критики – идеализм Гегеля, он все время старается доказать, что идеализм – вариант теологии. «Логика Гегеля – это теология, превращенная в логику, в приемлемом для ума и современности виде»; «Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии... Философия Гегеля есть последнее убежище, последняя рациональная опора теологии»². Если вспомнить, что Гегель сам стоял на позиции единства философии и религии, то в чем смысл пафоса Фейербаха? Во-первых, данное единство у Гегеля и Фейербаха по содержанию различно: первый не признавал материализма, считал единственно истин-

¹ Фейербах Л. История философии. – М., 1967. – Т. 3. – С. 415.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 116, 128.

ным идеализм, хотя выражал его общим термином «философия», второй – материалист. Во-вторых, Гегель этим стремился укрепить и идеализм и теологию. Фейербах, показывая их тождество, использует его для опровержения того и другого. И это имело большое значение. Родство двух названных мировоззрений так или иначе осознавали их критики и прежде. Но никогда еще религия и философия не объединялись в таком огромном масштабе, как в системе Гегеля. Абсолют, бог присутствует во всех разветвлениях его учения. Поэтому и критика Фейербаха имела такой масштабный, вполне осознанный и целенаправленный характер. В этом смысле она имела всемирно-историческое значение. Он действительно показал, что спекулятивная философия есть разумная теология; что философия Гегеля – вывернутый наизнанку теологический идеализм; что тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества, есть неизбежное следствие и реализация понятия бога; и т. д.¹ Фейербах прав, что идеализм – утонченная, выраженная в логических понятиях религия. Решение основного вопроса у них одинаково: бог, идея – первичны, мир, природа – вторичны. Религия – популярный, образный идеализм. Два этих вида идеализма объясняются различием людей в их отношении к мировоззрению: народу недоступен Гегель, но доступен Павел.

4. Но самое главное, что их роднит: религия и идеализм есть отчуждение человека. «Сущность теологии есть трансцендентная сущность человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской логики есть трансцендентное мышление, человеческое мышление, вынесенное за пределы человека»². В другом месте: «Философия Гегеля превратила человека в нечто самому себе чуждое»³.

Понятие отчуждения содержит в себе три момента или стороны. Оно есть вид деятельности, а именно созидания

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 137, 167, 169.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 116.

³ Там же. – С. 118.

предметов и объектов – реальных или в воображении, например пицци, одежды, жилья; домовых, леших, богов и т. п. Реальные предметы отделяются от их создателей, становятся собственностью других людей; воображаемые создаются бессознательно, как это было у Канта, Фихте, других мыслителей. И в том и в другом случае продукты собственного материального или духовного труда приобретают самостоятельность по отношению к их создателям и начинают господствовать над ними.

Такое понимание отчуждения проходит через всю немецкую классику: Кант создал теорию продуктивного воображения, действующего слепо и бессознательно; Фихте применил ее к объяснению того странного факта, что мир, не-Я создается субъектом, Я, а предстает ему как от него независимый; Шеллинг построил «Систему трансцендентального идеализма» на взаимодействии сознательной и бессознательной деятельности; наконец, гегелевская система вся стоит на этом понятии: мировой дух или бог отчуждается в виде природы и конечного духа (человека), а затем снимает отчуждение через понимание его происхождения; в целом полагание отчуждения и его снятие – таков смысл всей философии Гегеля.

При переходе от Канта к Фихте, Шеллингу, Гегелю отчуждение постепенно раскрывается как все более масштабный процесс, пока он не охватывает весь мир. Чем объяснить такую глобализацию отчуждения? Тем, что немецкая философия имела преимущественно идеалистический характер, стояла на той точке зрения, что объективный мир есть продукт деятельности или абсолютного духа (бога) или конечного, человеческого Я. Между тем такая позиция находится в резком контрасте с естественной точкой зрения. Ибо человек всегда встречает окружающий мир как от себя независимый, да и далеко превосходящий его по возможностям; кроме того, он, как и никто другой, никогда не видел, как и кем создается этот мир. Отчуждение и есть пояснение этого перехода, превращение якобы созданного в видимо несозданное, и его масса нарастала по мере расширения и углубления философских систем.

В учении Фейербаха оно занимает видное место, так как он старается разоблачить систему Гегеля. Правда, предмет философии Фейербаха значительно уже ее, ибо сосредоточивается на религии, а у Гегеля мировой дух отчуждает себя в целый ряд различных форм – природу, человека, историю, образование, мораль, право, гражданское общество, государство. Но зато этот предмет и наиболее значительный – это человек. «Самое высшее в философии – это человеческое существо»¹. Да и не только в философии: «Главным, самым существенным объектом человека является сам человек, только во взгляде человека на человека загорается свет сознания и ума»².

В религии человек раздваивается в самом себе: он противопоставляет себе бога, как нечто противоположное ему. Бог есть не то, что человек, а человек не то, что бог. Бог – бесконечное, человек – конечное существо; бог совершенен, человек несовершенен; бог вечен, человек смертен; бог всемогущ, человек бессилён; бог свят, человек греховен. Бог и человек составляют крайности. Бог – понятие положительное, совокупность всех реальностей, человек – понятие отрицательное, совокупность всего ничтожного»³. Эти отношения представлены в религии и учениях о ней: «Теология раздваивает и отчуждает человека, чтобы эту отчужденную сущность опять-таки с ним отождествить»⁴.

Как происходит отчуждение? Если иметь в виду основные атрибуты бога, то через абсолютизацию положительных свойств человека. Это существо противоречиво, в нем есть и добро, и зло; и знание, и невежество; и сила, и бессилие. Если удалить отрицательные свойства (зло и т. д.), они перестанут ограничивать положительные, и тогда человек превращается в бога – существо всеблагое, всеведающее, всемогущее. Бог – это абсолютизированный человек, человек без противоположностей, оконечивающих его ум, волю и т. п.

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля. – С. 95.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 190.

³ Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения: В 2 т. – М., 1955. – Т. 2. – С. 64.

⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы. – С. 117.

В немецкой философии Фейербах положил начало теории отчуждения в материалистическом духе. Следующий шаг сделал М. Гесс (1812–1875). Если первый исследует отчуждение лишь в духовной сфере, второй спустил его на землю: универсальное отчуждение он видел в деньгах. Они возникают из взаимного отчуждения между людьми. «Сущность современного торгашеского мира – деньги есть реализованная сущность христианства»¹. Ложной собственности, воплощенной в деньгах, Гесс противопоставлял собственность истинную, связанную с натуральным хозяйством. Есть аргумент в пользу Гесса: суть человека – труд, деятельность. Абстрактный труд воплощается в деньгах, которые господствуют над людьми.

У Маркса отчуждение пронизывает все историческое бытие людей, основанное на частной собственности. Последняя есть материальное выражение отчужденной человеческой жизни, на которой возникают все иные формы отчуждения. «Поэтому положительное упразднение частной собственности, как утверждение человеческой жизни, есть положительное упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т. д. к своему человеческому, т. е. общественному бытию. Религиозное отчуждение как таковое происходит лишь в сфере сознания, в сфере внутреннего мира человека, но экономическое отчуждение есть отчуждение действительной жизни, – его упразднение охватывает поэтому обе стороны»². Последние слова можно толковать как оценку концепции Фейербаха, в связи со снятием отчуждения.

5. Возможность такого снятия зависит от понимания причин отчуждения. Фейербах видел такие причины в зависимости человека от сил природы и общества, в страхе, смерти, чувстве самосохранения и т. д. Они порождают высшее существо или существа, которые воплощают в себе все, что жела-

¹ Цит. по: Огурцов А.П. Отчуждение и человек (историко-философский очерк) // Человек, творчество, наука: Философские проблемы. – М., 1967. – С. 54.

² Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – С. 117.

тельно человеку и что у него отсутствует. Самое поразительное в религии то, что бога, которого человек создает сам, он почитает как своего создателя — полное переворачивание действительного отношения. Поскольку религиозное отчуждение совершается в сознании, то и снятие его предполагает работу сознания. Фейербах осуществляет снятие через анализ человека и содержание религии, обнаружение сходства между богами и людьми, их свойствами — волей, разумом, чувствами, формой жизни (семья), а также видоизменений, которые они претерпевают при переходе от людей к высшим существам. Все эти операции дают возможность понять происхождение богов от людей и тем самым свести религию к земной основе. Метод Фейербаха есть метод сведения. Этот метод имеет значительные достоинства, о чем свидетельствуют и результаты, полученные Фейербахом. Как видно из вышецитированного текста, Маркс считал, что упразднение религиозного отчуждения предполагает устранение частной собственности. Однако весьма распространенный атеизм французских философов и просветителей, а также Фейербаха состоялся без этого. При этом методе обе стороны, которые сравниваются, даны, и ищут сходные их черты. В этом собственно и состоит сведение. Но это только одна сторона дела. Другая, не менее важная, — прослеживание того, как видоизменяются свойства человека, при его превращении в фантазии, в бога, а это уже не сведение, а выведение. Наконец, третий компонент данного метода — указания, почему это происходит, то есть раскрытие причин, порождающих небесные образы. Таким образом, в методе Фейербаха наличны и сведение, и выведение, и причины порождения идеального в реальном. Все эти стороны касаются жизни человека на протяжении всей его истории, то есть имеют общеантропологический характер и не связаны с революциями собственности. Тем более что операция по упразднению частной собственности оказалась утопической. Наиболее концентрированно критика данного метода дана Марксом в 4-м тезисе о Фейербахе. Здесь указывается, что философ исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на

воображаемый и действительный. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после этого главное остается не сделанным. «А именно то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы»¹. Но Фейербах с этого и начинает. Показав раздвоение человека в самом себе, он продолжает: «Но человек воплощает в религии свою собственную сокровенную сущность. Следовательно, нужно доказать, что та противоположность, тот разлад между богом и человеком, на котором основана религия, есть разлад человека с его собственной сущностью»². Что дальше он и показывает. А Маркс продолжает: «Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия». Фейербах раскрывает это общее противоречие между тем, что есть, и к чему стремится человек. Сейчас уже, пожалуй, видно, что никакие революции неспособны устранить противоречия в мире людей и в отдельной личности, в том числе и в семье, на которую, как на пример, ссылается Маркс.

6. Результатом критики религии и (идеализма) является обнаружение человека как ядра религии. «Тайна теологии заключается в антропологии, тайна же спекулятивной философии — в теологии, в спекулятивной теологии»³. Это сказано в 1842 г., в «Тезисах», а впервые в «Сущности христианства» в 1841 г. Ссылаясь на последнюю работу, Фейербах писал в «Лекциях о сущности религии», читанных в Гейдельберге с 1 декабря 1848 г. по 2 марта 1849 г. и напечатанной в 1851 г.: «Это мое учение в немногих словах гласит: теология есть антропология, то есть в предмете религии, который мы называем богом, выявляется не что иное, как существо человека, или:

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // В кн.: Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах... — С. 57.

² Фейербах Л. Сущность христианства. — С. 64.

³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. — С. 114.

бог человека есть не что иное, как обожествленное существо человека. Следовательно, история религии, или, что то же, история бога, — ибо как различны религии, так различны боги, а религии различны в той мере, в какой различны люди, — есть не что иное, как история человека»¹. И философ ссылается на греческое и римское язычество, на христианство, каждая из которых выражает дух своего народа. В 12-й главе «Сущности христианства» («Значение творения в иудействе») он провел сравнение древнегреческой и иудейской религии как способов выражения характеров двух народов; разного отношения к миру и т. д.² Интересно отметить, что под таким углом зрения история религии еще не написана.

