

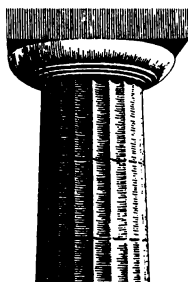
А. В. ГУЛЫГА

НЕМЕЦКАЯ
КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



А. В. ГУЛЫГА

**НЕМЕЦКАЯ
КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**



АЙРИС  ПРЕСС

РОЛЬФ
МОСКВА
2001

Все права защищены.

Никакая часть данной книги не может переиздаваться или распространяться в любой форме и любыми средствами, электронными или механическими, включая фотокопирование, звукозапись, любые запоминающие устройства и системы поиска информации, без письменного разрешения правообладателя.

Гулыга А. В.

Г94 Немецкая классическая философия. — 2-е изд.,
испр. и доп. — М.: Рольф, 2001. — 416 с., с илл. —
(Библиотека истории и культуры).

ISBN 5-7836-0447-X

В книге известного отечественного философа А. В. Гулыги немецкая классическая философия анализируется как цельное идейное течение, прослеживаются его истоки и связь с современностью. Основные этапы развития немецкой классической философии рассматриваются сквозь призму творческих исканий ее выдающихся представителей — от И. Гегера и И. Канта до А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Рекомендуется в качестве учебника для студентов вузов, аспирантов и всех интересующихся историей философских учений.



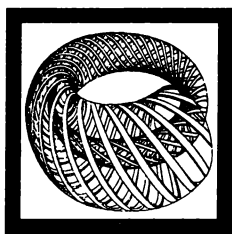
ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная книга — итог более чем тридцатилетней работы автора. В ее основе ряд ранее опубликованных произведений; некоторые положения уточнены, кое-что исправлено, многое написано заново. Следует учесть, что первое издание (1986) подверглось обычному в то время пристрастному редакционному насилию, в результате чего ряд существенных моментов книги был утрачен, а в ряде случаев был вписан текст в духе идеологических догм того времени. И тем не менее появление книги вызвало недовольство некоторых боссов тогдашней философии, о чем свидетельствует появившаяся в печати негативная рецензия, где взгляды автора противопоставлялись «установкам классиков марксизма-ленинизма». Такое сегодня может вызвать только улыбку, а в те времена обвинение в антимарксизме пахло «оргвыводами». Одновременно, правда, появился и ряд положительных откликов на книгу, один из которых — А. Ф. Лосева — публикуется в виде послесловия. Особенностью книги является попытка рассмотреть немецкую классическую философию как историю взаимосвязанных проблем, как развивающееся целое. Обычно творчество каждого мыслителя излагается обособленно от других. Такой подход имеет свою сильную и слабую сторону. Выигрышной представляется возможность увидеть сразу все характерные черты выдающейся индивидуальности. При этом, однако, затрудняется понимание истории мысли как «драмы идей», как целостного процесса, включающего в себя взаимодействие и противоборство различных концепций, взаимные влияния и споры. К тому же, например, позднего Фихте трудно понять, не зная раннего Шеллинга, а позднего Шеллинга — не ознакомившись с Гегелем. Что касается Канта, то между «критическим» и «докритическим»

периодами его деятельности пролегла целая эпоха «Бури и натиска», повлиявшая на философа. Поэтому автор старался выбирать в каждом случае тот способ изложения, который диктуется материалом. А материал удивительно богат и современен. Немецкая классическая философия — не только фундамент, она сама по себе величественное здание, каждый ее представитель имеет самодовлеющую ценность. Она уникальна, как уникальна античная пластика, живопись Возрождения, русская литература XIX столетия. Это всемирно-исторический культурный феномен.

Перед нашими глазами и своеобразная «лестница» мысли, и «веер» концепций. Общее движение вперед зачастую достигается ценой потери ранее достигнутых результатов. Фихте — не абсолютный шаг вперед по сравнению с Кантом. И Шеллинг, и Гегель, и Фейербах, и Шопенгауэр, произнося новое слово, иногда упускали нечто, что было сказано до них. Не следует забывать и о менее крупных философских именах. Без Лессинга и Гердера, Гёте и Шиллера, без братьев Гумбольдтов, без романтиков нельзя осмыслить поиски и достижения корифеев, проследить переход от одного к другому. Рассмотренные сами по себе, труды великих классиков подобны опорам моста с незаполненными пролетами; двигаться по такому мосту невозможно. Историк немецкой классики не имеет права забывать об этом. Его задача состоит в охвате широкого круга проблем — не только онтологических и теоретико-познавательных, но также проблем этики, эстетики, философии истории и истории философии, философии религии. Особенно важна эстетика, непосредственно связанная с художественным творчеством: литература и театр сыграли существенную роль в философской биографии рассматриваемой эпохи.





ГЛАВА ПЕРВАЯ

НАКАНУНЕ



1. ПЕРВАЯ БРЕШЬ

В 1755 г. в Германии произошли два знаменательных события, которым суждено было открыть новую эпоху в духовной жизни страны. Появилась книга — философский трактат «Всеобщая естественная история и теория неба», и состоялась премьера пьесы «Мисс Сара Сампсон».

Книга вышла в Кёнигсберге анонимно, хотя кандидат философии Кант не делал особого секрета из своего авторства. Он обосновывал гипотезу о естественном происхождении Солнечной системы, высказывал смелые догадки о развитии и гибели звездных миров. До Канта господствовал взгляд, согласно которому природа не имеет истории во времени. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь...

Пьеса Лессинга «Мисс Сара Сампсон» была сыграна летом того же года во Франкфурте-на-Одере. Впервые на сцене немецкого театра появились новые герои — простые люди. До этого в трагедиях гибли картинные персонажи, заимствованные из древней мифологии или всемирной истории, — великие мира сего. Лессинг потряс зрителей смертью простой девушки, дочери бюргера, совращенной аристократом.

Примечательно, что оба события произошли в Пруссии. Молодое королевство зарекомендовало себя как

военный бастион, раздвигавший свои границы силой оружия. Прусская армия по численности была четвертой в Европе (при том, что по численности населения страна занимала тринадцатое место). Однако было бы несправедливо видеть в Пруссии только казарму. Так смотрел на свою страну создатель королевства Фридрих I, но уже его внук Фридрих II повернул дело иначе. Казарма осталась, но процветала и Академия наук.

Лессинг и Кант — наиболее яркие представители эпохи Просвещения. Этим термином обозначается необходимая ступень в культурном развитии любой страны, расстающейся с феодальным образом жизни. Для Германии эпоха Просвещения — XVIII век. Лозунг Просвещения — культура для народа. Просветители вели непримиримую борьбу против суеверий, фанатизма, нетерпимости, обмана и оглупления народа. Они рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь истины. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. Почву под ногами обретает идея социальности; в центре внимания — проблема наилучшего общественного устройства.

Достичь его можно распространением знаний. Знание — сила, обрести его, сделать всеобщим достоянием — значит заполучить в руки ключ к тайнам человеческого бытия. Поворот ключа — и Сезам открылся, благоденствие обретено. Возможность злоупотребления знанием при этом исключается. Раннее Просвещение рационалистично, это век рассудочного мышления. Разочарование наступает довольно быстро, тогда ищут спасения в «непосредственном знании», в чувствах, в интуиции, а где-то впереди виднеется и диалектический разум. Но до тех пор, пока любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

И наконец, третий характерный признак Просвещения — исторический оптимизм. Идея прогресса — завоевание этой эпохи. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знать ничего не

хотела о своих предшественниках; христианство относило свое появление на счет высших предназначений; даже Ренессанс, выступивший посредником в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не движение вперед, а возвращение к первоисточкам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе.

Характерная особенность немецкого Просвещения — борьба за национальное единство. «Священная Римская империя германской нации» существовала только на бумаге. Права императора ограничивались дарованием титулов и почетных привилегий. Число суверенных монархов доходило в Германии до 360. К ним следует прибавить полторы тысячи имперских рыцарей, которые были почти полными хозяевами в принадлежащих им владениях. Свои вольности сохраняли и некоторые города. Наиболее крупные княжества — Саксония и Мекленбург в центре страны, Гессен, Ганновер, Брауншвейг на западе, Вюртемберг, Бавария на юге, королевство Пруссия и монархия Габсбургов были твердынями неограниченного абсолютизма. Но даже среди мелких князьков, по словам Фридриха II, не было никого, кто не воображал бы себя похожим на Людовика XIV; каждый строил свой Версаль и держал свою армию. Население страдало от произвола мелких тиранов. Один портил монету, другой монополизировал торговлю солью, пивом, дровами, третий запрещал употребление кофе, четвертый продавал за границу солдат. Злоупотребление властью, пьяный разгул и разврат стали обычными при дворе карликовых монархов. Им подражало дворянство, третировавшее бюргеров и нещадно эксплуатировавшее крестьян. Не удивительно, что все громче звучал голос просветителей, требовавших создания общегерманского государства с единым правовым порядком.

В немецкой философии начало Просвещения связано с именем Христиана Вольфа (1679—1754), систематизатора и популяризатора учения Лейбница. Вольф впервые в Германии создал систему, охватившую основные области философского знания. Он впервые создал и философскую

школу. Вольфианцы сделали многое для распространения научных знаний. Их учение получило наименование «популярная философия», поскольку предназначалось для широкой читающей публики. Вольфианцы были убеждены, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности. Культ разума сочетался у них с пиететом перед христианской верой, которой они пытались дать «рациональное» истолкование. Центром «популярной философии» был Берлин — столица Пруссии, король которой Фридрих II любил принимать позу вольнодумца и просветителя, «философа на троне».

И еще одну особенность духовной жизни Германии того времени необходимо упомянуть — пиетизм. Это движение возникло на исходе XVII столетия как протест против духовного застоя и перерождения лютеранской церкви. Пиетисты отвергали обрядность, переносили центр тяжести религии на внутреннюю убежденность, знание текстов Священного писания и нравственное поведение. В дальнейшем пиетизм породил новую нетерпимость, выродился в фанатизм и экзальтированный аскетизм. Но в свое время он сыграл освежающую роль; многие деятели Просвещения выросли на идейной почве пиетизма, развивая его антиклерикальные тенденции.

Сын шорника Иммануил Кант (1724—1804) получил пиетистское воспитание. Еще будучи студентом Кёнигсбергского университета, он написал свой первый труд — «Мысли об истинной оценке живых сил», увидевший свет в 1749 г. Юный автор выступает здесь в качестве арбитра в споре картезианцев и лейбницианцев об измерении кинетической энергии. Согласно Декарту, она прямо пропорциональна скорости, согласно Лейбницу — квадрату скорости движущегося тела. Кант решил развести спорщиков: в одних случаях, полагал он, применима формула Декарта, в других — Лейбница. Между тем за шесть лет до этого, в 1743 г., Д'Аламбер дал решение проблемы, выразив его формулой $F = \frac{mv^2}{2}$. Кант об этом, по-видимому, не знал.

Первое сочинение Канта — документ эпохи, решившей вынести на суд разума все накопившиеся предрассудки.

Авторитеты отменены, наступило новое время. Ныне, настаивает Кант, можно смело не считаться с авторитетом Ньютона и Лейбница, если он препятствует открытию истины, не руководствоваться никакими иными соображениями, кроме велений разума. Никто не гарантирован от ошибок, и право подметить ошибку принадлежит каждому. «Карликовый» ученый нередко в той или иной области знания превосходит ученого, стоящего гораздо выше по общему объему своих знаний. Это уже явно о себе. *«Истина, над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания, впервые открылась моему уму»*. Написав такое, юноша спохватывается: не слишком ли дерзко? Фраза ему нравится, он оставляет ее, снабдив оговоркой: «Я не решаюсь защищать эту мысль, но я не хотел бы от нее и отказаться»¹.



И. Кант

Деталь характерна. В первой же работе Канта налицо не только бескомпромиссное стремление к истине, но и явная склонность к разумным компромиссам, когда перед ним две крайности. Сейчас он пытается «совместить» Декарта и Лейбница, в зрелые годы эта попытка будет предпринята в отношении главных философских направлений. Вскрыть противоречие, но проявить терпимость, преодолеть односторонность, дать принципиально новое

решение, синтезируя при этом накопленный опыт, не победить, а примирить — вот одно из устремлений Канта.

В июне 1754 г. в двух номерах «Кёнигсбергского еженедельника» появляется небольшая статья Канта, написанная на конкурсную тему Прусской академии наук: «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения». Принять участие в конкурсе Кант, однако, не решился; премия была присуждена некоему священнику из Пизы, который на поставленный вопрос дал отрицательный ответ. Между тем Кант в противоположность незаслуженному лауреату пришел к правильному выводу о том, что Земля в своем вращении испытывает замедление, вызываемое приливным трением вод Мирового океана. Расчеты Канта неверны, но идея правильна. Суть ее в том, что под воздействием Луны морские приливы перемещаются с востока на запад, т. е. в направлении, противоположном вращению Земли, и тормозят его. Летом 1754 г. Кант публикует еще одну статью — «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения». Процесс старения Земли не вызывает у Канта сомнений. Все сущее возникает, совершенствуется, затем идет навстречу гибели. Земля, конечно, не составляет исключения.

Две статьи Канта были своеобразной прелюдией к космогоническому трактату «Всеобщая естественная история и теория неба, или Попытка истолковать строение и механическое происхождение всего мироздания, исходя из принципов Ньютона». Трактат вышел анонимно весной 1755 г. с посвящением королю Фридриху II. Книге не повезло: ее издатель обанкротился, склад его опечатали, и тираж не поспел к весенней ярмарке. Но видеть в этом (как делают некоторые авторы) причину того, что имя Канта как создателя космогонической гипотезы не получило европейской известности, все же не следует. Книга в конце концов разошлась, анонимность автора была раскрыта, а в одном из гамбургских периодических изданий появилась одобрительная рецензия.

В 1761 г. немецкий ученый И. Г. Ламберт в своих «Космологических письмах» повторил идеи Канта о структуре

мироздания; в 1796 г. французский астроном П. С. Лаплас сформулировал космогоническую гипотезу, аналогичную кантовской. Оба — и Ламберт, и Лаплас — ничего не знали о своем предшественнике. Всё в духе времени: Кант не был знаком с работой Д'Аламбера о кинетической энергии, другие не слышали о его труде.

В XVII в. естествоиспытатели (в том числе Галилей и Ньютон) были убеждены в божественном происхождении небесных светил. Кант хотя и отмежевывался от древних материалистов, но фактически (вслед за Декартом) распространил принципы естественнонаучного материализма на космогонию. «...*Дайте мне материю, и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир»² — формула Канта звучит как афоризм. В ней основной смысл книги: Кант действительно показал, как под воздействием чисто механических причин из первоначального хаоса материальных частиц могла образоваться наша Солнечная система.

Ранний Кант — деист: отрицая за Богом роль зодчего Вселенной, он видел в нем все же творца того хаотического вещества, из которого по законам механики возникло современное мироздание. Другой проблемой, которую Кант не брался решать естественнонаучным путем, было возникновение органической природы. Разве допустимо, спрашивал он, сказать: дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее можно сделать гусеницу? Здесь легко сразу ошибиться, поскольку многообразие свойств объекта слишком велико и сложно. Законов механики недостаточно для понимания сущности жизни. Мысль правильная; высказав ее, молодой Кант, однако, не искал путей естественного происхождения жизни. Лишь в старости, размышляя над работой мозга, он подчеркнет наличие в организме более сложного типа взаимодействия.

Трактат по космогонии сохраняет ту эмоционально насыщенную манеру, в которой была выдержана работа Канта о «живых силах». Красоты стиля не уведят, однако, от главного. Трактат состоит из трех частей. Первая носит вводный характер. Здесь Кант высказывает идеи о системном устройстве мироздания. Млечный Путь следует рассматривать не как рассеянное без видимого порядка скопление

звезд, а как образование, имеющее сходство с Солнечной системой. Галактика сплюснута, и Солнце расположено близко к ее центру. Подобных звездных систем множество; беспредельная Вселенная также имеет характер системы, и все ее части находятся во взаимной связи.

Вторая часть трактата посвящена проблеме образования небесных тел и звездных миров. Для космогенеза, по Канту, необходимы следующие условия: частицы первоматерии, отличающиеся друг от друга плотностью, и действие двух сил — притяжения и отталкивания. Различие в плотности вызывает сгущение вещества, возникновение центров притяжения, к которым стремятся легкие частицы. Падая на центральную массу, частицы разогревают ее, доводя до раскаленного состояния. Так возникло Солнце. Сила отталкивания, противодействующая притяжению, препятствует скоплению всех частиц в одном месте. Часть их в результате борения двух противоположных сил обретает круговое движение, образуя вместе с тем другие центры притяжения — планеты. Аналогичным образом возникли и спутники планет. И в других звездных мирах действуют те же силы, те же закономерности.

Сотворение мира — дело не мгновения, а вечности. Оно однажды началось, но никогда не прекратится. Прошли, быть может, миллионы лет и веков, прежде чем окружающая нас природа достигла присущей ей степени совершенства. Пройдут еще миллионы и миллионы веков, в ходе которых будут создаваться и совершенствоваться новые миры, а старые — гибнуть, как гибнет на наших глазах бесчисленное множество живых организмов. Вселенная Канта расширяется. Небесные тела, находящиеся вблизи от ее центра, формируются раньше других и гибнут скорее. А по краям в это время возникают новые миры. Кант предсказывает гибель и нашей планетной системы. Солнце, раскаляясь все больше и больше, в конце концов сожжет Землю и другие свои спутники, разложит их на простейшие элементы, которые рассеются в пространстве, с тем чтобы потом принять участие в новом мирообразовании: «...через всю бесконечность времен и пространств мы следим за этим фениксом природы, который лишь затем сжигает себя, чтобы вновь возродиться из своего пепла...»³

Третья часть книги содержит «опыт сравнения обитателей различных планет». Образованные люди в XVIII в. не сомневались в том, что небесные светила населены (Ньютон считал обитаемым даже Солнце). Кант уверен в том, что разумная жизнь существует в космосе, его единственная оговорка — не всюду: как на Земле встречаются непригодные для жизни пустыни, так и во Вселенной есть необитаемые планеты. Философа занимает проблема, в какой мере удаленность от Солнца влияет на способность мыслить у живых существ. Обитатели Земли и Венеры, полагает Кант, не могут поменяться своими местами, не погибнув: они созданы из вещества, приспособленного к определенной температуре. Тело обитателей Юпитера должно состоять из более легких и текучих веществ, нежели у землян, дабы слабое воздействие Солнца могло приводить их в движение с той же силой, с какой двигаются организмы на других планетах. И Кант выводит общий закон: вещество, из которого состоят обитатели различных планет, тем легче и тоньше, чем дальше планеты отстоят от Солнца.

А силы души зависят от брэнной оболочки. Если в теле движутся только густые соки, если живые волокна грубы, то духовные способности ослаблены. И вот установлен новый закон: мыслящие существа тем прекраснее и совершеннее, чем дальше от Солнца находится небесное тело, где они обитают. Человек, занимающий в последовательном ряду существ как бы среднюю ступень, видит себя между двумя крайними границами совершенства. Если представление о разумных существах Юпитера и Сатурна вызывает у нас зависть, то взгляд на низшие ступени, на которых находятся обитатели Венеры и Меркурия, возвращает душевный покой. «Какое изумительное зрелище!» — восклицает философ. С одной стороны, мыслящие существа, для которых какой-нибудь гренландец и готтентот показался бы Ньютоном, а с другой — существа, которые и на Ньютона смотрели бы с таким же удивлением, как мы на обезьяну. Сегодня многое во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (даже то, что не вызывает улыбки) представляется устаревшим. Современная наука не приемлет ни основную гипотезу об образовании

Солнечной системы из холодных рассеянных частиц вещества, ни ряд других положений, которые пытался обосновать Кант. Но главная философская идея — историзм, идея развития — остается незыблемой.

Естественнонаучные материи еще долгое время будут доминировать в духовном мире Канта. Но наряду с ними появляется и интерес к философии. Первой собственно философской работой Канта была его диссертация «Новое освещение первых принципов метафизического познания». Кант исследует в ней установленный Лейбницем принцип достаточного основания. Он проводит различие между основанием бытия предмета и основанием его познания, реальным и логическим основанием. Реальным основанием движения света с определенной скоростью служат свойства эфира. Основание для познания этого явления дали наблюдения за спутниками Юпитера. Было замечено, что вычисленные заранее затмения этих небесных тел наступают позднее в тех случаях, когда Юпитер наиболее удален от Земли. Отсюда сделали вывод, что распространение света происходит во времени, и была вычислена скорость света. В этих рассуждениях зародыш будущего дуализма: мир реальных вещей и мир наших знаний не тождественны.

Свое следующее произведение — «Физическая методология» — Кант начинает с изображения методологического перепутья, на котором он оказался. Он согласен с исследователями природы, что в естественную науку нельзя ничего допускать «без согласия с опытом». Однако он недоволен теми, кто настолько привязан к этому принципу, что не допускает ничего сверх непосредственно наблюдаемых данных. «Ведь они остаются только при явлениях природы, всегда одинаково далеки от скрытого для них понимания первых причин и не более достигают когда-нибудь до науки о самой природе тел, чем те, которые бы убеждали себя, что, взбираясь на более и более высокую вершину горы, они наконец нащупают рукой небо»⁴. Данные опыта, по мысли Канта, имеют значение постольку, поскольку дают нам представление о законах эмпирической действительности, но они не могут привести к познанию происхождения и причин законов. Отсюда его

вывод: «...метафизика, без которой, по мнению многих, вполне можно обойтись при разрешении физических проблем, одна только и оказывает здесь помощь, возжигая свет познания»⁵.

Следует учитывать, что Канту приходилось иметь дело с метафизикой вольфовской школы, изгнавшей все живое содержание из философии Лейбница. В отличие от предшествовавшего периода, когда метафизика несла в себе положительное содержание и была связана с открытиями в математике и физике, в XVIII веке она обратилась исключительно к систематизации накопленного знания, впала в догматизм. Упрощая и систематизируя картину реального мира, вольфианская метафизика последовательно придерживалась отождествления бытия с мышлением, смотрела на мир через очки формальной логики. Считалось, что логическое и реальное основания тождественны, т. е. логическое отношение основания и следствия равнозначно отношению причины и действия; вещи связаны между собой так же, как связаны понятия. Кант, однако, уже показал, что это не так.

В работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) Кант ставит под сомнение некоторые положения формальной логики. Последнюю он называет колоссом на глиняных ногах. Он не льстит себя надеждой ниспровергнуть этот колосс, хотя и замахивается на него. К логике Кант предъявляет требование проследить образование понятий. Понятия возникают из суждений. А в чем заключается таинственная сила, делающая возможными суждения? Ответ Канта — суждения возможны благодаря способности превращать чувственные представления в предмет мысли. Ответ знаменателен: он свидетельствует о первом, пока еще очень смутном стремлении Канта создать новую теорию познания. До этого он разделял вольфианское преклонение перед дедукцией, был убежден, что возможности выведения одних понятий из других безграничны (хотя его собственные исследования природы опирались на экспериментальные данные). Теперь он задумывается над тем, как в философию ввести опытное знание. Работа Канта не осталась незамеченной. Ее встретили положительными откликами, а один анонимный рецензент

(предполагают, что это был М. Мендельсон) характеризовал автора статьи как «отважного человека, угрожающего немецким академиям страшною революциею»⁶.

Грядущую философскую революцию предвещают и те идеи, которые Кант высказывает в трактате «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин». Кант сетует на то, что рассматриваемые проблемы ему еще недостаточно ясны, но он публикует свою работу, исходя из твердой веры в их значительность и понимания того, что даже незаконченные опыты в области философии могут быть полезными, ибо решение вопроса чаще находит не тот, кто его ставит. Внимание Канта привлекает проблема единства противоположностей. Исходный пункт его рассуждений — установленное еще в диссертации различие между логическим и реальным основанием. Справедливое для логики может быть неистинным для реальной действительности. Логическая противоположность состоит в том, что относительно одной и той же вещи какое-либо высказывание одновременно утверждается и отрицается. Логика запрещает полагать оба высказывания истинными. Относительно тела нельзя одновременно утверждать, что оно движется и покоится. Иное дело — реальная противоположность, состоящая в противонаправленности сил. Здесь также одно упраздняет другое, однако следствием будет не ничто, а нечто. Две равные силы могут действовать на тело в противоположных направлениях, следствием будет покой тела, который также есть нечто реально существующее. Подобными реальными противоположностями полон окружающий нас мир. Математика в учении об отрицательных величинах давно уже оперирует понятием реальной противоположности. Философия должна перенять у математики некоторые принципы, истинность которых доказана самой природой.

В 1762 г. Берлинская академия наук объявила открытый конкурс, с тем чтобы выяснить, содержат ли философские истины, в частности основоположения теологии и морали, возможность столь же очевидного доказательства, каким обладают истины в геометрии; если же такой возможности не существует, то какова природа этих основоположений, какова степень их достоверности и обладает

ли последняя полнотой убедительности? Казалось, что тема специально придумана для Канта, начинавшего пробуждаться от «догматического сна» в объятиях вольфианской метафизики. Сопоставляя философию с математикой, Кант говорит о качественном многообразии объектов первой по сравнению с объектами второй. Сравните понятие триллиона с понятием свободы. Отношение триллиона к единице ясно каждому, но свести свободу к составляющим ее единицам, т. е. простым и известным понятиям, пока еще никому не удавалось. Многие люди, конечно, считают философию более легкой наукой, чем высшая математика, однако эти люди именуют философией все то, что содержится в книгах с таким названием. Между тем подлинная философия еще не написана. Философия должна усвоить метод, введенный Ньютоном в естествознание, — метод, который принес там столь плодотворные результаты. Как быть, однако, с богословием? Каким опытом можно доказать бытие Бога? Опыт, на который должна опираться философия, — это не только показания чувств, но и «внутренний опыт», непосредственное сознание. Благодаря последнему, по Канту, становится весьма достоверным познание Бога. Конкурсная работа требовала ответа и на вопрос об основоположениях морали. Здесь, по мнению Канта, еще не достигнута необходимая степень очевидности, дела обстоят хуже, чем с теологией, хотя в принципе достоверное обоснование нравственности вполне возможно. И Кант высказывает важное для его дальнейшего философского развития соображение: нельзя смешивать истину и благо, знание и моральное чувство. При этом он ссылается на Ф. Хатчесона и А. Э. Шефтсбери как на мыслителей, которые всего больше преуспели в раскрытии первооснов нравственности.

Но главную роль в пробуждении у Канта интереса к проблеме человека сыграл Ж. Ж. Руссо. После Ньютона это был второй мыслитель, оказавший на молодого Канта наиболее существенное влияние. Если через призму ньютоновых уравнений кёнигсбергский философ смотрел на беспредельный звездный мир, то парадоксы Руссо помогли ему заглянуть в тайники человеческой души. По словам Канта, Ньютон впервые увидел порядок и правильность

там, где до него находили лишь беспорядочное многообразие, а Руссо открыл в людском многообразии единую природу человека. Книгам Руссо Кант был обязан прежде всего освобождением от ряда предрассудков кабинетного ученого, своеобразной демократизацией мышления. «Я испытываю огромную жажду познания... Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей...»⁷ Это была не просто перемена воззрений, это было нравственное обновление, революция в жизненных установках.

Помимо Руссо, Кант впоследствии называл еще Юма в качестве мыслителя, который помог ему пробудиться от «догматического сна». Энтузиаст-француз и скептик-англичанин — опять две противоположности сливаются воедино в противоречивой натуре Канта. Руссо «исправил» Канта как человека и моралиста, Юм повлиял на его теоретико-познавательные поиски, побудил к пересмотру метафизических догм.

Под влиянием Руссо и английских сенсуалистов Кант пишет «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Этот трактат, выдержавший восемь прижизненных изданий, принес Канту славу модного писателя. Философ выступает в необычном для себя жанре — как эссеист. Исчез восторженный пафос первых работ, появились юмор и ирония; слог обрел изящество и афористичность. Кант пишет о мире человеческих чувств, рассматривая их через призму двух категорий — прекрасного и возвышенного. При этом собственно об эстетике в трактате речи нет. Нет в нем никаких строгих дефиниций. Все приблизительно, образно.

Ночь возвышенна, рассуждает Кант, день прекрасен. Возвышенное волнует, прекрасное привлекает. Возвышенное всегда должно быть значительным, прекрасное может быть и малым. Красота поступка состоит прежде всего в том, что его совершают легко и как бы без напряжения; преодоленные трудности вызывают восхищение и относятся к возвышенному. Ум женщины прекрасен, ум мужчины глубок, а это лишь другое выражение для возвышенного.

Здесь же Кант высказывает некоторые соображения о различии людей по темпераментам. Он опять-таки не стремится исчерпать тему; прекрасное и возвышенное служат для него своего рода стержнем, на который он нанизывает свои занимательные наблюдения. В сфере возвышенного пребывает темперамент меланхолический. Кант явно отдает ему предпочтение, хотя видит и некоторые слабые его стороны.

Последний раздел своих «Наблюдений...» Кант посвящает особенностям национального характера. Это один из первых шагов социальной психологии — науки, которая лишь в наши дни обрела более строгую эмпирическую базу. Кант довольствуется собственными наблюдениями; впоследствии он возвращался к ним неоднократно каждый раз, когда читал курс антропологии. Они не всегда точны, порой спорны, большей частью оригинальны. За его яркими, может быть, иногда произвольными пассажами скрывается глубокий смысл: они предвосхищают перемену в духовной атмосфере страны, грядущий поворот от рассудка к чувствам, появление живого интереса к уникальным переживаниям личности. Здесь чувствуется приближение «Бури и натиска».

Это движение вскоре всколыхнет интеллектуальную Германию. Но пока идут лишь подспудные процессы. И Кант, в частности, публикует далеко не все, о чем думает. Надо сказать, что у Канта смолоду выработалась привычка: любую пришедшую в голову мысль немедленно заносить на бумагу. Иногда это были специально приготовленные листы, чаще — первый случайно попавший на глаза клочок. Иной раз мы находим здесь заметки, поражающие глубиной прозрения; они обгоняют систематизированную мысль. Есть здесь и незаконченные фразы, и отточенные афоризмы, и заготовки будущих работ. Это важнейшее дополнение к завершенным произведениям.

В черновых записях, относящихся к периоду работы над «Наблюдениями...», Кант (вслед за Руссо) подходит к проблеме отчуждения. Термин ему неизвестен, но суть дела он схватывает верно. Речь идет о том, что уродливые общественные отношения превращают результаты деятельности человека в нечто ему чуждое, враждебное. Как

благо может превратиться в зло, Кант показывает на примере науки. «Вред, приносимый наукой людям, состоит главным образом в том, что огромное большинство тех, кто хочет себя в ней проявить, достигает не усовершенствования рассудка, а только его извращения, не говоря уже о том, что для большинства наука служит лишь орудием для удовлетворения тщеславия»⁸. По мнению Канта, наука в современном ему обществе заражена двумя болезнями. Имя одной — узость горизонта, однобокость мышления, имя другой — отсутствие достойной цели. Кант будет неоднократно возвращаться к этой теме. Наука нуждается в «верховном философском надзоре». Ученый становится своего рода одноглазым чудовищем, если у него «отсутствует философский глаз». Это опасное уродство, когда человек замыкается в какой-то одной области знаний: «Я называю такого ученого циклопом. Он — эгоист науки, и ему нужен еще один глаз, чтобы посмотреть на вещи с точки зрения других людей. На этом основывается гуманизация наук, т. е. человечность оценок... Второй глаз — это самопознание человеческого разума, без чего у нас нет мерил величия наших знаний»⁹. Перед собой Кант ставит задачу преодоления пороков современной ему науки. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу — а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире — и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»¹⁰. Это признание имеет для Канта принципиальную важность. Он навсегда расстается с ученой спесью просветителя, любующегося своим многознанием, боготворящего всемогущие науки. Ценность знания определена нравственной ориентацией; та наука, которой он себя хочет посвятить, — наука людей. Отныне в центре философских исканий Канта — проблема человека. Весь вопрос в том, что же действительно нужно человеку, как ему помочь.