Приведенное определение своего учения сам автор не считал окончательным. Он указывал «на большой пробел» в нем, поскольку христианство есть идеализм, игнорирует природу, оно возглавляется богом, лишенным природного естества, и Фейербах также отвлекался от нее, ограничиваясь духовным миром человека и богом как духом³. Он преодолел его, когда перешел к исследованию религии вообще, куда входит и естественная религия (обожествление природы и ее явлений). Фейербах пришел к выводу, что бог имеет две половины: физическую и моральную, когда рассматривается как, соответственно, творец природы и человека. В «Сущности христианства» он показал, что бог как моральное и духовное существо есть обожествленное духовное существо человека, что, следовательно, теология есть антропология. В «Сущности религии» он дополнил, что физический бог, как причина природы, выражает обожествление и олицетворение природы, «так что тайна физико-теологии есть лишь физика или физиология, — физиология в данном случае не в том более узком смысле этого слова, который она сейчас имеет, но в его старом универсальном смысле, означавшем вообще естествознание. Поэтому,

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произведения. — Т. 2. — С. 510.

² См.: Фейербах Л. Сущность христианства // Там же. — С. 143–151.

³ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 513–514.

если я раньше выразил свое учение в формуле: теология есть антропология, то теперь для полноты я должен прибавить: и физиология»¹. И заключает: «Мое учение или воззрение может быть поэтому выражено в двух словах: природа и человек». Существо, предшествующее человеку, являющееся его причиной или основой, есть не бог, а природа. Существо же, в котором природа делается личным сознательным, разумным существом, есть человек².

Однако главным является для человека сам человек. И общая сущность человека связана с религией. «Религия коренится в существенном отличии человека от животного: у животных нет религии»³. Это потому, что человек раздвоен на внешнюю и внутреннюю жизнь, последняя же тесно связана с его родом, его сущностью. Животное осознает себя как индивид, а человек как род. Ибо он познает свой род, он одновременно и я и ты, мыслит с самим собой. Каковы отличительные признаки человека в человеке? Разум, воля и сердце. В них заключается высшая, абсолютная сущность человека как такового, и цель его существования. Эта сущность и отчуждается в виде бога. Последний является бесконечным. И Фейербах доказывает, что именно такова и сущность человека. «Доподлинно конечное существо не может иметь о бесконечном существе ни малейшего представления... Сознание бесконечного есть не что иное, как сознание бесконечности сознания. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на бесконечность собственного существа»⁴. Для сравнения, сознание гусеницы, жизнь и сущность которой ограничивается известным растением, не выходит за пределы этой ограниченной сферы; она отличает это растение от других растений, и только.

В общем, в своих способностях, разуме, воле, сердце, которые составляют сущность человека, он проявляется как су-

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 515.

² Там же.

³ Фейербах Л. Сущность христианства. — С. 30.

⁴ Там же. — С. 31.

щество безграничное. «Собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог; поэтому мощь объекта есть мощь его собственной сущности»¹. В своем же существовании он ограничен, зависим от природы и всего окружающего мира. Поэтому свою сущность он воспринимает вне себя, как воплощение всех своих желаний и стремлений. Это различие сущности и существования лежит в основе двойкой его жизни, внутренней и внешней, и есть причина отчуждения сущностных сил в виде сил бога.

7. Итак, бог есть абсолютизированный человек. Поэтому у Фейербаха отношение «человек-бог» обращается в отношение «человек-человек» или «я и ты». В отличие от своих предшественников, у которых главным было единство или тождество субъективного и объективного, Фейербах на первый план выдвигает субъект-субъектное отношение. Например, место фиктеанского «Я и не-Я» занимает «Я и Ты». Он исходит при этом из фактов и уже добытых истин: «Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле. Сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего»². Такую трактовку реальности он вносит в свое учение и пишет, что «истина и совершенство заключаются лишь в связи, в единстве равноправных существ. Величайшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства»³. Например, «истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты»⁴. Этот принцип лежит и в понимании человека как существа мыслящего, потому что «мышление есть нечто общественное,

¹ Фейербах Л. Сущность христианства. — С. 34.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 190.

³ Там же. — С. 204.

⁴ Там же. — С. 203.

всеобщее; разум — это человечность людей, их род, поскольку они существа мыслящие»¹. Это следует из понимания человеческой сущности: «Отдельный человек, как нечто обособленное, не включает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном, ни как в мыслящем. Сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты»². Человек у Фейербаха — существо универсальное — и в познании (его чувства не связаны со специальными предметами, а «универсальное чувство есть рассудок»), и в жизни: даже желудок его универсален, ибо он все ест³. Фейербах заходил тут весьма далеко, и, отрицая вульгарный материализм, иногда проговаривался: человек есть то, что он ест. Исходя из универсальности человека, Фейербах высоко ставил те формы духа, которые Гегель называл абсолютными: «Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом»⁴. Наконец, сошлемся на текст, который вызывал иронические выпады у Маркса и Энгельса: «К чему сводится мой принцип? К Я и к другому Я, к «эгоизму» и к «коммунизму», ибо и то и другое так друг с другом связаны, как голова и сердце. Без эгоизма у тебя не будет головы, без коммунизма — сердца»⁵.

Иначе говоря, какую бы сферу жизни человека мы ни взяли, «истина заключается лишь в единении Я с Ты»⁶. Помимо этого отношения, человек Фейербаха — не только дух, но и тело. Он — чувственное существо, часть природы. А что касается общества, то приведенные тексты достаточно показывают общественный характер человека.

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 244.

² Там же. — С. 203.

³ Там же. — С. 200.

⁴ Там же. — С. 202.

⁵ Там же. — С. 267.

⁶ Фейербах Л. К критике философии Гегеля. — С. 77.

8. Кажется, и это так воспринимают многие, что сведение всего сверхчеловеческого к человеку есть уничтожение первого. Если стать на такую точку зрения, то мы обнаружим, что Фейербах, как обычно выражаются, «сам себе противоречит». В самом деле, вот он пишет, что «Новая философия, отрицая теологию, отвергающую подлинность религиозного аффекта, есть утверждение религии»¹. Или: Философия заняла место религии, но прежняя ее форма не может ее заменить².

Фейербах – атеист, ведь бога он разоблачает как человека. Но и тут неясность: «Новая философия есть отрицание как атеизма, так и теизма. Она составляет единство этих противоположных истин»³. О своем собственном учении он пишет: «Низводя теологию к антропологии, я возвышаю антропологию до теологии, подобно христианству, которое, унизив бога до человека, сделало человека богом – хотя и далеким от человека, трансцендентным, фантастическим богом. Поэтому и самое слово антропология понимается мною не в смысле гегелевской или старой философии вообще, а в бесконечно более высоком и всеобщем смысле»⁴. Это распространяется на главные фигуры философии, у него не только бог есть человек, но и человек есть бог⁵. Сюда же относится важнейший тезис: «Единство Я и Ты есть бог»⁶.

Получается сплошное противоречие, двойственность в отношении Фейербаха к религии и теологии. И когда он пишет, что «человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец»⁷, то выходит, что то же самое можно сказать и о боге. Эта двойственность – проблема и самой философии немецкого мыслителя, и ее понимания.

Прежде всего сведение не означает простое уничтожение. Относительно идеализма в нашей литературе давно

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы. – С. 126.

² Фейербах Л. Необходимость реформы философии. – С. 110.

³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 130.

⁴ Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 22–23.

⁵ Там же. – С. 20.

⁶ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 203.

⁷ Фейербах Л. Сущность христианства. – С. 219.

согласились, что он не есть только чепуха, а есть абсолютизация человеческого познания, поэтому в нем есть и позитивное содержание, которое необходимо выделить из превращенной формы. Но это же верно и относительно религии. Так называемые общечеловеческие ценности сформулированы именно ею, например десять заповедей христианства и т. п. Бог, согласно Фейербаху, есть воплощение лучших и высших свойств человека, но они отделены от него, и задача состоит в том, чтобы возвратить их к земной основе, раскрыть как определения человека. Тогда он и оказывается сам, уже без трансцендентной сущности, богом. В таком смысле религия не просто уничтожается, а передает свои атрибуты земному человеку, то есть сохраняется в последнем. Это вполне соответствует основному содержанию понятия «снятие», в данном случае религии как снятию отчуждения. Фейербах заявляет: «Упрек в том, что по смыслу моей книги религия является бессмыслицей, ничем, чистой иллюзией, имел бы основание только в том случае, если бы для меня бессмыслицей, ничто, чистой иллюзией было то, к чему я свожу религию и что я считаю ее подлинным предметом и содержанием, то есть человека, антропологию. Но я далек от того, чтобы придавать антропологии ничтожное, или хотя бы второстепенное значение»¹... И дальше он формулирует свою мысль о возвышении антропологии до теологии, которую мы только что цитировали.

Что же будет представлять тогда замена религии философией и зачем она нужна? Первый шаг к пониманию этого дает следующая мысль: «Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать религией, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии»². В чем они? Дадим ответ словами Фейербаха: «Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сер-

¹ Фейербах Л. Сущность христианства. — С. 22.

² Фейербах Л. Необходимость реформы философии. — С. 110.

дце... Сердце – сущность религии». И на вопрос, произошла ли «религиозная революция», он отвечает: «Да, у нас нет больше сердца, нет религии»¹. Это и есть преимущество религии: она доходит до сердца человека и захватывает не отдельных индивидов, как философия, а массы людей. Фейербах затрагивает этот вопрос на примере протестантизма. Универсальный, мыслящий, научный дух как «новый принцип, вступивший в мир, должен был в то же время стать религиозным принципом. Только в качестве такового он поразил мир, как разрушительная, устрашающая молния, стал общим мировым делом, господствующим над умами. Лишь потому что индивидум, через которого действует дух, признает этот дух божественным, считает свой отход от прежнего также религиозным актом, он приобретает непреодолимое мужество, перед которым всякая внешняя власть оказывается бессильной»².

В этом и состоит смысл многочисленных высказываний Фейербаха о том, что философия должна занять место религии и сама стать религией, что политика должна стать нашей религией, а место религии и церкви заняла политика и т. п.³ Религия и политика – это те феномены, которые могут стать «общим делом», захватить массы людей, дойти до их сердец и личных интересов. Философия как таковая на это неспособна, она имеет элитарный характер. Но именно поэтому ее необходимо превратить в религию. Каким же образом? В каком направлении?

Кратко ответить можно так: отношение человека к богу есть любовь и поклонение. Возвращенное на землю, это отношение обращается в аналогичные отношения людей. «Новая философия коренится в истинности любви, в истинности чувства». Эта философия предстает как «религия любви», смысл которой – в любви находить то, что христианин находит в боге⁴.

¹ Фейербах Л. Необходимость реформы философии. – С. 108.

² Фейербах Л. История новой философии: В 3 т. – М., 1967. – Т. 1. – С. 76.

³ Фейербах Л. Необходимость реформы философии. – С. 110–111.

⁴ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 185, 261.

В этом пункте видно, что Фейербах основывается на религии, потому что главное чувство к богу — любовь. Верно, что она исходит из сердца и доходит до него. Однако существует и много других чувств, пересекающихся в сердце: ненависть, недоброжелательство — вообще все многообразие страстей — положительных и отрицательных эмоций и мотивов действий. Кант обозначил главный характер отношений между людьми словами: недоброжелательная общительность людей, он называл это даже антагонизмом. Страстей так много, что любовью их не охватишь, а без этого мы получаем не живого человека, а усеченного. Поскольку Фейербах исходит из отношения человека к богу, то при постановке на место последнего другого человека любовь не обязательно сохраняется. Люди вообще не склонны любить друг друга. Да это и неважно: от любви до ее противоположности один шаг. Идеальными являются отношения спокойной терпимости, деловых интересов, уважения. А где же любовь? Она в отношении к ближним — родным и близким, в том числе и к друзьям.

Фейербах понимал сложность человеческого существа. Любовь он выдвигал, чтобы вооружить его силой для реальной жизни. «Если мы в лучшую жизнь больше не верим, но ее хотим, — хотим не в одиночку, а соединенными силами, — то мы и создадим лучшую жизнь, то мы и устраним, по крайней мере самые грубые, самые вопиющие и терзающие несправедливости и бедствия, от которых до сих пор страдало человечество. Но чтобы этого хотеть и это осуществить, мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку, как единственную истинную религию, на место веры в бога веру человека в самого себя, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным богом человека является человек»¹. Задача, которую ставил перед собой Фейербах, превратить христиан, которые по их собственному признанию и сознанию являются

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 809–810.

наполовину животными, наполовину ангелами — в людей, в цельных людей¹.

9. В изложениях теории отчуждения Фейербаха обычно обращается внимание на его главный тезис, что теология есть антропология, а бог — человек. Это объясняется тем, что он, во-первых, составляет основное содержание «Сущности христианства», которая концептуально была новым словом в истории мысли, а последующие сочинения на ту же тему развивали ее идеи или уточняли их. Во-вторых, даже если привлечь природу при рассмотрении христианства, что делает и Фейербах, когда говорит о творении мира, то последний акт — олицетворение и обожествление человеческой деятельности. Однако мы видели (п. 6), что сам Фейербах видел «большой пробел» в названной работе, поскольку из его анализа выпала природа. Он наверстал его в «Сущности религии» и в «Лекциях о сущности религии», в которых он включил в орбиту своего исследования и естественную, языческую религию. «Я хотел доказать, что бог естественной религии есть природа, бог духовной религии, христианства, — дух, то есть сущность человека. Я хотел это доказать для того, чтобы человек впредь искал и находил определяющий мотив своего поведения, цель своего мышления, источник исцеления своих бед и страданий в себе самом, а не вне себя, как язычники, или над собой, как христиане»². Определение, которое он давал здесь, гласило: «Бог не что иное, как отвлеченное, фантастическое, превращенное в самостоятельное существо человека и природы»... И добавлял: «Атеизм поэтому положителен, утвердителен: он возвращает природе и человеку то значение, то достоинство, которое отнял у них теизм»³. Но утвердительность имеет и действительное значение: «Отрицание того света имеет своим следствием утверждение этого; оно превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности»⁴.

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 810.

² Там же. — С. 799.

³ Там же. — С. 807.

⁴ Там же. — С. 808.

Таким образом, не только христианство, но вся и любая религия есть отчуждение – природы или человека, хотя человек присутствует во всех ее видах, потому что именно он осуществляет, бессознательно, процесс отчуждения, а поэтому какой бы ни была религия – естественной или духовной, человек входит и в ее содержание: силы природы одушевляются и одухотворяются, действуют антропоморфно. Греки, например, поклонялись северному ветру Борею, который был женат на дочери царя Эрехтея.

10. Из всех видов мировоззрения религия является, как и мифология, наиболее массовой. Formой же бытия народных масс или народов является история. Поэтому уместен вопрос, каково место истории в учении Фейербаха? Ввиду своей массовидности религия и играет ту огромную роль в жизни людей, какую обнаруживает история человечества. Это нашло свое отражение и в трудах Фейербаха. Поскольку он смотрел на историю преимущественно с духовной точки зрения, то и сформулировал свое основное положение по данному вопросу таким образом: «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии»¹. Причину этого он указывает вслед за этим: «Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться также в сердце; сердце – сущность религии»². В этой связи он указывал, что в его время произошла религиозная революция, суть которой в том, что «у нас больше нет сердца, нет религии»³. Ее место занимают другие интересы и потребности. Он констатирует «отрицание христианства», «тем более, что христианство стало ставить препятствия политической свободе, этой насущной потребности современного человечества»⁴. Тут мы можем видеть ту духовную ситуацию эпохи, которая вызвала и критику религии

¹ Фейербах Л. Необходимость реформы философии. – С. 108.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 109.

Фейербахом, его новую установку, что философия и политика должны занять место религии, но включив в себя преимущества религии, то есть ее способность доходить до сердца человека, до его самых глубоких интересов и потребностей. Мы уже приводили соответствующие тексты. Сошлемся еще на такой: «Ведь мы снова должны стать религиозными – политика должна стать нашей религией»¹.

Очерк своих взглядов на историю под углом зрения религии Фейербах представил во «Введении» к «Истории новой философии». Он здесь делает обзор духовной эволюции в европейской истории.

Самое крупное деление, которое он дает, – античность, средние века, Возрождение и Новое время. В древности господствовало язычество, его сущность проявлялась в единстве религии и политики, духа и природы, бога и человека. Но человек здесь был национально определенным: греком, римлянином, египтянином, иудеем, и его бог был такой же определенный, противостоящий другим богам. Устранение этого противоречия произошло в христианстве, но вместе с ним установились различие и противоположность между духом и телом, чувственным и сверхчувственным, – христианство стало антиприродной и отрицательной религией, отвлекающейся от природы, человека, жизни, мира вообще, и не только от суетной, а и от положительной стороны мира².

Когда этот отрицательно религиозный дух стал господствующим, то погибли не только искусство и изящные науки, но вообще науки как таковые. Мыслитель высказывает глубокую мысль: «Не многочисленные войны и набеги того времени, не естественная грубость тогдашних народов, а только отрицательно религиозная тенденция была настоящей, по крайней мере духовной причиной их падения и гибели, ибо для духа с такой тенденцией даже искусства и науки подходят под понятие суетного и мирского, простой забавы»³.

¹ Фейербах Л. Необходимость реформы философии. – С. 111.

² Фейербах Л. История новой философии. – Т. 1. – С. 65–67.

³ Там же. – С. 67.

Особенно это коснулось природы, которая в этих условиях погрузилась во мрак забвения и неизвестности. Природа как бы скрылась от взоров человеческого духа¹. Единственной наукой, соответствовавшей религии, была теология. В связи с этим церковь как совокупность духовного присвоила верховное господство над государством как совокупностью мирского.

Интересной стороной анализа Фейербаха является показ того, как внутри этой абсолютной власти религии зреет Новый дух: схоластическая философия превращала предметы веры в предметы мышления, переносила человека из области безусловной веры в область сомнения, исследования и знания. Все схоластические вопросы и различения были с трудом пробиты щелями и брешами в старом здании церкви, чтобы достигнуть света и свежего воздуха². Средневековое искусство, особенно пока было несовершенно, сначала состояло на службе церкви как средство ее возвеличивания и назидания. Но по мере совершенствования «прекрасное как таковое стало уже предметом человека, интерес искусства, как такового, стал самостоятельной целью»³. Так духи искусства и науки, сначала служившие отрицательно религиозному духу, создали из него противоположный принцип, чисто человеческий, свободный, самосознательный, универсальный, мыслящий, научный дух⁴, который, как мы уже отмечали, стал и религиозным принципом — в виде протестантизма.

Новый духовный принцип обусловил возвращение к античному образованию, чтобы усвоить уже добытое, а также породил новый научный интерес к природе. Учитывая мысль Фейербаха, что источник оздоровления — только в возвращении к природе, видим, что его взгляд на историю развития человечества имеет в виду именно эту цель и эту тенденцию. Вся история содержательно членится на три периода: единство человека и природы; их разрыв; новое соединение.

¹ Фейербах Л. История новой философии. — Т. 1. — С. 68

² Там же. — С. 72.

³ Там же. — С. 73.

⁴ Там же. — С. 75–76.

Это и есть основная идея Фейербаха, которая раскрывается совокупностью положений, выделенных выше, из которых складывается его учение как система.

ПЕРЕСМОТР ФИЛОСОФИИ Л. ФЕЙЕРБАХА в контексте истории мысли Нового времени

Традиционно его философия называется «антропологическим материализмом». Сам он обычно обозначает ее термином «антропология», а материализм, идеализм, атеизм, теизм и т. п. противоположности отрицает как крайности и абстракции. Например, отвечая на критику Штирнера, он писал, что «Ф[ейербах] ни идеалист, ни материалист! Для Ф. бог, дух, душа, Я – пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него – тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности. Разве ты когда-нибудь воспринимал, разве видел тело, материю? Ведь ты видел и воспринимал только вот эту воду, вот этот огонь, вот эти звезды, эти камни, эти деревья, этих животных, этих людей – всегда лишь вполне определенные чувственные индивидуальные вещи и существа, но никогда не видел ни тела и ни души, ни духа и ни вещества как таковых»¹. Относительно иных противоположностей Фейербах формулирует положение: «Новая философия есть отрицание как рационализма, так и мистицизма, как пантеизма, так и персонализма, как атеизма, так и теизма; она составляет единство всех этих противоположных истин, будучи абсолютно самостоятельной и чистой истиной»².

В то же время в его произведениях заметны и иные, противоположные установки. Например, он заявляет, что является идеалистом только в практической философии, ибо смотрит на идею как на веру в историческое будущее, в победу истины

¹ Фейербах Л. О «Сущности христианства» в связи с «Единственным и его достоинством» (1845) // Избр. филос. произведения. – Т. 2. – С. 420.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Избр. филос. произведения. – Т. 1. – С. 130.

и добродетели, и поэтому идея имеет для него только политическое и нравственное значение. «Зато в области собственно теоретической философии я, в прямую противоположность философии Гегеля, где дело обстоит как раз наоборот, считаю только с реализмом и материализмом»¹... под которыми Фейербах понимает объективное существование вне Я других людей и реальных предметов. Более того, он подчеркивает, что «мы достаточно долгое время занимались и довольствовались тем, что говорили и писали, мы требуем, чтобы, наконец, слово стало плотью, дух – материей, довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами»².

Соединить такие разные позиции можно только при условии правильного определения значения философии Фейербаха в истории мысли. И тут сразу же можно заметить, что он действительно сделал большой вклад в историю материализма. Об этом свидетельствуют те известные факты, что непосредственным объектом его критики был идеализм Гегеля, а непосредственное влияние он оказал на Маркса и Энгельса, на формирование их материалистических взглядов. В этих аспектах Фейербах был преимущественно материалистом. Отсюда и известная формула Энгельса: «Л. Фейербах и конец классической немецкой философии». Такое значение его действительно существует. Однако это – односторонняя его оценка. Когда мы говорим о критике предшественников и влиянии на тех, кто пришел позже, следует различать и в прошлом и в будущем ближних и дальних, связи непосредственные и опосредованные, отделенные от определенного мыслителя.

Чтобы пояснить нашу мысль, сошлемся на начало немецкой философской классики, на Канта. Он – родоначальник, основатель ее – это несомненно так. Но он и завершает большой предшествующий этап мысли, начинающийся с Декарта. Этот этап развивался через противоположности материализма

¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. – Т. 2. – С. 18.

² Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Там же. – С. 494.

и идеализма, рационализма и сенсуализма, априоризма и опытного знания. Данные противоположности породили целые самостоятельные направления философствования – рационализм и эмпиризм и т. д. Только немного есть понятий, которые мыслители пробовали синтезировать. Главные из них – свобода и необходимость – у Спинозы, Гоббса, других. Поэтому правильным является известное положение, что у них были только элементы диалектики. В отличие от них, Кант систематически синтезирует все крайности философской мысли. Поэтому он и создал первую в Новое время систему диалектики. Последняя не только метод, но и целая система взглядов на мир. Этим Кант поставил систему проблем, которые потом решает вся немецкая классика, вследствие чего она и представляет собой цепь вариантов диалектического миропонимания. Следовательно, Кант стал родоначальником нового этапа мышления потому, что он обобщил и завершил предшествующий этап, то есть всю философию Нового времени до него.

Аналогично обстоит дело и с Фейербахом: он впервые осознал и сформулировал главную тенденцию развития философии Нового времени: превращение теологии в антропологию. Он выделил и два периода такого превращения: сначала бога в разум, а потом разума в человека. Первое преобразование происходит от Декарта до Гегеля, второе частично осуществляет, частично осознает Фейербах, в чем и состоит его заслуга и в чем он предстает как завершение не только немецкой классической, но и всей философии Нового времени до него.

Однако Фейербах не только завершает, но и открывает новую эпоху философствования, которая продолжается до сегодня. Начиная с него, главным предметом философии становится человек, а философской наукой – антропология. В XIX–XX ст. натурфилософия, хотя спорадически и появляется, в целом изживает себя. Сам мыслитель придавал природе большое, решающее значение, о чем Маркс заметил, что Фейербах слишком много напирает на природу и слишком мало на политику, но это была не природа как самостоятельный предмет исследования, а основа и сущность человека. Поэтому,

оценивая вклад Фейербаха в развитие материализма после него, следует иметь в виду, что главная его заслуга иная: с него начинается собственно антропологический период философской мысли, а современную философскую антропологию нужно датировать не с М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена, а с Фейербаха. «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина — только антропология, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает мне целостность и индивидуальность. Мыслит и ощущает не душа, — потому что душа есть только олицетворенная и гипостазированная, превращенная в особое существо, функция, или явление, мышления, ощущения и воли, — и не мозг, потому, что мозг есть физиологическая абстракция, орган, вырванный из целостности, из тела вообще, фиксированный как нечто самостоятельное. Но органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом»¹.