Одно бесспорно: человеку не следует морочить голову. Против тех, кто пытается этим пробаиваться, направлено сочинение Канта «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика» (1766). Перед нами опять-таки не ученый трактат, скорее, эссе. Поводом для его написания послужила

деятельность Э. Сведенборга, человека примечательного. Известный в свое время шведский ученый и изобретатель, знаток минералогии, избранный членом Петербургской академии наук, Сведенборг под старость объявил себя духовидцем. Он уверял, что состоит в близких отношениях с духами умерших, получает от них сведения из иного мира. О нем рассказывали невероятные истории. Так, к нему за помощью якобы обратилась вдова голландского посланника при шведском дворе, от которой требовали уплаты за серебряный сервиз, изготовленный по заказу ее мужа. Зная аккуратность своего мужа, дама была уверена, что долг оплачен, но доказательств у нее не было, Сведенборг будто бы побеседовал с духом покойного и вскоре сообщил вдове, где хранится расписка. Этот рассказ Кант передает иронически, видя в нем, как и в других подобных историях, причудливую игру воображения. «Поэтому я нисколько не осужу читателя, — пишет Кант, — если он, вместо того чтобы считать духовидцев наполовину принадлежащими иному миру, тотчас же запишет их в кандидаты на лечение в больнице...»¹¹

Дело, однако, не только в Сведенборге и его последователях. На одну доску с «духовидцами» Кант ставит адептов спекулятивной метафизики. Если первые — «сновидцы чувства», то вторые — «сновидцы ума». Метафизики тоже грезят, свои идеи они принимают за подлинный порядок вещей. Философ не завидует их «открытиям», он лишь боится, чтобы какой-нибудь здравомыслящий человек, не отличающийся учтивостью, не сказал им то же самое, что ответил астроному Тихо Браге, пытавшемуся по звездам определить дорогу, его кучер: «Эх, барин, вы, может быть, все хорошо понимаете на небе, но здесь, на земле, вы дурак». Таково прощальное слово Канта, обращенное к вольфианской метафизике. Он смеется не только над визионерством, но и над умозрительными спекуляциями, он призывает людей науки полагаться на опыт, и только на опыт — альфу и омегу познания.

С метафизикой Кант прощается, но расстаться не может. Он признается, что волею судеб «влюблен в метафизику», хотя она редко выказывает ему свое благоволение¹². Этот «неудачный роман» длился многие годы. Всю свою

университетскую жизнь Кант читал курс метафизики («по Баумгартену»), его мучили «проклятые» метафизические вопросы — о сущности мира, Бога, души. Но чем дальше, тем яснее становилось, что ответы нельзя получить умозрительным путем. Поэтому Кант мечтает о перевоспитании своей возлюбленной, он хочет видеть ее лишь «спутницей мудрости», прочерчивающей границы познания.

Воспитатель — время. Кант все меньше публикует, все больше размышляет над «главным сочинением». Он упомянул о нем в одном из своих писем под новый, 1766 год. Заявка на «Критику чистого разума» сделана. Книга появится через пятнадцать лет. За эти годы в духовной жизни Германии произойдет немало важных событий. Обратимся к ним, с тем чтобы затем вернуться к Канту во всеоружии знаний о том, что происходит вокруг него и влияет на его духовное развитие.



2. ЛЕССИНГ И ЛИТЕРАТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

Кант не был единственным, кто пролагал пути для общей теории развития, кто подрывал устои догматической метафизики. Почти одновременно с нападением Канта на учение о вечности Солнечной системы, К. Ф. Вольф произвел в 1759 г. первое нападение на теорию постоянства видов. Каспар Фридрих Вольф (1734—1794), немецкий медик и биолог, многие годы работавший в Петербурге, в своей диссертации «Теория зарождения» обосновал теорию эпигенеза, т. е. развития организма путем новообразования. Новые органы постепенно возникают из ранее существовавших, сложное формируется из простого. Идеи Вольфа об онтогенезе (развитие индивида) в дальнейшем были перенесены на филогенез (развитие вида). В XVIII в. историзм делает первые шаги и в общественных дисциплинах. Появляются обобщающие труды по политической истории, по истории философии. Иоганн Иоахим Винкельман (1717—1768) положил начало современной археологии и истории искусств. Участник раскопок Геркуланума и Помпеи, он учил систематизировать найденные памятники,

отличать подлинники от подделок, призывал к изучению исчезнувших культур.

Но наиболее существенные импульсы шли от художественной литературы. Выше уже упоминалось имя Лессинга как новатора, которому было суждено формировать умонастроения и вкусы. Н. Г. Чернышевский обратит внимание на то, какую важную роль сыграл Лессинг в подготовке немецкой классической философии. Несмотря на то что Лессинг почти не оставил собственно философских работ, пишет Чернышевский, он «положил своими сочинениями основание всей новой немецкой философии»¹³.



Г. Э. Лессинг

Готхольд Эфраим Лессинг (1729—1781) родился в саксонском городке Каменц. Сын пастора, он сначала учился на богословском факультете Лейпцигского университета, затем перешел на медицинский. Уже студентом начал писать. В Берлине он издает свои знаменитые «Литературные письма», которые приносят ему славу первого критика

Германии. Семнадцатое «письмо», представляющее наибольший интерес, кончается апологией Шекспира: Шекспир — гораздо более великий трагический поэт, чем Корнель. После «Эдипа» Софокла никакая трагедия в мире не будет иметь больше власти над нашими страстями, чем «Отелло», «Король Лир», «Гамлет».

В трактате «Поуп-метафизик», посвященном английскому поэту А. Поупу, исследуется различие между поэзией и философией. Можно ли сопоставить поэзию с системой метафизических истин? Философ придерживается точной и однозначной терминологии. Поэт играет словами. Он никогда не стремится высказать «строгую, последовательную истину», иногда он говорит лишнее, иногда чего-то недоговаривает. Среди философов на такое был способен Якоб Бёме, и только ему такое можно простить. Строгий порядок изложения и поэзия — вещи несовместимые. «Философ, который взбирается на Парнас, и поэт, намеревающийся снизойти в долины серьезной и спокойной мудрости, встречаются на полпути, где они, если можно так выразиться, обмениваются одеянием и поворачивают вспять. Каждый приносит в свою обитель образ другого, но не более того. Поэт стал философским поэтом, а мудрец — поэтическим мудрецом. И все же философский поэт — не философ, а поэтический мудрец не превратился в поэта»¹⁴.

Провести грань между искусством и философией крайне важно. Во времена Лессинга в ходу было выражение «прекрасная наука» (*schöne Wissenschaft*), обозначавшее искусство. Различие между двумя видами духовной деятельности представляли не совсем ясно. Лессинг ощущал себя литератором, остановившимся «на полпути к философии». Здесь он встретил теоретика «на полпути к литературе» — Моисея Мендельсона (1729–1786). Результат встречи — трактат «Поуп-метафизик», написанный в сотрудничестве.

Лессинга знают как талантливого журналиста, критика, поэта, баснописца, драматурга. В 1753–1755 гг. выходит в шести томах его первое полное собрание сочинений. В последнем томе — последнее к тому времени достижение — «Мисс Сара Сампсон». Свою пьесу Лессинг характеризует как «бюргерскую трагедию». Интерес к жизни личности —

вот то новое, что принесла с собой новая, «бюргерская» эпоха, пришедшая на смену феодализму и ознаменовавшаяся ломкой сословной иерархии, утверждением новых, буржуазных принципов в экономике и в духовной жизни. Бюргер — это горожанин, представитель «третьего сословия». Но не только. Бюргер — это гражданин, носитель правопорядка. Наконец, бюргер — собственник, буржуа.

Ярче, чем в «Саре Сампсон», гражданский, бюргерский идеал независимой личности, живущей в условиях правопорядка, выражен в «Минне фон Барнхельм». Пьеса рассказывает о судьбе офицера. Бесстрашный и неподкупный майор Тельхейм заподозрен во взяточничестве, но в конце пьесы приходит весть: король Фридрих II снова зовет его под свои знамена. Выходец из Курляндии, Тельхейм служит в прусской армии, а женится на девушке из Саксонии. В этом видели призыв к единству нации.

«Минна фон Барнхельм» послужила главным поводом для возникновения «легенды о Лессинге» как о верноподданном барде пруссачества. Ф. Меринг развеял легенду: в «Минне» он увидел не апологию, а критику фридриховских порядков. Но это не дает оснований для другой легенды, переоценивающей революционность немецкого просветителя.

Вопрос в том, как оценивать пьесу «Эмилия Галотти». В пятитомной «Истории немецкой литературы» «Эмилия Галотти» названа «первой пьесой революционного немецкого театра». От «Эмилии Галотти» будто бы «идет театр молодого Шиллера и во многом театр «Бури и натиска»¹⁵. Между тем, по словам Гёте, «к трудам Лессинга у Шиллера было совсем особое отношение; в сущности говоря, он их не любил, а «Эмилия Галотти» была ему прямо-таки противна»¹⁶. В чем дело, Гёте не объясняет. Вполне возможно, что Шиллеру как раз не хватало у Лессинга тираноборчества.

Почему Одоардо Галотти убивает свою дочь, на которую польстился принц, а не ее совратителя? Да потому, что Одоардо не борец, а мститель, к тому же весьма импульсивный. Может быть, я ошибаюсь, но помимо волнующей Лессинга проблемы правопорядка в «Эмилии Галотти» заметна полемика с только что возникшим движением «Бури

и натиска». «Штюрмеры» провозгласили примат чувства перед разумом, поставили индивидуальное выше всеобщего. Лессинг показал, куда это приведет, если будет потеряно чувство меры. «Поступок отца не является примером осмысленности. Ни в коем случае! Старик, как и его испуганная дочь, потерял голову в одуряющей придворной атмосфере, и именно это смятение, опасность, которую несут такие характеры, непосредственно хотел изобразить поэт»¹⁷.

В 1766 г. Лессинг публикует «Лаокоон» — трактат о различии между пластическими искусствами и поэзией. Унаследованное от античности представление о тождестве этих видов искусства было поставлено под сомнение в XVIII в. «Лаокоон» полемичен. Его автор выступил против концепции Винкельмана, изложенной в работе «Мысли по поводу подражания греческим произведениям в живописи и скульптуре». (К моменту окончания работы над «Лаокооном» появилась и Винкельманова «История искусства древности», упоминания о ней содержатся в последних разделах трактата.) Спор возник, казалось, по частному поводу. Почему в известной скульптурной группе гибнущий жрец Лаокоон изображен издающим не безумный вопль, а приглушенный крик? Винкельман увидел в этом выражение национального характера греков, их стоическое величие духа. Лессинг держался другого мнения: суть дела в специфике скульптуры. Трагедия Софокла «Филоклет» тоже произведение греческого искусства, однако ее страдающий от ран герой кричит в голос. То, что может выразить повествовательное искусство, не дозволено пластике. У поэта шире диапазон выразительных средств. Это не значит, что поэзия выше живописи и скульптуры. Просто есть различие в предмете и способах изображения. Некоторые поэтические образы не годятся для живописца, и, наоборот, иные картины при попытке передать их стихами или прозой теряют силу воздействия.

Лессинг доискивается до «первопричин». Искусство подражает действительности, которая существует в пространстве и во времени. Отсюда два вида искусств. Пространство заполнено телами. Тела с их видимыми свойствами составляют предмет живописи. Время есть последовательность

действий. Последние составляют предмет поэзии. Различие, уточняет Лессинг, относительное: живопись может также изображать и действия, но только опосредствованно, при помощи тел, и, наоборот, поэзия может изображать тела при помощи действий.

Итак, в распоряжении художника (живописца или скульптора) не отрезок времени, а только один его момент. Следовательно, выбрать надо такой, который наиболее плодотворен. «Плодотворно только то, что возбуждает свободную игру способности воображения. Чем больше мы глядим, тем больше мы примысливаем, а чем сильнее работает мысль, тем больше дается нашему зрению. Но изображение какой-либо страсти в момент наивысшего напряжения всего менее обладает этим преимуществом. За таким изображением нет уже больше ничего: показать глазу эту предельную точку — значит связать крылья фантазии»¹⁸. Вот почему Лаокоон только стонет; воображению легко представить его кричащим, а если бы он кричал, фантазия не могла бы подняться ни на одну ступень выше.

Наблюдение тонкое, и справедливым оно оказалось не для одной скульптуры; это важнейшая особенность искусства вообще. «Плодотворный момент» ищет любой художник, в том числе и писатель. Недоговоренность, фигура умолчания, нарочитая неполнота образа — излюбленные приемы литературы. Иногда намек действует сильнее, чем развернутое описание. Любой художник, в том числе и писатель, воспроизводит жизнь, но не во всей полноте деталей, а обобщенно, оставляя место для фантазии зрителя или читателя. Эстетическое переживание возникает и от «узнавания» действительности, и от того, что приходится «домысливать» созданный художником образ. Такой вывод возникает при чтении «Лаокоона». Вывод запомним: проблема воображения (и его «свободной игры») займет важнейшее место в «критической» философии Канта.

В 1767 г. наступает новый яркий этап в жизни и творчестве Лессинга. В Гамбурге открылся Немецкий национальный театр, где собраны лучшие актерские силы. Новый театр пригласил Лессинга на должность «драматурга», т. е. заведующего литературной частью. Отсюда название нового театроведческого журнала, затеянного Лессингом, —

«Гамбургская драматургия». В извещении об издании журнала говорилось: «Наша *Драматургия* будет критическим перечнем всех пьес, которые будут ставиться на сцене, и будет следить за каждым шагом, который будет совершать на этом поприще искусство поэта и актера»¹⁹. В течение года регулярно два раза в неделю выходили тонкие книжицы, содержавшие разбор спектаклей и общие размышления о природе драматического искусства. Собранные вместе, они составили фундаментальный трактат, который и поныне считается краеугольным камнем театральной эстетики. Обычно книга содержит полученный автором результат. Здесь же перед нами и авторские поиски. Мы видим, как движется мысль Лессинга, как возникают перед ним вопросы, как не сразу обнаруживается ответ.

В одном из первых выпусков ясно сформулирована программа: «Театр должен быть школой нравственности»²⁰. Но как это осуществить? Со времен Аристотеля известно, что закон театра, как и искусства вообще, — совпадение общего и единичного²¹. Это относится и к речи актеров, и к их мимике, и к жестикуляции. Жест должен быть и «значителен» и «индивидуален». Лессинг напоминает читателям те советы, которые шекспировский Гамлет дает бродячим актерам: слова должны легко сходиться с языка, не кричите на сцене, соблюдайте меру. Мало таких голосов, которые не были бы неприятны при крайнем напряжении. А слух, как и зрение, публики не следует оскорблять. Уже в «Лаокооне» были установлены границы для передачи безобразного. В «Гамбургской драматургии» Лессинг пишет, что искусство актера занимает середину между изобразительным искусством и поэзией. В пьесе можно позволить себе больше, чем на полотне, но и здесь есть свои границы. По сцене двигаются живые люди, и все же это не значит, что на сцене сама жизнь. Правдивость не должна доходить «до самой крайней иллюзии». Нельзя требовать от пьесы и полного совпадения с историческими фактами. Трагедия — не история, изложенная в форме разговоров. С такими оговорками Лессинг принимает восходящий к Аристотелю тезис об искусстве как подражании природе.

Оговорки возникают и по поводу тезиса о единстве общего и единичного. Казалось бы, аксиома, что в искусстве

мы имеем дело с «возведением частного явления в общий тип». Но Корнель нарушил аксиому. Лессинг смолоду не жаловал Корнеля. Здесь он выявляет несоответствие принципов французского драматурга идеям Аристотеля. Французы «выражение перегружали, краски накладывали слишком густо, пока характеризующие лица не превращались в олицетворенные характеры...»²².

Корнель ладно, но вот и Дидро заговорил о том, что в комедии невозможна такая степень индивидуализации, как в трагедии. В жизни едва ли сыщешь более дюжины комических характеров; комедиограф, следовательно, выводит не личности, а типы, целые сословия. Дидро заговорил об «идеальном характере». Лессинг не столько спорит с Дидро, сколько стремится осмыслить выявленные им трудности. Почему Дидро хлопочет о том, чтобы не быть в противоречии с Аристотелем, и в то же время противоречит ему? В конце концов Лессинг находит выход. Он говорит о двух возможных вариантах художественного обобщения, о двух смыслах термина «всеобщий характер»: «В первом значении всеобщим характером называется такой, в котором собраны воедино те черты, которые можно заметить у многих или у всех индивидов. Короче, это перегруженный характер, скорее персонифицированная идея характера, чем характерная личность. А в другом значении всеобщим характером называется такой, в котором взята определенная середина, равная пропорция всего того, что замечено у многих или у всех индивидов. Короче, это обыкновенный характер, обыкновенный не в смысле самого характера, а потому, что такова степень, мера его»²³.

Пишущие о «Гамбургской драматургии» почему-то не обращают внимания на это место в 95-м выпуске²⁴. А здесь как раз квинтэссенция трактата, по словам автора, «fermenta cogitationis» — ферменты мышления. Лессинг считает, что взглядам Аристотеля соответствует только «всеобщность во втором значении». Что касается всеобщности первого вида, создающей «перегруженные характеры» и «персонифицированные идеи», то она «гораздо необычайнее», чем это допускает всеобщность Аристотеля. Проблема двух возможностей художественного обобщения — одна из главных в немецкой эстетике последующего времени. К ней

мы вернемся. А пока обратим внимание на одну многозначительную тираду, содержащуюся в «Гамбургской драматургии». Лессинг пишет: «...не одни только писатели не любят слышать о себе правдивых приговоров. У нас теперь, слава Богу, есть школа критиков», самая лучшая критика которых состоит в том, что они подрывают доверие ко всякой критике. «Гений! гений! — кричат они. — Гений выше всяких правил! То, что делает гений, то и правило»²⁵. О чем идет речь? О движении «Буря и натиск».

Это было первое общенемецкое общественное движение, вызванное кризисом феодального порядка, кризисом в экономике, в общественных отношениях, в государственном строе, в разных формах идеологии. Движение ограничивалось духовной сферой, «буря» бушевала только в литературе, «натиск» не выходил за пределы печатных изданий. Проявлялось это во взрыве индивидуализма, в повышенном интересе к проблемам личности, к внутренней жизни отдельного человека, в резком недоверии к рассудку, к рационалистическим принципам, которые отстаивали мыслители раннего Просвещения. Внезапно обнаружили сложность, богатство, таинственные глубины духовной жизни человека. Многими это воспринималось как открытие, превосходящее по значению открытие Америки: в каждом человеке скрыты неизведанные континенты страстей, чувств, переживаний.

Лессинг был предтечей этой «литературной революции» и ее критиком. Он проявлял живой интерес к жизни личности, штюрмеры довели его до крайности, до иррационализма и субъективного произвола. Кант своими «Наблюдениями над чувством возвышенного и прекрасного» способствовал рождению «Бури и натиска». Но наиболее сильный импульс движению дал Иоганн Георг Гаман (1730—1788). Человек совершенно чуждый естествознанию, при этом знаток языков и блестящий эрудит, Гаман писал в тяжелой манере, перегруженной намеками и недомолвками. Его брошюра «Сократические достопримечательности» (1759) посвящена «никому и двум». «Никто» — это читающая публика. Один из «двух» — Кант (второй — коммерсант Беренс). Явно по адресу Канта сказано, что тот хотел бы уподобиться Ньютону и стать вардейном (так

назывался контролер качества монеты) философии; да только в денежном обращении Германии куда больше порядка, чем в учебниках метафизики: мудрецы еще не изобрели эталона, с помощью которого можно было бы определить наличие истины в их идеях, как измеряют содержание благородных металлов в разменной монете.

Гаман говорит не столько об афинском мудреце, сколько о себе самом, о своих духовных исканиях. Подобно своему великому предшественнику, который стал в оппозицию к просвещенным афинянам, Гаман отрекается от просветительских постулатов. «Мы мыслим слишком абстрактно»²⁶ — вот главная беда. Наша логика запрещает противоречие, между тем именно в нем истина. Запрет — это «отцеубийство мысли». Дельфийский оракул назвал мудрейшим Сократа, который признался, что он ничего не знает. Кто из них лгал — Сократ или оракул? Оба были правы. Главное для Гамана — самопознание; здесь, по его мнению, разум бессилён, знания — помеха; помочь может только вера, основанная на внутреннем чувстве. Под его пером Сократ превращается в иррационалиста, провозвестника христианства: афинский философ хотел вывести своих сограждан из лабиринта ученой софистики к истине, которая лежит в «сокровенном», в поклонении «тайному богу». Таким видит Гаман и свой жребий.

Другая книга Гамана, привлекающая внимание, — «Крестовые походы филолога» (1762), сборник, центральное место в котором принадлежит эссе с несколько необычным названием «Эстетика в орехе». Необычным было прежде всего само слово «эстетика». Его ввел незадолго до того А. Баумгартен для обозначения учения о красоте, которое для него было равнозначно теории чувственного познания. Последователь Лейбница и Вольфа, Баумгартен считал эстетическое, сферу чувств низшей ступенью познания. Гаман на первой же странице своего эссе категорически утверждает противоположное: в чувственных образах «состоит все богатство человеческого познания»²⁷, выше образа нет ничего. Поэзия — родной язык человечества. Вольфианцев Гаман упрекает в схоластике, в отрыве от жизни и природы. «Ваша убийственно лживая философия убрала со своего пути природу»²⁸. Вольфианцы хотят господствовать

над природой; между тем они связывают себя по рукам и ногам. Мнящие себя господами оказываются рабами.

Проповеди Гамана жадно внимал Иоганн Готфрид Гердер (1744—1803). Студент Канта в Кёнигсберге, впитавший идеи его космогонической гипотезы и попытавшийся перенести ее на другие сферы бытия, он в равной мере ориентировался на кантовского антипода Гамана. Первые работы Гердера — «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» (1766—1768) и «Критические леса» (1769) — свидетельствовали о блестящих литературных способностях, о стремлении избежать крайностей, об интересе к идее развития. Осенью 1770 г. Гердер приезжает в Страсбург. Здесь происходит его встреча с Гёте, сыгравшая значительную роль в жизни обоих вождей «Бури и натиска». Здесь Гердер пишет свой знаменитый трактат «О происхождении языка» (1772), отмеченный премией на конкурсе Берлинской академии наук²⁹.

Возникновение языка Гердер связывает с развитием культуры. Трактат посвящен рассмотрению естественных законов, определивших необходимость появления языка. Если рассматривать человека только как животное, он предстанет в весьма жалком и беспомощном виде. Однако слабость человека становится источником его силы. Человек, лишенный инстинктов, развивает другую способность, дарованную ему природой, — «смышленность», т. е. интеллект в потенции. Непрерывное совершенствование — особенность человека. Это развитие, подобного которому не знает ни одно животное, не имеет предела. Человек никогда не бывает завершенным в себе. Развитие интеллекта влияет на развитие языка, и, наоборот, цепь слов становится цепью мыслей. История языка неотделима от истории мышления³⁰.

Слабость человека становится причиной его силы также и потому, что заставляет его объединиться с другими людьми. Родственные узы, отсутствующие в животном мире, суть элементарные общественные связи. Без общества человек одичал бы, завял, как цветок, оторванный от стебля и корней растения. Развиваясь, общество совершенствуется язык. Прогресс языка бесконечен, как и развитие самого общества. Здесь же Гердер впервые ставит

вопрос о преемственности в развитии культуры. Как индивид усваивает накопленный опыт, так и народы воспринимают достижения прошлых поколений. Культурная традиция передается от народа к народу, принимая все новые и новые формы. Гердер обращается к изучению истоков культуры. Обосновавшись в 1771 г. в Бюккебурге, где он занял пост придворного проповедника, Гердер изучает народное творчество, штудирует Библию, рассматривая ее и как результат божественного откровения, и как древнейший памятник литературы.

Кроме Гердера и Гамана, к религиозно настроенному крылу «Бури и натиска» примыкали писатель Иоганн Каспар Лафатер (1741–1801) и молодой философ Фридрих Генрих Якоби (1743–1819). Другой вождь «бурных гениев», Иоганн Вольфганг Гёте (1749–1832), не разделяет благочестивых устремлений своего друга и наставника Гердера. Он богохульствует, слагает бунтарские стихи. «Не знаю ничего более жалкого, чем вы, боги! Вас почитать? За что?» Эти слова взяты из гётевского «Прометей» — стихотворения, ставшего своего рода поэтическим манифестом «левого» крыла «Бури и натиска». Среди радикальных «штюрмеров» мы находим бывшего ученика Канта Я. Ленца (1751–1792), будущих кантIANЦЕВ Ф. М. Клингера (1752–1831) и А. Бюргера (1747–1794). Движение оказалось неоднородным и противоречивым: бунтарство сочеталось с политической индифферентностью и консерватизмом, симпатии к народу — с крайним индивидуализмом, критическое отношение к религии — с благочестивой экзальтацией. Но всех объединял интерес к человеку, к его уникальному духовному миру.

Лессинг разделял этот интерес, но избегал крайностей. В центре идейных споров этого периода — проблема религии. Состояние современной ему церкви не удовлетворяет Лессинга, но он далек и от «новомодных» богословов-рационалистов, пытавшихся «подчистить» лютеранство. Брату он пишет: «Стряпней тупиц и полуфилософов представляется мне та религиозная система, которой хотят заменить старую»³¹.

В 1774 г. Лессинг приступил к опубликованию отрывков из сочинения Германа Самуэля Реймаруса (1694–1768) «Апология, или Сочинение в защиту разумных почитателей Бога».

Произведение Реймаруса оспаривало богодухновенность Библии и ее значение для познания истины; Библия полна противоречий, ее герои — обманщики, сластолюбцы, убийцы. Реймарус ищет истинную, «естественную» религию, не построенную на откровении, а выведенную из внутренней природы человека; он — деист и требует терпимого отношения к деистам. Как и следовало ожидать, появление текстов Реймаруса вызвало брожение умов. Начались нападки на Лессинга. Защищаясь, Лессинг в серии блестящих статей отстаивал право на исследование в любой сфере знания, в том числе и в истории религии, он высказывал смелые идеи, высмеивал своего главного оппонента пастора Геце, показывая его невежество. В конце концов вмешательство властей заставило Лессинга замолчать. Но последнее слово в споре все же осталось за ним. Оно было произнесено в «Воспитании человеческого рода» и в «Натане Мудром».

«Воспитание человеческого рода» — это сто тезисов о нравственном прогрессе человечества. Различные типы религий являются продуктом определенных исторических эпох. Род, как и индивид, проходит три возраста. Детству человечества соответствует Ветхий Завет, юношеству — Новый Завет. Грядет зрелость — «эпоха нового, вечного Евангелия», когда мораль станет всеобщим, безусловным принципом поведения. Откровения Ветхого Завета говорят о грубом духовном состоянии мира, когда воспитание возможно только путем прямых наград и телесных наказаний. В юношеском возрасте нужны иной учитель и иные методы воспитания. Христианство апеллирует к высшим мотивам поведения: это более высокая ступень духовной эволюции, хотя и не последняя. Лессинг убежден в том, что человеческий род достигнет высшей ступени — совершенства, всеобщего просвещения и нравственной чистоты, когда мораль не будет связана с верой в Бога, когда человек «будет творить добро во имя добра, а не потому, что чьим-то произволом ему уготовано за это воздаяние»³². А пока он предлагает различать религию Христа как совокупность моральных принципов и неприемлемую для него христианскую религию как поклонение всемогущему божеству. Был ли Христос более чем человеком, для Лессинга проблематично. То, что он был подлинным человеком, если

он вообще существовал, не вызывает сомнений. К религиозным исканиям Лессинга восходят и Кантова «Религия в пределах только разума», и работы раннего Гегеля, колыбель его диалектики, рождавшейся в упорных поисках решения этических проблем.

Лессинга страшит фанатизм, религиозный и любой другой. Свидетельство этому — «Натан Мудрый», которого нельзя понять, не проштудировав тезисы «Воспитания...» (а последние неполны и неясны без «Натана» — эти вещи дополняют друг друга). Вокруг последней пьесы Лессинга велась полемика по вопросам религии и веротерпимости. Не описывая всех баталий, приведу лишь итоговую характеристику Ф. Меринга, который настаивает на том, что «ничего не может быть глупее, как искать в «Натане» понижения христианской религии или прославления еврейской»³³. Пьеса публицистична и дидактична, характеры нарочито «плакатны». Автор действовал вполне сознательно, расставаясь (в методологическом аспекте) с Шекспиром, у которого учился всю жизнь, и обращаясь снова к Корнелю (вовсе не плохому драматургу). Наше знакомство с «Гамбургской драматургией», с изложенной там концепцией «неаристотелевского» художественного обобщения позволяет сделать такой вывод.

Лессинг умер в начале 1781 г. В мае вышла «Критика чистого разума». Непосредственной эстафеты в духовном первенстве, однако, не получилось: главный труд Канта долгое время оставался незамеченным, а вокруг имени Лессинга посмертно вдруг разгорелась жаркая философская полемика, которая увлекла интеллектуальную Германию в сторону от проблем, поставленных Кантом. Это был знаменитый «спор о пантеизме».



3. «СПОР О ПАНТЕИЗМЕ». ГЕРДЕР

За полгода до кончины Лессинг встретился с Фридрихом Якоби и изложил ему свое философское кредо. Разговор начался с обсуждения стихотворения Гёте «Прометей». Лессинг сказал, что он полностью разделяет точку зрения

автора: «Ортодоксальные понятия о божестве не существуют для меня более, я не могу их принять, всё — единое, я не разумею иначе». Изумленный Якоби, не ожидавший такого заявления, смущенно спросил: «Тогда вы должны быть в значительной степени согласны со Спинозой?» На это Лессинг ответил: «Если я должен кого-либо назвать, то я не знаю никого другого... Знаете ли вы что-нибудь лучшее?» И тут же добавил: «Нет никакой другой философии, кроме философии Спинозы»³⁴.

После смерти Лессинга Якоби, узнав, что Мендельсон намеревается писать статью о покойном друге, сообщил ему содержание своих бесед с Лессингом. Известию Якоби о приверженности Лессинга к учению голландского пантеиста Мендельсон не поверил, и между ними завязалась переписка, которая в 1785 г. была опубликована Якоби (в книге «Об учении Спинозы») после того, как Мендельсон выпустил свою книгу о Спинозе и Лессинге («Утренние часы»). Мендельсон ответил новой книгой — «К друзьям Лессинга» (1786), за которой в том же году последовало сочинение Якоби «Против обвинений Мендельсона» (1786).

Якоби нападал на спинозизм, который был для него синонимом атеизма; заодно он ополчался против всей рационалистической философии. Якоби, в частности, отмечал, что категории рассудочного мышления оставляют человека в пределах механистического миропонимания, недостаточного для раскрытия сущности жизни. Это, бесспорно, способствовало постановке диалектических проблем. Но не решало их. Якоби считал, что основой познания может быть только вера. Мендельсон, как и Якоби, не разделял философии Спинозы, с которой он, впрочем, был знаком лишь понаслышке. Полемизируя с Якоби, Мендельсон защищал не спинозизм, а вольфианский рационализм. Главной же его заботой было отвести обвинение в одиозном атеизме от Лессинга, которого он выдавал за «великого защитника теизма и религии разума»³⁵. Если бы дело ограничилось лишь полемикой между Якоби и Мендельсоном, столкновение не вышло бы за пределы идеалистической философии, осталось бы спором между сторонником иррационализма и приверженцем ограниченной рассудочной философии³⁶. И тот и другой были противниками спинозизма. Но в

Германии идеи голландского пантеиста получили столь широкое хождение, что появление в печати антиспинозистских сочинений Якоби и Мендельсона не могло не вызвать отклики. До этого произведениями Спинозы зачитывались втихомолку, теперь о нем заговорили открыто.