Когда мы сейчас читаем панегирики Фейербаха о чувственности, они кажутся малосодержательными и банальными. Люди, которые стояли к нему ближе, лучше чувствовали ее значимость. Ф. Ницше, критикуя возврат назад, к христианству, средневековью в творчестве Р. Вагнера, призывал: «Вспомним, сколь вдохновенно шел в свое время Вагнер по стопам философа Фейербаха: слово Фейербаха о «здоровой чувственности», звучало тогда, в тридцатых и сороковых годах, для Вагнера, как и для многих немцев (они называли себя «молодыми немцами»), словом освобождения»². Если посмотреть на целостность и индивидуальность человека с современной точки зрения, то нетрудно заметить, что они крайне извращены как чрезмерным развитием власти над природой и человеком как ее частью, так и превращенными общественными отношениями. А это значит, что идея «зоро-

¹ Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Избр. филос. произведения. — Т. 1. — С. 224.

² Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 474.

вой чувственности» после Фейербаха приобрела еще большее значение. И если это не всегда воспринимается, то потому, что сама идея перешла в иные формы существования, особенно в глобальных проблемах современности. Главная закономерность тут – постепенное нарастание отчуждения человека и природы, человека и человека.

Теория отчуждения в этом смысле – одна из наиважнейших теорий Нового времени. Она берет начало у Гегеля, продолжена Фейербахом, Марксом, другими. Особенность Фейербаха в данном плане – анализ отчуждения в антропологическом контексте. В общефилософском аспекте у Гегеля природа есть отчуждение духа, у Фейербаха, наоборот, дух (бог) – отчуждение природы. У Гегеля «конечный дух» – человек есть отчуждение духа абсолютного – творца конечного духа, человека; у Фейербаха, вопреки этому, абсолютный дух – абсолютизация реальных людей, отделение от них духовных свойств и противопоставление их носителям (переворачивание). «Теология раздваивает и отчуждает человека»...¹ Так и философия Гегеля «превратила человека в нечто самому себе чуждое»², благодаря абстракции осуществила отчуждение человеческой сущности от человека. Дальнейшее существенное отличие: у Гегеля человек исследуется больше с духовной стороны, и предмет его «Антропологии» (в «Энциклопедии философских наук») – душа. Поэтому у него «Антропология» – часть «Философии духа», а не самостоятельная наука, как у его критика. У Фейербаха, наоборот, сам реальный, живой человек является объектом антропологии. Глубинный смысл превращения теологии в антропологию и состоит в переходе от духа к самому человеку. Другим аспектом этого перехода есть снятие абсолютного духа, бога как отчуждения человека, возвращение последнего к его действительной основе – природе. В христианской религии утверждалась вражда между духом и природой. Против этого Фейербах обосновал принцип

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Избр. филос. произведения. – Т. 1. – С. 117.

² Там же. – С. 118.

их единства, что означало и единство реальных людей и природы. Такое единство он направил против религии. Сейчас оно снова нарушено, но совсем по иным причинам: природа снова отчуждена, однако теперь не от духа, а от самих людей, которые противостоят окружению как враги. Возникла новая форма отчуждения — людей и природы как антагонистических сил. Она дополняет идею их единства, поскольку без природы ничто не может существовать. Отчуждение природы — не от духа или бога, а от реальных людей определяет современное состояние мира и отличает его от аналогичного состояния времени немецкого философа. Вместе с тем оно сказывается и на понимании сущности философии.

Характеризуя антропологию как универсальную философскую науку, Фейербах и до традиционного основного ее вопроса подошел с антропологической точки зрения. Вопрос о том, создал ли бог мир, вообще вопрос об отношении бога к миру есть, по Фейербаху, вопрос об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного до действительного, рода к индивидам. Он полагал, что «этот вопрос принадлежит к числу важнейших и в то же время труднейших вопросов человеческого познания и философии, что явствует уже из того, что вся история философии вращается, в сущности говоря, вокруг этого вопроса, что и спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в древней философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и реалистов, или эмпириков в новейшее время сводится всецело к этому вопросу»¹.

В наиболее яркой, развитой форме отличие материального и духовного, их единство и разные виды зависимости наличны в человеке. Поэтому и вопрос об их соотношении возникает прежде всего из наблюдений именно над ними. А уже потом возникает и дальнейший вопрос об аналогичных связях в мире в целом. Известный «антропологический принцип в философии», разработанный Фейербахом и Чернышевским,

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произведения. — Т. 2. — С. 623.

терминологически оформленный последним, и состоит в таком подходе к решению данного вопроса философии. «Познавательным принципом, субъектом новой философии является не Я, не абсолютный, то есть абстрактный, дух, — словом, не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существо. Реальностью, субъектом разума является только человек. Мыслит человек, а не Я, не разум»¹. И дальше: «Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. Только реальное существо познает реальные вещи; где мышление не есть субъект для самого себя, но предикат действительного существа, только там мысль тоже не отделена от бытия»².

Антропологический принцип целиком оправданный: доказательство основного вопроса философии следует начинать с человека, потому что в нем наиболее очевидна двойственность материи и духа. О ее наличии в неживой природе можно только гадать. С этим полезно сопоставить известную мысль Маркса: анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны.

Содержание решения Фейербахом этого вопроса состоит в утверждении целостности и единства всех свойств или сторон человеческого существа: души и тела, плоти и духа, материального и идеального. Что он понимает под человеком? Существо, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом; имеет сердце, разум и волю; происходит от природы; его сущность раскрывается в искусстве, религии и философии; обнаруживает и противоречия: теологии и просвещения, раздвоение в себе, которое порождает религию, а также является основанием расхождения между идеалом и действительностью, причем, по мысли Фейербаха, человек сам должен устранить несправедливости и беды, а идеалом является «цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. — Т. 1. — С. 198.

² Там же.

относиться не только спасение души, не только духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье»¹. Такой идеал – чрезвычайно актуальный и сейчас, с тем отличием, что во времена Фейербаха он был направлен против ненормальных социальных условий жизни, а теперь – и против экологических проблем и противоречий.

В истории мысли коренная противоположность – «сущность и существование». Она проявляется в том, что человек всегда недоволен условиями своего существования и стремится к лучшей жизни. У Фейербаха много говорится об этих феноменах, но их противоречие раскрывается преимущественно в контексте отношения бога и человека, а не самих людей. В человеке как таковом он подчеркивает соотношение «существа и существования»² и оно связано с критикой абстрактного бытия. А в отношениях между людьми главное для него – «единство человека с человеком», любовь: «В любви, вообще в чувстве, всякий человек признает истинность новой философии»³. И обобщенно: «Величайшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук – это только различные виды и формы этого единства»⁴. Маркс больше подчеркивал и исследовал отчуждение в разных формах – продуктов труда, самого труда, человека от человека. А Фейербах настаивал на единстве последних. Поскольку противоречия более проблемны, нежели единства, Марксова концепция отодвинула концепцию Фейербаха в тень и, в конце концов, в забвение, которое характерно особенно для марксизма. Такое положение исторически несправедливо. Ни один философ не развил так последовательно, сознательно и принципиально мысль об общественной сущности человека. «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе ни как в существе моральном,

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. – С. 778.

² Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа. – С. 228–229.

³ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 185.

⁴ Там же. – С. 204.

ни как в мыслящем. Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты»¹. Марксов текст свидетельствует, что в нем повторяется мысль Фейербаха, которая, к сожалению, подается не совсем адекватно: «Фейербах сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду (именно это и утверждает Фейербах. — М. Б.). В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»². Поэтому неверно и дальнейшее критическое замечание Маркса, что вследствие приведенного Фейербах вынужден абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство обособленно и предположить абстрактного — изолированного — человеческого индивида»³. Оригинальность Фейербаха в толковании человека и состоит прежде всего в том, что его сущность он усматривает в общении. Это — первоисточник и Марксовых мыслей о человеке как совокупности всех общественных отношений. Фейербах тут наметил большую тенденцию социального и социологического анализа человека, которая стала доминирующей в XIX—XX ст. вследствие борьбы в рамках капитализма между классами, которые его составляют, а далее и между различными социальными системами.

Составной частью общественного понимания человека является концепция единства «Я и Ты» в философии Фейербаха. «Истина заключается в единении Я с Ты»⁴. Он придает ей такое же принципиальное значение, какое в предшествующей философии имела оппозиция «Я и не-Я». Он и сам это осознает, подчеркивая: «К чему сводится мой принцип? К Я и к другому Я, к «эгоизму» и к «коммунизму», ибо и то и другое так

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 203.

² Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — М., 1982. — С. 58.

³ Там же.

⁴ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произведения. — Т. 1. — С. 77.

друг с другом связаны, как голова и сердце»¹. Этот принцип приобрел большое значение в последующем развитии мысли, вспомним сочинение «Я и Ты» М. Бубера (1923).

Чем объясняется перспективность идей Фейербаха по данному вопросу? Чтобы это понять, нужно отличать два слоя мыслей по поводу социальности человека, менее общий и более общий. Так, он пишет, что «идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком. Не в одиночку, а с кем-нибудь вдвоем приходим мы к понятиям, вообще к разуму. Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит и другой человек, становится для меня достоверным»².

Тут можно видеть двойственный образ общения: 1) как сообщество людей, которое порождает всеобщность и само является таковой, то есть общение определенной большой совокупности людей, каково, например, общество; 2) и как отношение Я и Ты, то есть личностное общение. Эти два образа переходят друг в друга благодаря тому, что выражение «общение человека с человеком» означает и двух людей (Я и Ты), и много, их сообщество. У Фейербаха налично и то, и другое, он их четко сам не различает, они различаются сами по себе, своим содержанием. Это видно не только в данном тексте, но и в других, например в приведенном выше — что человеческая сущность налична не в изолированном человеке, а только в общении, в единстве человека с человеком, которая предполагает реальность различия Я и Ты.

Указанная двойственность стала истоком двух дальнейших направлений мысли: марксистского типа — человек как

¹ Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Там же. — С. 267.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 190.

совокупность всех общественных отношений, и экзистенциалистского, когда различается «истинная коммуникация», наличная в любви, дружбе и т. п., и коммуникация извращенная, на манер хайдеггеровского *Man*. Фейербах, критикуя отчужденное отношение человека к богу, истину видит только в единстве Я и Ты и пишет: «Где нет любви, там нет и истины. Только тот представляет собою нечто, кто что-то любит. Чем больше бытия в человеке, тем больше он любит, и наоборот»¹. Когда Фейербах обращается к личностному общению Я и Ты, он всегда имеет в виду позитивные ценности — любовь, в том числе и мужчины к женщине, истину, бытие, то есть ценности, аналогичные или тождественные истинной коммуникации К. Ясперса и других. Добавим, что Маркс и Энгельс, которые исследовали негативные, отчужденные отношения между людьми, не видели ничего позитивного в мыслях Фейербаха. Однако оно есть, ибо одной враждой жить невозможно. Сознательно или бессознательно, положение о единении Я и Ты нашло отражение в более поздних философских построениях. И одна из причин этого — постепенное, со времен Фейербаха, расхождение, размежевание внешнесоциального и личностного общения, осознание, что истина большей мерой находится не в первом, а во втором, не в большом сообществе, а в малом — в семье, круге друзей, вообще среди родных и близких. Особенно в недемократических сообществах они враждебно противостоят человеку, и ему негде и не у кого найти опору и защиту. В таком понимании великое значение имеет установка Фейербаха: «Новая философия коренится в истинности любви, в истинности чувства»².

Наконец, отметим третье направление мыслей Фейербаха, связанное с общественным характером человека — частично возрождение сократовско-платоновского типа диалектики, частично создание новой разновидности диалогической диалектики. «Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — С. 186.

² Там же. — С. 185.

и Ты»¹. Второе фундаментальное положение подчеркивает: «Диалектика не есть умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом»². Первое положение охватывает мир людей, второе – их познавательное отношение к объективному миру. Свою диалектику Фейербах выдвинул против логической гегелевской, которую он считал только методом изложения, способом сообщения и воссоздания мыслей, а не средством действительно продуктивного познания – получения новых знаний³. Тема диалога также выявилась весьма перспективной. Со временем, особенно в XX в., она охватила очень разные сферы действительности и деятельности: диалог литератур, культур, политических течений и направлений (особенно в так называемой коммуникативной или практической философии), философских учений и т. п. Отдавая им должное, не следует забывать, в этом потоке поисков, и роли Фейербаха, ибо в Новое время именно он первый повернул мысль от монологизма к диалогизму. Это было проявлением постепенной демократизации человеческих и общественных отношений в буржуазную эпоху, которая оказала влияние на манеру и способ жизни, мышления вообще и философствования в частности.

Следовательно, «антропологизм» Фейербаха, наличный в «антропологическом принципе философии», в концепции Я и Ты, в диалогической диалектике и диалоге как способе философствования в целом оказался весьма плодотворным и продуктивным. Поэтому необходимо оценить известный тезис об узости антропологического принципа Фейербаха и Чернышевского. Этот тезис идет от Ленина по поводу слов немецкого философа: «Я ведь определенно на место бытия ставлю природу, на место мышления – человека, т. е. не абстракцию, а конкретное – драматическую психологию»⁴. Ленин делает вывод: «Вот почему узок термин Фейербаха и Чернышевского

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 203.

² Фейербах Л. К критике философии Гегеля. – С. 73.

³ Там же. – С. 61–68, 76–77.

⁴ Ленин В.И. Философские тетради // ПСС. – Т. 29. – С. 64.

«антропологический принцип» в философии. И антропологический принцип и натурализм суть лишь неточные, слабые описания материализма»¹. Влияние Фейербаха на материализм — это влияние его только на одно течение философии. А значение данного принципа шире и измеряется влиянием на всю последующую антропологию — и Маркса и Ницше и других. Такой более широкий план составляет именно антропология, которую сам мыслитель поднимает над противоположными философскими течениями, что мы видели выше. Она не ограничивается материалистическими или идеалистическими вариантами, а скорее объединяет их, ибо именно человек — преимущественно единство материи и духа.

Антропологический принцип имеет два аспекта. Во-первых, согласно с ним следует исходить из человека для разрешения философских вопросов вообще и главного из них — о материи и духе — особенно. Слово «принцип» значит «основа». В данном случае ею является человеческое существо, ибо, как мы уже отмечали, в ней указанное соотношение достигает наивысшего развития, а если бы мы ограничились «неживой природою», то основной вопрос философии и не возник бы. «От человека ко Вселенной» — таково действительное движение мысли. Именно на этом пути она стремится углубиться в сокрытую структуру природы. А после того, как разрешение или некоторая догадка о ней принимается, идут обратным путем, чтобы, так сказать, «вывести» человека из его окружения, — ибо природа существует всегда, а человек возникает при определенных обстоятельствах. В этом и состоит главный смысл антропологического принципа.

Другой его аспект: когда человек выдвинут на первое место как исходная основа для истолкования всей реальности, возникают вопросы о самом человеке — что он собой представляет, каков его состав, что в нем первичное или вторичное. В зависимости от ответа на эти вопросы аналогично разрешается и вопрос о реальности вообще. А ответы на приведенные вопросы могут быть и бывают очень разными. Наиболее

¹ Ленин В.И. Философские тетради // ПСС. — Т. 29. — С. 64.

общих из них три: человек – часть природы; часть сообщества; преимущественно духовное существо; первый – натуралистический, второй – социально-исторический, третий – идеалистический ответ. У Фейербаха доминирует первый, у Маркса – второй, у Гегеля – третий из них. Позиция Фейербаха определялась тем, что он критиковал и отбрасывал идеализм, последний толковал как рационализированную теологию, а богословие усматривает в боге как духе исток, творца природы, куда входит и человек. Значит, его антропология не идеалистическая, хотя доминирование природы и составляет ее определенную ограниченность. «Новая философия, – писал он, – превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»¹. Под физиологией он понимал, в духе древних, учение о природе. Впрочем, мы только что видели, что немецкий мыслитель сущность человека усматривал в общении, что Маркс не без его размышлений пришел к своей точке зрения, согласно которой человек – совокупность общественных отношений, поэтому Маркс, а тем более Ленин преувеличивают натурализм Фейербаха, хотя некоторая узость ему присуща. Но и марксизм в этом отношении односторонний, ибо для него за совокупностью общественных отношений исчезает человек как часть природы, а значимость этого, и, следовательно, позиции Фейербаха особенно бросается в глаза в свете современных экологических проблем. Что касается человека как духа (конечного духа, по Гегелю), ограниченность такого его истолкования еще более очевидна.

Таким образом, противопоставление натурализма и социологизма, материализма и идеализма не дает надлежащего разрешения проблемы человека. Фейербах это хорошо понимал, особенно относительно двух последних противоположностей, потому и высказал цитированную выше мысль, что истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина – только антропология, которая видит

¹ Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 202.

в человеке целостность и индивидуальность. Иначе говоря, антропология может быть и материалистической, и идеалистической, антропологический принцип не тождествен ни с одной крайностью, индивидуальность есть целостность, гармония всех определенностей. Тем более антропология не является сильным им слабым описанием материализма (или идеализма), поскольку они берут человека односторонне, а усилия Фейербаха направлены на преодоление таких подходов.

Вывод из этого анализа тот, что тезис Ленина противоречит текстам Фейербаха и неверен по сути, ибо невозможно нарисовать всю философскую картину мира только двумя цветами — черным или белым.

Далее, подчеркнем, что по своему происхождению антропология Фейербаха имеет философский характер. Она возникает из критики религии и идеалистической философии, из их содержания, очищенного от превращенных форм. Это отличает Фейербаха от предшествующих мыслителей, у которых аналогичные построения базировались на материале психологии, физиологии тела, механики. Данные этих и других наук Фейербах использовал, но свое учение о человеке он сознательно выводил из форм мировоззрения — религии и философии, причем первичною формой была религия.

Этим объясняется, что человека он истолковывал предельно обобщенно, независимо от определенных исторических форм существования и выделял в истории только два этапа — отчуждения человеческой сущности и ее присвоения. Поскольку же в религии главное — любовь верующих к богу, снятие последнего возвращает ее в сферу человеческих отношений. «Человек человеку бог — таково высшее практическое основаначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. 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. Вообще жизнь в своих существенных отношениях — всецело божественной природы»¹.

¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. — Т. 2. — С. 308–309.

Последняя составляет внутреннее, священное содержание дружбы, брака, собственности, блага каждого человека – они сами по себе священны, а не получают это свойство извне, от бога и священников. Прибавим к этому, что «любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщины, тот не любит человека»¹.

Возникновение антропологии из теологии объясняет живучесть последней. Сам Фейербах, как видим, стремился создать новую – религию любви. Отмеченное возникновение свидетельствует о том, что религия по своему содержанию, нередко прикрытому, есть антропология. Подобный же характер носит и философия: ведь основной ее вопрос – корреляция «природа-дух» именно в человеке наиболее развита и дала толчок для философии и ее истории вообще. Такая органическая связь религии, философии, антропологии объясняет тот факт, что развитие последней не снимает существования первых. На все эти формы представления о человеке есть практический спрос. Для образованного человека философия играет такую же роль, как для иных – религия. В обоих случаях одинаковое содержание, но в разных формах. В религию верят не столько потому, что она учит о боге, а потому, что учит о человеке, его жизни, его будущем. Да и сам бог – человек или человекоподобное существо. Иначе с ним невозможно было бы общаться.

Борьбе с религией Фейербах посвятил собственно всю свою жизнь. Это одна из постоянных и доминирующих черт его деятельности. Поражает, что идеи, изложенные в «Сущности христианства» (1841), «Основных положениях философии будущего» (1843), он снова и снова повторяет в последующих произведениях, среди которых есть и большие, например «Теогония» (1857). Развитие идей незначительно. Это – необычайно энергичная, масштабная, но довольно однообразная деятельность: он серьезно относился к критике религии. Фейербах «вышел в свет» из своего Брукберга с 1.12.1848 по 2.03.1849 гг. во время революции и прочитал

¹ Фейербах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. – Т. 2. – С. 105, прим.

в Гейдельберге «Лекции о сущности религии». Это имело значение не только для разработки новой философии, но и для освобождения масс людей от религиозных представлений. «В то время, как во всех других областях человек подвинулся вперед, в религии он, безнадежно слепой и безнадежно глупый, остается стоять на старом месте. Религиозные учреждения, обычаи и догматы веры продолжают еще быть священными, хотя они находятся в кричащем противоречии с прогрессирующим разумом и облагороженным чувством человека, хотя уже давно перестали быть известными основа и смысл этих учреждений и представлений. Мы также живем еще среди этого противоречия между религией и образованием; наши религиозные учения и обычаи находятся в величайшем антагонизме с нашей современной материальной и духовной точкой зрения. Устранить это безобразие и чрезвычайно пагубное противоречие — вот в чем заключается в настоящее время наша задача»¹. Фейербахову энергию религиозного отрицания можно сравнить разве что с аналогичной критикой Ницше.

Критику религии мыслитель связывал с политической свободой и писал: «Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии»². Вот почему он чтением своих лекций о религии принял участие в революции 1848–1849 гг. Есть и иная сторона этого вопроса: «Христианство стало ставить препятствия политической свободе, этой насущной потребности современного человечества»³.

В своих «Лекциях» Фейербах апеллирует к народу: «Упразднению подлежит не аристократия образования, духа — нет. Но недопустимо, чтобы немногие были благородны, а прочие чернью; все должны, — по крайней мере должны, — быть образованны»⁴.

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 732–733.

² Там же. — С. 733.

³ Фейербах Л. Необходимость реформы философии // Избр. филос. произведения. — С. 109.

⁴ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. — С. 835.

Таким образом, теоретически Фейербах в первых основных произведениях разрешил вопрос создания новой философии. Однако ее идеи нужно было провести в жизнь. «Мы достаточно долгое время занимались и довольствовались тем, что говорили и писали, мы требуем, чтобы, наконец, слово стало плотью, дух – материей, довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами»¹. Фейербах стремился, чтобы достигнутые результаты из теоретической сферы перешли в практическую, из учения стали достоянием каждого человека, а философская антропология была соединена с действительными, реальными людьми, которые к тому же составляют большинство и которых мыслитель сделал объектом своего анализа. Субъективно, психологически этим и объясняется, почему Фейербах снова и снова повторял свои идеи в новых и новых трудах. Хотя реализация их и не осуществилась, но очевидна причина «повторов»: желание идеи воплотить в жизнь.

Чтобы более конкретно очертить специфику антропологии Фейербаха, следует иметь в виду большую тенденцию в истории данной дисциплины вообще. Мы видим, что она имеет у него предельно общий, универсальный характер. Такой она была и раньше, в религии и философии. А развитие ее составляет и определенную конкретизацию, приближение к реальной действительности. Бог, природа, история – вот главные этапы или ступени названной тенденции. Фейербах находится на второй из них и в известной мере заходит на третью, поскольку настаивает на общественной сущности людей и создает ряд идей по данному вопросу. Однако элементы новой философии истории, для которой мыслитель дал значительный толчок, формировались преимущественно при нем и рядом с ним, людьми, которые принимали активное участие в общественных движениях своего времени. Тут можно назвать А. Цешковского (Пролегомены к историософии, 1838), Г. Каменского (Философское понимание политической экономики,

¹ Фейербах Л. Лекции о сущности религии. – С. 494.