Еще совсем недавно это был запретный плод: спинозистские книги уничтожали, их авторов подвергали преследованиям. На 40-е годы XVIII в. падает деятельность Иоганна Христиана Эдельмана (1698—1767) — мыслителя, произведения которого получили в свое время широкое распространение и нашли значительный общественный резонанс. Эдельман прямо называет Спинозу своим учителем. Огромное впечатление на него произвел «Богословско-политический трактат». Изучение трудов Спинозы привело Эдельмана к убеждению, что не существует Бога, отличного от мира: «Бог и материя есть единое, неразрывное целое, без материи Бог никогда бы не мог создать материального мира»³⁷. Бог — это «всё во всем». Эдельману не удалось избежать участи своих предшественников: книги его сжигались, сам он подвергался преследованиям.

Не удивительно поэтому, что приверженность к спинозизму предпочитали скрывать. Может быть, именно поэтому о спинозистских убеждениях Лессинга стало известно только после его кончины. Некоторые с удовлетворением восприняли это известие как свидетельство того, что Лессинг не верил в Бога. К их числу принадлежал пастор И. Г. Шульц (1739—1823), прозванный «простоволосым проповедником» за отказ выступать перед своей паствой в парике, как это было принято в то время. В 1786 г. вышло анонимное издание его книги «Разоблаченный Моисей Мендельсон, или Полное объяснение непонятной смертельной досады М. Мендельсона по поводу известия об атеизме Лессинга». «Простоволосый» Шульц отчитал Мендельсона за его отказ признать Лессинга спинозистом. Спинозистов считают атеистами, что из того? Ходячее мнение: атеист — опасный, аморальный человек, он не может быть ни добропорядочным отцом семейства, ни достойным гражданином государства. Нет ничего бессмысленнее подобных утверждений. Мораль и религия — разные вещи.

На учение Мендельсона о бессмертии души напал К. Шпацир (1761—1805). В его книге «Анти-Федон» (1785), правда, не было упоминаний о Спинозе, но все же это произведение вполне уместно рассматривать в свете происходившей тогда дискуссии. Сопоставляя идеализм и материализм, Шпацир писал: «Система спиритуализма не обоснована столь прочно, что она не может подвергаться нападкам и быть поколеблена в своих основоположениях. Более тонкий материализм представляется обоснованным если не в большей степени, то во всяком случае в такой же мере, как и спиритуализм, покоящийся на неопределенных понятиях и слишком далеко уходящий от природы»³⁸. Шпацир утверждал, что тайных сторонников материализма гораздо больше, чем это можно себе представить.

«Спор о пантеизме» первоначально развертывался вокруг гносеологической проблемы (иррационализм Якоби против рационализма Мендельсона), а затем, после смерти Мендельсона (1786), когда в спор включились и спинозисты, вылился в дискуссию по онтологическим проблемам. Существовал ли мир вечно, или он есть результат «акта творения»? Смертна или бессмертна душа? Что такое Бог — надмировая, сверхъестественная сила либо сама природа, или, может быть, вообще никакого Бога нет? Эти вопросы стали темой многих книг, журнальных статей, переписки, личных бесед. Одну из таких бесед описывает Г. К. Лихтенберг (1742—1799), известный в свое время физик и писатель, мастер афористики. Однажды к нему пришли два теолога, и начался разговор о Мендельсоне, Лессинге, Якоби и спинозизме. «Так как я, после того как понял Спинозу, искренне считаю его выдающимся умом, то перед лицом этих двух теологов я встал на его сторону. Кто создал Бога? Сложный организм животных и растений показывает зависимость движения от материи. Другими словами, все, что есть, едино, и нет больше ничего»³⁹. Лихтенберг освобождает спинозизм от богословской терминологии, наполняет его более последовательным материалистическим содержанием.

Георг Форстер (1754—1794), натуралист, прославивший себя описанием кругосветного путешествия, в котором ему довелось участвовать, ставил дилемму: «Либо последовательный

теизм, либо последовательный спинозизм... Либо мы утрачиваем все самое важное в идее божества, ограничивая ее субстанциальностью, либо модифицируем ее, ограничивая во времени и пространстве и превращая в противоречивый антропоморфный призрак»⁴⁰. В работе «О лакомствах» (1788) Форстер приходит к выводу о связи физиологии с духовной деятельностью человека. Мозг и нервная система человека зависят от питания, органы мышления теснейшим образом связаны с органами пищеварения. Все знания, подчеркивает философ, ведут свое происхождение от данных органов чувств. По поводу своей статьи Форстер писал: «Ответственность за содержащийся в ней возможный материализм я охотно готов принять на себя»⁴¹.

Стремление стать на точку зрения развития природы характеризует дальнейшее движение мысли Форстера. Об этом свидетельствует, в частности, небольшая, но, несомненно, одна из его наиболее зрелых философских работ — «Руководящая нить будущей истории человечества» (1789). В этой статье Форстер говорит об известном совпадении индивидуального развития человека с развитием всего человеческого рода. Сравнение жизнедеятельности человека и животного приводит Форстера к выводу о том, что существуют общие для всех живых организмов принципы — самосохранение и продолжение рода. Развитие человечества от животной дикости к цивилизации происходило вследствие этих естественных законов. Г. Штейнер во вступительной статье к изданию философских работ Форстера справедливо соглашается с теми, кто видит в этой статье «почти дарвиновские идеи»⁴². Форстер, конечно, уступал Гердеру в широте охвата проблемы развития, но отличался стремлением занять более последовательную материалистическую позицию.

С Гердером мы расстались в Бюккебурге, где одна за другой возникают новые работы, свидетельствующие о его неослабевающем интересе к проблеме развития. Теперь он пытается связать ее с проблемой мышления, возникновения интеллекта человека. В работе «О познании и ощущении человеческой души» (1774) он пишет, что перед этой проблемой останавливаются в бессилии и те, кто находится во власти «механических видений», пытаюсь создать душу

из «глины и грязи», и в равной мере сторонники лейбницианской «предустановленной гармонии», которая разрывает связь между душой и телом. В природе нет ничего изолированного, все находится во взаимных переходах и переливах. Поэтому зародыши сознания надо искать не вне материи, а внутри ее.

Мышление Гердер выводит из ощущения, в основе которого лежит раздражимость. Раздраженный мускул сжимается и снова вытягивается. Раздражимость Гердер характеризует как «первую мерцающую искорку ощущения, к которой поднялась мертвая материя в результате многих шагов и скачков механизма и организма»⁴³. Это важнейший вывод. Ощущение связано с наличием в организме нервов. Мы ощущаем только то, что дают нам нервы, и только вследствие этого мы можем мыслить. Когда чувства достигают определенной степени ясности, они становятся мыслями, разум возникает из ощущений. Итак, Гердер рассматривает сознание исторически, как нечто ставшее, возникшее в ходе развития живого мира. Но вот он ставит вопрос: материальна душа или нематериальна? Однако ответа на него не дает: «Я еще не знаю, что такое материальное и нематериальное, но я убежден, что между ними нет железной преграды»⁴⁴. Фраза, в высшей степени характерная для Гердера: он отказывается от идеалистических представлений, но взамен ничего не предлагает.

Идея развития переносится Гердером на природу, на животный мир в частности. Пока это лишь общие догадки, заключенные в весьма своеобразную, отдающую мистицизмом оболочку. Мысль о развитии животного мира возникает, например, в работе «О переселении душ» (1782). Работа написана в форме диалога. Харикл, сторонник переселения душ, говорит о трех его возможностях. Во-первых, это движение по восходящей линии — от растения к животному и дальше к человеку. Во-вторых, обратное превращение — так, индийские верования обещают воплощение доброй души человека в слона или корову, а злой — в тигра или свинью. Третий вариант — переселение душ «по кругу», т. е. в подобные же существа. Феаг, в уста которого Гердер вкладывает свои взгляды, сразу отвергает последние два вида переселения душ. Что касается первого вида, то он признает

его, однако дает ему весьма своеобразное истолкование: «Я не стыжусь моих полубратьев — животных, наоборот, в отношении их я большой сторонник переселения душ... Вполне определенный, твердый, хитрый и осмотрительный характер животного получает искру света, которую мы называем разумом, и вот человек готов... Мне кажется, это есть антропогенез и возрождение животного в человеке»⁴⁵.

Гердер говорит и о Боге, и о будущей жизни, но наряду с этим (что и представляет для нас интерес) он развивает идеи о единстве всего органического мира, об относительном характере классификации живых организмов, об эволюции живых существ и подводит читателя к мысли о естественном происхождении человека. «Посмотрите, как взаимопроникают друг в друга классы живых существ! Как поднимаются и развиваются организмы во все стороны, по всем направлениям и в то же время остаются похожими друг на друга... Даже у насекомых можно найти аналогию человеческим органам»⁴⁶.

Идея развития природы конкретизируется затем в основном философском труде Гердера «Идеи к философии истории человечества», который начал выходить в 1784 г. Анализу развития человеческого рода автор предпосылает историю нашей планеты. Описывая происхождение Земли и ее место в системе мироздания, Гердер ссылается на труд своего учителя Канта «Всеобщая естественная история и теория неба». Далее он переходит к геологической истории Земли, ее флоре и фауне. Намеками, в очень туманной форме Гердер говорит о естественном возникновении жизни, которая, по его мнению, появилась в воде: «Горячее вещество воздуха, флогистон, превращало гальку в известь, и в известковой массе образовались первые живые существа, населявшие море, — моллюски...»⁴⁷

Кант считал нелепым надеяться на появление нового Ньютона, который объяснит происхождение жизни естественным путем. И вот ученик Канта Гердер попытался это сделать. Согласно Гердеру, только благодаря естественным силам, без постороннего вмешательства развитие природы приводило к возникновению все более сложных образований. Существовали различные неорганические соединения, прежде чем возник первый растительный организм.

«Множество растений произведено было на свет и погибло, прежде чем создалось первое животное образование, и здесь насекомые, птицы, водяные и ночные животные предшествовали более развитым созданиям дня и земли, и только затем выступил на Земле венец органического строения — человек, *микрокосм*»⁴⁸. Что это? Эволюционная точка зрения? Во всяком случае ее предвосхищение. Гердер сравнивает человека с наиболее близко стоящими к нему животными — обезьянами: орангутанг похож на человека по своему внутреннему и внешнему строению. И хотя Гердер прямо не говорит, что человек произошел от животных в результате естественной эволюции, а иногда даже утверждает противоположное, но общая логика его рассуждений свидетельствует о том, что он все же склонялся к этой точке зрения. «Новое произведение Гердера, — писала одна из его читательниц, — дает возможность предполагать, что первоначально мы были растениями и животными; что из нас дальше сделает природа, нам, вероятно, останется неизвестным. Гёте размышляет сейчас над этими вещами, и все то, что он обдумал, в высшей степени интересно»⁴⁹.

Наивысший авторитет для Гердера — Спиноза. Но мировоззрение Гердера в отличие от взглядов голландского пантеиста приобретает динамический характер. У Спинозы единая субстанция (природа) извечно обладает неизменными атрибутами — протяженностью, т. е. материальностью, и мышлением. Основа всего сущего для Гердера — живые, органические силы, определяющие бытие материи и духа. Материя и дух находятся в состоянии непрерывного развития и неразрывно связаны между собой. Мыслитель недвусмысленно отмежевывается от попыток объяснить развитие чисто духовными факторами: «...когда я говорю об *органических силах* творения, — не думаю, чтобы кто-либо увидел в них *qualitates occultas*»⁵⁰.

«Спор о пантеизме» не мог не привлечь внимание Гердера. Он прервал на время работу над «Идеями...», чтобы написать полемическое произведение «Бог. Несколько диалогов» (1787). Гердер поднимает на щит учение Спинозы, доказывая при этом его совместимость с христианством. Противоречивая по своему характеру работа Гердера о Спинозе вызвала и противоречивые оценки ее со стороны

современников. Фридрих Шиллер, сторонник кантовской философии, отмечал, что Гердер в высшей степени склоняется к материализму. В то же время атеистически настроенный В. Л. Векрлин нападал на Гердера за то, что он затушевывал антирелигиозный характер философии Спинозы. Подобные упреки по адресу Гердера делал и Г. Форстер.

Бог, о котором идет речь в работе Гердера, не творец мира, а сам мир, состоящий из действующих сил. Принцип деятельности, которым Гердер дополняет учение Спинозы, — результат несомненного влияния Лейбница; однако Гердер не согласен с лейбницевской трактовкой материи. Для Лейбница материя есть порождение духа; для Гердера материя «существует как таковая... вследствие внутренней связи действующих сил»⁵¹. Не согласен Гердер и с Декартом, отождествившим материю с протяженностью. Почему, спрашивает он, материю следует отождествлять только с протяженностью? Ведь время в равной степени есть «внешнее условие ее бытия». Спиноза, стремившийся преодолеть дуализм Декарта, сделал протяженность (материю) и дух атрибутами субстанции (Бога, природы). Но для Гердера это недостаточно монистично. Свою субстанцию — органические силы — Гердер рассматривает как «промежуточное понятие» между духом и материей. Развиваясь, субстанциальные силы приобретают пространственную и временную определенность. Потенциально связанное с материей мышление актуализируется лишь на высоких ступенях развития — в живом организме.

Мир раскрывается перед Гердером в виде единого, непрерывного процесса развития, закономерно проходящего вполне определенные, необходимые ступени. О том, как Гердер представлял себе эти ступени, говорит его черновой набросок: «1. Организация материи — теплота, огонь, свет, воздух, вода, земля, пыль, Вселенная, электрические и магнитные силы. 2. Организация Земли по законам движения, всевозможные притяжения и отталкивания. 3. Организация неживых вещей — камни, соли. 4. Организация растений — корень, лист, цветок, силы. 5. Животные: тела, чувства. 6. Люди — рассудок, разум. 7. Мировая душа: всё»⁵². Для Гердера эта схема означала не застывшую «лестницу существ», созданную Богом, а непрерывно совершенствующуюся «цепь

развития». В этом плане следует понимать и загадочную «мировую душу». Коль скоро развитие беспредельно, то надо задуматься над тем, во что выльется совершенствование человеческих форм. На Земле человек — предел развития; воображение Гердера переносит дальнейшее развитие в... сверхчувственный мир.

Гердер сделал новый важный шаг в развитии социального историзма. Идею прогресса он сформулировал в такой всеобщей и убедительной форме, как никто до него. Он пытался окинуть единым взором путь, пройденный человечеством, и на конкретном материале истории культуры обосновать необходимый характер общественного развития. У Гердера были предшественники. Из Франции пришел термин «философия истории», предложенный Вольтером. В Германии появляются труды по политической истории, возникают как самостоятельные дисциплины история философии и история искусств.

Особо следует упомянуть ныне основательно забытого Иоганна Кристофа Аделунга (1732—1806). Его «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782) интересен тем, что история человечества рассматривается прежде всего как развитие культуры, происходящее под влиянием роста народонаселения. Возникновение культуры означает переход от животного состояния к общественной жизни. Народонаселение растет в геометрической прогрессии.

Когда людям становится тесно, возникает культура. «То, что толкает человека к культуре, не что иное, как скопление людей на ограниченном пространстве. Культура необходима в тесной общественной жизни, именно это порождает ее, все зависит от отношения народонаселения к пространству»⁵³. Прогресс непрерывен, но не однолинеен. В целом современная культура выше древней, но в отдельных сферах, например в области изящных искусств, может ей уступать. Охота, скотоводство, земледелие — таковы последовательные этапы занятий человека, ведущие к смягчению нравов и росту разума. Аделунг пишет широкими мазками, не останавливаясь на частностях, стремясь создать обобщенную картину истории человечества. Круг затронутых им проблем предвосхищает в миниатюре гигантское полотно истории культуры, созданное Гердером.

Первой попыткой такого рода, предпринятой Гердером, был написанный в Бюккебурге фрагмент «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774). В этой работе, находясь в пределах теологических воззрений на происхождение людского рода и на движущие силы истории, Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном, поступательном характере изменений, происходящих в обществе. Частично уже рассмотренные нами «Идеи к философии истории человечества» кроме общей теории развития содержат грандиозную для своего времени попытку обрисовать в общих чертах культурное развитие человечества. История общества — прямое продолжение истории природы. Живые человеческие силы — вот главные пружины истории; история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в зависимости от условий места и времени. В обществе произошло лишь то, что было под силу этим факторам. Это, по Гердеру, основной закон истории. Здесь он резко выступает против телеологического взгляда на развитие общества. В исторических явлениях надо отыскивать не какие-то неизвестные нам тайные предначертания, а причины, эти явления породившие. Всякое событие в истории совершается не ради чего-либо другого, а ради себя самого. И вместе с тем из отдельных событий возникает единая история человечества. Каждое явление искусства и науки неповторимо, порождено определенными условиями и ни в каких других условиях невозможно, однако это явление есть звено в общей цепи развития культуры. Человечество проходит совершенно определенные последовательные ступени культурного развития. Рост культуры является законом истории. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготавливает почву для преемников.

Причины общественного развития Гердер пытается увидеть во взаимодействии внутренних и внешних факторов. К внешним факторам он относит действие климата, понимаемого в самом широком смысле, как совокупность всех условий жизни людей. Шестая книга «Идей...» целиком посвящена анализу влияния внешних условий на человеческий род. Исходя из единства человечества как биологического вида, Гердер в то же время показывает его

разнообразие, определяемое в значительной степени географическими условиями. Сравнивая внешний вид, нравы, привычки обитателей северных и южных стран, он подчеркивал, что все это вырабатывалось под воздействием природы. Значение благоприятных природных факторов Гердер отмечал при рассмотрении причин бурного развития культуры европейских государств.

Признавая значение внешних факторов, Гердер все же считает главным стимулом общественного, как и всякого другого, развития внутренние, органические силы. Их действие неизмеримо превосходит влияние внешних условий. Гердер не смог раскрыть природу движущих сил общественного развития. Он отметил лишь действие ряда внутренних факторов, играющих в его развитии важную роль. Это, прежде всего, само общество как единое органическое целое, совокупность индивидов, вне которой индивид — ничто. «Человек рожден для общества» — любимый афоризм Гердера. «...Если бы, — писал он, — говоря о человеке, я ограничился только индивидами и отрицал бы, что существует цепь взаимосвязи между всеми людьми и между людьми и целым, то я, в свою очередь, прошел бы мимо человека с его естеством и мимо истории человечества, ибо ни один из нас не сделался человеком сам по себе, собственными усилиями»⁵⁴. Сплачивает людей культура, представляющая собой продукт их деятельности и одновременно ее стимул. В понятие культуры Гердер включал язык, науку, ремесло, искусство, семейные отношения, государство, религию.

Поскольку Гердер создавал общесоциологическое исследование, его интересовали в первую очередь не факты, а уроки истории. Однако последние он старался выводить из анализа исторических событий. Поэтому Гердер не только теоретик культуры, но также один из первых ее историков. В течение долгого времени книга Гердера владела умами современников, являясь непревзойденным образцом подобного рода исследования.





ГЛАВА ВТОРАЯ

КОПЕРНИКАНСКИЙ ПОВОРОТ ИММАНУИЛА КАНТА



1. АКТИВНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

«Спор о пантеизме» был свидетельством философской зрелости интеллектуальной Германии. Почти одновременно с ним на восточной окраине страны, в далеком Кёнигсберге, происходило еще более важное событие, преобразившее лицо немецкой теоретической мысли, — рождение кантовского критицизма. Три даты имеют здесь принципиальное значение: 1769 г., когда засиял для Канта «великий свет»¹; 1781 г., когда вышло первое издание «Критики чистого разума», долгое время, однако, не вызывавшей интереса даже у специалистов; 1787 г., когда вышло второе издание главного труда Канта, а его учение уже стало предметом жаркой полемики.

В 1769 г. на смену эмпирической, доходившей до скептицизма позиции пришел своеобразный дуализм. Канта уже не волнует вопрос, как данные органов чувств связаны с интеллектом, — он разграничил эти два вида духовной деятельности. «Источники всех наших представлений, — говорится в черновом фрагменте, относящемся к 1769 г., — либо чувственность, либо рассудок и разум. Первая дает нам знание, выражающее отношение предмета к особым свойствам познающего субъекта... Вторые относятся к самим предметам»². Чувственность имеет дело с

явлениями, феноменами; интеллигибельный, т. е. умопостигаемый, предмет Кант называет ноуменом. В 1770 г. Кант защищает диссертацию на тему: «О форме и принципах чувственного и интеллигибельного мира». Мир, рассматриваемый как феномен, существует во времени и пространстве. Но и время и пространство не существуют сами по себе, это всего лишь субъективные условия, изначально присущие человеческому уму и координирующие чувственно воспринимаемые предметы. В ноуменальном мире, т. е. в сфере предметов самих по себе, времени и пространства нет, поэтому нелепо спрашивать, где находится Бог и почему он не сотворил мир несколькими веками раньше.

После защиты диссертации Кант продолжает размышлять над проблемами, в ней поставленными. 21 февраля 1772 г. он пишет М. Герцу о задуманной им книге «Границы чувственности и рассудка». Дату этого письма принято считать началом работы над главным философским произведением Канта. До появления на свет детища еще далеко, но эмбрион есть и развивается. Будущая книга должна дать «ключ к тайне всей метафизики». Дело в том, что никто еще не ответил на вопрос, как возникают наши понятия. С чувственными представлениями все более или менее ясно: они суть отпечатки предметов. О понятиях этого не скажешь. Здесь мы имеем дело с порождением интеллекта, которое вместе с тем соответствует порядку вещей. Как это возможно? Для того чтобы ответить на этот вопрос, Кант потратил еще девять лет.

В мае 1781 г. «Критика чистого разума» наконец увидела свет. Ознакомимся с исходными идеями и структурой книги. Всякое знание, по Канту, начинается с опыта, но не сводится к нему. Часть наших знаний порождается самой познавательной способностью, носит априорный (доопытный) характер. Эмпирическое знание единично, а потому случайно, априорное — всеобще и необходимо. Кантовский априоризм отличается от учения о врожденных идеях. Во-первых, по Канту, доопытны только формы знания, содержание целиком поступает из опыта. Во-вторых, сами доопытные формы не являются врожденными, а имеют свою историю. Реальный смысл кантовского априоризма состоит в том, что познающий индивид

располагает определенными, сложившимися до него формами познания. Наука обладает ими тем более. Любое знание в конечном итоге берется из все расширяющегося опыта человечества. Другое дело, что наряду с непосредственным опытом есть опыт косвенный, усвоенный. Так сегодня мы смотрим на проблему, поставленную Кантом.

Кант исходит из различия между аналитическими и синтетическими суждениями. Первые носят поясняющий характер, а вторые расширяют наши знания. Суждение типа «Все тела протяженны» аналитично, так как понятие тела уже включает в себя признак протяженности. Суждение «Вчера шел дождь» синтетично, так как понятие вчерашнего дня не связано с дождливой погодой. Все опытные, эмпирические, суждения синтетичны. Это очевидно. Но вот вопрос: как возникает новое знание вне опыта, т. е. как возможны априорные, не зависящие от опыта синтетические суждения? Это главный вопрос «Критики чистого разума». В том, что они существуют, Кант не сомневается, иначе научные знания не были бы обязательными для всех. Понятие причины нельзя вывести из опыта. Все математические суждения, по Канту, априорны и синтетичны. Проблема состоит в том, чтобы объяснить их происхождение. Это относится и к естествознанию. Естественные науки существуют и развиваются, дают новое, обязательное для всех знание. Каким образом?

Что касается философии (или, как ее называл Кант, метафизики), то о своей области знания мыслитель судит осторожно. Надо еще проверить, является ли она наукой, дает ли она новое знание, опирается ли она на всеобщие, обязательные для всех принципы. В результате главный вопрос «Критики чистого разума» — как возможно чистое, внеопытное знание — распадается на три вопроса. Как возможна математика? Как возможно естествознание? Как возможна метафизика в качестве науки? Отсюда три раздела основной части «Критики» — трансцендентальная эстетика, трансцендентальная аналитика, трансцендентальная диалектика. (Второй и третий разделы образуют трансцендентальную логику.) Трансцендентальной Кант называет свою философию потому, что она изучает переход (*trascendo* — по-латыни «переходить», «переступить») в

систему знаний, точнее, конструирование нашей познавательной способностью условий опыта. Трансцендентальное Кант противопоставляет трансцендентному, которое остается за пределами возможного опыта, по ту сторону познания.

Мы подошли к важной проблеме кантовского учения, которую он ставит на первых же страницах «Критики чистого разума». Речь идет о том, что, согласно Канту, опытные данные, поступающие извне, не дают нам адекватного знания об окружающем нас мире. Априорные формы обеспечивают всеобщность знания, но не делают его отражением, копией вещей. То, чем вещь является для нас (феномен), принципиально отличается от того, что она представляет сама по себе (ноумен). В диссертации 1770 г. Кант утверждал, что ноумены постигаются непосредственно умом, теперь он считает их недоступными никакому познанию, трансцендентными. Сколько бы мы ни проникали в глубь явлений, наше знание все же не будет знанием вещей, каковы они на самом деле. Разделение мира на доступные знанию «явления» и непознаваемые «вещи сами по себе» (или «вещи в себе», как по традиции переводят у нас кантовский термин)³ — опасная тенденция агностицизма.

Сам Кант агностиком себя не признал бы. Он боролся со скептицизмом, любил науку, верил в прогресс знания. «Наблюдение и анализ явлений, — говорится в «Критике чистого разума», — проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом»⁴. Границы опыта непрерывно расширяются. Но сколько бы ни увеличивались наши знания, эти границы не могут исчезнуть, как не может исчезнуть горизонт, сколько бы мы ни шли вперед. Познание не знает предела. Верить в науку нужно, но переоценивать ее возможности не следует. Против необоснованных претензий науки, догматического предрассудка о ее всесии (который в наши дни именуется «сциентизмом») и направлено по существу учение Канта о вещах самих по себе. Истина — это процесс все более глубокого постижения мира, движение от незнания к знанию, от неполного знания к более полному, движение, которое не может прекратиться, ибо мир неисчерпаем. Гегель, впервые сформулировавший эту диалектическую

идею, впал, однако, в противоречие с самим собой, вообразив, что возможно полное совпадение предмета и мысли — абсолютное знание. (Гипергностицизм столь же опасен, как и агностицизм!) Кант был осмотрительнее: его трансцендентная «вещь сама по себе» служит напоминанием, что предела познанию нет и быть не может.

И еще об одном обстоятельстве напоминает она: есть сферы, где наука бессильна. Такова, например, сфера поведения человека, его свободы, или, точнее, произвола. Художественная литература до и после Канта показала, что человек поступает не только не «по науке», но подчас вопреки элементарной логике. А в «Критике чистого разума» мы читаем: «...никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики...»⁵

Иногда Канту бросают упрек, что он недооценивает чувственное познание. Упрек несправедлив. В «Критике чистого разума» о чувственности говорится вскользь (что, впрочем, оправдано названием книги), но отнюдь не уничижительно. В итоговой работе Канта, написанной на склоне лет, — «Антропология» (1798), где философ уточняет, а иногда и исправляет некоторые свои идеи, есть раздел с выразительным названием «Апология чувственности». Здесь Кант настаивает: чувства — единственный внешний источник знания, источник надежный, нас не обманывающий. Вещи сами по себе возбуждают (аффицируют) нашу чувственность. Ощущения Кант разделяет на две группы. Высшие из них (осознание, зрение, слух) основываются на механическом воздействии и ведут к «познанию внешнего предмета». Низшие, «более субъективные» ощущения (обоняние и вкус) вызываются химическими раздражителями; «представление через них относится больше к *наслаждению*, чем к познанию внешнего предмета; «поэтому по поводу первых [трех] легко прийти к согласию; что же касается вторых, то при одинаковом внешнем эмпирическом созерцании и названии предмета то, *как* субъект чувствует себя аффицированным им, может быть совершенно различным»⁶.

Ощущение — не мертвый, неизменный отпечаток внешнего воздействия. Его интенсивность зависит от ряда условий, в которые поставлен воспринимающий субъект.

Кант называет способы, как усилить чувственные впечатления (и надо сказать, что в художественной практике всех времен и народов они широко используются). Прежде всего, контраст. На фоне своей противоположности любой раздражитель действует сильнее; хорошо обработанный участок в пустыне производит впечатление райского уголка. Затем, новизна. Отсюда страсть к диковинному, необычному, недоступному. Далее, смена впечатлений. Работа и отдых, пребывание в городе и деревне, разговор и игра, занятия то историей, то поэзией, то философией, то математикой придают душе новые силы. Не следует ни начинать с сильных ощущений, ни быстро достигать их. Ожидание наслаждения усиливает его, сильнее всего оно в нашем воображении. Каким образом такой случайный материал, как чувственные данные, принимает всеобщий и необходимый характер? Именно этот вопрос занимает Канта в первом разделе «Критики чистого разума», названном им «Трансцендентальная эстетика». Ответ гласит: потому что существуют две априорные, доопытные формы чувственности — пространство и время. Пространство систематизирует внешние ощущения, время — внутренние. Б. Рассел следующим образом поясняет мысль Канта: если вы носите синие очки, все представляется вам в синем свете; человек, по Канту, смотрит на мир через особые, пространственные очки.

Кант не отрицал эмпирической реальности пространства и времени. Он настаивал: «...учение об идеальности пространства и времени есть вместе с тем учение о совершенной реальности того и другого в отношении предметов чувств...»⁷ Кант никогда не отрекался от своей космогонической гипотезы, где в реальном пространстве идут реальные процессы образования и распада миров. Кант не принимал идею конца света, «когда времени больше не будет». В «Критике чистого разума» его занимает теоретико-познавательная проблема: откуда взялись наши представления о длительности и протяженности? Он уверен, что их нельзя извлечь из опыта, они априорны, а следовательно, всеобщи и необходимы. Только поэтому, говорит он, возможна наука о величинах — математика. Но априорное не означает врожденное. Как же возникли представления о времени и

пространстве? Вопрос этот остается у Канта без ответа. В недавно найденном фрагменте «О внутреннем чувстве» (Отдел рукописей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, ф. 991) отмечается зависимость внутреннего чувства от внешнего, пространственного. «Трудность, — пишет Кант, — заключается в том, что нельзя понять, как возможно внешнее чувство (идеалист должен отрицать его)»⁸. Кант не примет субъективно-идеалистической трактовки, но в равной мере далек и от материализма.

Бесспорное достижение теории познания Канта — новый взгляд на соотношение созерцания и интеллекта. В XVII столетии соперничали два противоположных направления в теории познания — сенсуализм и рационализм. Сенсуалисты полагали, что главную роль играет чувственное познание, рационалисты соответственно отдавали предпочтение интеллекту. Ни та, ни другая школа не видела принципиальной разницы между двумя видами познания. Для сенсуалистов логическое познание было лишь усовершенствованной чувственностью («В разуме нет ничего, чего не было бы в чувствах», — говорил Дж. Локк), для рационалистов чувственность выступала как своего рода интеллект в потенции. Кант подчеркнул несводимость одного «ствола познания» к другому: «Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»⁹. Научное знание представляет собой синтез чувственности и рассудка.