или, вернее, материальной экономии общества, 1842), М. Гесса (Философия действия (1843), О сущности денег (1845), Европейская триархия (1841), ранних Маркса и Энгельса. У Фейербаха нет философии истории как таковой. Основная проблема у него – проблема человека в контексте критики религии и идеализма, утверждения реального, чувственного, действительного человека как предмета философии. В ее решении он сознательно исходит из генетической связи ее с природой. Это не значит, что он сводит ее к последней. Отсюда и подчеркивание социальности человека, его реальный, практический характер. Этим он поставил действительную проблему, которую обсуждали названные мыслители. Такую постановку проблемы мы недооцениваем, потому что смотрим на нее больше с точки зрения последующего, а не предшествующего развития. Но если посмотреть, что здесь дал Фейербах, то это немало. Не только философия Гегеля, но в основном вся европейская философия Нового времени была направлена на изучение познания и сознания в связи с развитием наук как теоретической основы производства.

Из этого вытекает и одно из центральных мест исследований методов и методологии начиная с Бэкона и Декарта. Немецкие философы завершили эту почти трехвековую тенденцию, а Фейербах ее оборвал и положил начало совсем иному пониманию человека. Смена такой многовековой традиции, да еще проведенная сознательно, во многих работах, талантливо – это чего-нибудь стоит. И когда мы как бы не видим тут прогресса, то вследствие недостаточного внимания к перевороту, который здесь совершился.

Отличие двух дисциплин, о которых сказано, в общем виде состоит в том, что философская антропология раскрывает существенные черты человека сравнительно с иными существами и миром в целом, его место в мире. М. Шелер формулировал это в названии своего сочинения «Положение человека в мире». А философия истории исследует развитие его от древности до современности и прогнозирует и оценивает перспективы будущего, раскрывает движущие силы исторического

движения, способы изменения общественной жизни, идеалы и их реализацию или исторические катастрофы.

Это не значит, что философская антропология не может входить в анализ человека в историческом контексте, но при этом история и социальная сфера должны представлять как раскрытие сущности человека, а не закрывать ее, человек не должен тонуть в классах и массах. Впрочем, такое бывает не всегда. В зрелом марксизме, начиная с «Манифеста», именно человек исчезает и тут философия истории целиком отделяется от антропологии. Поскольку обе в данном случае возникают на почве истории, следует различать философию истории и историческую антропологию, а последнюю от антропологии философской.

Мы рассмотрели ряд вопросов, касающихся содержания учения Фейербаха и прибавим к этому теперь вопрос о его форме, который также недостаточно уяснен. В отличие от Гегеля и других своих предшественников из немецкой классики, Фейербах подверг критике систему как способ построения философских учений. Он считал ее только способом изложения, формальной стороной, которая не необходима. Свое учение он изложил в форме афоризмов. Впрочем, хотя последние на первый взгляд слабо связаны между собою, в них есть внутреннее единство, и таким единством пронизана вся философия Фейербаха как выдающийся феномен истории мысли. Понятно, в нем есть некоторые противоречия, но без них нет ни одной системы, иначе была бы достигнута абсолютная истина.

Для достижения же единства учения необходимо единство способа мышления, то есть однородность его метода. И тут сразу же сталкиваемся с проблемой: Фейербах вместе с идеализмом Гегеля отбросил и его диалектический метод, не понял и не принял его. И в этом большой его недостаток. Получается так, что будто бы у Фейербаха вообще и нет метода, тем более, что он и не виден в разрозненных афоризмах или «основных положениях философии будущего», или «предварительных тезисах к реформе философии» и т. д. В другом

месте мы детально исследовали данную проблему и решили ее в позитивном смысле, показали специфику метода Фейербаха на двух главных этапах его творческой эволюции – до 1839 г. и после, когда он отошел от идеализма, раскрыли структуру его способа мышления, его отличие от методов Гегеля и Маркса¹. Здесь мы представим метод Фейербаха в суммарном виде.

Прежде всего он определяется его антропологией, ее происхождением из религии и идеализма. «Завершением новейшей философии является философия Гегеля. Поэтому историческая необходимость и оправдание новой философии по преимуществу связаны с критикой Гегеля»². Из этой критики и возникает метод Фейербаха, а его общая структура складывается из трех компонентов.

Первой является антитетика – противопоставление противоположностей, которое у Фейербаха имеет универсальный характер, пронизывает все его мышление. Основа этого – процессы отчуждения в религиозном сознании. «В религии человек раздваивается в самом себе: он противопоставляет себе бога, как нечто противоположное ему. Бог есть не то, что человек, а человек не то, что Бог. Бог – бесконечное, человек – конечное существо; бог совершенен, человек несовершенен; бог вечен, человек смертен; бог всемогущ, человек бессилён; бог свят, человек греховен. Бог и человек составляют крайности»³. Поскольку бог есть отчуждение человека, его следует свести к последнему. Так и ставится вопрос: «В чем же состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхъестественное свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические, эмпирические факты и примеры»⁴. Таким образом, с этой точки зрения мышление

¹ См.: Булатов М.А. Фейербах и диалектика // Очерки по философии Л. Фейербаха. – К., 1982. – С. 44–69.

² Фейербах Л. Основные положения философии будущего. – С. 162.

³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 64.

⁴ Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской биографии. – С. 267.

Фейербаха есть «метод сведения». Он используется для уничтожения одной из сторон, для доказательства того, что бог не есть самостоятельное существо, что он создается абстрагированием и олицетворением свойств людей.

Как это осуществляется? Фейербах отвечает: «Метод преобразующей критики спекулятивной философии в целом ничем не отличается от метода, который уже был применен в философии религии. 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»¹. В спекулятивной, то есть идеалистической философии дух – предикат человека делается самостоятельным субъектом, а сам человек – его предикатом. Метод преобразующей критики состоит в систематическом перевертывании, как подчеркивает философ, подобных противоположностей, чтобы получить истину. Достигается это сравнением полярных противоположностей в общем виде – бога и человека, их свойств, раскрытием их одинакового содержания, которое в боге представлено в превращенной форме, а потому требует метода преобразующей критики.

Итак, с этой стороны метод Фейербаха состоит в переворачивании крайностей и сведении сверхчеловеческого к человеку. Это – второй компонент его метода.

Наконец, третий компонент: при всей однородности бога и человека, духа и реальности они одновременно и противоположны, и чтобы свести первые ко вторым (бога к человеку, теологию и идеализм к антропологии), следует объяснить, как представление о боге возникает из человека, как вообще одна противоположность вырастает из другой – это осуществляется методом, который фигурирует у Фейербаха под названием «генетически-критическая философия». «Генетически-критической философией можно назвать ту, которая не догматически доказывает и усваивает предмет, данный средствами представления, но исследует происхождение его, сомневается в том, является ли предмет действительным предметом или

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. – С. 115.

только представлением, вообще – психологическим явлением; поэтому генетически-критическая философия строжайшим образом отличает субъективное от объективного»¹ и т. д. Такое значение философии отсутствует, по мнению Фейербаха, у Гегеля, ибо он не исследует генезис понятий теологии и философии.

Таким образом, антитетика, сведение, генетический анализ – это стороны или составные части метода Фейербаха, который (метод) может быть назван диалектическим или антитетическим, поскольку имеет дело с совокупностью всех полярных категорий философии и теологии, их противопоставлением, и методом сведения, ибо целью жизни и деятельности Фейербаха было противопоставление теологии и антропологии, сведение первой ко второй.

Существенной чертой метода вообще является сознательное и систематическое использование определенных приемов мышления. Именно такими для немецкого мыслителя являются антитетика, сведение, генетически-критический анализ. Поэтому здесь имеем дело не со спорадическими операциями, а с действительным философским методом, которым он отличается и от предшественников, и от последующих личностей в истории мысли.

Действительно, метод Фейербаха направлен против религии и идеализма, а метод Гегеля – на их утверждение. И это касается не только Гегеля, а и других немецких философов. К. Маркс обратил внимание на то, что «Фихте примыкал к Канту, Шеллинг – к Фихте, Гегель – к Шеллингу, причем ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не исследовали общей основы Канта, идеализма вообще; иначе они не смогли бы ее развивать дальше»². Каждый последующий мыслитель опирается на идеи предшественника, и все развитие до определенного момента совершается на общей основе, без коренного раскрытия последней. Такой критический момент наступает в переходе от Гегеля и всех иных – к Фейербаху. В структурных

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля. – С. 87.

² Маркс К. Математические рукописи. – М., 1968. – С. 209.

особенностях его способа мышления наглядно видно, что это метод материалистический и антитеологический. В связи с этим подчеркнем, что не только диалектика или метафизика, но и материализм или идеализм имеют методологическое значение. Это не само собой разумеется. Ведь в свое время в составе диалектического материализма выделяли такие части, как «Материалистическая теория» и «Диалектический метод». В действительности такое деление весьма условно, о чем свидетельствуют примеры Фейербаха и других мыслителей, не только немецких.

С другой стороны, К. Маркс критиковал «метод сведения», считал его неполным, недостаточным, ибо Фейербах исходил из факта религиозного отчуждения, из удвоения мира на религиозный, представляемый и действительный мир; и он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное остается еще не сделанным. А именно то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя на небо как некоторое самостоятельное царство, может быть объяснена только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть объяснена в своем противоречии, а потом практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Таким образом, после того, как, например, в земной основе найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья сама должна быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована¹.

Итак, Фейербах сводит религию к антропологической основе, к внутренней противоречивости, раздвоению человека как такового, а Маркс — к социальным основам существования последнего. Кто из них прав? Опыт показывает, что никакие социальные изменения не устраняют религию, она может менять и меняет свое содержание и форму, однако как

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии. — М., 1982. — С. 57.

мировоззрение не исчезает. К тому же социальные условия, революции и т. п. создаются и осуществляются самими людьми, а не приходят к ним извне. А это значит, что они не являются первичным и самостоятельным фактором, их основа — в людях. Поэтому антропологический подход более глубокий, нежели социальный, и прав скорее Фейербах, нежели Маркс. В конце концов этим объясняется, что критику религии Фейербах не доводил до полного ее упразднения, как желали сделать в советские времена, а стремился превратить ее в «новую религию» — религию любви. Вот в этом вопросе Фейербах и не мог достичь цели: люди стоят намного ниже такого идеала. Но это уже не его вина.

Для нас тут важно подчеркнуть, что у него есть сознательно применяемый, развитый метод мышления, что этот метод своеобразный и специфика его вытекает, как и все учение, из антропологического принципа, который Фейербах развил как универсальный принцип философствования. Добавим: и с таким успехом, что составляет поворотный пункт в истории мысли, потому что именно у него и после него человек становится всеобщим предметом философии в соединении с природой, как его базисом. Такая позиция сохраняется, более того, усиливается, и в современной мысли и в действительности, как о том свидетельствуют глобальные проблемы человечества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Немецкая классическая философия – составная часть западноевропейской философии Нового времени, в которую входят также английская, французская, нидерландская, другие. Основателем английской является Ф. Бэкон, французской – Декарт, нидерландской – Б. Спиноза – великие мыслители. В Германии подобная личность появилась только после Тридцатилетней войны, во второй половине XVII ст. – личность Г. Лейбница.

Термин «классическая философия» имеет два смысла. Во-первых, это – философия разума, сознания и самосознания, познания. Она возникает с Декартом и Бэконом и завершается учением Гегеля. В таком широком понимании немецкая классическая философия делится на четыре периода: 1) поисков в границах Реформации и мистики. Наиболее выдающейся фигурой здесь был Я. Беме (1575–1624); 2) усвоение бэконовского эмпиризма, картезианства, спинозизма и материализма, философии права Г. Гроция и Т. Гоббса, а также начало выработки собственной мысли (И. Юнгий, И.Х. Штурм, С. Пуфендорф, П. Вольф (XVII ст.); 3) немецкое просвещение XVIII ст., на который приходится и появление основных произведений Лейбница и его учеников, которые сгруппировались вокруг Х. Вольфа (1679–1754) и образовали школу, которая выполняла основную роль в немецком просвещении; 4) философская мысль от Канта до Фейербаха.