Как осуществляется такой синтез? Ответу посвящена значительная часть трансцендентальной логики. Традиционная формальная логика видела свою задачу в исследовании структуры абстрактного мышления, отвлеченной от его содержания. Кант ставит вопрос о реформе логики: «...должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания... она должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам»¹⁰. Трансцендентальная логика Канта содержательна: она исследует происхождение, объем и значение знаний. И еще одно надо твердо усвоить: Кант много говорит о форме, но имеет в виду

содержательную форму; пустой, бессодержательной формы для него не существует. Кант не формалист.

Синтезирующая деятельность познания начинается уже на уровне чувства. Кант говорит о трояком синтезе. Прежде всего, это «схватывание» представлений, сведение многообразного содержания созерцания в единый образ. Далее, это «репродукция» — воспроизведение представлений в памяти и, наконец, «апперцепция» — узнавание, установление тождества воспроизведенных представлений с явлениями, благодаря которым они даны (в том числе и узнавание самого себя, сознание самотождественности мыслящего Я).

Все три этих синтеза осуществляются с помощью воображения. «Что воображение есть необходимая составная часть самого восприятия, об этом, конечно, не думал еще ни один психолог»¹¹. К сожалению, этот замечательный пассаж и другие рассуждения о роли воображения на уровне чувственности Кант убрал во втором издании своего труда. Столкнувшись с обвинениями в берклианстве, Кант добавил в текст специальный раздел — «Опровержение идеализма». В результате возникло мнение, будто Кант считал чувства пассивными. Автор этих строк до последнего времени отдавал дань распространенному заблуждению, оставляя без внимания следующее недвусмысленное утверждение Канта: «Итак, у нас есть чистое воображение как одна из основных способностей человеческой души, лежащая в основании всякого априорного познания. При его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции — с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, так как в противном случае чувственность, правда, давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы никакого опыта. Действительный опыт, состоящий из схватывания, ассоциации (воспроизведения) и, наконец, узнавания явлений, содержит в последнем и высшем (из чисто эмпирических элементов опыта) понятия, которые делают возможным формальное единство

опыта и вместе с ним всю объективную значимость (истинность) эмпирического познания»¹².

Категории служат компонентами синтеза чувственности и рассудка. Они проникают в чувственность, делая ее осмысленной, подлинно человеческой. По Канту, категории априорны, хотя они вовсе не являются врожденными, а созданы нами самими в ходе «эпигенеза чистого разума». В соответствии с четырьмя различными видами суждений; у Канта возникает следующая таблица категорий: 1. Категории *количества* — *единство, множество, всеполнота*. 2. Категории *качества* — *реальность, отрицание, ограничение*. 3. Категории *отношения* — *субстанция и акциденция, причинность и зависимость, общение* (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию). 4. Категории *модальности* — *возможность — невозможность, бытие — небытие, необходимость — случайность*.

Бросается в глаза трехчленное деление каждой группы категорий. Здесь уже явно проглядывает будущая гегелевская триада — тезис, антитезис, синтез. Впоследствии (в «Критике способности суждения») Кант следующим образом прокомментирует свои мысли: «Высказывалось сомнение по поводу того, что мои деления в философии почти всегда трехчленны. Но это заключено в природе исследования... деление необходимо будет трихотомией соответственно требованию синтетического единства, т. е. состоять из 1) условия, 2) обусловленного, 3) понятия, возникающего из соединения обусловленного с его условием»¹³. Отметим также, что некоторые категории взяты в единстве со своими противоположностями. Это еще один шаг к Гегелю.

Категории — предельно общие понятия, как бы скелет познания. Только потому, что они существуют, возможно, по Канту, «чистое» естествознание. Но как нельзя получить организм, обтянув скелет кожей, так и тело науки представляет собой нечто более сложное, чем заполненные эмпирическим содержанием двенадцать категориальных форм. Каждая категория дает производные понятия меньшей общности. Категория причинности, например, дополняется понятиями силы, действия, страдания; категория общения — понятиями присутствия, противодействия и т. д. Кант

говорит, что при желании он мог бы представить во всей полноте «родословное древо чистого рассудка», но он не делает этого, чтобы не отвлекаться; его задача — изложить не полноту системы, а полноту ее принципов.

Для материалиста-диалектика все философские категории суть отвлечения от реальных связей объективной действительности. Для Канта дело обстоит иначе: мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связывали сами. Есть и более решительное, открыто идеалистическое заявление: «...рассудок не черпает свои законы (а ргіогі) из природы, а предписывает их ей»¹⁴. Фраза Канта нуждается в комментариях. За этим решительным положением скрывается идея активности сознания. Именно в ней философ видел свою основную заслугу. Он даже сравнивал себя с Коперником, считая, что изменил положение дел в философии не менее кардинальным образом: прежде считалось, что наши знания должны сообразоваться с предметами, Кант же исходил из того, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием. Вся докантовская философия рассматривала интеллект человека как пассивноеместилище идей, которые поступают туда либо естественным, либо сверхъестественным путем. Этим равно грешили как идеалисты, так и материалисты. Кант со своими категорическими формулировками впал в излишнюю крайность, но сделал это с добрыми намерениями: для того чтобы выпрямить предмет, надо согнуть его в противоположном направлении. А в теории познания до Канта были явные «перегибы», и все в одну сторону.

К тому же мы знаем, что, когда Кант говорит «предмет познания» (и даже «природа»), он имеет в виду не вещи сами по себе, а явления, т. е. ту часть действительности, которая вступает во взаимодействие с нашими познавательными возможностями. И эта часть действительности — тут уж не возразишь — сообразуется с действиями, которые мы осуществляем в меру нашего разума, включена в систему нашего разумно организованного опыта. Немецкая классическая философия ценна акцентированием деятельной стороны познания: сознание человека не только отражает мир, но и творит его. Истоки этой истины — у Канта. При чем речь у него идет не столько об индивидуальном сознании,

сколько о человеческом сознании вообще, всеобщем духовном достоянии, закреплённом в языке и других формах культуры. Трансцендентальное сознание, определяющее, по Канту, «природу», фактически представляет собой сложившуюся картину мира. Трансцендентальный субъект — это и человек и человечество.

Теория познания Канта помогла приподнять завесу над одним из самых загадочных процессов — образованием понятий. Предшественники Канта заходили в тупик, пытаясь решить эту проблему. Эмпирики настаивали на индукции, опытным «наведении» на некие всеобщие признаки и принципы. Из повседневного опыта мы знаем, что лебеди белые, а вороны черные. Но между прочим, даже житейский рассудок весьма скептически относится к подобного рода всеобщности: выражение «белая ворона» говорит о крайне редком, но все же возможном нарушении привычного порядка вещей; что касается черного лебедя, то он реально существует. А как при помощи индукции, абстрагирования общих признаков объяснить изобретение, создание чего-то нового, ранее не существовавшего — машины или научной теории?

Рационалисты искали иные пути решения проблемы. Они усматривали строгое, не зависящее от человека соответствие между порядком идей и порядком вещей. Мышление они считали неким «духовным автоматом» (выражение Спинозы), который штампует истину, работая по заранее заданной, «предустановленной» (выражение Лейбница) программе. Объяснение было основательным, но имело один существенный изъян: оно не могло ответить на вопрос, откуда берутся ошибки. Показательна попытка Декарта выбраться из этого противоречия. Корень заблуждений Декарт видит в свободной воле: чем менее человек затемняет свет божественной истины, тем больше он застрахован от ошибок; пассивность — гарантия правильности знаний. Для Канта же именно активность познания — залог успеха. Кант, подобно Копернику, решительно порывает с предшествующей традицией. Он видит в человеческом интеллекте заранее возведенную конструкцию — категории, но это еще не само научное знание, это только его возможность. Такую же возможность представляют собой и опытные данные — своего рода кирпичи, которые нужно

уложить в ячейки конструкции. Чтобы выросло здание, требуется активный участник строительства, и Кант называет его имя — продуктивное воображение. Если вспомнить, что современная эвристика усматривает в бессознательном воображении главное звено любого научного открытия (изобретения), мысль Канта предстанет перед нами как удивительно актуальная.

В «Критике чистого разума» (и в других работах Канта) мы не встретим термина «бессознательное». Тем не менее идея бессознательного как активного, творческого начала выражена недвусмысленно. Кант говорит о спонтанности мышления. Рассудок благодаря продуктивному воображению сам спонтанно, т. е. стихийно, помимо сознательного контроля, создает свои понятия. «...Способность воображения есть спонтанность...»¹⁵ — такова одна из центральных идей «Критики чистого разума». Черновая запись Канта поясняет ее: «Рассудок больше всего действует в темноте... Темные представления выразительнее ясных. Мораль. Только внести в них ценность. Акушерка мыслей. Все акты рассудка и разума могут происходить в темноте»¹⁶. «Темнота» мысли — бессознательное.

Созидательная деятельность воображения обусловлена, во-первых, готовыми конструкциями (категориями), а во-вторых, наличным строительным материалом — эмпирическими данными. Именно поэтому воображение возводит не воздушный замок, а прочное здание науки. Продуктивное воображение — не пустая фантазия. Это рабочий инструмент синтеза чувственности и рассудка. Канту мало общей констатации факта. Он пытается уточнить сам ход этого синтеза и обнаруживает некую промежуточную фазу, среднее звено между чувственностью и абстрактным мышлением. В «Критике чистого разума» появляется новый термин — «схема». Это как бы полуфабрикат продуктивного воображения, нечто совсем удивительное: с одной стороны, чувственное, с другой — интеллектуальное, «опосредствующее представление», «чувственное понятие». Схему, подчеркивает Кант, следует отличать от образа. Последний всегда нагляден. Пять точек, расположенных одна за другой, — образ некоего количества; чистая схема количества — число. В основе понятий лежат не образы, а схемы. Как

они возникают, сказать трудно. Кант лишь указывает на опосредствующий механизм синтеза чувственности и рассудка — время. Временной ряд одинаково присущ как созерцаниям, так и понятиям. Время лежит в основе схем.

Если взглянуть теперь снова на категории, то станет яснее, как Кант представляет себе внеопытное возникновение категорий, или, как он говорит, «эпигенез чистого разума». Каждая категория имеет свою схему. Что является схемой субстанции? Реальность, за которой следует другая реальность. Схема общения (взаимодействия), или взаимной причинности, есть одновременное существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции. Схема возможности есть согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще. Схема действительности есть существование в определенное время. Схема необходимости есть существование предмета во всякое время. Наконец, схема количества дает нам «порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета...»¹⁷

Последнее обстоятельство очень важно: само время оказывается конструкцией продуктивного воображения. «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения...»¹⁸ Таким образом, «априорное происхождение категорий»¹⁹ оказывается возможным благодаря действию продуктивного воображения. Априоризм Канта включает в себя момент исторического подхода к познанию (разумеется, крайне абстрактный).

В «Критике чистого разума» Кант провел детальное расчленение познавательных способностей.



Велик соблазн увидеть в этой схеме изображение исторического пути, пройденного познанием. Делать этого, однако, нельзя. И все же, как «лестница существ», возникшая на основе классификации К. Линнея, послужила толчком для исторического взгляда на живой мир, так и кантовская иерархия мышления с ее зачатками историзма подготовила почву для исторического взгляда на сознание.

На схеме зафиксированы только готовые формы знания, а не процесс его обретения и не способ применения. И то и другое (получение знания и его использование) носит интуитивный характер. Считается, что Кант изгнал интуицию из сферы интеллекта, поместив ее целиком в сферу чувственности. На самом деле Кант изгнал только слово, понятие же он расширил и обогатил. Термином «интуиция» Декарт и Спиноза, как и их предшественники, обозначали пассивное непосредственное усмотрение истины. Кант принял такое толкование термина, и поскольку, по его мнению, любое познание активно, термином «интуиция» он предпочитал не пользоваться. Сегодня мы иначе смотрим на интуицию: мы видим в ней непосредственную способность к творчеству. Деятельное начало в интеллекте, которое Кант назвал продуктивным воображением, представляет собой разновидность интуиции.

Помимо образования понятий интуиция нужна еще в одном важном деле — в их использовании. Ученый (как и всякий смертный) должен не только располагать набором общих правил, законов, принципов, но и уметь применять их в конкретных, единичных обстоятельствах. Кант называет это интуитивное умение способностью суждения. «...Способность суждения есть отличительная черта так называемой смекалки, и отсутствие ее нельзя восполнить никакой школой, так как школа может дать даже ограниченному рассудку, как бы вдолбить в него, сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться ими должна быть присуща даже ученику, и если нет этого естественного дара, то никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их... Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью, и против этого недостатка лекарства нет»²¹.

Хотя и под другими названиями, основные виды интуиции в ее современном понимании Кантом описаны (далее будет идти речь и о художественной, и о нравственной интуиции). Интуиция сопровождает познание при его движении в любом направлении — «вверх», когда возникают абстракции, и «вниз», когда эти абстракции находят применение. В первом случае работает продуктивное воображение, во втором — способность суждения. Без них функционирование рассудка невозможно.

Итак, рассудок и интуитивная способность суждения. Кроме этих двух, Кант называет еще одну сферу интеллектуальной деятельности, высшую ее ступень — разум. В широком смысле слова разум для Канта равнозначен логическому мышлению вообще. Иногда, правда, Кант бывает непоследователен и употребляет в этом значении термин «рассудок». В узком смысле слова рассудок — сфера науки, здесь осуществляется познавательный синтез; разум — высшая контрольная и направляющая инстанция, это сфера философии. Аналитика — учение о рассудке, диалектика — учение о разуме.

Диалектика, по Канту, — логика видимости. Дело в том, что разум обладает способностью создавать иллюзии, принимать кажущееся за действительное. Задача критики — внести ясность. Поэтому кантовская диалектика начинается с уточнения понятия «видимость». Это не галлюцинация, не фантом, представляющий собой порождение индивидуального сознания. Видимость — иллюзия, которой нельзя избежать. Нам кажется, что Солнце движется по небосводу, это видят все, но подлинное явление природы, определяющее смену дня и ночи, — вращение Земли вокруг своей оси; явление и видимость — различные понятия. Помимо эмпирической может быть логическая видимость, которая возникает из нарушения логических правил. В обоих этих случаях легко устранить ошибку. Труднее обстоит дело с трансцендентальной, философской видимостью, когда высказываются суждения о вещах, лежащих за пределами возможного опыта. Например, суждение «Мир должен иметь начало во времени».

Трудности разума связаны с тем, что он имеет дело не с научными понятиями (сфера рассудка), а с идеями. Идея —

это такое понятие, для которого в созерцании не может быть дан адекватный предмет. Разум непосредственно направлен не на опыт, а на рассудок, подготавливая ему поле деятельности. Разум вырабатывает основоположения, общие принципы, которые рассудок и способность суждения применяют к частным случаям. Разум выполняет регулятивную функцию в познании, он направляет рассудок к определенной цели, ставит перед ним задачи. (Функция рассудка конститутивна, или конструктивна, он создает понятия.) Разум очищает и систематизирует знание. Именно благодаря разуму теория переходит в практику, идеи регулируют не только наше познание, но и наше поведение.

Велика роль идей и в теоретической сфере. Разум доводит рассудочный категориальный синтез до предела, создавая максимально широкие обобщения, выходящие за границы опыта. Теоретические идеи, по Канту, образуют систему, основанную на трех возможностях отношения понятия к реальности. Во-первых, отношение к субъекту, во-вторых, к объекту, в-третьих, к тому и другому вместе, т. е. ко всем вещам. Отсюда возникают три класса идей — о душе, о мире, о Боге. Предшествующая Канту философия с легкостью необыкновенной рассуждала о том, о другом и о третьем. Кант считает, что как раз в этой области разум нуждается в самой основательной самопроверке и самокритике. Чего стоят расхожие рассуждения о душе как о субстанции и выводимое отсюда положение о бессмертии? Кант называет такие рассуждения паралогизмами — ложными по форме умозаключениями — и без труда опровергает их. Во втором издании «Критики чистого разума» (1787) автор направил свою критику в более конкретный адрес. В тексте появился новый раздел — «Опровержение мендельсоновского доказательства постоянности души». М. Мендельсон в своем трактате «Федон» обосновывал бессмертие ссылкой на простоту, т. е. неделимость души. Неделимое не может стать меньше, а следовательно, исчезнуть. Кант по этому поводу замечает, что уменьшение может происходить не только как изменение величины, т. е. экстенсивно, но и как изменение степени реальности, интенсивно. Сознание не делится на атомы, но имеет различную степень реальности.

Переходя к следующей группе понятий чистого разума — космологическим идеям, хочу предупредить читателя о значении проблемы. Подобно тому, как учение о продуктивном воображении представляет собой кульминацию аналитики, так антиномии — кульминация кантовской диалектики. Перед нами второй главный узел проблем «Критики чистого разума». Антиномии — это исключающие друг друга равно доказуемые суждения; к ним с неизбежностью приходит разум, пытающийся охватить мир в целом. В соответствии с четырехступенчатой таблицей категорий перед разумом возникают четыре космологические идеи, где тезис и антитезис существуют на равных основаниях. (Если кантовское трехчленное деление категорий соответствует триадичной гегелевской структуре бытия, то равноправные антиномии явно превосхищают взаимопроникающие «парные» категории гегелевского учения о сущности.)

1. *Тезис*: Мир имеет начало (границу) во времени и пространстве. *Антитезис*: Мир во времени и пространстве безграничен. 2. *Тезис*: Все в мире состоит из простого. *Антитезис*: Нет ничего простого, все сложно. 3. *Тезис*: В мире существует причинность через свободу. *Антитезис*: Никакой свободы нет, все совершается по законам природы. 4. *Тезис*: В ряду мировых причин есть некая необходимая сущность. *Антитезис*: В этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно.

Остановим внимание на первой антиномии. Доказательство тезиса и антитезиса ведется от невозможности обратного. Доказывая тезис, Кант предлагает допустить, что мир не ограничен во времени. Тогда в каждый момент бесконечное время оказывается ограниченным (со стороны настоящего), а это противоречит идее бесконечности; бесконечный прошедший, т. е. «сосчитанный», ряд невозможен. Рассматривая антитезис, Кант опять-таки начинает с противоположного допущения: мир ограничен во времени; но тогда получается, что было «пустое» время, когда мира не существовало. Опять-таки бессмыслица. Решение антиномии, которое предлагает Кант, следующее. Если кто-нибудь скажет, что какой-то предмет или пахнет хорошо, или пахнет дурно, то можно сказать и нечто третье, а именно

что данный предмет вообще не пахнет, и оба противоположных суждения могут оказаться ложными. Так и в данном случае: при всей видимой обоснованности оба противоположных суждения о конечности или бесконечности мира ложны. Они относятся лишь к миру явлений; в мире вещей самих по себе возможно и нечто третье.

Кант поставил диалектическую проблему. «Здесь мы видим необычайнейший феномен человеческого разума, подобный пример не может быть показан ни в каком другом применении разума»²². Стремясь схватить мир как целое, раскрыть его сущность, разум с необходимостью наталкивается на противоречие. Противоречие — неизбежный момент мышления. Диалектические антиномии (даже там, где о них непосредственно не идет речь) пронизывают текст кантовских произведений. Выдвинув какое-либо положение, Кант видит его границы, их условность, чувствует потребность перейти их, чтобы связать «нечто с другим» (выражаясь языком Гегеля). Рядом с положением вырастает контрположение, своеобразный антитезис, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен. Сам Кант не всегда поднимается до синтеза, иногда у него просто не хватает для этого понятийного аппарата (и это не вина его, а беда — виновато время, которое он обгонял), но проблема поставлена, и современный читатель, умудренный последующим развитием диалектической мысли, при желании может совместить противоположности.

С диалектических и логических высот XX столетия критиковать Канта не составляет труда. Кантовские антиномии породили огромную литературу, разбор которой увел бы нас далеко в сторону. Познакомимся лишь с тем, как Ф. Энгельс разбирает обоснование тезиса о конечности мира. Мысль о «сосчитанном бесконечном ряде» возникает только при допущении начала мира, а это как раз надо еще доказать. «...Бесконечность, имеющая конец, но не имеющая начала, не более и не менее бесконечна, чем та, которая имеет начало, но не имеет конца»²³. Получается, что тезис Канта ложен, антитезис содержит истину, которая в полной мере открывается при условии, если в понятие бесконечного включить его противоположность — конечное. «Бесконечность *есть* противоречие, и она полна

противоречий. Противоречием является уже то, что бесконечность должна слагаться из одних только конечных величин...»²⁴ Аналогичным образом обстоит дело и со второй антиномией.

В двух последних антиномиях, по Канту, и тезис и антитезис истинны. Самая важная для Канта третья антиномия. Свободы нет, все на свете жестко детерминировано. Да, действительно, это так в мире явлений. Но человек наделен свободой воли, и природная детерминация над ним не властна. Тоже верно, соглашается Кант с самим собой и поясняет: так обстоит дело в мире вещей самих по себе. Человек живет в двух мирах. С одной стороны, он феномен, клеточка чувственного мира, существующая по его законам, порой далеким от человечности. Но с другой стороны, он ноумен, существо сверхчувственное, подчиненное идеалу. У человека два характера: эмпирический, привитый окружением, и ноуменальный, интеллигибельный, как бы присущий ему изнутри. Связаны ли они между собой? Или интеллигибельный характер есть нечто запредельное, в посястороннем мире себя не проявляющее? В том-то и дело, что в поведении человека реализуется связь между двумя характерами. На этом основана вменяемость человека, его ответственность. Кант иллюстрирует свою мысль простым примером. Если человек лжет и его ложь наносит вред обществу, кто виноват? Исследуя эмпирический характер, мы можем найти причины данного дурного поступка в плохом воспитании и плохом окружении. Но хотя мы и полагаем, что поступок определялся этими причинами, тем не менее мы упрекаем виновника не за влиявшие на него обстоятельства, мы рассматриваем совершенный проступок сам по себе и указываем на разум как на причину, которая могла и должна была определить поведение человека иначе. «Поступок приписывается интеллигибельному характеру человека; теперь, в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был совершенно свободен, и поступок должен считаться только следствием упущения со стороны разума»²⁵.

Теперь нам станет ясно, что идеалистическая трактовка времени у Канта объясняется его стремлением «спасти

свободу». Время — это порядок явлений в природе, над которым никто не властен, это генетическая связь состояний, свобода же требует проявления самовластья человека. Поэтому, если время присуще вещам самим по себе, свобода невозможна. Лишь потому, что в интеллигибельном мире нет железного сцепления причин и следствий, нет времени, возможна причинность особого рода — «через свободу», которая только и делает человека моральным существом. В природе одни и те же причины с необходимостью вызывают одни и те же действия. Человек же может пересмотреть содеянное и, хотя условия не изменились, поступить иначе. Человек свободен. Свобода для Канта — не произвол, не просто логическая конструкция, когда из данной причины могут проистекать различные действия: хочу — поступлю так, а хочу — наоборот. Нравственная свобода личности состоит в осознании и выполнении долга.

Здесь мы подошли не только к одной из вершин критической философии, но и к ее первоисточкам. На закате дней своих, вспоминая историю возникновения «Критики чистого разума», Кант в одном из писем пояснял, что именно антиномии, и в частности проблема свободы — «Человеку присуща свобода — никакой свободы у него нет, а все в нем природная необходимость», — вот что пробудило его от догматического сна и подвигло на критику разума, дабы устранить «скандал мнимого противоречия разума с самим собой»²⁶. За основным вопросом «Критики чистого разума» — как возможны синтетические суждения априори? — эхом звучит другой, для Канта более важный — как возможна свобода человека? Свобода есть, но где она? В мире явлений мы ее не обнаружим, человек свободен только в мире вещей самих по себе. Дуализм Канта — это своеобразная попытка оправдать двойственность поведения человека в обществе, где нравственное поведение требует героизма и самоотверженности.

С позиций дуализма Кант пытается решить проблему бытия Бога. В мире явлений, где все детерминировано, обусловлено природными закономерностями, для «необходимой сущности» места нет, место для Бога — ноуминальный мир. Но о последнем мы ничего не можем знать.

Кант последовательно выступает против трех основных доказательств бытия божьего — онтологического, космологического и физико-теологического. Суть онтологического доказательства состоит в следующем: о Боге мы думаем как о самом совершенном существе; если это существо не обладает признаком бытия, оно недостаточно совершенно, и мы впадаем в противоречие. Но Кант только посмеивается над подобными рассуждениями. Богословам он говорит: вы впали в противоречие уже тогда, когда ввели понятие существования в понятие вещи, которую вы мыслите как возможную. В действительном предмете содержится не больше признаков, чем в возможном. Сто действительных талеров не больше ни на йоту, чем сто возможных. Разница только в том, что первые лежат у меня в кармане. Понятие не есть бытие. Подобного рода ошибку Кант находит и в другом доказательстве — космологическом. Существование мира требует допущения причины мира, каковой является Бог. По Канту, такое допущение сделать можно, но только нельзя настаивать на том, что эта мысль соответствует реальному положению вещей, ибо понятие еще не есть бытие. Наконец, в третьем — физико-теологическом — доказательстве речь идет о всеобщей целесообразности, которую мы обнаруживаем в природе. Не говорит ли она о мудрости Творца? Возможно, отвечает Кант, только Бог в этом случае выступает не в роли создателя мира, а лишь в роли зодчего, обрабатывающего готовый материал. Но главное в другом: здесь повторена предшествующая ошибка — произвольная мысль о причинной зависимости наделена реальностью. «...Я утверждаю, — настаивает Кант, — что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии»²⁷. Канту не нужен Бог, чтобы объяснять явления природы, но, когда речь заходит о поведении человека, тут, по его мнению, идея высшего существа может быть весьма и весьма полезной. Знать что-либо о Боге, по Канту,

невозможно, в него остается только верить. Но что такое вера? Один из последних разделов «Критики чистого разума» называется «О мнении, знании и вере». Вера определена здесь как низшая ступень достоверности по сравнению со знанием (хотя она и выше простого мнения). Если истинность суждения обоснована только с субъективной стороны, а объективное ее обоснование недостаточно, то это вера. Знание представляет собой и субъективное и объективное признание истинности суждения.

«...мне пришлось возвысить (устранить) *знание*, чтобы получить место для *веры*», — дерзко заявил мыслитель в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» — книги, предьявившей высокие требования к знанию. В подлиннике дерзость скрыта, звучит двусмысленно. И в этой двусмысленности весь Кант. Он употребил глагол *aufheben*, который буквально означает «возвысить», но в первую очередь — «устранить», а также «сохранить» и даже «арестовать». Кант устранил знание из областей, ему не принадлежащих, он высоко поднял его, посадил под арест и тем самым сохранил его в чистоте и силе²⁸.

Такова судьба знания. О вере, однако, сказано еще не все. По Канту, существует три вида веры. Прагматической он называет веру человека в свою правоту в том или ином единичном случае. Цена такой вере — один дукат. «Нередко человек высказывает свои положения с таким самоуверенным и непреклонным упорством, что кажется, будто у него нет никаких сомнений в истинности их. Но пари приводит его в замешательство. Иногда оказывается, что уверенности у него достаточно, чтобы оценить ее только в один дукат, но не в десять дукатов, так как рисковать одним дукатом он еще решается, но только при ставке в десять дукатов он видит то, что прежде не замечал, а именно что он, вполне возможно, ошибается»²⁹. Веру в общие положения Кант называет доктринальной. Он готов держать пари на все свое имущество, что хотя бы на одной из видимых нами планет есть обитатели. Это пример доктринальной веры. Сюда же Кант относит и учение о бытии Бога. Доктринальная вера содержит в себе все же нечто нетвердое: нередко затруднения, встречающиеся при размышлениях, отдаляют нас от нее, хотя мы постоянно к

ней возвращаемся. Совершенно иной характер имеет моральная вера, где вопрос об истинности суждений даже не встает: «...эту веру ничто не может поколебать, так как этим были бы ниспровергнуты сами мои нравственные принципы, от которых я не могу отказаться, не став в своих собственных глазах достойным презрения»³⁰. Верить в Бога в таком случае означает не рассуждать о его бытии, а просто быть добрым. Итак, выдвинув тезис: знание выше веры, Кант снабжает его антитезисом-оговоркой: это не относится к моральной вере, которую нельзя сопоставлять со знанием и которая реализуется в поведении.

Завершая «Критику чистого разума», Кант возвращается к проблеме метафизики. Термин «метафизика» впоследствии скомпрометирует Гегель: он обозначит им заскорюзное мышление, делающее ошибочные мировоззренческие выводы из принципов формальной логики; живое философствование Гегель назовет диалектикой. Для Канта дело обстоит наоборот: диалектика — это иллюзорная логика, метафизика — мировая мудрость. О метафизике Кант отзывается с величайшим пиететом. Это для него «завершение всей культуры человеческого разума»³¹; те, кто разочаровался в метафизике, рано или поздно вернуться к ней, как к возлюбленной, с которой они повздорили. Чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований — это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совсем перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Вся беда, однако, в том, что в метафизике «можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным в лжи»³². Здесь нет тех средств проверки, которыми располагает естествознание. Поэтому до сих пор метафизика не была наукой. Но у нее есть все возможности таковой стать. По сравнению с другими науками есть у нее и одно неоспоримое преимущество: она может быть завершена и приведена в неизменное состояние, так как в ней невозможны новые открытия, неизбежные в других науках, ведь источник познания здесь не предметы внешнего мира, а сам разум, и, после того как разум полностью и ясно изложит основные законы своей способности, не останется ничего, что он еще мог бы здесь узнать.

Кант предрекает новое рождение метафизики «по совершенно неизвестному до сих пор плану»³³. На последних страницах «Критики чистого разума» читатель находит план возрождения философии, который, увы, оригинальностью не отличается. По замыслу Канта вся система метафизики должна состоять из четырех частей — онтологии, физиологии, космологии, теологии. Онтология — учение об общих принципах бытия; физиология в кантовском понимании — учение о природе, которое распадается на физику и психологию; космология — наука о мире в целом; теология — о Боге. Вольфианская метафизика была построена примерно по той же схеме. Кант фактически не ответил на вопрос, заданный в начале «Критики»: как возможна метафизика в качестве науки? Своей трансцендентальной диалектикой он разрушил все догматические построения в этой сфере, но дальше декларирования необходимости новой научной философии не пошел.



2. ПРИМАТ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Главное для Канта — поведение человека, его поступки. Кант говорит о первенстве практического разума перед разумом теоретическим. Знание имеет ценность только в том случае, если оно помогает человеку стать человечнее, обрести твердую нравственную почву, реализовать идею добра. Только такую ценность Кант признает и за верой. Вера в Бога для него — это моральная убежденность, способность всегда и везде следовать долгу. И сама философия имеет смысл лишь постольку, поскольку она служит воспитанию человека. «Какая польза от философии, если она не направляет средства обучения людей на достижение истинного блага?»³⁴

Первое систематическое изложение этики Кант принял в книге «Основы метафизики нравственности», которая увидела свет в 1785 г. Почему Кант не назвал свой труд «Критикой» по аналогии с «Критикой чистого разума»? Он объяснял это тем, что в этике дело обстоит проще, чем в гносеологии, здесь для разума не уготовано такое

количество диалектических ловушек, как в области теории, здесь и самый обыденный рассудок легко может достигнуть истины без какой-либо особой критики. С другой стороны, подобная критика, по мнению Канта, будет завершенной только тогда, когда окажется возможным показать единство практического и теоретического разума (т. е. нравственности и науки), а в 1785 г. Кант считал, что он еще не в состоянии решить подобную задачу. Как только она оказалась ему по плечу, он сел за «Критику практического разума». Книга вышла в 1788 г.