Во-вторых, классическая — значит образцовая. Таким в Германии был преимущественно четвертый период — «с Канта» (*seit Kant*). Деление истории мысли на философию до Канта и начиная с него проведено В. Виндельбандом, Э. Гартманом. Имеется оно и в марксизме. Основной особенностью этого периода являются разнообразные варианты диалектического миропонимания, основанного на соединении фундаментальных противоположностей. Тяготение к такому синтезу заметно и в предшествующей мысли. Наиболее характерным у Беме была его диалектика в толковании бога, природы, человека. Главные усилия Лейбница были направлены на примирение и согласование конкурирующих идей и концепций: сенсуализма и рационализма, апостериорного и априорного, механицизма и телеологии, вплоть до объединения церковью разных конфессий и многочисленных немецких княжеств в одно государство. Стремление к синтезу становится всеохватывающим в четвертый период. Оно и определяет все основные особенности немецкой классической философии. Именно теперь диалектика как таковая была осознана и подвергнута всестороннему анализу, разработке и критике. Главные ее представители: И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В.И. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах.

Данная философия имеет целый спектр общих особенностей. На первом месте стоит установка на разум и как объект познания и как познавательную способность. Такими являются Кантовы критики чистого и практического разума с последующим их синтезом в Критике способности суждения; соответствующие две основные части Наукоучения Фихте и Системы трансцендентального идеализма Шеллинга, все большие произведения Гегеля: Феноменология духа, Логика, Энциклопедия философских наук и др., в которых разум предстает или в своей собственной форме, или как сущность духа.

Главная функция разума — регулятивная: представить знание в виде системы. Все философы от Канта до Гегеля сознательно строят свои учения как системы. Это важное отличие от предшественников. Если у последних и находим системы,

например Этику Спинозы или Систему природы Гольбаха, способ берется или из иной науки, или системность отождествляется с полнотой освещения материала по определенным проблемам.

Для построения системы необходим метод. У Канта это — метод трансцендентальный, в который входит несколько составляющих: все учение, изложенное в Критиках, базируется на «системе высших способностей души»; познавательной, чувства удовольствия и неудовольствия, желания. Критика чистого разума в целом структурируется тремя вопросами: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое (теоретическое) естествознание? Как возможна метафизика как наука? На первый отвечает трансцендентальная эстетика: априорные пространство и время обосновывают геометрию и арифметику. Возможность разрешения второго вопроса дана таблицей априорных понятий рассудка — категорий. Целостность метафизики образуется системой противоречий — антиномий, паралогизмов, идеала чистого разума. Аналогично осуществляется структурирование других произведений Канта.

Фихте разработал синтетический метод, который состоит в соединении парных категорий — субъекта и объекта, причины и следствия, субстанции и акциденции, других, благодаря их количественной делимости, и в определенной последовательности самих пар.

Новый вариант диалектического метода мышления находим у Шеллинга; суть его в переходе одной крайности в другую.

Своеобразным и наиболее развитым является метод Гегеля, который он и специально исследовал в Предисловии к Феноменологии духа, в Науке логики, в Истории философии.

Значение всех этих методологических изысканий в том, что был открыт специфически философский метод, тогда как до этого в философии Нового времени методы заимствовались из математики и естественных наук.

Следствием большого внимания к методологии исследования и изложения была высокая теоретичность, проблемность

и проблематичность данных учений, через которые они оказали глубокое влияние на современность и будущее.

Выводом было и такое явление, как превознесение философии над специальнонаучным знанием, взгляд на нее как на образец для иных его областей, истолкование философии как науки наук. Такое положение возникает тогда, когда определенная наука достигает заметных успехов в обогащении своего содержания и формы. Так было с математикой, на которую в свое время с завистью смотрели философы и считали благом пользоваться ее достижениями, с науками опытными, методы которых перенимали в XVII–XVIII ст. Как на обратный пример можно сослаться на Евклида: метод построения его Начал был разработан в сочинениях Аристотеля по логике и метафизике.

С этим связана и такая черта рассматриваемых учений, как перевес общего над единичным, целого над отдельными частями. Системными считались не только философские знания, но и сами природа и общество. Личность представляла моментом или элементом общественно-государственной тотальности. Такая позиция особенно присуща концепциям Гегеля.

Наконец, из всего сказанного вытекает преимущественно идеалистическое содержание философии данного периода. У Канта налично определенное соединение субъективного и объективного идеализма с элементами материализма. Фихте в первом варианте Наукоучения – субъективный идеалист. А постепенно его система переросла в пантеизм религиозно-морального типа. Шеллинг преодолел субъективный идеализм, присоединив к нему натурфилософию как вторую первонауку, а затем через «философию тождества». Он первый в истории мысли осознал ограниченность и материализма и идеализма и стремился стать на более общую точку зрения, которую он, как позже и Гегель, называл абсолютным идеализмом. Только Фейербах во второй период жизни и творчества (с 1839 г.) стал последовательным материалистом.

Все отмеченные черты немецкой классической философии были сконцентрированы в сочинениях Гегеля, которые

и стали предметом дружной и всесторонней критики со стороны самых разных оппонентов. Шопенгауэр противопоставил разуму волю; поздний Шеллинг «негативной философии» разума – «позитивную философию» религиозного типа; Кант философской метафизике – позитивные науки; Фейербах идеализму – материализм; Маркс теоретической спекуляции – практику; а Кьеркегор защищал приниженную личность. Все вместе отбрасывают системность, большинство – диалектику. Такое сплошное нападение свидетельствовало о переходе к новой, послеклассической эпохе философствования. Последняя имела и свои преимущества, но и недостатки в культурно-мировоззренческом отношении. Этим объясняется возрождение и обновление, переработка классической философии в XIX–XX ст.

Поднимаемся на ступеньку выше и посмотрим на нее как целое. Мы уже отметили, что в ней потребность строить системы стала всеобщей, получила такое значение, какого, пожалуй, не имела в истории мысли ни до, ни после нее. Однако она представляет собой не только совокупность систем, более того, она сама в целом есть система. Начал ее Кант. Последующие мыслители и положительно использовали его опыт, и старались преодолеть его недостатки. Потенциал кантовской критики оказался при этом огромным вследствие того, что все его учение было системой проблем, а само их решение оставалось проблематичным, поэтому каждый последующий философ стремился по-своему их разрешить. Так возникали новые системы – Рейнгольда, Маймона, Бека, наконец, самая значительная последующая – наукоучение Фихте. Шеллинг опирался уже на двух великих системосозидателей, а Гегель – на всех предшествующих. Он образует завершение немецкой классической философии. В данном плане две черты его мысли привлекают наше внимание. С одной стороны, больше всего он ссылается, и критически, и позитивно, на Канта, на его проблематику и решения проблем. Фихте он видит в основном в контексте кантовской философии. С Шеллингом Гегель преимущественно полемизирует, о чем раньше мы уже писали.

Вторая черта состоит в том, что если философия Канта насквозь проблематична, учение Гегеля нацелено на окончательное решение всех проблем. Поэтому в таком широком плане получается некая общая структура немецкой классической философии: Кант поставил проблемы, последователи и оппоненты их по-своему решают. Гегель претендует на их окончательное разрешение. С этим связан тот факт, что в последующем, вплоть до сегодняшних дней кантовская философия в известной мере оказывает большее влияние на научную мысль в целом, чем гегелевская. Мышление с большим интересом относится к проблемам, чем к окончательным истинам в последней инстанции, как представлял часто свое учение Гегель. Кроме того, отрицательным фактором здесь была связь его идей с марксизмом. В своих превращенных формах последний оказал отрицательное влияние и на усвоение позитивных идей Гегеля.

Что касается Фейербаха, то в свой первый период (до 1839 г.) его работы входят в основном составной частью в немецкую классическую философию, а после, во второй период, он выходит далеко за ее пределы, ибо в целом эта философия имеет преимущественно идеалистический характер. Однако этого нельзя абсолютизировать. Вопреки убежденности Гегеля в разрешенности всех проблем проблема размежевания идеализма и материализма сохраняется на всем протяжении данной философии. У всех философов она остается одной из основных. Правда, от Канта до Гегеля можно заметить тенденцию постепенного приглушения данной проблемы: у Канта она стоит острее и его учение в данном отношении более двойственное, чем у Фихте и Шеллинга. Но это потому, что сами учения становятся более широкими. Особенно это касается Шеллинга, который сознательно формулировал принцип реального и идеального и ограничил претензии обеих противоположных философских направлений. Гегель пантеистически примиряет материю и дух, настолько наполняет свою систему действительным содержанием, что его идеализм становится в значительной степени формальным, словесным.

Таким образом, внутри немецкой классики заметна и тенденция прорастания материализма, его постепенного усиления вплоть до момента, когда вся эта общая система идеализма была взорвана, не только извне, но и изнутри, через ее имманентное развитие. Здесь есть закономерность, которая отмечена Марксом в его сравнении истории дифференциального исчисления с историей немецкой философии: «Таким же образом Фихте примыкал к Канту, Шеллинг – к Фихте, Гегель – к Шеллингу, причем ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не исследовали общей основы Канта, идеализма вообще; иначе они не смогли бы развивать ее дальше»¹. Такое исследование провел Фейербах, отказался от этой общей основы, заменил ее другой, а вместе с тем и вся большая система четырех великих мыслителей оказалась проблематичной и полной брожения. В этом смысле произошло разложение не только гегелевской школы, но и всей немецкой классики.

Поднимемся еще на ступеньку и посмотрим на нее с учетом ретроспективы и перспективы. Прежде всего следует сказать, что немецкая философия претерпевает развитие во времени. Это – общеизвестный факт, но его следует подчеркнуть. Здесь происходит то, что многократно встречается в истории философии. Платоновская философия проходит через всю античность вплоть до неоплатонизма. Аристотелевская – также, на поздних стадиях эти два течения стараются объединить неоплатоники. Подобное же видим со всеми значительными формообразованиями мысли, каковы атомизм, эпикуреизм, стоицизм. Чем дальше идет процесс, тем в большей мере они теряют самостоятельность и входят некоторыми сторонами в иные образования. Таков аристотелизм в средние века, платонизм и стоицизм – в эпоху Возрождения. Если же они выступают в чистом виде, как эпикуреизм у Гассенди, то они не играют решающей роли.

Немецкие философские учения претерпевают развитие и внутри данного периода, как эволюция, иногда весьма длительная, каждого из его представителей, так и в виде их пе-

¹ Маркс К. Математические рукописи. – М., 1968. – С. 209.

реработки, из которой возникают новые учения. Но к этому эволюция их не сводится. Согласно Гегелю, философия есть эпоха, схваченная в мысли. Такой большой эпохой является время жизни названных философов. Но в их учениях содержится больше, чем вытекает из данной эпохи, — отчасти потому, что они вобрали отстоявшееся содержание прежней истории духа, отчасти потому, что дух мыслителей, особенно великих, занят вечными философскими проблемами, отчасти же вследствие того, что они решали их и с учетом тенденций современного им развития. И некоторые части или стороны их учений оказались более созвучными более позднему времени. Классический пример — А. Шопенгауэр, главное сочинение которого — «Мир как воля и представление» — вышло в 1819 г., а воспринято общественностью было только в середине столетия. Шеллинг вообще, как мы видели, принадлежит двум эпохам философии — классической и постклассической. Характерным для этих учений является и то, что они возрождаются во 2-й половине XIX–XX ст. Это особенно неокантианство, неогегельянство, но и другие также. Данные нео — есть развитие немецкой классической философии в новых исторических условиях, выдвижение, тематизация и проблематизация различных идей и концепций — диалектических, теоретико-познавательных, философско-исторических и т. д. Их возрождение — свидетельство неисчерпанного интеллектуального и практически-духовного потенциала.