В этих работах изложены лишь начала кантовского учения о нравственности; в завершенном виде оно предстанет в поздних произведениях. Теорию познания Кант вынашивал долгие годы, в результате она возникла как единое целое, была изложена строго, стройно, систематически. С теорией морали дело казалось проще, но оказалось сложнее: только в преклонном возрасте Кант создал труд, где все было додумано до конца, — «Метафизика нравов» (1797).

Новое слово, сказанное Кантом о поведении человека, — автономия нравственности. Предшествовавшие теории были гетерономны, т. е. выводили мораль из внешних по отношению к ней принципов. Одни моралисты видели корень нравственных принципов в некой принудительной силе — воле Бога, установлениях общества, требованиях врожденного чувства. Другие настаивали на том, что представления о добре и зле суть производные от целей, которых добивается человек, и последствий, которые вытекают из его поведения, от его стремления к счастью, наслаждению, пользе. Кант утверждает принципиальную самостоятельность и самоценность нравственных принципов. Исходное понятие его этики — автономная добрая воля. Кантовская добрая воля не пассивна, от ее носителя мыслитель требует действия, поступка (применения «всех средств, поскольку они в нашей власти»³⁵). Канта критиковали за формальный подход к делу: то, что в одних условиях благо, в других может оказаться злом. Последнее справедливо, и философ знает об этом. Пока он говорит лишь о компасе, который помогает человеку ориентироваться среди бурь и волнений житейского моря.

Конечно, любой компас подвержен помехам, но они проходят, а стрелка снова указывает на полюс; так и потеря моральных ориентиров недолговечна, рано или поздно перед человеком проясняется нравственный горизонт, и он видит, куда ведут его поступки — к добру или злу. Добро есть добро, даже если никто не добр. Критерии здесь абсолютны и очевидны, как различие между правой и левой рукой.

Для того чтобы распознать добро и зло, не нужно специального образования, достаточно интуиции. Последним термином, как мы уже знаем, Кант предпочитал не пользоваться; его термин — «способность суждения», она от природы, а не от знаний. Чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии. Здесь Кант расходится с «первооткрывателем» морали Сократом, для которого добро совпадает со знанием и отсутствие знания является единственным источником всякого морального несовершенства. Сын века Просвещения, Кант вместе с тем выходит за пределы просветительского рационализма. Наука и мораль — разные сферы человеческого бытия. Связь между ними, конечно, есть, и он к ней еще вернется, но пока его интересуют различия.

В теории, удаляясь от эмпирии, разум впадает в противоречия с самим собой, приходит к загадкам, к хаосу неизвестности, неясности, неустойчивости. Иное дело в поведении. Практическая способность суждения, освобождаясь от чувственного материала, устраняет привходящие наслоения и упрощает себе задачу. Моральность представит здесь в очищенном, незамутненном виде. Вот почему, хотя мораль рождается вне философии, философствование идет ей на пользу. В практической (нравственной) сфере разум приобретает конститутивную функцию, т. е. решает конструктивную задачу формирования понятий и их реализации. (Напомню, что в сфере познания разум регулятивен, он только предостерегает от ошибок, конститутивен в познании лишь рассудок.) Предмет практического разума — высшее благо, обнаружение и осуществление того, что нужно для свободы человека. Главное — поведение; вначале дело, знание потом. Философия вырывается здесь

из плена умозрительных конструкций, вступает в сферу практической деятельности.

Философский анализ нравственных понятий говорит о том, что они не выводятся из опыта — они априорны, заложены в разуме человека. Кант настойчиво повторяет эту мысль. Где ее истоки? Кант не исследует происхождения морали в целом как формы сознания, которая возникла вместе с обществом и вместе с ним трансформировалась. Речь идет только о нравственном статусе индивида. Повседневный опыт современного Канту общества противостоит моральности, скорее, духовно уродует, нежели воспитывает человека. Моральный поступок выглядит как результат некоего внутреннего императива (повеления), зачастую идущего вразрез с аморальной практикой окружающей действительности.

Строго говоря, любой поступок императивен. Но, отмечает Кант, следует различать императивы, направленные на достижение определенной цели, и те, которые этим не обусловлены. Первые он называет гипотетическими (поступок обусловлен целью), вторые — категорическими. Моральный поступок — следствие категорического императива; человек не стремится при этом достичь никакой цели, поступок ценен сам по себе. Цели гипотетического императива могут быть двойными. В первом случае человек ясно знает, что ему нужно, и речь идет только о том, как осуществить намерение. Хочешь стать врачом — изучай медицину. Императив выступает в качестве правила умения. Это правило не говорит о том, хороша ли, разумна ли поставленная цель, оно говорит лишь об одном — что нужно делать, чтобы ее достичь. Предписания для врача, чтобы вылечить пациента, и для отравителя, чтобы наверняка его убить, здесь равноценны, поскольку каждое из них служит для того, чтобы осуществить задуманное.

Во втором случае цель имеется, но она весьма туманна. Дело касается счастья человека. Гипотетический императив при этом принимает форму советов благоразумия. Последние совпадали бы с правилами умения, если бы кто-нибудь дал четкое понятие о счастье. Увы, это невозможно. Хотя каждый человек желает достичь счастья, тем не менее он не в состоянии определенно и в полном согласии

с самим собой сказать, чего он, собственно, хочет, что ему нужно. Человек стремится к богатству — сколько забот, зависти и ненависти он может вследствие этого навлечь на себя! Он хочет знаний и понимания — нужны ли они ему, принесут ли удовлетворение, когда он увидит пока что скрытые от него несчастья? Он мечтает о долгой жизни, но кто поручится, что она не будет для него лишь долгим страданием? В отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения и покоится на сугубо эмпирических основаниях. Нравственность нельзя построить на такой зыбкой почве, какой является принцип счастья. Если каждый будет стремиться только к своему счастью, то максима человеческого поведения приобретет весьма своеобразную «всеобщность». Возникнет «гармония», подобная той, которую изобразил сатирический поэт, нарисовавший сердечное согласие двух супругов, разоряющих друг друга; о, удивительная гармония! Чего хочет он, того хочет и она!

Дело не меняется от того, что во главу угла ставится всеобщее счастье. Здесь люди также не могут договориться между собой, цель неопределенна, средства зыбки, все зависит от мнения, которое весьма непостоянно. (Поэтому никто не может принудить других людей быть счастливыми так, как он того хочет, как он представляет себе их благополучие.) Моральный закон только потому мыслится как объективно необходимый, что он должен иметь силу для каждого, кто обладает разумом и волей.

Категорический императив Канта в окончательной формулировке звучит следующим образом: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать и принципом всеобщего законодательства»³⁶. Критика кантовского категорического императива не составляет труда: он формален и абстрактен, как библейские заповеди. Например, не укради. А если речь идет о куске хлеба: я умираю от голода, и хозяину хлеба потеря этого куска ничем не грозит? Кант вовсе не за то, чтобы люди умирали, а рядом пропадал хлеб. Просто он называет вещи своими именами. На худой конец укради, только не выдавай свой

поступок за моральный. Мораль есть мораль, а воровство есть воровство. В определениях надо быть точным.

У Канта есть небольшая статья с красноречивым названием «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Во всех случаях жизни, настаивает философ, надо быть правдивым. Даже если злоумышленник, решивший убить твоего друга, спрашивает тебя, находится ли его жертва у себя дома, не лги. У тебя нет гарантий, что твоя лож окажется спасительной. Ведь возможно, что на вопрос преступника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честно дашь утвердительный ответ, а последний между тем незаметно для тебя вышел и таким образом не попадетя убийце и злодеяние не будет совершено. Если же ты солгал, сказав, что твоего друга нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на улице и совершил преступление, то тебя с полным основанием следует привлечь к ответственности как виновника его смерти. Между тем если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, то возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, он был бы схвачен сбежавшими соседями и убийства бы не произошло. Правдивость есть долг, и стоит только допустить малейшее исключение из этого закона, как он станет шатким и ни на что не годным. Моральная заповедь не знает исключений.

И все же они мучают Канта. В позднем своем труде — «Метафизика нравов», излагая этическое учение, Кант ко многим параграфам присовокупил своеобразные дополнения (как антитезис к тезису), озаглавленные всюду одинаково — «Казуистические вопросы». Выдвинут, например, тезис: самоубийство аморально. И тут же антитезис-искуситель ставит вопросы: самоубийство ли идти на верную смерть ради спасения отечества? Можно ли вменить в вину самоубийство воину, не желающему попасть в плен? Больному, считающему, что его недуг неизлечим? Вопросы остаются без ответа, но они говорят о том, что Кант не закрывал глаза на противоречия жизни. Он только полагал, что мораль (как и право) не должна приспособливаться к этим противоречиям. В морали человек обретает незыблемые опоры, которые могут пошатнуться в кризисной ситуации, но кризис и норма — разные вещи.

Наиболее прочная опора нравственности, единственный истинный источник категорического императива — долг. Только долг, а не какой-либо иной мотив (склонность и пр.) придает поступку моральный характер. «...Имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолюбивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни сообразовался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности»³⁷.

Этот ригористический пассаж вызвал возражения и насмешки. Шиллер не мог удержаться от эпиграммы.

Сомнение совести

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Решение

Нет другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг!
(Пер. Вл. Соловьева)

Впоследствии Кант смягчил свои формулировки. Если первоначально он противопоставил любовь долгу, то впоследствии нашел способ объединить их. Мудрость и мягкость приходят с годами. А эпиграмма Шиллера, восторженного поклонника Канта, может быть, свое дело сделала: повлияла на философа. В старости он задаст себе «казуистический» вопрос: «Много ли стоит благодеяние, которое оказывают с холодным сердцем?...»³⁸

Кант решительно высказывается против любого фанатизма, характеризуя его как «нарушение границ человеческого разума». Даже «героический фанатизм» стойков не привлекает его. Только трезвое осознание долга руководит поведением мыслящего человека. «Долг! Ты возвышенное, великое слово, в тебе ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить

волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон... где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе? Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир... Это не что иное, как *личность*...»³⁹ Здесь потребуется одно терминологическое уточнение. Русские переводчики зачастую переводят словом «личность» два принципиально различных кантовских термина — *Person* и *Persönlichkeit*. Первый термин означает «лицо», и лишь второй — «личность». Лицом для Канта является человеческий индивид, отличающий себя от других, олицетворение принципа «я мыслю»; личность же есть нечто большее, чем носитель сознания, последнее в личности становится самосознанием. Быть личностью — значит быть свободным, реализовать свое самосознание в поведении, ибо природа человека — его свобода, а свобода — это следование долгу.

Как, по Канту, возможна свобода человека, мы знаем. Человек — дитя двух миров. Принадлежность к чувственно воспринимаемому (феноменальному) миру делает его игрушкой внешней причинности, здесь он подчинен посторонним силам — законам природы и установлениям общества. Но как член интеллигибельного (ноуменального) мира «вещей самих по себе» он наделен свободой. Эти два мира не антимир, они взаимодействуют друг с другом. Интеллигибельный мир содержит основание чувственно воспринимаемого мира. Так и ноуменальный характер человека лежит в основе его феноменального характера. Беда, когда второй берет верх над первым. Задача воспитания состоит в том, чтобы человек целиком руководствовался своим ноуменальным характером; принимая то или иное жизненно важное решение, исходил бы не из соображений внешнего порядка (карьера, барыш

и пр.), а исключительно из повеления долга. Для того чтобы не совершалось обратного, человек наделен совестью — удивительной способностью самоконтроля.

Механизм совести устраняет раздвоенность человека. Нельзя все правильно понимать, но несправедливо поступать; одной ногой стоять в мире интеллигентном, а другой — в феноменальном; знать одно, а делать другое. Никакие сделки с совестью невозможны. Ее не усыпишь, рано или поздно она проснется и заставит держать ответ. Определи себя сам, проникнись сознанием морального долга, следуй ему всегда и везде, сам отвечай за свои поступки — такова квинт-эссенция кантовской этики, строгой и бескомпромиссной.

Ригористы упрекают Канта в непоследовательности. Продолжая традицию европейского свободомыслия, Кант порвал с религиозным обоснованием морали: не заповеди Бога, а долг перед человечеством заставляет нас вести себя нравственно. Однако все то, что Кант ниспроверг в «Критике чистого разума» как абсолютно недоказуемое, — бессмертие души, свобода воли, бытие Бога — восстанавливается в «Критике практического разума» в виде постулатов, которые хотя и не расширяют нашего знания, но в общем «дают разуму право на такие понятия, обосновать даже возможность которых он иначе не мог бы себе позволить»⁴⁰. Артур Шопенгауэр сравнивал Канта с человеком, который на маскараде ухаживает за прекрасной незнакомкой, добиваясь взаимности. В конце вечера дама снимает маску и оказывается его женой. Кант, мол, пообещал построить нравственность без Бога, но все его словесные ухищрения представляют лишь маску, за которой скрывается привычное лицо религиозной морали. Шопенгауэр не заметил весьма важной детали: религия у Канта не причина морали, а ее следствие. Мораль отличает человека от животного, но ее происхождение остается для Канта величайшей загадкой мироздания, как и само мироздание.

Кант стремился к построению этики на строго формальных началах. И все же он не был формалистом, он никогда не забывал о содержательной (и, следовательно, социальной) стороне дела. Параллельно с разработкой философии нравственности Кант разрабатывал философию истории.

В 1784 г., когда увидела свет первая часть грандиозного по замыслу труда Гердера «Идеи к философии истории человечества», вышла и небольшая статья его учителя Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Статья, напечатанная в «Берлинском ежемесячнике», автору удалась. При жизни философа она выдержала ряд изданий. «Идея всеобщей истории...» открывается констатацией факта, который в XVIII в. стал более или менее общим достоянием, — действия законов в жизни общества. Казалось бы, что может быть случайнее в судьбе человека, чем вступление в брак? Между тем ежегодные данные показывают, что этот процесс в больших странах подчинен постоянным законам, как и изменчивые колебания погоды, которые, хотя для единичных случаев их нельзя заранее определить, в общем непрерывно и равномерно поддерживают и произрастание злаков, и течение рек, и другие устройства природы. Отдельные люди и даже целые народы не думают о том, что, преследуя собственные цели — каждый по своему усмотрению, нередко неразумно и в ущерб другим, они незаметно для самих себя идут к неведомой им цели природы, словно за путеводной нитью, и содействуют достижению этой цели. Подобную мысль о несовпадении личных целей и общественных результатов человеческой деятельности высказывал уже Дж. Вико. Затем ее повторит Гердер, позднее — Шиллер, а Гегель назовет «хитростью разума».

Предполагать у отдельного человека наличие разумной цели, по Канту, не приходится; скорее, глупость, ребяческое тщеславие, злоба и страсть к разрушению выступают как мотивы поведения; но если отвлечься от них, то в общем ходе истории можно увидеть некую общую для всего человечества разумную цель. В этом смысле природные задатки человека развиваются полностью не в индивидуе, а в роде. Индивид смертен, род бессмертен.

Какими средствами пользуется природа, чтобы развить задатки людей? Причиной законосообразного порядка у человечества служит... антагонизм между людьми, их «необщительное общение», склонность вступать в общество, одновременно оказывая этому обществу сопротивление, которое угрожает распадом. Побуждаемый корыстолюбием

или честолюбием, человек создает себе определенное положение среди своих близких, которых он, правда, терпеть не может, но без которых не может обойтись. Здесь начинаются первые шаги от варварства к культуре. В условиях жизни аркадских пастухов, в обстановке единодушия, умеренности и взаимной любви, людские таланты не могли бы себя проявить и люди, столь же кроткие, как и их овцы, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливое, соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода, и ведет его по пути раздора! Куда ведет этот путь? Кант — оптимист, он убежден, что в конечном итоге — к достижению всеобщего правового гражданского общества, членам которого будет предоставлена величайшая свобода, совместимая, однако, с полной свободой других. Антагонизм в этом обществе будет существовать, но его ограничат законы. Только в таких условиях возможно, считает Кант, наиболее полное развитие потенций, заложенных в человеческой природе.

Достичь всеобщего правового состояния — самая трудная задача, она позднее других решается человеческим родом. Дело в том, что человек есть животное, нуждающееся в повелителе; как разумное существо, он стремится создать закон, определяющий границы произвола для всех, но своекорыстная животная склонность побуждает его делать для самого себя исключение. Каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто контролировал бы его в соответствии с законом. Вот в чем трудность стоящей перед человечеством задачи. Полностью решить ее невозможно, но приблизиться к решению — веление природы. Для этого необходимо сочетание трех условий: правильного понятия о государственном устройстве, в течение веков приобретенного опыта, доброй воли. Кант не строит иллюзий относительно того, когда это станет возможным. Не скоро. Очень не скоро, после многих тщетных попыток.

Проблема создания совершенного гражданского устройства внутри государства зависит еще от одного обстоя-

тельства — установления законосообразных внешних отношений между государствами. И здесь происходит то же, что и с отдельными людьми, объединяющимися в государство, дабы воспрепятствовать взаимному истреблению. Государства вынуждены будут «вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил... а исключительно от такого великого союза народов...»⁴¹.

Всемирную историю, на первый взгляд являющую собой беспорядочную совокупность человеческих действий, Кант считает возможным «представить как *систему*»⁴². Он называет составные части этой развивающейся системы (будущие ступени восхождения к истине гегелевского объективного духа) — Древняя Греция, Рим, германские народы — и указывает критерий прогресса: «закономерный ход улучшения государственного устройства». А что касается движущих сил истории, то, кроме упомянутого в статье «необщительного общения» он назовет вскоре еще один важный фактор — труд. В черновиках Канта есть любопытный фрагмент, озаглавленный «Характер человеческого рода». Философ ставит вопросы и отвечает на них:

«Каково природное назначение человека? Высшая культура. Какое состояние делает это возможным? Гражданское общество. Какие рычаги? Необщительность и соперничество. Труд»⁴³.

В статье «Предполагаемое начало человеческой истории» Кант указывает на труд и затем на разделение труда как на исходный пункт развития общества. Историческим источником для него служит Библия. Каждое свое положение он подкрепляет ссылкой на соответствующее место в Священном писании. Речь идет о детях Адама: «И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец». Кант видит в этом переход от дикой охотничьей жизни и собирания плодов ко второму состоянию, т. е. к труду. Пастушеская жизнь, рассуждает Кант, привольна и дает наиболее верный доход. Земледельческий труд тяжел, зависит от погоды и требует постоянного жилища, земельной собственности и силы, чтобы ее охранять. «...Земледелец как будто должен был завидовать пастуху, как пользующемуся большей

благосклонностью неба... но в действительности последний, поскольку он оставался в соседстве с земледельцем, стал ему в тягость, потому что пасущийся скот не щадит его растений»⁴⁴. Затем последовало братоубийство и уход Канина в страну Нод. Иначе, по Канту, и быть не могло. Земледелец должен был употребить силу против подобного попустительства, и, если он не хотел потерять плоды своих долгих усилий, он вынужден был наконец уйти как можно дальше от пастушеских племен. Это разделение знаменует собой третью эпоху, т. е. разделение труда. «Первые жизненные потребности, производство которых требует *различного образа жизни*... могут теперь взаимно *обмениваться*. Отсюда должна была возникнуть *культура* и начало *искусств*»⁴⁵. У Канта видны проблески диалектического подхода к истории. Он подметил роль социальных антагонизмов, значение трудового процесса и разделения труда.

Но все это выражено в виде догадок.



3. СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ КАНТА. ЗНАЧЕНИЕ ЭСТЕТИКИ

Проштудировав обе первые «Критики», мы еще не получим полного представления о кантовской философии в целом. Хотя эти «Критики» и связаны в единое целое, но пропасть между двумя мирами — природой и свободой, наукой и нравственностью — все же не преодолена до конца, «мост» между ними отсутствует. Философия Канта в этих работах еще лишена одной из главных своих особенностей — систематичности. Превознося спонтанность мышления, Кант не забывал о другой его стороне — строгости и обоснованности, взаимной обусловленности различных сторон духа. Воображение — великая сила, ему можно доверять, но его должно и проверять и обуздывать: свобода исключает произвол. Поэтому нужна система. «Иные полагают, — читаем в кантовских черновиках, — что система относится только к изложению, но она принадлежит и объекту познания, и мышлению... Иные полагают, что создают системы, но у них возникают лишь

агрегаты. Для последних нужна только манера; система требует метода... Исторические знания можно приобрести без системы, до известной степени также и математические, но философские без системы — никогда. Контур целого должен предшествовать частям»⁴⁶.

Система сложилась не сразу. Уже была написана «Критика чистого разума», сформулированы основные идеи новой теории познания, уже увидела свет «Критика практического разума», излагающая этику — фундамент критицизма, но не хватало какого-то важного опосредствующего звена, которое укрепило бы провозглашенное мыслителем единство между теоретическим и практическим разумом. Система философии возникла у Канта лишь после того, как он обнаружил между природой и свободой третий мир — мир красоты. Когда Кант создавал «Критику чистого разума», он считал, что эстетические проблемы невозможно осмыслить с общезначимых позиций. Принципы красоты, полагал он, носят эмпирический характер и, следовательно, не могут служить для установления всеобщих законов. Термином «эстетика» он обозначал тогда учение о чувственности — об идеальности пространства и времени. Но вот в 1787 г. в письмах Канта появляются упоминания о работе над «Критикой вкуса», а в конце года он сообщает К. Рейнгольду об открытии новых всеобщих принципов духовной деятельности, а именно «чувства удовольствия и неудовольствия». Теперь философская система Канта обретает более четкие контуры.

Он видит ее состоящей из трех частей в соответствии с тремя способностями человеческой психики: познавательной, оценочной («чувство удовольствия и неудовольствия») и волевой («способность желания»). В «Критике чистого разума» и «Критике практического разума» изложены первая и третья составные части философской системы — теоретическая и практическая. Вторую — центральную — Кант пока называет телеологией — учением о целесообразности. Затем телеология потеснится и уступит место эстетике — учению о красоте. Задуманное произведение под названием «Критика способности суждения» увидело свет в 1790 г. Кант пришел к постановке эстетических проблем, отправляясь не от размышлений над

природой искусства, а от стремления довести до полноты свою философскую систему. Полученный результат он изобразил схематически:

<i>Способности души в совокупности</i>	<i>Познавательные способности</i>	<i>Априорные принципы</i>	<i>Применение их к</i>
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	искусству
Способность желания	Разум	Конечная цель	свободе

На схеме философская система Канта воспроизведена в том виде, в каком она представлена во введении к «Критике способности суждения». Способности суждения отведено промежуточное место между рассудком и разумом. И сам Кант недвусмысленно говорит о критике способности суждения как средстве, «связывающем две части философии в одно целое»⁴⁷. Перед нами своеобразная триада (но ни один из ее членов не «снимает» другого, система Канта статична). В основу положены способности человеческой души — познавательная, волевая и так называемое «чувство удовольствия и неудовольствия». Первые две способности ведут к первым двум «Критикам», и здесь в общем все ясно. Но что такое «удовольствие и неудовольствие», вклинившееся между познанием и практикой, наукой и нравственностью? Кантовское понятие не следует смешивать с фрейдистским «принципом удовольствия», животной жадой наслаждения⁴⁸. Кант различает «патологическое» и «моральное» удовольствие. Последнее для него равнозначно понятию культуры. Выражаясь современным языком, чувство удовольствия и неудовольствия означает ценностную эмоцию. На этом чувстве, на этой

эмоции основана, согласно Канту, эстетическая способность суждения (художественная интуиция), создающая искусство в качестве среднего члена между свободой и природой. Так Кант пришел к преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта — истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, на его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция.

В «Критике чистого разума» термином «способность суждения» обозначалась одна из интуитивных познавательных способностей. Если рассудок устанавливает правило, то способность суждения дает умение пользоваться этими правилами в каждом отдельном случае; фактически это ум, смекалка. В фольклоре создан образ простофили, который действует стандартно и поэтому постоянно попадает впросак. Кант сказал бы, что у простака не хватает определяющей способности суждения — так он называл умение применить общее к частному.

Теперь Кант размышляет над другим видом интуиции, который он называет рефлексивной способностью суждения. Речь идет об отыскании по данному частному некоего неформального общего (не об абстрагировании общих признаков — это дело рассудка). Если перед нами зеленый лист, то рассудок, сопоставляя его с другими листьями и рассматривая через призму категории всеобщности, с помощью продуктивного воображения вырабатывает понятие листа вообще. Применяя рефлексивную способность суждения, мы видим в данном листе часть растения, мы размышляем над тем, для чего он служит организму.

Учение о целях — телеология; поэтому Кант называет эту разновидность рефлексивной способности суждения телеологической. Рядом он располагает эстетическую способность суждения, исходя из того, что художественное переживание доставляет такое же удовольствие, как и обнаружение целесообразности. Традиционная вольфианская телеология рассуждала о мудрости творца, целесообразно устроившего мир. Кант подходит к проблеме иначе. Целесообразность возможна без разумного целеполагания, четкое взаимодействие, радующее глаз, еще не говорит о

том, что кто-то умышленно создал это взаимодействие. Телеология для Канта — не финализм, не подтверждение божественного миропорядка. В «Критике чистого разума» подобные вещи были отвергнуты раз и навсегда как ложные, отвлекающие от научного познания: вместо того чтобы открывать причины явлений, финалист ссылается на недоступные исследованию решения высшей мудрости. Телеология для Канта — принцип рассмотрения предмета, в первую очередь живого организма, как устроенного целесообразно, так, что каждая часть необходимым образом связана с другой, как будто некий интеллект устроил все это, задавшись определенной целью. Кант обнаружил в деятельности человека сферу, где результаты также представляют собой нечто органическое. Это искусство.

Единый подход к живой природе и художественному творчеству на основе принципа целесообразности — одна из основных идей «Критики способности суждения». Это было новое слово в эстетике. До Канта сопоставляли природу с искусством, но каковы были результаты такого сопоставления? Француз Ж. Б. Р. Робине, увлеченный идеей живого организма как особой системы, иронизировал: произведения искусства не растут; их создают по частям, каждая часть уже готова, когда ее присоединяют к другим частям; произведения искусства не производят себе подобных; еще никогда не приходилось наблюдать, чтобы какой-нибудь дом произвел другой дом. Все это, конечно, верно, но Кант подметил и нечто другое: «Воспринимая произведение изящного искусства, следует сознавать, что это — искусство, а не природа; однако целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, как будто оно есть продукт природы»⁴⁹.

Открытие Канта поразило умы современников. Гёте, не оценивший «Критики чистого разума», был в восторге от «Критики способности суждения». Это открытие сыграло двоякую роль в истории культуры. Прежде всего здесь была поставлена проблема художественного творчества. Робине, безусловно, был прав, утверждая, что организм появляется на свет сразу как нечто целое, а произведение

искусства рождается по частям — одна часть уже готова, другие существуют только в замысле художника. Но окончательный результат живет как организм. Тут недопустимо произвольное вмешательство. Феномен красоты гибнет от неумелой руки, нарушающей созданную художником гармонию, «целесообразность». Во времена Канта трудно было оценить другую сторону дела — эстетически осмысленный подход к природе, которому философ придавал огромное значение. Кант предупреждал о том, что «грядущая эпоха... все менее будет близка к природе...»⁵⁰. В те времена было еще неясно, что это значит. Лишь в наши дни взгляд Канта на окружающую среду как на гармоническое, художественное целое приобрел мировоззренческое значение. Природа — своего рода произведение искусства. Как нельзя вторгаться в жизнь художественного организма, так нельзя нарушать гармонию природы, сложившееся в ней целесообразное равновесие.

Телеология Канта — это не теология, но и не естествознание: с ее помощью философ не отыскивает Бога в природе, но и не открывает законов, ею управляющих; в центре его рассмотрения по-прежнему человек. Только человек может ставить перед собой сознательные цели, в результате возникает мир культуры. Телеология Канта перерастает в теорию культуры. Культуру Кант отличает от цивилизации и этим вносит ясность в проблему, сложности которой не заметили его предшественники. Под культурой понимали все созданное человеком в противовес природе. Так ставил вопрос Гердер в своем грандиозном очерке теории культурного развития общества («Идеи к философии истории человечества»). Между тем было ясно, что человек многое делает из рук вон плохо, не «превосходит природу», а уступает ей. Впоследствии возникнут социологические теории культуры, которые приравняют ее к идеальному функционированию системы, к профессиональному умению. В такой постановке вопроса тоже есть слабое место: вполне профессионально можно, например, убивать людей. Кант поэтому ставит вопрос строже: культурой он называет только то, что служит благу человека, или, в современной терминологии, систему гуманистических ценностей⁵¹.

«Культуру умения» Кант противопоставляет «культуре воспитания». Внешний, «технический» тип культуры он называет цивилизацией. Кант видит бурное развитие цивилизации и с тревогой отмечает ее отрыв от культуры. Последняя тоже идет вперед, но гораздо медленнее. Эта диспропорция является причиной многих бед человека. Культура противостоит «натуре», но есть между ними глубинное сходство — органическое строение.

Где в обществе помимо искусства Кант находит органическую структуру? В государстве! Нормально функционирующее государство представляет собой органическое целое. «...Каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему месту и своей функции»⁵². Это был новый взгляд на государство. Просветители (Лессинг, Гердер) видели в государстве лишь механизм, машину, враждебную человеку, а потому обреченную на слом. Кант разглядел в нем культурное начало, без которого невозможно человеческое общежитие.

И еще один культурный организм называет Кант — нацию. Все подданные государства составляют народ, который, однако, распадается на две части. Только та его часть, которая представляет собой гражданское целое, объединенное общностью происхождения, общностью культурных традиций, есть нация. Все остальное, живущее вне этих традиций, — чернь, сброд. Государство может объединять в себе разные нации. Кант различает природный, естественный характер народа и те дурные привычки, которые навязаны нации в результате постороннего вмешательства в ее жизнь. Нацию можно испортить. Человечеству вообще мало пользы, а культуре большой вред от любой попытки насильственно изменить сложившуюся органическую структуру и естественное развитие общества. Культура по своей структуре органична, человек в ней выступает не только как средство, но и как цель. Здесь действует принцип «субъективной целесообразности», который проявляется в «чувстве удовольствия и неудовольствия». «Субъективная целесообразность» — принцип эстетики, а не телеологии, последняя

(даже в кантовском понимании) основывается на объективной целесообразности, совершенстве предмета. Объективная целесообразность связана с удовольствием лишь косвенным образом. Конечно, приятно увидеть осуществление любого разумного намерения. Но одно дело — чужое, «объективное» намерение неизвестной нам силы, создавшей природу, а другое — наше, «субъективное», человеческое намерение, которое лежит в основе творческой культуры.

В ходе работы над «Критикой способности суждения» Кант все более сужал сферу телеологии, лишал ее самостоятельной роли, ее функции как центрального звена философской системы. Телеология у Канта фиксирует специфику предмета и границы его познания; объективная целесообразность налицо, но суть ее непостижима, незачем строить здесь иллюзорные гипотезы. Телеология в этом плане аналогична теоретическому разуму, который с неизбежностью наталкивается на противоречия, пытается проникнуть в сущность вещей самих по себе. И телеология, и теоретический разум выполняют регулятивную функцию. Конститутивную (или конструктивную) роль разум играет в области поведения человека, нравственности. В области познания конститутивную функцию осуществляет рассудок. В сфере «способности суждения» конститутивна эстетическая оценка, родственная телеологической и в то же время противоположная ей.

Обратимся теперь к самой эстетике Канта. Его предшественники англичане А. Э. К. Шефтсбери и Ф. Хатчсон подчеркивали специфичность эстетического, его несводимость ни к знанию, ни к морали. Кант отстаивает этот тезис. Но рядом выдвигает антитезис: именно эстетическое есть средний член между истиной и добром, именно здесь встречаются и сливаются воедино теория и практика. Эстетическое не монолит. У него две ипостаси, два лица. Одно обращено преимущественно к знанию — прекрасное, другое преимущественно к морали — возвышенное. Анализируя основные эстетические категории, Кант ограничивается рассмотрением прекрасного и возвышенного; о комическом он рассуждает вскользь, трагического вообще не касается. И это тоже показательно:

Канта интересует не столько эстетика как таковая, сколько ее опосредствующая роль; прекрасного и возвышенного ему вполне достаточно для решения вставшей перед ним задачи.

Аналитика прекрасного строится в соответствии с известной нам классификацией суждений по четырем признакам — качеству, количеству, отношению, модальности. Первая дефиниция выглядит односторонне: прекрасно то, что нравится, не вызывая утилитарного интереса. Оценка приятного возникает в ощущении и связана с интересом. Доброе мы оцениваем при помощи понятий, благорасположение к нему также связано с интересом. Оценка красоты свободна от интереса чувств и разума. Канту надо развеять рационалистические и утилитаристские построения, поэтому он столь категоричен в формулировках. Взятые в их односторонности, они лежат в основе многих формалистических теорий искусства. На них преимущественно обращают свое внимание и критики Канта. Но уже вторая дефиниция прекрасного намечает более широкий подход к проблеме. Речь идет о количественной характеристике эстетического суждения. Здесь выдвигается требование всеобщности суждения вкуса: прекрасно то, что всем нравится без посредства понятия. Но если нет понятия, то откуда всеобщность? Ведь чувство индивидуально, оно лежит в основе наслаждения и на всеобщность не претендует. Оказывается, удовольствие от прекрасного производно от «свободной игры» познавательных способностей — воображения и рассудка; отсюда «субъективная всеобщность» красоты.

Несколько лет назад грузинский философ А. Бочоршвили обратил внимание на то, что в русском переводе «Критики способности суждения» имеется ошибка, сбивающая с толку. В русском тексте стоит: «Вкус есть способность судить... на основании удовольствия... Предмет такого удовольствия называется *прекрасным*»⁵³. На самом деле у Канта здесь речь идет не об «удовольствии» (Lust), а о благосклонной оценке, благорасположении, симпатии (*Wohlgefallen*). Для Канта различие этих терминов имеет принципиальное значение. Что чему предшествует — так ставится вопрос: удовольствие оценке или

наоборот? Решение этой задачи, по его словам, — «ключ к критике вкуса». Если первично удовольствие, то проблема всеобщности снимается: удовольствие нельзя передать другому. «Однако всеобщее сообщено может быть только познанием»⁵⁴. Понятий в нашем распоряжении здесь нет. Зато мы располагаем неким «душевым состоянием», которое можно соотнести с «познанием вообще». Это состояние «свободной игры» познавательных способностей. В результате без какого-либо определенного понятия, благодаря лишь свободной игре воображения и рассудка возникает благосклонная оценка, которая предшествует чувству удовольствия, порождает его и придает эстетическому суждению всеобщий характер.

Здесь перед нами действительно суть проблемы, одно из замечательных открытий Канта. Он открыл опосредствованный характер восприятия прекрасного. До него считалось (а многие продолжают так думать и теперь), что красота дается человеку непосредственно при помощи чувств. Достаточно быть просто чутким к красоте, обладать эстетическим чувством. Между тем само эстетическое чувство — сложная интеллектуальная способность. Еще древние заметили, что возможна нечувственная красота. Чтобы насладиться красотой предмета, надо уметь оценить его достоинства. Иногда это приходит сразу, а иногда требует времени и интеллектуальных усилий. Чем сложнее предмет, тем сложнее, тем специфичнее его эстетическая оценка. Научная красота существует только для специалиста. Чтобы понять красоту математической формулы, нужно обладать художественной культурой, но прежде всего знать математику. Всеобщность эстетического суждения состоит не в непосредственной общедоступности, а в «сообщаемости», в том, что, затратив силы и время, любой человек может до него прийти. Кстати, и сама художественная культура не всегда дается от рождения, чаще воспитывается.

Достоинно внимания и понятие «свободная игра», которое Кант решительнее, чем кто-либо другой до него, ввел в эстетику и которому суждено было занять в ней одно из центральных мест. Любая игра поощряет чувство здоровья, повышает «всю жизнедеятельность», освежает

«душевную организацию». Игра непринужденна. Игра развивает общительность и воображение, без которого невозможно познание. Человек, по Канту, — дитя двух миров, чувственного и интеллигибельного, он как бы постоянно пребывает в двух сферах. Игра содержит подобную же раздвоенность. Играющий придерживается определенных правил, но никогда не забывает об их условности. Умение играть заключается в овладении двуплановостью поведения. Для этого требуется воображение, и игра развивает его. Кроме того, игра — школа общительности, социальности. Вот любопытные мысли Канта на этот счет из черновиков 80-х годов: «Человек не играет в одиночку. Не будет он один гонять бильiardные шары, сбивать кегли, играть в бильбоке или солитер. Все это он делает для того только, чтобы показать свою ловкость. Наедине с самим собой он серьезен. Точно так же он не затратит ни малейшего усилия на красоту, это произойдет лишь в ожидании того, что ее увидят другие и будут поражены. То же самое с игрой... Игру без зрителей можно счесть безумием. Следовательно, все это имеет прямое отношение к общительности»⁵⁵.

Вернемся, однако, к кантовским дефинициям прекрасного. Третье определение гласит: красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели. Здесь особенно важны сопровождающие это определение оговорки. Кант наряду с «чистой» красотой вводит понятие красоты «сопутствующей». Пример первой — цветы, пример второй — красота человека, здания и т. д. Сопутствующая красота предполагает понятие цели, которое определяет, чем должна быть вещь. Это уже антитезис. Может быть, «сопутствующая» красота представляет собой нечто менее ценное, низшую ступень прекрасного? Скорее, наоборот. Оказывается, только в сфере «сопутствующей» красоты реализуется эстетический идеал. Нельзя представить себе идеал красивых цветов. Идеал красоты, по Канту, состоит в «выражении нравственного». А один из заключительных выводов эстетики Канта гласит: «...прекрасное есть символ нравственно доброго...»⁵⁶ Так мы оказываемся в сфере поведения человека.

Далее Кант вовлекает нас в сферу знания, причем речь идет о самом низшем, эмпирическом знании. Помимо идеала красоты, Кант устанавливает «идею нормы» — своего рода идеальное воплощение внешнего облика. Норма красоты — средняя величина для данного класса явлений. Если вы хотите увидеть силуэт красивого мужчины, возьмите тысячу изображений, наложите их одно на другое — наиболее затемненная часть может служить эталоном. Его можно и просто вычислить, найдя средние показатели размеров различных частей тела. И хотя Кант оговаривался, что нет необходимости прибегать к реальным обмерам, что можно вполне положиться на силу воображения, он все же оставался в пределах механистического понимания проблемы, за что не раз справедливо подвергался критике. (Эту критику Кант учел и в одной из поздних работ внес уточнение: средней меры недостаточно, для красоты требуется «нечто характерное».) Нас в данном контексте интересует другое: логика рассуждений Канта через проблему человека привела его эстетику в еще более тесное соприкосновение с познанием.

Что касается четвертого определения прекрасного — прекрасно то, что познается без посредства понятия как предмет необходимого благорасположения, — то здесь мы не узнаем ничего принципиально нового. Суждение вкуса обязательно для всех. Почему? Условие необходимости, которую предполагает суждение вкуса, есть идея «общего чувства», базирующегося на известной нам уже «свободной игре познавательных сил». Далее Кант пояснит: «общее чувство», о котором здесь идет речь, художественный вкус и эстетическое переживание — одно и то же.

Все рассмотренные определения красоты суммируются в одном: «Красотой вообще, будь это красота природы или красота искусства, можно назвать *выражение* эстетических идей...»⁵⁷ Идея знакомое слово, мы встречались с ним, рассматривая гносеологию Канта. Идея разума — это такое понятие, которому не может быть адекватным никакое созерцание, представление. Эстетическая идея есть представление, которое дает повод «много думать», но которому не может быть адекватным никакое понятие. Красота у Канта немыслима без истины, но это разные вещи.

Более отчетливо, чем в аналитике прекрасного, опосредствующая роль эстетики видна в аналитике возвышенного. По Канту, красота «сама по себе составляет предмет удовольствия», а удовольствие от возвышенного без «умствования» вообще невозможно. «...Возвышенное в собственном смысле слова не может содержаться ни в одной чувственной форме и относится лишь к идеям разума»⁵⁸. Сопоставляя возвышенное с прекрасным, Кант отмечает, что последнее всегда связано с четкой формой, первое же без труда можно обнаружить и в бесформенном предмете. Удовольствие от возвышенного носит косвенный характер, здесь уже не «игра», а «серьезное занятие воображения»; прекрасное привлекает, возвышенное привлекает и отталкивает. Основание для прекрасного мы должны искать вне нас, для возвышенного — только в нас и в нашем образе мыслей. Что же такое возвышенное?

Сначала Кант дает чисто формальное определение: «возвышенно то, в сравнении с чем все другое мало», но тут же подкрепляет его содержательным пояснением: «чувство возвышенного требует настроенности души, которая близка к моральному»⁵⁹. Ход рассуждений следующий: восприятие возвышенного всегда связано с определенного рода волнением, которое возникает при созерцании предметов, размеры или сила которых превосходят привычные нам масштабы. Возвышенное — нарушение привычной меры, вместе с тем в нем есть своя мера. Кант приводит рассказ французского генерала Савари, побывавшего с Бонапартом в Египте, о том, что пирамиды следует рассматривать с определенного расстояния. Издалека они не производят впечатления, как и в том случае, если вы подошли слишком близко и ваш глаз не в состоянии охватить их как целое. Возвышенное — это возвышающее; бесстрашное отношение к страшному, преодоление страха и моральное удовлетворение по этому поводу. Так возвышенное оказывается мерилom нравственности, прежде всего в чувствах человека в их крайнем напряжении — аффектах. В соединении с идеей доброго аффект — это энтузиазм, без которого не может быть достигнуто ничего великого. (Эту мысль потом повторит

Гегель.) Но отсутствие аффектов также может быть возвышенным «и притом в превосходной степени, так как одновременно имеет на своей стороне благоволение чистого разума»⁶⁰. Суждение о возвышенном требует культуры, причем в большей степени, чем суждение о прекрасном, и развитого воображения. Если прекрасное соотносит воображение с рассудком, то в восприятии возвышенного воображение соотносено с разумом — законодателем поведения. Возвышенное, первоначально рассматриваемое Кантом в узких, количественных рамках, пройдя через купель нравственности, обретает для человека безграничные духовные потенции. Наличие морального закона в каждом из нас создает условия общего для людей наслаждения возвышенным. Лакейская душа бесчувственна к героизму.

Расчленив эстетическое на две составные части — прекрасное и возвышенное, Кант показал связь каждой из этих частей с сопредельными способностями психики. В заключение он снова говорит об эстетическом суждении как о целом. И еще раз сталкивает два противоположных определения. На этот раз в виде открытой антиномии — двух взаимоисключающих высказываний. Тезис: суждения вкуса не основываются на понятиях, иначе можно было бы о них спорить. Антитезис: суждения вкуса основываются на понятиях, иначе о них нельзя было бы спорить. На синтез, как всегда, Кант сразу отважиться не может. Столкнув две бесспорные истины, он не пытается найти формулу, их объединяющую, а тут же разводит их в разные стороны, поясняя: термин «понятие» употреблен здесь не в одинаковом смысле. В первом случае понятие берется как продукт рассудка, во втором — как продукт разума. Противоречие Кант выдает за мнимое, но определенный результат им все же достигнут: эстетическая способность суждения в целом прямо и непосредственно связана с разумом — законодателем нравственности. Что касается идеи связи эстетической способности с рассудком — законодателем знания, то, отвергая ее в непосредственном виде, Кант утверждает ее косвенным путем. Эстетическая идея «оживляет» познавательные способности. «...В применении для познания воображение находится под властью

рассудка и ограничено, чтобы соответствовать его понятию, а в эстетическом отношении оно свободно и сможет сверх согласованности с понятием дать... богатый, хотя и неразвитый, материал для рассудка...»⁶¹ Формула синтеза найдена. Теперь все расставлено по своим местам. Каждая сфера духовной деятельности человека обрисована, ограждена в своей специфичности, но вместе с тем прорыты каналы, идущие от одной из них к другой и сливающиеся в некоем центре. Истина, добро и красота поняты в их своеобразии и сведены воедино. За хитросплетением дефиниций скрылась реальная диалектика.

Единство истины, добра и красоты находит дополнительное обоснование в учении об искусстве. В эстетике Канта, развернутой в сторону общефилософских проблем, искусству отведено сравнительно небольшое, хотя и достаточно важное место. Кант определяет искусство как «созидание посредством свободы»⁶². Искусство, по Канту, может быть механическим и эстетическим. Последнее, в свою очередь, делится на приятное и изящное. Приятные искусства предназначены для развлечения и времяпрепровождения (например, искусство непринужденного разговора, сервировки стола и т. д.). Изящные искусства содействуют «культуре способностей души», они дают особое «удовольствие рефлексии», приближая сферу эстетического к сфере познания.

Кант не ограничивается этой дихотомией. Одним из первых в истории эстетики он дает классификацию изящных искусств. Основанием для деления служит способ выражения эстетических идей, т. е. красоты. Различные виды искусства — это различные виды красоты. Может быть красота мысли и красота созерцания. Во втором случае материалом для художника служит либо форма, либо содержание. В результате перед нами три вида изящных искусств — словесное, изобразительное и искусство игры ощущений.

Словесные искусства — это красноречие и поэзия. Последнюю Кант считает высшей формой художественного творчества. «Поэзия играет видимостью, создаваемой ею по своему усмотрению, не прибегая к обману; ведь она сама объявляет свое занятие игрой; однако эта игра может быть использована рассудком для его дела»⁶³. Кто после

этого решится утверждать, что Кант отрывает искусство от познания? Единственное, чего он не делает, — не ставит знака равенства между искусством и познанием.

Изобразительные искусства включают в себя искусство чувственной истины (пластику) и искусство чувственной видимости (живопись). К пластике относятся ваяние и зодчество. Первое телесно воспроизводит понятия о вещах, как они могли бы существовать в природе, второе имеет основанием не природу, а произвольную цель. В зодчестве главное — использование предмета, порожденного искусством, и это ограничивает действие эстетических идей. К зодчеству Кант относит и прикладное искусство. Хотя Кант определил скульптуру как искусство чувственной истины, он все же предостерегает от чрезмерности: чувственная истина не должна доходить до того, чтобы произведение перестало казаться искусством. Живопись делится у Канта на искусство прекрасного изображения природы и искусство изящной компоновки продуктов природы — собственно живопись и декоративное садоводство. Графику Кант не выделяет в самостоятельный вид искусства, для него это составная (и притом главная) часть живописи⁶⁴.

Искусство изящной игры ощущений опирается на слух и зрение. Это игра звуков и игра красок. По силе вызываемого душевного волнения музыку Кант ставит на второе место после поэзии. В отличие от поэзии впечатление от музыки мимолетно; для размышлений музыка не оставляет места. Сочетание основных видов искусства дает новые виды художественного творчества. Красноречие в сочетании с живописью — драма, поэзия в сочетании с музыкой — пение и т. д.

Разбирая теорию познания Канта, мы убедились, что он не формалист. Таким он остается и в эстетике. Чтобы постигнуть это, надо только не вырывать отдельные фразы из контекста, не рассматривать тезис в отрыве от антитезиса. Вот, например, выдвигается, казалось бы, категорическое утверждение: «Во всяком изящном искусстве ведь главное — форма...» Можно было бы оборвать фразу и на этом успокоиться, но все дело в том, что далее следуют пояснения и недвусмысленный вывод: «Такова в конце концов судьба изящных искусств, если их так или иначе не

связывают с моральными идеями, которые только и вызывают самостоятельное благорасположение»⁶⁵. Когда Кант говорит, что искусство может прекрасно описывать вещи, которые в природе безобразны, то речь идет не о любви к безобразным и не о чисто формальном мастерстве. «Фурии, болезни, опустошения, вызванные войной, и т. п. могут быть прекрасно описаны как нечто вредное...»⁶⁶ Главным оказывается не форма, а содержание, позиция художника, его приговор над жизнью.

Для суждения о произведениях искусства нужен вкус, для их создания требуется гений. Способности души, особое сочетание которых образует гений, — воображение и рассудок. Здесь нет ничего сверхъестественного, мистического, есть лишь уникальность силы, исключительность своеобразия. Четыре признака характеризуют гений: он способен создавать то, для чего не может быть дано никакого правила; созданное произведение должно служить образцом; автор не может объяснить другим, как возникает его произведение; сфера гения — не наука, а искусство. В научной области, утверждает Кант, величайший изобретатель отличается от тонкого подражателя и ученика только в количественном отношении, тогда как от того, кого природа наделила способностью к изящным искусствам, он отличается принципиально. Вполне возможно изучить все, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах натуральной философии, но нельзя научиться вдохновенно сочинять стихи.

Вскоре после завершения «Критики способности суждения» Канту пришлось вернуться к проблеме гения и расширить его сферу, отнеся к ней все творчество. Поводом для размышлений было письмо Канта к русскому посланнику в Дрездене А. М. Белосельскому, который прислал философу свой трактат «Дианиология» (от греч. *dianoia* — ум), посвященный структуре познавательных способностей человека. Комментируя мысли Белосельского, Кант предельно сжато суммирует свои идеи: «Чтобы изобразить по школьным канонам Ваше замысловатое разделение познавательных способностей и усвоить с пользой Ваши понятия, я представляю себе две отделенные друг от друга страны или области врожденной нам

способности представления (наша природная метафизика). Страна рассудка в широком значении этого слова есть способность мыслить, страна созерцания есть простая способность чувствовать, воспринимать.

Первая из этих стран состоит из трех сфер. Первая сфера — сфера рассудка, или способности понимать, создавать понятия, объединять созерцания. Вторая представляет собой сферу суждения, или способности применять понятия к частным случаям *in concreto*, т. е. приводить в соответствие с правилами рассудка, и это составляет собственно ум, *le bon sens*. Третья есть сфера разума, или способности выводить частное из всеобщего, т. е. мыслить согласно основоположениям.

Если эти три умственные способности первой страны будут употреблены по аналогии с высшим законодательством разума, направленным на достижение истинного совершенства человека, и создадут систему, целью которой является мудрость, то они составят сферу философии. А если приведут себя в соответствие с низшей способностью (простым созерцанием), а именно с самой существенной ее частью, которая представляет собой творчество и состоит в воображении (не поработав себя при этом законами, а отдаваясь стремлению черпать из самих себя, как это имеет место в изящных искусствах), то они составят особую сферу гения, что равнозначно слову «дар творца».

Таким образом, я могу обнаружить пять сфер.

Если, наконец, воображение уничтожает себя своим произвольным действием, оно вырождается в обычное помрачение, или расстройство ума; когда оно не повинуетя больше разуму, да еще силится поработить его, человек выпадает из сословия (сферы) человечества, низвергаясь в сферу безрассудства или безумия»⁶⁷.

Письмо Канта Белосельскому крайне интересно: перед нами сжатая итоговая характеристика философского учения Канта, данная самим автором. В этой характеристике объединены трехчленная схема из введения к «Критике способности суждения» и деление познавательных способностей из «Критики чистого разума». И добавлено нечто новое: предельно широкая, сводящая все воедино сфера творческого гения, опирающегося на активное духовное

начало — воображение, которое Кант считает самой существенной частью созерцания. Изображенное схематически, все это выглядит следующим образом:



4. «ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК?»

В одном из заключительных разделов «Критики чистого разума» Кант сформулировал три знаменитых вопроса, исчерпывающих, по его мнению, все духовные проблемы человека: что я могу знать? что я должен делать? на что смею надеяться? На первый вопрос, полагал он, дает ответ его теоретическая философия, на второй — практическая. Ответ на третий вопрос, который затрагивает проблему веры, сразу не получился. «Критика способности суждения» с ее выходом в проблемы телеологии и культуры указывала «дорогу надежды», по которой следует идти индивиду. Культура — последняя цель природы, человек призван создать ее. Можно ли при этом рассчитывать на какие-либо внешние силы, кроме собственных потенций? Какого рода надежду оставляет вера во всемогущее существо? На помощь сверхъестественных сил, по Канту, надеяться непозволительно. Нет ни чудес, выходящих за пределы объективных законов опыта, ни божественной тайны, превышающей возможности нашего духа, ни благодати, силой божественного авторитета просветляющей

нашу нравственность. Вера в Бога — это прежде всего надежда на собственную нравственную силу. При том, что Кант не устраняет надежды и на посмертное воздаяние; без веры в будущую жизнь невозможна никакая религия. Речь об этом идет в трактате «Религия в пределах только разума» (1793). Трактат важен для понимания этической теории Канта. Кантовское учение о религии существует только в пределах последней. Второй и третий вопросы слились воедино.

В том же 1793 г., когда появился трактат о религии, Кант заговорил о необходимости дополнить три основных философских вопроса четвертым. «Давно задуманный план относительно того, как нужно обработать поле чистой философии, состоял в решении трех задач: 1) что я могу знать? (метафизика); 2) что я должен делать? (мораль); 3) на что я смею надеяться? (религия); наконец, за этим должна была последовать четвертая задача — что такое человек? (антропология, лекции по которой я читаю в течение более чем двадцати лет)»⁶⁸. В другом месте Кант уточнял: «...в сущности, все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему»⁶⁹. Первое и последнее слово зрелого Канта — о человеке. Кантовский критицизм в значительной мере порожден интересом к жизни личности. С размышлений над судьбой человека начинался коперниканский поворот. Проблема свободы лежит в основе «Критики чистого разума».

Философия религии Канта непосредственно примыкает к его этике. Мы помним тезис: мораль не возникает из божественных установлений. Но знаем и антитезис: мораль неизбежно ведет к религии. Человеческих способностей недостаточно для того, чтобы привести в соответствие право людей на счастье с их обязанностями; необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира. Обоснованию антитезиса посвящен трактат «Религия в пределах только разума».

Кант начинает с размышлений о нравственной природе человека. Одни мудрецы убеждены, что человек безнадежно погряз во зле. Иные видят его по природе добрым, а злым лишь под влиянием обстоятельств. И те и другие — ригористы, категоричные в своих суждениях. Им противостоят

индифферентисты, которые полагают, что человек по природе своей нейтрален — ни добр, ни зол, и синкретисты, считающие его одновременно и добрым и злым. Кант в делах морали ригорист, но одновременно он диалектик. Он и здесь пытается совместить, более того — столкнуть противоположности. Человек, утверждает Кант, «по природе зол»⁷⁰. В нем заключена неизбывная склонность творить зло, которая выглядит как приобретенная, будучи, однако, изначально ему присущей. Вместе с тем человек обладает задатками добра. Моральное воспитание в том и состоит, чтобы восстановить в правах добрые задатки, чтобы они одержали победу в борьбе с человеческой склонностью к злumu. Такая победа возможна только как «революция» в образе мыслей и чувств. Кант в свое время сам пережил ее и считал, что коренное нравственное обновление, своего рода второе рождение является неременным условием формирования характера человека и человечества. И еще одно важное условие победы добра: «...высшее нравственное благо не может быть осуществлено исключительно посредством стремления отдельного человека к его собственному моральному совершенству, а требует объединения людей в одно целое ради той же цели, т. е. системы благомыслящих людей, в которой и благодаря единству которой это благо только и может осуществиться...»⁷¹ Благо (добро) — общественная потребность и порождение общества. В учении о религии абстрактная этика Канта обретает социальные черты. Кант вводит понятие «этическая община». Без нее невозможно преодолеть в плане нравственности «естественное состояние», где, согласно Гоббсу, идет война всех против всех, где нет не только законов, но и моральных заповедей. Этическая община — это церковь. Определенный тип религии на определенном этапе духовной истории человечества оказывается необходимым средством, цементирующим и совершенствующим людское сообщество.

Еще в древности появилась просветительская концепция религии — «страх породил богов». В дальнейшем эта концепция была уточнена: страх подготовил почву, а бесовестные обманщики навязали темному народу представления о тех или иных богах. «...Бросьте взгляд на большинство народов и эпох, исследуйте те религиозные принципы,

которые фактически господствовали в мире, — вряд ли вас можно будет убедить в том, что они суть нечто большее, чем бред больных людей...»⁷² — таков вывод, к которому пришел почитаемый Кантом Юм. Но почему «обман», почему «бред» получил столь широкое и прочное распространение? Как возникла идея страдающего Бога? По мнению Юма, религия — это необъяснимая загадка; единственный результат ее изучения — сомнение и отказ от каких-либо оценок.

Немецкое Просвещение, выросшее на почве протестантизма и пиетизма, всегда смотрело на религию через исторические очки. Лессинг в «Воспитании человеческого рода» набросал схему развития религиозных верований как нравственного совершенствования людей и, заглядывая в будущее, предсказал наступление времени, когда мораль сможет обходиться без веры в высшее существо. Кант всматривается в прошлое, ищет социально-психологические корни веры в Бога и видит в человеке (человечестве) борьбу двух начал — добра и зла. Зло изначально преобладает, но задатки добра дают о себе знать в виде чувства вины, которое овладевает людьми. Человек, по Канту, «никогда не свободен от вины»⁷³. Переживание вины (своей собственной или чужой, которой ты лишь сопричастен) — основа морали. Спокойная совесть — изобретение дьявола, скажет впоследствии Альберт Швейцер (защитивший диссертацию по философии религии Канта). Человек, который «всегда прав», погиб для морали. Нравственное обновление возможно только как борьба с самим собой. Отыскивая корни религии, Кант вдруг набрел на первоисточки нравственности, обнаружил ее фундамент. И встретил знакомого нам «конструктора» — воображение. Присмотримся к тому, как оно работает в данной области.

Страх породил богов, рассуждает Кант, а боги установили запреты. Сильнее всего страх в воображении. Боязнь нарушить табу, страх перед тем, что это уже совершилось, рождает идею искупительной жертвы. Когда жертвоприношение превращается в самопожертвование, происходит «нравственно-религиозная революция». Человек, решившийся на самопожертвование, уподобляет себя Богу. Так возникает образ страдающего «сына божьего», вестника,

который одновременно и Бог и человек. «Учитель евангельский, — пишет Кант, — провозгласил себя посланником Неба», объявил старую, рабскую веру в формулы и обряды чем-то само по себе ничтожным, а моральную веру — единственно душеспасительной. Своей жизнью и своей смертью он дал пример подлинной человечности. Этой смертью его публичная история и кончается. Приложенная к ней как дополнение более таинственная и совершившаяся только перед глазами близких ему лиц история воскресения и вознесения на небо «не может без ущерба для ее исторического достоинства быть использована религией в пределах только разума»⁷⁴.

Сопоставлению христианства с ветхозаветной религией Кант придает принципиальное значение. Десять библейских заповедей изложены как «принудительные законы», они устремлены на внешнюю сторону дела, в них нет требования морального образа мыслей, что является главным для христианства. Моисей хотел основать только политическую, а не этическую общину. Иудаизм, по Канту, «не религия, но лишь объединение массы людей, которые, поскольку они принадлежали к одному особому племени, организовались в единую общность под началом чисто политических законов и, стало быть, не образовали церкви»⁷⁵. Возникновение христианства означало полное отрицание ветхозаветной веры. Это была «революция в религии». Только с христианства Кант начинает «всеобщую церковную историю».

В учении о религии четко проявился историзм кантовского мышления: Кант видит изначально, по сути дела безрелигиозное состояние людей, затем первый, еще несовершенный тип религии, который называет «богослужebным». Высший этап — «вера разума». Богослужebная религия рассчитана на снискание благосклонности верховного существа, которое можно умилоствовать жертвами, обрядами и соблюдением заповедей. Человек льстит себя мыслью, что Бог может сделать его счастливым без каких-либо усилий с его стороны; нужно только соответствующим образом попросить Бога и предпринять кое-какие внешние действия. По сути дела речь идет о сделке. Священник выступает в роли посредника; в богослужebной

религии он жрец, носитель ритуала, церковь здесь храм, где ритуал свершается. Религия разума — это чистая вера в добро, в собственные моральные потенции, без примеси какого бы то ни было расчета, без перекалывания ответственности на высшие силы. Это религия доброго образа жизни, которая обязывает к внутреннему совершенствованию. Священник в ней просто наставник, церковь — место собраний для поучений.

Страх породил богов, а боги установили запреты, но потом, говорит Кант, в дело включилась совесть. Именно она является главным регулятором религиозности. Совесть означает *совместное ведание*, знание; образ другого знающего, от которого нельзя спрятаться, вплетается в мое самосознание. Я совершил проступок, никто не может уличить меня в содеянном, и все же я чувствую, что есть свидетель и обвинитель. Совесть — это страх, ушедший внутрь, направленный на самого себя. Самый страшный вид страха. В церковной вере он объективирован в виде Бога, который устанавливает заповеди и карает за их нарушение, но прощение и милость которого можно снискать. В чистой религии разума сделка с Богом (т. е. сделка с совестью) невозможна. Остается только не нарушать запреты, следовать категорическому императиву. «...*Все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение Богу*»⁷⁶ — таков символ веры кёнигсбергского реформатора (современники сравнивали Канта с Лютером; он, хотя и не создал новой церкви, нашел многих последователей). Между тунгусским шаманом и европейским прелатом по сути дела нет разницы. И тот и другой полны одного стремления — направить к своей выгоде невидимую силу, которая повелевает судьбами людей. И лишь о том, как к этому приступить, они думают различно.

Кант отвергает молитву как средство общения с Богом (когда встречаются человека, который громко говорит сам с собой, это может вызвать подозрение, что у него легкое умопомешательство), хождение в церковь, носящее характер идолослужения, и другие ритуальные обряды. По своему содержанию религия ничем не отличается от морали; существуют различные виды веры, но религия едина,

как едина мораль. Бог — это моральный закон, как бы существующий объективно. Впрочем, не только Кант не стоик. Для стоика высшее благо — аскетизм и даже добровольный уход из жизни. Самоубийство, по Канту, — нарушение долга. Он возлагает надежду не только на ригористическое служение долгу (как думают многие знатоки Канта). С годами он внял критическим голосам, обвинявшим его в черствости, а может быть, и сам понял силу аффекта, влекущего одного человека к другому, объединяющего людей узами более прочными, чем страх и обязанность. Так или иначе, но, чем старше становился Кант, тем охотнее он рассуждал о любви.

Любовь и долг — вещи разные. Таков первоначальный тезис. Долг любить — бессмыслица. Когда говорят: «Полюби ближнего своего, как самого себя», то это не значит, что ты сначала должен полюбить человека и, уже повинувшись этой любви, делать ему добро. Наоборот, делай своим ближним добро, и это пробудит в тебе человеколюбие. Делать добро другим людям по мере возможности есть долг независимо от того, любим мы их или нет, и этот долг остается в силе, даже если бы мы были вынуждены сделать печальное открытие, что человеческий род недостойн любви. Так говорится на страницах «Метафизики нравов», наиболее поздней этической работы Канта. Антитезис неизбежен, он появляется на последующих страницах той же работы, один из разделов которой называется «О долге любви к другим людям». Читатель в недоумении. И снова спасает оговорка: во втором случае под любовью подразумевается не чувство, а некий общий принцип. Теперь остается обнаружить синтез, который бы снял остроту крайних формулировок. Мы находим его в статье «Конец всего сущего», в рассуждениях о том, как любовь помогает выполнению долга: «То, что человек не любит, он делает настолько убого, подчас так уклоняясь с помощью софистических уловок от велений долга, что вряд ли можно представить себе последние в качестве мотива действия без одновременного вмешательства первых.... Свободный способ мышления — равно далекий как от раболепия, так и от распушенности — вот благодаря чему христианство завоевывает сердца людей, рассудок которых уже просветлен представлением о законе их долга. Чувство

свободы в выборе конечной цели внушает им любовь к моральному закону»⁷⁷. В трактате о религии та же оценка христианства, те же мысли: «Высшая, для человека никогда не достижимая вполне цель морального совершенства бранных творений есть любовь к закону. Соответственно этой идее в каждой религии принцип веры должен был бы быть таким: «Бог есть любовь»»⁷⁸.