Вообще же, историческое значение этих, как и других, систем проявляется в трех отношениях: 1) их влияние на последующих мыслителей в пределах данного периода философствования; 2) их возрождение в иных исторических условиях; 3) самое основное проявление — это сами оригинальные произведения. Смысл великих философских, как и художественных и пр. произведений не сводится к влияниям или дальнейшим трансформациям продуктов творчества. Главное содержится в самих этих продуктах. Оно не отходит в прошлое и забывается, а навсегда остается приобретением духовной культуры. Вследствие этого современная философия есть история философии.

С учетом ретроспективы и перспективы немецкая классическая философия доводит до высокого уровня некоторые большие тенденции развития прошлого и затем продолжает их в будущее. Их несколько. Во-первых, деление философии на теоретическую и практическую. Его общей основой в Новое время было развитие научного знания, а затем и в связи с этим и его приложение к техническому овладению природой и совершенствованию человеческой истории, социальных отношений и т. п. Такое деление мы видим, в той или иной мере, у всех представителей данной философии.

Во-вторых, имеет место всесторонняя разработка диалектики как метода мышления и познания в целом, с последующими приложениями ее к общественной жизни, в которых она разделилась на две ветви: «алгебру революции» и, по аналогии, «арифметику реформирования», между которыми шла длительная и упорная борьба.

В-третьих, впервые в истории мысли была сознательно построена теория деятельности в единстве с теорией познания, как видим особенно у Фихте и Шеллинга. Ее основой было мощное развитие новой, промышленной цивилизации и не менее мощные социальные изменения буржуазной эпохи. Непосредственным ее продолжением был марксизм с почти фихтеанским активизмом. А в XX ст. эта тенденция приобрела еще больший размах и была отображена в теории ноосферы.

В-четвертых, как никогда раньше обострилась борьба материализма и идеализма, особенно в XVIII ст. во Франции. В Германии в ходе эволюции философской классики мы уже отметили тенденцию нарастания материализма, завершившуюся радикальным разрывом Фейербаха со всем предшествующим идеализмом и теологией. В XIX ст. он представлен наиболее последовательным образом в так называемом вульгарном материализме Бюхнера, Фогта, Молешотта и в марксизме. Собственно как таковой материализм вполне оформляется именно в это время, хотя в широком смысле он тянется из античности в виде «линии Демокрита», в отличие от «линии Платона».

В-пятых, фундаментальной является антропологическая тенденция в философии Нового времени, которая была главной в эпоху Возрождения, но затем потеснена исследованиями природы и общества. В Германии она не просто возрождается, но приобретает и новый смысл. Началось это с позднего Канта, который к трем главным вопросам: Что мы можем знать? Что мы должны делать? На что можем надеяться? — в «Логике» (1800) и в переписке присоединяет четвертый вопрос: Что такое человек? — утверждает, что все три предыдущие сводятся к нему. Ответ на этот вопрос Кант дал всеми своими сочинениями, включая и специальную работу «Антропология с прагматической точки зрения» (опубликована в 1798 г.), по теме которой он в течение 20 лет читал лекции в университете. У Фихте главный предмет «Наукоучения» — субъект, Я, человек как носитель познавательной и практической деятельности; иначе, это — вариант философской антропологии, не говоря уже о более конкретных его разработках, таких как «О назначении ученого», «Назначение человека». Подобное же содержание «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга. Гегель выделил «Антропологию» как составную часть «Философии духа», да и вся последняя имеет прямое отношение к данной теме. Наконец, Фейербах путем критического анализа всей религии и идеализма, особенно Нового времени, переориентировал философию на проблему человека. Антропология, в его учении, стала тождественной философии в ее материалистической интерпретации. Он открыл новую эпоху мысли. Прямо из него вышла антропология Маркса в его ранних работах, а шире он обозначил перспективу исследований человека, которые стали одним из главных направлений философской рефлексии вплоть до нашего времени.

Указанная переориентация происходила не в безвоздушном пространстве, а на основе реальных проблем всемирной истории. Сначала это были социально-политические и экономические проблемы. Со временем, особенно со второй половины XX ст., к ним присоединилась проблема природы, ее

разрушения и сохранения. В совокупности они образовали глобальные проблемы человечества. Вместе с этим антропология из собственно философского теоретического учения превратилась в практическую потребность. «Сегодня антропология давно уже не является названием для дисциплины, но выступает в качестве обозначения основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и существу в целом. В соответствии с этим основным отношением нечто познается и понимается лишь в том случае, если оно находит антропологическое разъяснение. Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще»¹. А таковой является практическое разрешение проблемы бытия человека в его единстве с природой. Это тот же фейербаховский вопрос, но развившийся в обобщенную глобальную практическую проблему. Только доведение и прослеживание тенденций, заявленных в классической философии, до их сегодняшнего состояния, дает возможность по достоинству оценить место и значение ее в истории мысли и в реальной жизни людей.

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М., 1977. — С. 121–122.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель Г. Сочинения: В 14 т. – М.;Л., 1929–1959.

Гегель Г. Конституция Германии // Политические произведения. – М., 1978.

Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 1 // Соч.: В 14 т. – М., 1932. – Т. 9.

Гегель Г. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Соч.: В 14 т. – М.; Т., 1935. – Т. 11.

Гегель Г. Лекции по философии истории // Соч.: В 14 т. – Т. 8.

Гегель Г. Наука логики // Энциклоп. филос. наук. – М., 1974. – Т. 1.

Гегель Г. Наука логики. – М., 1970. – Т. 1.

Гегель Г. Наука логики. – М., 1971. – Т. 2.

Гегель Г. Наука логики. – М., 1972. – Т. 3.

Гегель Г. Феноменология духа. – М., 1959.

Гегель Г. Философия духа // Энциклоп. филос. наук. – М., 1997. – Т. 3.

Гегель Г. Философия права. – М., 1990.

Гегель Г. Философия природы // Энциклоп. филос. наук. – М., 1975. – Т. 2.

Гегель Г. Философская пропедевтика // Работы разных лет: В 2 т. – М., 1971. – Т. 2.

Гегель Г. Философия религии: В 2 т. – М., 1976. – Т. 1.

Гегель Г. Философия религии: В 2 т. – М., 1977. – Т. 2.

Гегель Г. Эстетика. – М., 1968. – Т. 1.

Гегель Г. Эстетика. – М., 1969. – Т. 2.

Гегель Г. Эстетике. – М., 1971. – Т. 3.

Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. – М., 1955.

Фейербах Л. История философии: Собр. произведений: В 3 т. – М., 1967.

Фейербах Л. История философии. – М., 1967. – Т. 1.

Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 1.

Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 2.

- Фейербах Л.* Необходимость реформы философии // Избр. филос. произведения. – Т. 1.
- Фейербах Л.* Основные положения философии будущего // Избр. филос. произведения. – Т. 1.
- Фейербах Л.* О «Сущности христианства» в связи с «Единственным его достоинством» (1845) // Избр. филос. произведения. – Т. 2.
- Фейербах Л.* Письмо Г.В. Гегелю 22 ноября 1828 г. // История философии. – М., 1967. – Т. 3.
- Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии // Избр. филос. произведения. – Т. 1.
- Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа // Избр. филос. произведения. – Т. 1.
- Фейербах Л.* Сущность христианства // Избр. филос. произведения. – М., 1955. – Т. 2.
- Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской биографии // Избр. филос. произведения. – Т. 1.
- Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1976. – Т. 1, ч. 1.
- Аристотель.* Категории // Соч.: В 4 т. – М., 1978. – Т. 2.
- Аристотель.* Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1976. – Т. 1.
- Аристотель.* Физика // Соч.: В 4 т. – М., 1981. – Т. 3.
- Бакрадзе К.* Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси, 1958.
- Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем – атеистом и антихристом. – М., 1933.
- Буачидзе Т.А.* Гегель о сущности философии. – Тбилиси, 1981.
- Булатов М.А.* Гегель і Енштейн // Філософські питання сучасного природознавства. – К., 1967. – Вип. 8.
- Булатов М.А.* Обґрунтування диференціального числення в «Науці логіки» Гегеля // Філософські питання сучасного природознавства. – К., 1970. – Вип. 21.
- Булатов М.А.* Структура диалектического метода в Марксовом анализе открытия дифференциального исчисления // Деятельность и структура философского знания. – К., 1976.
- Булатов М.А.* Фейербах и диалектика // Очерки по философии Фейербаха. – К., 1982.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. – СПб., 1905. – Т. 2: От Канта к Ницше.
- Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум в интерпретации Эдмунда Гуссерля // Вопросы философии. – 1992. – № 7.

- Гайденко П.П.* Философия Фихте и современность. – М., 1979.
- Гайм Р.* Романтическая школа. – М., 1891.
- Гейне Г.* Письма о Германии // Собр. соч.: В 10 т. – М.; Л., 1958. – Т. 7.
- Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. – М., 1964–1965.
- Гоббс Т.* Левиафан // Избр. произведения – Т. 2.
- Гоббс Т.* О гражданине // Там же. – Т. 1.
- Гулиан К.И.* Метод и система Гегеля. – М., 1962. – Т. 1.
- Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. – М., 1986.
- Декарт Р.* Начала философии // Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1970. – Т. 2.
- Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964.
- Кант И.* Критика практического разума // Там же. – М., 1965. – Т. 4 (I).
- Кант И.* Критика способности суждения // Там же. – М., 1966. – Т. 5.
- Ленин В.И.* Философские тетради // ППС. – Т. 29.
- Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957.
- Маркс К.* Капитал. – М., 1988. – Т. 1.
- Маркс К.* Предисловие (к работе «К критике политической экономии») // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв.: В 2 т. – М., 1952. – Т. 1.
- Маркс К.* Математические рукописи. – М., 1968.
- Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 40.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.
- Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. Ч. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 26, ч. 1.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. – М., 1966.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство // Соч. – Т. 2.
- Ницше Ф.К.* К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т. 2.
- Нічик В.М.* Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К., 2001.
- Новалис.* Фрагменты // Гейнрих фон Офтердинген и др. соч. – СПб., 1995.

Огурцов А.П. Отчуждение и человек (историко-философский очерк) // Человек, творчество, наука: философские проблемы. – М., 1967.

Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Ч. 1 // Соч. – М., 1925. – Т. 20.

Пристли Д. Очерк об основных принципах государственного правления и о природе политической, гражданской и религиозной свободы // Английские материалисты XVIII века: В 3 т. – М., 1968. – Т. 3.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права. – М., 1938.

Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Избр. произв.: В 2 т. – М., 1957. – Т. 2.

Спиноза Б. Политический трактат // Там же.

Спиноза Б. Этика // Там же. – Т. 1.

Толанд Дж. Письма к Серене // Английские материалисты XVIII века: В 3 т. – М., 1967. – Т. 1.

Трахтенберг О.В. Очерки истории западноевропейской средневековой философии. – М., 1957.

Фен Ю-лань. Краткая история китайской философии. – СПб., 1998.

Фишер К. История новой философии. – СПб., 1906. – Т. 6: Фихте.

Фишер К. История новой философии. – М.; Л., 1933. – Т. 8: Гегель. – В 2-х полутомах.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М., 1977.

Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. – Л., 1936.

Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. – М., 1966.

Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. – К., 1964.

Энгельс Ф. Диалектика природы. – М., 1982.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М., 1982.

Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту 27 октября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. – М., 1952. – Т. 2.

Энгельс Ф. Письмо Шмидту 4 февраля 1892 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 38.

Наукове видання

Булатов Михайло Олександрович
НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ
У 2-х частинах
ЧАСТИНА II
ГЕГЕЛЬ. ФЕЙЕРБАХ

Російською мовою

Художник В. Соловійов
Технічний редактор Г. Шалашенко
Коректор О. Бахмацька

Підп. до друку. 02.12.2005 р. Формат 60x84/16.
Папір офс. Друк офс. Гарнітура UkrainianSchoolBook
Ум. друк. арк. 34,0. Об.-вид. арк. 35,4.
Наклад 500 прим. Замовл. 0017

Видавництво "Стилос".
04070, Київ-70, Контрактова пл., 7.
Свідоцтво Держкомінформу України
(серія ДК № 150 від 16.08.2000 р.)

Віддруковано в друкарні СПД ПАЛИВОДА А. В.
м. Київ, вул. Пироговського, 19, корпус 4