А откуда взялась любовь? Кант и здесь старается мыслить исторически. Любовь не дар небес, а плод земли, метаморфоза полового инстинкта. Стиснутое рамками запрета, не удовлетворенное до конца низменное животное вожделение трансформируется в высший элемент культуры. Кант рассуждает о социогенезе. «Человек вскоре замечает, что половое возбуждение, которое основывается у животных на преходящем, большей частью периодическом влечении, способно у него принять характер более длительный и даже более интенсивный благодаря воображению, которое поддерживает эту эмоцию, умеряя ее, но делая ее в то же время тем продолжительнее и единообразнее, чем больше предмет чувства удален, и что в силу этого устраняется пресыщение, являющееся необходимым последствием полного удовлетворения чисто животной потребности... Отказ и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность — в любовь, ощущение, просто приятное, — в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе»⁷⁹. Кант говорит, что это «незаметное начало» оказалось важнее всех последующих достижений культуры. У преемников Канта не раз возникал спор по поводу бессознательных влечений человека. Что первично — страх или запрет? По Канту, первично воображение, нагоняющее страх и парализующее действие, усиливающее и очищающее страсть. Интерпретируя Библию, Кант помимо инстинкта питания и любви называет еще два мощных культууроформирующих стимула: ожидание грядущего, мысль жить для потомства, надежда на лучшую будущую жизнь (но уже не для себя, а для своих детей) и, наконец, желание самому быть целью (а не средством для других).

Христианство Кант приемлет как нравственный принцип, как программу человеколюбия. Совершенствуя эту

программу, он пытается обосновать ее теоретически. От церковной догматики он далек. Догмы Кант превращает в гипотезы. «Бог как гипотеза» — это фраза из кантовских черновиков⁸⁰. Прусское правительство долго размышляло, как наказать всемирно известного ученого за вольнодумство и не попасть при этом в глупое положение. К этому времени на престоле уже не было Фридриха II, его место занял Фридрих-Вильгельм II. В отличие от своего дяди, «просвещенного» деспота, полководца, покровителя наук, новый король был человеком безвольным, тупым, склонным к мистике. Деспотизма в Пруссии не убавилось, а просвещения стало меньше. Фридриховский девиз «Рассуждайте, но повинуйтесь!» уступил место более привычному «Повинуйтесь, не рассуждая!». Но главное было не в личных качествах прусского монарха; сложилась новая политическая ситуация: во Франции полыхала революция, и немецкие властители опасались, что она перекинется на их земли. В Пруссии вышли новые законы, запрещающие свободомыслие, усиливающие цензуру. Привлекли к суду и отстранили от должности «простоволосого проповедника» Иоганна Шульца. Кант получил от короля выговор.

Королевский указ, содержащий выговор, не был обнародован. Он пришел как частное письмо. Король был недоволен произвольным толкованием Священного писания, угрожал философу репрессиями в случае неподчинения. От Канта требовали немедленного ответа, и он ответил немедленно. Соблюдая все смиренные формулы обращения подданного к своему монарху, он отнюдь не каялся, а, наоборот, решительно отводил по всем пунктам предъявленные ему обвинения. Вместе с тем, дабы не давать повода для обвинений в извращении и унижении христианства, философ обещал «в качестве верноподданного» королевского величества в дальнейшем воздержаться от публичных выступлений по вопросам религии⁸¹. Ответ Канта был достоин великого ироника. Его внешне смиренная формула содержала двусмысленность: после смерти Фридриха-Вильгельма II Кант заявил, что он свободен от взятого на себя обязательства (поскольку он стал теперь подданным другого «величества»). В «Споре факультетов» (1798) Кант вернулся к толкованию Библии, а в

предисловии к работе опубликовал свою переписку с королем.

Помимо морали, Кант видит в обществе еще одну надежную опору гуманности, еще один оплот надежды для человека — право. Проблемы права, как международного, так и гражданского, привлекают всевозрастающее внимание философа после Великой французской революции, потрясшей европейские государственные основы и оказавшей сильнейшее влияние на духовную жизнь Германии.

Королевская Пруссия вела непопулярную в стране войну с революционной Францией. На Базельский мир, положивший конец боевым действиям, Кант откликнулся знаменитым трактатом «К вечному миру» (1795). Свой трактат Кант строит в виде договора, пародируя соответствующие дипломатические документы. Сначала прелиминарные статьи, затем «окончательные» и даже одна «тайная». В «окончательных статьях» кантовского проекта речь идет об обеспечении достигнутого мира. Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским. (Республика, по Канту, означает не отсутствие монарха, а правовой порядок, гласность и разделение властей; Фридрих II, по его мнению, правил страной республикански.) Вторая «окончательная» статья договора о вечном мире определяет основу, на которой возникает международное право, а именно: добровольный союз государств, где реализуется устройство, подобное гражданскому обществу, в котором гарантированы права всех его членов. Союз народов, «федерализм свободных государств» не всемирное государство; Кант недвусмысленно выступает за сохранение национального суверенитета. Третья «окончательная» статья ограничивает «всемирное гражданство» лишь правом на гостеприимство в чужой стране. Каждый человек должен иметь возможность посетить любой уголок земли и не подвергаться при этом нападениям и враждебным действиям. Каждый народ имеет право на территорию, которую он занимает, ему не должно угрожать порабощение со стороны пришельцев. Кант противник колониальных захватов. Договор о вечном мире венчает тайная статья. «...Максимы философов об условиях возможности всеобщего мира должны быть учтены государством, вооружившимся для войны»⁸².

Кант иронизирует, но озабочен серьезной проблемой — как объединить политику с моралью? Есть две возможности: либо приспособить мораль к интересам политики, либо подчинить политику морали. Первый вариант поведения избирает «политический моралист», он начинает там, где останавливается «моральный политик», он подгоняет принципы под цели. Подлинное единство морали и политики возможно только на основе права, а гарантией служит гласность. Мораль дает внутренний закон поведения человека, в принципах права внутреннее убеждение сочетается с внешним принуждением. В результате возникает сила, регламентирующая жизнь общества, укрепляющая нравственность, спасающая человека от произвола других. Право формально. Оно обязательно для всех, не оставляет никакого места для исключений. Стоит только допустить малейшее исключение в исполнении закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным. Это сказано было относительно нравственности, теперь Кант говорит то же самое о праве.

Кантовская «Метафизика нравов» — панегирик правосознанию. Она вышла двумя выпусками. Первая часть посвящена праву, вторая — морали. В философии права Кант находит существенное дополнение к ответу на вопрос, который был задан в философии религии: на что я смею надеяться? Человек возлагает надежду не только на себя самого, но и на социальные институты, на юридические законы. В результате претерпевает изменения и кантовская концепция морали: она теряет черты ригоризма. Мыслителя то и дело одолевают «казуистические вопросы», на которые невозможно дать однозначные ответы. Он становится терпимее, меньше требований предъявляет к человеку, больше прегрешений готов ему отпустить. Он говорит о счастье людей как о конечной цели человеческого рода, о любви как силе, споспешествующей счастью. Вторая часть «Метафизики нравов» содержит существенные коррективы к «Критике практического разума» и другим этическим работам.

Обратимся, однако, к первой части. Право, по Канту, распадается на частное и публичное; первое рассматривает отношения между частными лицами, второе — между человеком и обществом, а также между социальными группами.

Главная проблема частного права — собственность. Частная собственность составляет основу гражданского общества, но она не изначальна, «мое» и «твое» — результат истории. Объектом собственности могут быть только вещи; человек лишь субъект ее. Владеть человеком нельзя. Есть, правда, сфера вещно-личного права, где люди рассматривают себя как вещи и отдают друг друга во взаимное пользование. Это брак, который Кант определяет как «соединение двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами другого»⁸³. Кант не устает подчеркивать равенство вступающих в брак сторон. Поэтому не только муж имеет право добиваться возврата ушедшей от него жены, но и наоборот. У обоих и равное право на наслаждение.

Публичное право определяет положение отдельных индивидов в государстве и отношения между государствами в составе человечества. Правовые атрибуты человека как гражданина суть свобода, равенство и самостоятельность. Первые два явно заимствованы Кантом из лозунгов французской революции, оба устремлены против всех видов феодальной зависимости, деспотизма и сословных ограничений; перед законом все равны. Итак, свобода, равенство... В качестве третьего лозунга на знаменах санкюлотов было начертано «братство», правовую триаду Канта венчает более определенный пункт — «гражданская самостоятельность». Несамостоятельны, по мнению Канта, дети, женщины, слуги, поэтому он лишает их избирательных прав. Но не прав вообще; перед законом, настойчиво повторяет Кант, все равны. Что касается избирательных прав, то, кстати сказать, и якобинская конституция 1793 г. не предоставляла их женщинам. Это было в духе времени.

Чтобы исключить деспотизм, Кант настаивает на строгом разделении властей. Идея не новая, но в «Метафизике нравов» она проведена с предельной последовательностью и убедительностью. В каждом государстве существует три власти — верховная, издающая законы, исполнительная, осуществляющая управление на основании существующих законов, и судебная, контролирующая соблюдение законов. Деспотизм появляется там, где не обеспечена достаточная независимость одной власти от двух других. Противоположность деспотизма, по Канту, — республика. Если

в условиях конституционной монархии осуществлен принцип разделения властей, то это, согласно Канту, республика. Форме правления Кант не придает особого значения. Главное, говорит он, чтобы страной правили не люди, а законы и чтобы каждая из трех властей не преступала своих полномочий. Законодательная власть страны воплощает в себе объединенную волю народа. Законодатель не может быть правителем, ибо первый издает законы, а второй подчиняется им. Ни законодатель, ни правитель не могут творить суд, они лишь назначают судей. Народ сам судит себя через своих сограждан, которые назначены для этого как его представители путем свободного выбора. Под пером Канта рождаются требования, удивительно перекликающиеся с программой французской революции. Расходится он с нею только в понимании средств.

Тезис Канта предельно ясен: «Обязанность народа — терпеть злоупотребления верховной власти, даже те, которые считаются невыносимыми...», «изменения в (имеющем изъяны) государственном устройстве, которые иногда требуются, могут быть произведены только самим сувереном путем *реформы*, а не народом... путем *революции*...»⁸⁴ Сказано четко и определенно. Но рядом и «антитезис» — признание законности революции: «...если революция удалась и установлен новый строй, то неправомерность этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиняться в качестве добрых граждан новому порядку вещей...»⁸⁵ В «Споре факультетов» Кант произносит панегирик французской революции: «Революция талантливого народа, происходящая на наших глазах, может закончиться удачей или провалом, может быть в такой мере полна бедствий и злодеяний, что здравомыслящий человек даже в надежде на счастливый исход не решился бы начать столь дорогой эксперимент вторично — и тем не менее, эта революция, говорю я, встречается в сердцах всех очевидцев... такое сочувствие, которое граничит с энтузиазмом»⁸⁶, ибо борьба идет за поправленные права народа.

Кант — решительный противник тирании. Он лишь опасается, что применение насилия в борьбе с нею расшатает правосознание и приведет к еще худшей тирании. Деспот должен быть низложен, но только легальными средствами.

Народ имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они не могут быть принудительными правами. Что это за «непринудительные» права? Свобода критики в первую очередь. «...Гражданин государства, и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу... *Свобода печатного слова* есть единственный палладиум прав народа...»⁸⁷ Кант — теоретик либерализма. Отсюда — сильные и слабые стороны его политической философии.

Идея вечного мира — завершающее звено философии Канта. Что бы ни писал Кант об обществе, его рассуждения неизбежно заканчиваются постановкой вопроса об устранении войн. «Метафизика нравов» не составляет исключения. По сравнению с трактатом «К вечному миру» здесь, правда, есть одна существенная поправка. Там речь шла о всеобщем мире как цели «практически достижимой». Здесь Кант менее оптимистичен. «...*Вечный мир* (конечная цель всего международного права) есть, разумеется, неосуществимая идея. Но политические принципы, нацеленные на то, чтобы вступать в такие [международные] связи, которые служили бы постоянному *приближению* к состоянию вечного мира, вполне осуществимы...»⁸⁸ Альтернатива всеобщего мира путем договора — вечный покой на кладбище человечества, противоестественный конец всего сущего. Поэтому, как ни утопичен вечный мир, стремление к нему — императив внешней политики. Императив надежды.

Завершив «Метафизикой нравов» разработку отдельных частей философской системы, Кант почувствовал потребность изложить свое учение в более или менее концентрированном виде, а заодно и ответить на вопрос, который с некоторых пор представлялся ему как философу главным: «Что такое человек?»

«Антропология с прагматической точки зрения» (1798) — последняя работа, изданная самим Кантом. Здесь он как бы подводит итог размышлениям о человеке и вообще всем своим философским размышлениям. Это завершение пути. И одновременно начало: начинать изучение философии

Канта целесообразно именно с «Антропологии». Читатель должен как бы пуститься в путь, обратный движению мысли Канта. В конце его окажется «Критика чистого разума». Уже первый взгляд, брошенный на «Антропологию», говорит о совпадении структуры этого произведения с общей системой кантовской философии. Главная часть книги распадается на три раздела в соответствии с тремя способностями души: познанием, «чувством удовольствия и неудовольствия» и способностью желания. Именно эти три способности определили в свое время содержание трех кантовских «Критик». В «Антропологии» идеи критической философии непосредственно соотнесены с миром человека, его переживаниями, устремлениями, поведением. Человек для Канта — «наиболее важный предмет в мире»⁸⁹. Над всеми другими существами его возвышает наличие самосознания. Благодаря этому человек представляет собой индивид. При всех изменениях, которые он может претерпеть, он все же одно и то же лицо. Из факта самосознания вытекает эгоизм как природное свойство человека. Просветительская философия, исходившая из отдельного, обособленного индивида, культивировала разумный эгоизм как основу поведения. Кант отвергает эгоизм во всех его видах, как несовместимый с разумом. Эгоизму Кант противопоставляет плюрализм — образ мыслей, при котором человек рассматривает свое «я» не как весь мир, а лишь как часть мира. Человековедение — это мироведение. Кант требует обуздания эгоизма и полного контроля разума над психической деятельностью, при том что он энтузиаст воображения. Но одно дело, когда мы сами вызываем и контролируем наши внутренние голоса, другое — когда они без зова являются к нам и управляют нами, тут уже налицо душевная болезнь либо предрасположение к ней.

Не контролируемое разумом сознание снова привлекает пристальное внимание философа. Может ли человек иметь представления и не осознавать их? Такие представления Кант еще в молодости назвал темными. Теперь он говорит о них подробно и обстоятельно. В полном мраке сознания может идти такой сложный психический процесс, как художественное творчество. Представьте себе, пишет Кант, музыканта, импровизирующего на органе и

одновременно разговаривающего с человеком, стоящим подле него; одно ошибочное движение, неверно взятая нота — и гармония разрушена. Но этого не происходит, хотя играющий не знает, что он сделает в следующее мгновение, а сыграв пьесу, подчас не в состоянии записать ее нотными знаками. Какова интенсивность «темных представлений», какое место занимают они в духовном мире человека? Кант не склонен недооценивать их значение. Рассудок порой не в состоянии избавиться от их влияния даже в тех случаях, когда считает их нелепыми и пытается противоборствовать им. Так, например, обстоит дело с половой любовью. Что касается сферы наших неосознанных представлений, то она значительно шире, чем можно себе представить, практически беспредельна. «...На большой *карте* нашей души, так сказать, *освящены* только немногие места...; это обстоятельство может возбуждать у нас восхищение перед нашим собственным существом; ибо достаточно высшей силе воскликнуть: да будет свет!, и без малейшего нашего участия перед нашими глазами открылось бы полмира»⁹⁰. Рассуждения о «темных представлениях» и их роли в творческом процессе — важное дополнение к гносеологии и эстетике критицизма.

В «Критике способности суждения» художественное творчество рассматривалось как особый дар, не сравнимый ни с каким другим видом деятельности. Его носитель определялся как гений. В «Антропологии» сфера гения охватывает и науку. Кант проводит разграничение между «открытием» и «изобретением». Открывают то, что существует само по себе, оставаясь неизвестным (Колумб открыл Америку). Изобретение — создание ранее не существовавшего (порох был изобретен). Талант к изобретению называют гением, теперь в число гениев Кант зачисляет и Ньютона. И это характерная деталь: речь идет о сближении научного и художественного творчества, эстетического и познавательного начал. И то и другое опираются на воображение.

Но сближение не означает совпадения. В «Антропологии» по-прежнему отстаивается идея специфичности эстетического начала и его промежуточного, опосредствующего предназначения. А в этом состояло главное завоевание «Критики способности суждения»: там была

показана несводимость эстетического ни к знанию, ни к морали, но одновременно подчеркнута неразрывная связь красоты с истиной и добром. Эстетическое есть нечто иное, чем познание и нравственность, оно своеобразный «мост» между ними. Одно утверждение не существует без другого, тезис — без антитезиса. В «Антропологии» упор делается на антитезис, в частности вводится понятие «эстетическое познание». В «Критике способности суждения» этого не было, там шла речь о прекрасном как об «игре познавательных сил», которая является лишь подготовкой к акту познания. Вместе с тем соприкосновение двух сфер открывало возможность допущения некой промежуточной сферы, принадлежащей как эстетическому, так и познавательному началу, где знание приобретает эстетическую окраску, а эстетическое становится познавательным. Допущение такой сферы не только не разрушает исходные построения эстетики Канта, но, наоборот, логически вытекает из ее существа. Эстетическое познание — особая



И. Кант в зрелые годы

сфера между чувственностью и рассудком. Логика бросает упрек чувственности в поверхностности, единичности знаний. Обратный упрек рассудку — в сухости и абстрактности. Эстетическая способность избирает путь, на котором можно избежать обоих недостатков. Этот путь не уводит от науки, а, наоборот, приводит к ней: «...красота — это *цветок*, а наука — *плод*...»⁹¹ О самом чувстве прекрасного Кант говорит как об отчасти чувственном, отчасти интеллектуальном удовольствии.

В «Антропологии» уточняется одна из главных категорий кантовской эстетики — «чувство удовольствия», которое лежит в основе способности суждения. Удовольствие есть чувство, «споспешествующее жизни». Но у человека на животный инстинкт наслаждения наложена нравственная и культурная узда. Человеческое удовольствие есть синоним культуры. «*Один* способ испытывать наслаждение есть одновременно *культура* человека, а именно увеличение его способности к еще большему наслаждению такого рода; к этому относятся занятия науками и изящными искусствами. *Другой* способ — притупление восприимчивости, которое делает нас все менее способными к дальнейшему наслаждению»⁹².

Именно в «Антропологии» сказана знаменитая фраза: «...работа — лучший способ наслаждаться жизнью»⁹³. Чем больше ты сделал, тем больше ты жил. Единственное средство быть довольным судьбой — заполнить свою жизнь деятельностью. Кант пишет эти строки, когда ему идет семьдесят пятый год. Он думает только об одном — о совершенствовании своего учения. И его философия в «Антропологии» обогащается новым содержанием. Это новые поиски. Но прежде всего — итог. Итог большой жизни и великой эпохи. Кант своим учением об активности познания, своими гуманистическими устремлениями отразил революционные веяния времени. Он дал плодотворный импульс дальнейшему развитию немецкой философской классики.





ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ



1. СПОРЫ ВОКРУГ КАНТА. ШИЛЛЕР

К концу XVIII столетия философия Канта получила если не всемирное, то во всяком случае общеевропейское признание. Кант стал членом трех академий (Берлинской, Петербургской, Сиенской). В немецких университетах повсеместно преподавалось его учение. Повсеместно, впрочем, раздавались и критические голоса. Полемика вокруг кантианства шла долгие годы при жизни философа и после его смерти, весь XIX век, перекинувшись и в наше столетие. В Германии не было крупного философа, который так или иначе не выразил бы своего отношения к Канту. В полемике с кантовским критицизмом теоретическая мысль осваивала новые проблемы, искала новые решения.

Если первый адепт критической философии, выступивший в печати, кёнигсбергский придворный проповедник И. Шульц (1739–1805), видел свою задачу только в разъяснении (его книга, появившаяся в 1784 г., так и называлась «Разъяснение «Критики чистого разума» господина профессора Канта»), то другой популяризатор, К. Л. Рейнгольд (1758–1823), в «Письмах о кантовской философии» (1786) не преминул внести в учение некоторые уточнения, оставаясь поначалу в пределах идей учителя. Решительное «улучшение» критицизма началось после 1787 г., когда Ф. Якоби, казалось, нанес удар в самое уязвимое место кантовского учения. Речь шла о вещах самих по себе. Якоби

обронил по этому поводу знаменитый афоризм: «...без такой предпосылки я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться»¹. Последовательная трансцендентальная философия, по его мнению, должна быть субъективным идеализмом. Якоби внес смятение в ряды сторонников Канта. Отмахнуться от поставленной проблемы было нельзя, вокруг нее развернулась полемика. «Улучшение» кантианства, которое предприняли в дальнейшем К. Рейнгольд, С. Маймон и — основательнее других — И. Г. Фихте, сводилась к устранению вещи самой по себе. Это была, по ленинской терминологии², критика кантианства «справа».

Сенсуалисты и приближающиеся к ним поборники эмпирического знания критиковали Канта «слева». Среди современников Канта наиболее выдающимся таким критиком был уже знакомый нам Гердер.

На первый взгляд полемика Гердера с Кантом может показаться трагическим недоразумением. Недоразумением — потому, что оба мыслителя не были антиподами, их объединяла общность гуманистических идеалов Просвещения; для остроты спора им приходилось заведомо упрощать воззрения оппонента. Трагическим столкновение оказалось для Гердера, который, не завершив своего основного труда, потратил бездну времени и сил на безрезультатные попытки ниспровергнуть критическую философию, ознаменовавшую новый этап в развитии мировой мудрости. Спор с Кантом на долгое время скомпрометировал Гердера в истории философии. Немецкие профессора, боготворившие Канта, видели в эскападах Гердера лишь старческое брюзжание раздраженного чудака. Отсюда понятно, почему К. Фишер в своей фундаментальной «Истории новой философии» упоминает Гердера только мимоходом и полностью дисквалифицирует его как теоретика: «Он пишет скорее живо, чем понятно; избыток чувств часто выливается у него не в ясные выражения, а в немые восклицательные знаки, мысли — в ряд тире... Это, без сомнения, был не такой человек, который действительно мог понять Спинозу и критически разобрать, а тем более опровергнуть Канта»³. И все же в выступлении Гердера против Канта было рациональное зерно. Гердер в

большой степени, чем Кант, владел историческим материалом (особенно в области истории культуры) и пытался применить к своим теоретическим построениям.

Полемику спровоцировал учитель, выступивший с рецензиями на первые две части гердеровского труда «Идеи к философии истории человечества»⁴. Ничего, кроме легкомысленной дерзости, в построениях Гердера Кант не увидел. Ученик рассуждал о вещах, перед которыми учитель еще в молодости остановился в полной нерешительности: во «Всеобщей истории и теории неба» Кант отверг возможность применить принцип развития к органической материи. Неблагоприятное впечатление на Канта произвела и манера, в которой написана книга Гердера, — эмоциональная, порой выпендренная, лишенная четкости и доказательности. Вместо логической точности в определении понятий читатель находит лишь туманные, многозначительные намеки. Кант собрал букет выразительных цитат, из которых явствовало, что Гердер рассуждает о вещах, о которых пока можно только фантазировать. Ослепленный раздражением, Гердер в своих ответных упреках был столь же не прав, как и Кант в своих рецензиях. Каждый из них не только не хотел замечать ничего позитивного у другого, но, излагая мысли противника, намеренно упрощал и искажал их. К счастью для себя, учитель быстро прекратил спор. Ученик же не мог остановиться. Уязвленный до глубины души, Гердер был неутомим: «Критике чистого разума» он противопоставил «Метакритику критики чистого разума» (1799), «Критике способности суждения» — «Каллигону» (1800), трактату «К вечному миру» — свое собственное произведение под тем же названием.

В «Метакритике критики чистого разума» содержится попытка дать скрупулезное опровержение всего того, что написано Кантом в главном его сочинении. Гердер прав, критикуя Канта за отрыв явления от вещи самой по себе, за недостаток историзма в подходе к мышлению. Но он не видит ничего положительного в гносеологии Канта, отбрасывает все с порога, подчас мелочно придирается к словам и манере изложения.

Гердер критикует учение Канта об априорности пространства и времени с позиций эмпиризма, приближающегося

к материализму. «Пространство, — пишет он, — опытное понятие, порожденное ощущением, что я не являюсь всем и занимаю в универсуме лишь свое место»⁵. Точно так же и время есть не врожденная форма созерцания, как, по мнению Гердера, утверждал Кант, а понятие, выведенное из опыта, из изменений, происходящих вокруг нас. Пространство и время, по Гердеру, — «модусы органической силы». Поэтому то, что Кант называет трансцендентальной эстетикой, он определяет как «органику», т. е. науку о бытии, «поскольку последнее рассматривается не рядом с пространством и временем, а в той мере, в какой оно само себя выражает, изображает и констатирует благодаря пространству и времени»⁶.

Априоризм Канта неприемлем для Гердера и в учении о категориях рассудочного мышления. Логические связи для него — отражение отношений реальной действительности. Мышление ничего не может соединить, если перед ним не находится нечто соединенное природой. Не рассудок человека, а объективные закономерности есть источник всеобщего порядка природы. Ученый не предписывает законы природе, а выводит их на основании опыта. По мысли Гердера, связь категорий отражает «акты действующего рассудка»⁷, становление понятий и развитие языка. Мышление и язык начинают с фиксации чувственных представлений, отсюда возникают соответствующие понятия: бытие, наличное бытие, длительность, сила. На эту чувственную основу наслаиваются рассудочные понятия о свойствах вещей, их сходстве и различии, что дает возможность классифицировать понятия по разновидностям, видам, родам. Далее разум устанавливает связи между причиной и действием; наконец, высшей сферой познания являются понятия о мере вещей. В деталях схема Гердера произвольна, но общий ее замысел — передать в системе категорий движение познания — плодотворен. В известной мере это предвосхищение идеи субординации категорий. Но Гердер оказался глух к важнейшему аспекту диалектики — проблеме противоречия, поставленной Кантом в учении об антиномиях. Для Гердера это пустая софистика. А между тем именно здесь, как и в проблеме априорного синтеза,

таились подлинные возможности дальнейшего развития логической мысли.

Что касается эстетики, то Гердер в «Каллигоне» зачастую просто повторяет то, что написано в «Критике способности суждения», варьируя это на свой лад и сопровождая изложение нелестными замечаниями по адресу Канта. Иногда ему удается (особенно там, где Кант сух и лапидарен) найти более яркие и убедительные формулировки. Так выглядит, например, характеристика природных основ красоты. Гердер приводит из одного восточного предания разговор животных с человеком; каждый обращается к нему на своем языке, исходя из своего замкнутого мира. Но человек, замечает Гердер, говорит от имени всех, «он воплощается, насколько может, в любую натуру»⁸ и благодаря этому становится судьей мира его красоты. Невольно напрашивается сопоставление этой идеи Гердера с известным высказыванием раннего К. Маркса о том, что «животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты»⁹. Однако не следует забывать, что эстетика Гердера имела весьма ограниченную гносеологическую основу — созерцательный пантеизм. Человек для Гердера всего лишь высший продукт природы, наделенный волшебной, неизвестно откуда появившейся способностью эстетического восприятия.

Гердер вплотную подошел к пониманию типического как особенного, с наибольшей полнотой выражающего всеобщее. Для обозначения красоты природы он широко пользуется термином «тип», подчеркивая, что это понятие подводит и к пониманию красоты произведений искусства. Сущность типизации как обобщения и одновременно индивидуализации Гердеру известна. Он восстает против попыток Канта свести красоту к среднестатистическим показателям. Например, идеал мужской красоты, по Канту, — это средняя величина большого числа, допустим тысячи мужчин. Даже если в этой тысяче, возражает Гердер, не будет значительного количества великанов или

карликов, чахоточных или фальстафов, все равно результатом сложения и деления величин не будет красота. Художнику не нужно собирать тысячу людей, чтобы создать образ определенного человека, наоборот, он должен отстраниться от всех других образов. Чем необычнее для грубого глаза покажется картина, тем больше она скажет знатоку. Художнику, создавшему фигуру льва в Венеции, «не надо было видеть и измерять тысячу львов. Ему для этого хватило одного благородного льва. В нем увидел художник его природу, раскрыл его идею и создал образ льва — царя зверей»¹⁰. Блестящий анализ специфики художественного обобщения мы находим на страницах «Писем для поощрения гуманности», где Гердер рассматривает пьесу Лессинга «Эмилия Галотти». Герой, принц, выведен как представитель определенного сословия, и это сословие показано через характер принца. Герой предстает перед зрителями в различных ситуациях, в разнообразных отношениях с другими действующими лицами, и все эти элементы действия характеризуют в нем «философское общее», в данном случае «принцевское», что составляет основу подлинно художественного произведения. Но в пьесе «выведен не принц вообще, а *этот* принц — итальянец, молодой, собирающийся жениться»¹¹. Слово «этот» — весьма удачное выражение предельной индивидуализации в искусстве.

Преимущество Гердера перед Кантом проявляется там, где необходим исторический подход к изучаемым явлениям. Искусство, способность человека наслаждаться красотой Гердер рассматривает в их возникновении и развитии, и это позволяет ему уловить связь между практическим и художественным подходом к действительности, понять художественное творчество как результат и важнейший стимул развития общества.

О Фридрихе Шиллере (1759–1805) говорили, что он стал кантианцем прежде, чем прочитал Канта. Действительно, откроем диссертацию выпускника медицинского факультета Штутгартской академии «О связи между животной и духовной природой человека» (1780). Многие философы утверждают, пишет Шиллер, что тело как бы

темница духа, что оно сдерживает полет к совершенству. Другие, наоборот, настаивают на том, что как раз улучшение телесного существа способствует духовному развитию. «Мне кажется, что обе стороны высказываются тут одинаково односторонне»¹². И Шиллер мечтает установить равновесие между двумя этими системами, чтобы уверенно вступить на «среднюю линию истины». Это написано за год до появления «Критики чистого разума».

Средняя линия истины! Придерживаясь ее, Шиллер идет прямым путем, ведущим к Канту. Знакомство с работами Канта произошло в середине 80-х годов. Поэт становится философом — поклонником, популяризатором, продолжателем Канта. Своей системы Шиллер не создал, но в историю философии вошел. Его имя называют сразу после имени Канта, особенно когда речь заходит о философии искусства. «Письма об эстетическом воспитании человека» (1793) Шиллера, как признает их автор, «покоятся на Кантовых принципах». Кант прочел их и назвал «превосходными». Это одно из самых блистательных произведений в истории эстетики. Исходный тезис звучит решительно: «...только путем красоты можно достичь свободы»¹³. Что имел в виду Шиллер? Поэт разделяет кантовскую концепцию противоречивого развития культуры. Он еще решительнее подчеркивает, что человечество идет к совершенству, в то время как узы цивилизации сжимают нас все страшнее, и только «равновесие зла» ставит этому некоторые пределы¹⁴. Орудие прогресса — антагонизм, разделение людей, их труда, их способностей. Разделение труда, самоограничение в узкой области делает из человека мастера, но одновременно порождает и то, что сегодня называется «профессиональным кретинизмом», — потерю гармонии. Восстановить ее призвано искусство. Художник — дитя века, но горе ему, если он становится баловнем века. Люди нуждаются в воспитании. Художник может и должен воспитывать красотой.

Красота соответствует сокровенной природе человека. Красота двойственна, как сам человек. Еще будучи медиком, Шиллер пришел к выводу, что человек не исключительно материален и не исключительно духовен; став поэтом и философом, он утвердился в этом мнении. В

«Письмах...» Шиллер говорит о двух противоположных побуждениях, свойственных человеку: одно — чувственное, связанное с физической природой, другое — духовное: моральное и разумное. Но есть еще и нечто среднее, особое настроение, в котором дух не испытывает ни физического, ни морального побуждения, но деятелен и тем и другим способом. Такое состояние Шиллер именует эстетическим.



Ф. Шиллер

Отсюда двойственная природа красоты. Она и материальна и духовна, и объективна и субъективна, это и сама жизнь и ее образ. Суть красоты — игра. Здесь та же двойственность: реальное сливается с условным. Шиллер усвоил идею Канта. Разумеется, речь идет не об азартной игре, где преобладает материальный интерес, где кипят низменные страсти. Подлинная игра — самоцель, это свободное деяние, в котором проявляется природа человека как творца, созидателя культуры. Таковы были Олимпийские игры Древней Греции, их противоположность — римские бои

гладиаторов. «...Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он *бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет*»¹⁵.

Говоря об эстетическом воспитании, Шиллер имеет в виду не только формирование способности понимать искусство: хороший вкус всего лишь один из компонентов личности. И не о воспитании нравственных качеств путем демонстрации готовых художественных образцов печется он: это дело малоперспективное. Связь между красотой и нравственностью носит опосредствованный характер. Прямое подражание идет помимо интеллекта и эстетического переживания. Эстетическое воспитание предполагает формирование всесторонне развитой личности, «целостного человека», способного к творчеству. Красота при этом лишь подготавливает условия для деятельности. Шиллер, назвавший красоту «нашей второй созидательницей», тут же отверг прямую связь ее с поведением и познанием. «Я с очевидностью доказал, что красота ничего не дает ни рассудку, ни воле, что красота не вмешивается в дело мышления и решения, что красота лишь делает человека способным к должному пользованию тем и другим, но нисколько не предрешает этого пользования»¹⁶. Нельзя полагаться на то, что преступник исправится, прочитав назидательный роман. Решения научной проблемы не следует искать в художественном произведении. Прямой связи нет. Но Шиллер справедливо подчеркивает значение косвенной связи.

Он различает три момента, три ступени в развитии единичного человека и всего человеческого рода. В физическом состоянии человек подчиняется своей материальной природе, в эстетическом — освобождается от этой силы, в нравственном — овладевает ею. Эстетическое — это переходная ступень, только красота порождает свободу. Свобода в красоте гармонически сочетается с необходимостью. «...Дух в эстетическом настроении свободен и даже в высшей степени свободен от всякого принуждения, однако он отнюдь не свободен от законов, и эстетическая свобода отличается от логической необходимости при мышлении и от нравственной необходимости при волеии только тем, что законы, по которым действует при этом дух, не сознаются и не кажутся принуждением, так

как не вызывают противодействия»¹⁷. Характеризуя тот слой реальности, в котором существует красота, Шиллер вводит понятие «эстетическая видимость». От логической видимости эстетическая отличается принципиально: первая — это ошибки, обман; вторая сродни истине, это игра, условность, принятая человеком. Шиллер говорит о царстве «прекрасной видимости», призванном осуществить идеал равенства. Никакие привилегии, никакое единовластие нетерпимы, раз правит вкус. Царство «прекрасной видимости» возвышается до сферы, где господствует разум и исчезает всякая материя.

Эстетическая утопия Шиллера пронизана духом историзма. Человечество обретает нравственную свободу в ходе истории, в ходе подчинения материальной природы, в ходе деятельности. Живой интерес к реальной истории вывел Шиллера за пределы, к которым лишь подошел Кант. По словам Гегеля, «за Шиллером должна быть признана та великая заслуга, что он прорвал кантовскую субъективность и абстрактность мышления и осмелился сделать попытку выйти за ее пределы, мыслительно постичь единство и примирение как представляющее собою истину и художественно осуществить это единство»¹⁸. Мы еще вернемся к эстетическим размышлениям Шиллера (и сопоставим их с мыслями Гёте о методе в искусстве). Пока нам важно было услышать из авторитетных уст высокую оценку философских занятий Шиллера, умело интерпретировавшего Канта и облекавшего его идеи в живую, подчас художественную плоть, раздвигавшего их границы. Это относится не только к эстетике, но и к философии истории.

В 1789 г. Шиллер стал профессором всеобщей истории Йенского университета. Его вступительная лекция «В чем состоит изучение мировой истории и какова цель этого изучения» была посвящена общим принципам подхода к прошлому. Шиллер отстаивал идею прогресса. Современные «дикие» народы, подчеркивал он, дают приблизительное представление о том, с чего пришлось начинать человечеству. Наша культура собирает дань с самых разных эпох: от начала существования человеческого рода до современности протянулась единая цепь развития. Только история в состоянии научить правильно ценить блага, за

которые мы не чувствуем благодарности потому, что при-
выкли к ним и получили их без борьбы; между тем эти
блага оплачены кровью лучших и благороднейших людей,
и для завоевания их нужен был тяжкий труд многих поко-
лений.

История включает в себя весь нравственный мир, она
вершит неумолимый суд над людьми и народами. Шиллер
убедительнее, чем кто-либо до него, ввел в изучение про-
шлого нравственные критерии, идею ответственности че-
ловека перед человечеством. Призывая своих слушателей
к изучению истории, Шиллер говорил: «Оно озарит све-
том наш разум и воспламенит благотворным энтузиазмом
ваше сердце. Оно предохранит ваш дух от низменного и
мелочного подхода к нравственным проблемам...»¹⁹

История, согласно Шиллеру, безошибочно ведет че-
ловечество вперед по предустановленному плану; людям
кажется, что они живут во власти произвола, но история
спокойно глядит на возникающую путаницу: она уже ви-
дит мгновения, когда безудержную свободу обуздает необ-
ходимость. То, что остается скрытым от папы Григория
или Кромвеля, терзаемых угрызениями совести, говорил
Шиллер, история охотно раскрывает перед человечеством.
Это реально существующее противоречие между целями
индивидуальной человеческой деятельности и ее обще-
ственными результатами Шиллер показывал и при анали-
зе конкретных исторических событий. Он рисовал гран-
диозные картины решающих эпох европейской истории,
которые позволяют увидеть движение человечества впе-
ред, к высшей разумной цели. В то же время Шиллер с
удивительным реалистическим чутьем характеризовал ис-
торических деятелей, обуреваемых страстями и эгоисти-
ческими интересами, подверженных человеческим слабос-
тям. Описывая какие-либо события, он пытался вскрыть
их подлинные причины, показать, что скрывалось за ре-
лигиозными и политическими лозунгами. Основные ис-
торические труды Шиллера — «История отпадения Ни-
дерландов от испанского правления» (1788) и «История
Тридцатилетней войны» (1793) — замечательная немецкая
проза, она исполнена подлинного драматизма, философ-
ских раздумий и нравственного пафоса.

Итак, и противники Канта, и его адепты — первые, пытаясь его опровергнуть, вторые, прославляя, — сходились в конце концов на одном — на необходимости включить историю в само философствование. Таково было величие времени. История вторгалась в теорию. И не только как память о прошлом, но и как животрепещущая проблема современности, как вопрос о нынешнем и будущем устройстве общества, как политическая деятельность. В немецкую философию вторглась французская революция.



2. НЕМЕЦКОЕ ЯКОБИНСТВО

Первые известия о французской революции были встречены восторженно, вызвали всеобщий энтузиазм. Бурбоны считались врагами немецкой нации, поэтому их падение приветствовали и в хижинах, и во дворцах. Гвардейский оркестр в Потсдаме разучил марш санкюлотов, берлинские модницы носили трехцветные ленты. Затем наступило отрезвление: революция затронула материальные интересы князей; декреты, отменявшие феодальную собственность, распространялись и на немецкие владения в Эльзасе, Лотарингии, Бургундии. Революционный пожар грозил перекинуться в Германию. В немецких городах возникали революционные клубы, по французскому образцу молодежь сажала «деревья свободы». В Бадене, Пфальце, Силезии, Саксонии прокатилась волна крестьянских выступлений.

Национальное собрание Франции объявило войну «тиранам Европы». После победы под Вальми французские войска вступили на немецкую землю. Пали Франкфурт и Майнц. В Майнце возник революционный конвент, провозгласивший республику и проголосовавший за присоединение к Франции. Во Франкфурте французы не удержались. Летом 1793 г. они сдали и Майнц. С переменным успехом боевые действия продолжались до апреля 1795 г.

Война первоначально была непопулярна в Германии. Интеллигенция симпатизировала революционной Франции. Но приходили вести о большой контрибуции, наложенной

на Франкфурт, о якобинском терроре в Париже, затем о термидорианской реакции, и отношение к событиям во Франции менялось. Отталкивал рост насилия не только против сторонников старого порядка, но и против самих участников революции.

Франции горький удел пусть обдумают сильные мира;
Впрочем, обдумать его маленьким людям нужней,
Сильных убили — но кто для толпы остался защитой
Против толпы? И толпа стала тираном толпы.

(Пер. С. Ошерова)

Стихи Гёте не передают, конечно, всей сложности его отношения к политическому катаклизму, потрясшему Францию. Вспомним хотя бы знаменитую фразу, сказанную им после битвы под Вальми прусским офицерам: «Отсюда и отныне начинается новая эпоха всемирной истории, и вы сможете сказать, что присутствовали при этом». В беседах с И. П. Эккерманом Гёте говорил: «Это правда, я не мог быть другом Французской революции, так как ее ужасы совершались слишком близко и возмущали меня ежедневно и ежечасно, тогда как ее благодетельные последствия в то время еще нельзя было разглядеть»²⁰.

Среди тех, кто сразу увидел «благодетельные последствия» революции и до конца дней своих был ее убежденным приверженцем, следует назвать в первую очередь Георга Форстера. Это имя нам уже знакомо по «спору о пантеизме». Известный натуралист, литератор и мыслитель-спинозист, Форстер примкнул к немецким радикалам, когда французские войска заняли Майнц (Форстер возглавлял университетскую библиотеку в Майнце). Его статья и публичные выступления этого периода — документы революционной публицистики. Форстер призывает к решительным действиям, к борьбе за равенство и свободу; философские понятия в его устах превращаются в революционные лозунги. Такова исполненная большого гражданского пафоса речь, названная им «Братья, мы здесь, чтобы найти истину». Революционеры, говорит Форстер, ищут истину, но истина — это не индивидуальное мнение, деспотически навязываемое другим. Ни одному

отдельному человеку нельзя доверить поиски истины для других. Тот, кто выдает себя за единственный источник истины, — враг рода человеческого. Якобинцы не смогут примириться с подобным узурпатором прав человека, врагом разума и свободы.

Французские оккупационные власти предоставили немецкому народу в занятых районах право самому решать свою судьбу. В феврале 1793 г. состоялись выборы в Рейнско-немецкий национальный конвент. Форстер, принимавший активное участие в подготовке и проведении выборов, был избран вице-президентом конвента²¹. По его инициативе конвент провозгласил создание независимой республики, в которую вошли зарейнские немецкие земли. Все феодальные привилегии были отменены. Конвент Рейнско-немецкого государства принял решение о присоединении к Франции. Этот декрет, как и декрет о независимости, был составлен Форстером. Свободные немцы и свободные французы отныне единый, неразделимый народ, говорил Форстер с трибуны Майнцского конвента. Майнцская коммуна направила его в Париж, чтобы просить о принятии ее в состав французского государства. Вернуться ему не пришлось: Майнц был окружен войсками коалиции и вскоре пал. Форстер умер в 1794 г. в Париже.

Приехав во Францию, Форстер сблизился с жирондистами. Он остро переживал дни 31 мая — 2 июня 1793 г., когда жирондисты были разгромлены. 2 июня 1793 г. Форстер писал жене: «Умнейшие головы и добродетельнейшие сердца падают под ударами нарушителей спокойствия и интриганов, которые обогащаются под маской друзей народа и стремятся стать хозяевами Франции»²². Но Форстер быстро преодолел свой духовный кризис. С трибуны конвента он как депутат Майнца выступил в поддержку якобинской конституции (позднее он перевел эту конституцию на немецкий и английский языки). Форстер не скрывает своей революционной партийности. «В наше время, — заявляет он, — при нынешних обстоятельствах, которые требуют смелых решений, беспартийности нет, быть не может и не должно»²³. Произведение Форстера — апология французской революции, которую он характеризует как «самый великий, самый значительный, самый изумительный из всех

переворотов, когда-либо совершавшихся в нравственном развитии человечества»²⁴.

Главная движущая сила революции — «грубая сила массы», «мощь народа». В деспотическом государстве цели народа и правительства разобщены. Сила революционного правительства Франции в том, что оно выражает интересы народа. Национальный конвент властвует исключительно благодаря общественному мнению, то подчиняясь ему, то в свою очередь воздействуя на него своей кипучей деятельностью. Рассматривая все наиболее крупные события революции — создание Национального собрания, взятие Бастилии, отмену прав дворянства, казнь короля, победу монтаньяров, Форстер показывает, что только поддержка народа определила их успех. Общественное мнение одобряло развитие революции, и в свою очередь каждым шагом вперед революция воспитывала народные массы.

Революция не привела к падению нравственности, наоборот, она подняла мораль на новую ступень. Революция нанесла смертельный удар алчности, корыстолюбию, скупости. Форстер пишет о презрении к излишествам, равнодушию к богатству, об ограничении собственности, но он не ставит вопроса об отмене частной собственности. И это весьма показательно: как истый якобинец, он стоит на демократической, но все же буржуазной точке зрения: собственность — естественное право человека. Показателен отзыв Форстера об идеях общности имущества. Прочитав анонимно изданную в 1792 г. книгу «О человеке и его отношениях», Форстер писал: «Это редкий продукт нашего времени, произведение молодого, но весьма правильно чувствующего и мыслящего человека. Мне хотелось бы узнать, кто он такой и как его зовут. Мы расходимся в немногом, главным образом в политических взглядах на общность имущества»²⁵.

Расцвет якобинской литературы и публицистики в Германии приходится на середину 90-х годов XVIII в. Термидорианский переворот не сразу повлек за собой спад литературной деятельности немецких якобинцев. Объяснить это, пожалуй, можно тем, что во французской армии, начавшей к тому времени свое победное шествие по Европе, все еще сохранялся революционный дух; французские войска несли

Германии освобождение от феодального гнета, и до тех пор, пока над ними не поднялись императорские знамена, немецкие демократы восторженно приветствовали их продвижение. Кроме того, и это очень важно, надо иметь в виду, что якобинство в Германии и во Франции — понятия не адекватные. Французские якобинцы представляли собой радикальную политическую партию с определенной программой, которую они, находясь у власти, пытались осуществить. Немецкое якобинство в основном литературное течение, к тому же весьма расплывчатое. В якобинцы зачисляли любого инакомыслящего. Но даже и те, кто верил в свое якобинство, иногда на поверку оказывались далекими от действительного радикализма. Так, майнцские революционеры, называвшие себя якобинцами, очутившись во Франции, оказались в жирондистском окружении. Форстер пришел к подлинному якобинству, чего не смог сделать другой член майнцской делегации — А. Люкс, выступивший в защиту Шарлотты Корде и затем казненный.

Сторонником решительных революционных действий был Вильгельм Людвиг Векрлин (1739—1792). Дважды его бросали в тюрьму, причем при втором аресте его обвинили в том, что он «агент якобинцев». Векрлин не был философом по образованию, но, по словам поэта-демократа Шубарта, «тем не менее своими произведениями влиял на публику гораздо сильнее, чем сотни ученых компиляторов»²⁶. Периодические издания Векрлина «Седое чудовище», «Гиперборейские письма» имели в Германии широкое распространение. Это отмечал, в частности, А. Радищев, писавший в «Путешествии из Петербурга в Москву»: «Векрлин хотя мстящей властью посажен был под стражу, но «Седое чудовище» осталось у всех в руках»²⁷.

К немецкому литературному якобинству непосредственно примыкает творчество Карла фон Кноблауха (1756—1794). Юрист по образованию, он сотрудничал в журнале Векрлина «Седое чудовище». Перу Кноблауха принадлежит ряд книг, анонимно изданных и ныне забытых. Кноблаух — воинствующий атеист, его произведения напоминают боевую антирелигиозную публицистику французских материалистов, которых он охотно цитирует. В одной из своих первых работ — «Анти-гиперфизика для

возвеличения разумных» (1789) — Кноблаух высмеивает ортодоксальные представления о божестве. Учение о Боге как о духе полно неразрешимых противоречий. «Представляет ли чистый дух, этот фантом теологии, что-либо большее, чем абстрактное понятие? Как может он, не имея тела, иметь чувства и ощущения и как он без чувств и ощущений может образовывать понятия? Как может он, не имея понятий, быть духом?»²⁸ Если Бог бестелесен, он не может ни видеть, ни слышать, ни чувствовать, ни являться человеку, ни влиять на его судьбу, ни быть мыслимым.

Основное философское произведение Кноблауха — «Ночные бдения афонского отшельника». Этот несколько странный для философской работы заголовок служил, видимо, целям маскировки. Работа была издана анонимно без указания автора, издателя и места издания. Первые четыре страницы заполняет напечатанный крупным шрифтом высокопарный монолог, не имеющий никакого отношения к основному содержанию книги. Но затем следует второй заголовок — «Спиноза-третий, или Разоблаченное суеверие»²⁹, и автор переходит к сути дела. В природе, говорит он, существует единая субстанция. Мы сталкиваемся с вещами, индивидами, которые отличаются друг от друга, но это лишь различные модификации, способы бытия субстанции. Субстанция вечна и самодостаточна, не произведена никакой другой субстанцией и не зависит ни от каких-либо находящихся вне ее сил. Протяжение и мышление — постоянные свойства субстанции. Со всей решительностью выступает Кноблаух против учения о субстанциальности души. «Память телесна, она есть модификация мозга... Мышление — способ человеческого бытия»³⁰.

По своим политическим взглядам Кноблаух — буржуазный демократ, одобряющий революционные методы борьбы. Он горячо сочувствует французскому народу и в одном из писем к своему другу заявляет, что не хотел бы «прожить и часа, если французская революция потерпит неудачу»³¹. Кноблауха не пугает революционный террор, в котором он видит необходимое средство борьбы с деспотизмом. Философ верит, что революционный пожар перекинется из Франции в другие страны Европы и приведет к повсеместному падению абсолютных монархий — этого главного, по его

мнению, общественного зла. Его симпатии на стороне революционного действия, которое приводит к тому, что народ может осуществлять свой суверенитет.

Идею народного суверенитета Кноблаух в весьма осторожной форме развивает в книге «Политически-философские беседы» (1792). Это единственная его работа, изданная с указанием имени автора. Народ, по Кноблауху, — носитель высшего суверенитета. Нация — не вещь, не стадо, которым хозяин может распоряжаться по своему усмотрению. Нация — не средство для достижения посторонних целей, она — сама цель политических установлений и учреждений, она — сила, «которая создает, назначает или призывает правителя и — как уже давно учат лучшие знатоки естественного и государственного права — в известных случаях имеет право лишить трона неспособных и недостойных правителей»³². Говоря о «знатоках права», Кноблаух имеет в виду прежде всего Спинозу, взгляды которого он истолковывает в революционном духе. Спиноза для Кноблауха, как и для Форстера, высший авторитет. Важно отметить, что мыслители, вовлеченные в активную литературную и политическую практику, опирались в своей теории на созерцательный пантеизм и материализм и поэтому не способны были философски осмыслить свою деятельность. Философское истолкование деятельности человека, великих социальных потрясений, завершивших собой XVIII в., осуществлялось в пределах идеалистической философии. За решение этой задачи взялся мыслитель, который был антиподом Спинозы, — Фихте.



3. ФИХТЕ. ЙЕНСКИЙ ПЕРИОД

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) говорил: каков человек, такова его философия. Сам он был личностью решительной, бескомпромиссной, одержимой, служил истине бескорыстно и самоотверженно. «Я — жрец истины, я поступил к ней на службу и обязался сделать все для нее — дерзать и страдать»³³. «Жрец» истины, он изрекал ее для всех, чувствуя призвание нравственно исправлять —

людей силой своего слова. «С Фихте опасно ссориться, — свидетельствует современник. — Это неукротимый зверь, не выносящий никакого сопротивления и считающий всякого врага своего безумия врагом своей личности. Я убежден, что он был бы способен разыграть из себя Магомета, если бы еще были Магометовы времена, и вводить свое наукоучение мечом и смиренным домом, если бы его кафедра была королевским треном»³⁴. Во Франции он мог бы стать вождем Конвента. Но он родился в Германии, и судьба определила ему быть университетским профессором.



И. Г. Фихте

Сын ремесленника, Фихте не пошел по стопам отца. Феноменальная память открыла ему дорогу к высшему образованию. Он учился в Йене и Лейпциге; окончив курс, кое-как перебивался уроками в богатых домах. Ему исполнилось 28 лет, когда он впервые прочитал кантовские «Критики». И понял: перед ним истина. Особенно увлекла его кантовская этика, идея свободы как следования долгу.

«Я принял его благородную мораль, — писал Фихте, — и вместо того, чтобы заниматься вещами, вне меня сущими, стал заниматься больше самим собой»³⁵. Теперь ему нужно было лицезреть учителя. Через несколько месяцев (летом 1791 г.) он уже стучался в дверь дома на Принцессинштрассе в Кёнигсберге. Фихте жаждал живого общения, ответов на наболевшие вопросы, взаимного понимания. Ничего этого не получилось. При встрече Кант выглядел утомленным, был холоден и невнимателен. Но Фихте добился своего — заставил обратить на себя внимание. Он заперся в гостинице и не выходил из нее тридцать пять дней, пока не написал объемистый труд по философии религии, как ему казалось, в духе кантовских принципов.

Работа «Опыт критики любого откровения» вышла анонимно, и, хотя при вдумчивом чтении можно было обнаружить и смысловое и стилистическое отличие ее от кантовских работ, молва приписала авторство кёнигсбергскому философу: от него давно ждали трактата по философии религии. Возможно, что издатель выпустил книгу (вопреки желанию Фихте) без указания автора, рассчитывая именно на то, что ее припишут Канту. Маленькая хитрость принесла большой барыш. Канту пришлось выступить в печати с заявлением и назвать новое литературное имя. Фихте стал известен.

Религиозное сознание, по Фихте, основано на обнаружении Бога как морального законодателя. «Идея Бога как законодателя нашей морали основана на экстериоризации нам присущего, на перенесении субъективного в сущность вне нас, и эта экстериоризация составляет специфический признак религии...»³⁶ Кроме внутреннего факта морального сознания Фихте не отвергает и возможность внешнего сверхъестественного обнаружения Бога. И в том и в другом случае в основе веры лежит чудо: либо чудо морального поведения, либо поступающая извне благая весть высшей силы. Второе Кант считал невозможным. Фихте уже и на этом этапе «исправлял» Канта.

Его новое увлечение — французская революция. Вплоть до установления диктатуры Бонапарта он симпатизировал революционной Франции. Одно время он хотел стать французским гражданином. До этого дело не дошло, но в 1793 г.

увидели свет две его работы: «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор подавляли» и «Очерки по исправлению суждений публики о французской революции». Здесь Фихте уже занят не «самим собой», а «вещами, вне его сущими» — социальным переустройством.

Первая работа невелика по объему и проста по мысли: у монарха нет никакого права подавлять свободу мысли, а то, на что он не имеет права, он не должен совершать, даже если вокруг будут гибнуть миры. «Очерки...» были задуманы как обширное произведение в обоснование права народа на революцию. Написана была только первая его часть. Французская революция представляется Фихте важной для всего человечества; это богатейшая картина, название которой — «Права и достоинство человека»; нынешняя эпоха — «время занимающейся утренней зари, и вскоре наступит настоящий день»³⁷. При оценке революции, пишет Фихте, необходимо ответить на два вопроса: во-первых, о ее правомерности и, во-вторых, о ее мудрости. Государство существует в силу общественного договора, представляющего собой обмен правами: человек отказывается от части своих прав, получая взамен гражданские права. Договор невозможен или неправомерен, если он противоречит неотчуждаемым правам, нравственному закону. Право на изменение государственного строя неотчуждаемо. Сложнее ответ на второй вопрос. В самом начале трактата Фихте констатирует: «До тех пор, пока люди не станут мудрее и справедливее, напрасны все их усилия стать счастливее. Вырвавшись из темницы деспота, они уничтожат друг друга обломками разбитых цепей»³⁸. От «хочу» до «могу» — огромная дистанция. Свобода требует определенной культуры. Культура свободы представляет собой единственную цель человека, поскольку он часть чувственного мира, притом что никто другой не может культивировать человека, кроме него самого. Принуждение к культуре дает обратный результат. Воспитание — это самодеятельность.

Фихте различает три вида свободы. Трансцендентальная свобода присуща всем разумным существам как способность выступать в качестве самостоятельной причины.

Космологическая свобода означает состояние, когда человек зависит в принятии решения только от самого себя; это цель культурного развития. Политическая свобода дает право следовать только тому закону, который каждый определил для себя самого; она должна быть в каждом государстве.

В «Очерках...» Фихте не ставит под сомнение целесообразность государства как такового, речь идет лишь об улучшении государственного строя. Здесь он вполне солидарен с Кантом и всячески его превозносит, ставя его в один ряд с основателем христианства и его реформатором. Риторически обращаясь к Иисусу и Лютеру, он говорит: «Скоро присоединится к вам третий, завершивший ваше дело, разбивший последние крепчайшие оковы человечества, о чем оно знало, о чем, может быть, не знал он сам. Мы будем оплакивать его, вы же радостно дадите уготованное ему рядом с вами место, и век, который поймет и уразумеет его, возблагодарит вас»³⁹. Фихте был полон энтузиазма с почестями похоронить Канта. Но время шло, а кёнигсбергский старец не спешил сойти в могилу. Время шло, и пыл Фихте постепенно остывал. Сдержаннее становились и его оценки: Кант только наметил истину, но не изложил и не доказал ее. Через несколько лет он скажет: «Кантовская философия, если ее взять так, как мы ее берем, представляет собой сплошную бессмыслицу»⁴⁰. В его мозгу зреют идеи новой, собственной философии.

Фихте называет свою философию «учение о науке» (или «наукоучение», так по традиции у нас несколько неточно переводят фихтевский термин *Wissenschaftslehre*). Рейнгольд пытался внести коррективы в систему Канта, но его философия, как заметил Фихте, была «без прозвища» и не оставила заметного следа. Важно найти название! «Учение о науке» — это звучит: беда Канта в отсутствии строгой, последовательной научности. «Учение о науке» лишено такого недостатка, оно превратит философию в «науку всех наук». Слово найдено, успех обеспечен! Теперь дело за тем, чтобы сделать найденную истину всеобщим достоянием. В самом начале 1794 г. Фихте излагает свою систему в частных лекциях, которые читает в Цюрихе в узком кругу знакомых. Это своего рода репетиция: он приглашен

занять кафедру в Йене, где его ждут к летнему семестру. Приехав в Йену, Фихте издает программу курса в виде брошюры «Понятие учения о науке, или так называемой философии». Затем выпускает пособие для слушающих его студентов — «Основы всего учения о науке» (1794). С этих двух работ и открывается новая глава в истории немецкого идеализма.

Фихте ставит перед собой задачу создать «науку всех наук», последовательно и доказательно вывести знание из одного принципа. Молчаливо подразумевается, что Канту это не удалось. В одном из писем Фихте связывает свое «учение о науке» с французской революцией: «Моя система — это первая система свободы; как та нация освободила человека от внешних оков, так и моя система освобождает от вещей самих по себе»⁴¹. В опубликованных работах он не говорит ни слова о революции, но смысл тот же: деятельность человека творит мир. Кант провозгласил активность познания, но он же и ограничил его, поставил в зависимость от внешних предметов. Познание, по Канту, не выходит за пределы явлений; если же разум пытается проникнуть в мир вещей самих по себе, он запутывается в противоречиях; антиномии тому пример. Чтобы преодолеть догматизм (так Фихте называет признание объективного мира), нужно решить проблему антиномий.

Такова цель. Но начинается Фихте с другого. Исходный пункт его рассуждений — деятельность «сама по себе». Исходное его понятие не «вещь», не «совершившийся факт» (*Tatsache*), а «совершающееся деяние», «дело-действие» (*Tathandlung*). В этом понятии зафиксирован и результат («дело»), и сам процесс («действие»). Первый познавательный акт — узнавание предмета, признание его самотождественности. Логическая формула этого акта $A=A$. Этот простейший акт сознания возможен только благодаря тому, что есть мыслящее начало, некое *Я*. Следовательно, начинать анализ сознания надо с полагания сознающего себя, действующего *Я*. Полагание *Я* самим собой есть его «чистая деятельность»⁴². О *Я* Фихте говорит не в первом, а в третьем лице. Ибо он субъективный идеалист, но не солипсист. «О моей личности я вообще не думаю...»⁴³ — сказал он в предисловии. Термин *Я* выражает у него «нашу

духовность вообще»⁴⁴. Суть дела поясняется простым примером: если в темноте слышен оклик «Кто там?» и ответ «Это — я», то речь идет об определенной личности; когда же портной во время примерки задевает ножницами заказчика, тот восклицает: «Слушай, это же я, ты порезал меня», то в данном случае речь идет не о конкретной личности, а о том, что затронуту живое тело. Я и индивидуальность — различные понятия. Большинство людей рассматривают себя как индивидуальность, но не как активное действующее начало. «Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я. Поэтому они не поняли Канта и не почували его духа...»⁴⁵ Фихте убежден, что сам он идет путями кёнигсбергского философа, но дальше, чем тот. Всякая деятельность предполагает наличие не только ее носителя, но и предмета, ему противостоящего. Отсюда второй принцип учения о науке (а следовательно, по Фихте, любого знания) гласит: «...Я безусловно *противопологается некоторое не-Я*»⁴⁶.

Так Фихте вводит категорию отрицания, рядом с тезисом вырастает антитезис. Третий принцип учения о науке представляет собой диалектическое единство первых двух — полагания и отрицания, синтез Я и не-Я, тождество субъекта и объекта. В этом Фихте видит ответ на знаменитый вопрос кантовской «Критики чистого разума» — «как возможны синтетические суждения априори?». Ответ — любое знание представляет собой синтез. «Мы должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связанных им Я и не-Я, поскольку они связаны между собою им, оставшихся противоположных признаков, и затем соединить эти признаки чрез новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем изо всех оснований отношении; потом, в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить чрез посредство какого-нибудь

нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании; — и продолжать так, сколько нам будет возможно; пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собою, и благодаря этому перейдем в область практической части»⁴⁷. В этом пассаже Фихте сформулировал основную идею диалектического метода — расчленение единого на противоположности для последующего их объединения на более высоком уровне. Фихте отыскивает содержащиеся в понятии *Я* противоречия, разрешение которых приводит к возникновению все новых и новых понятий.

Первый синтез *Я* и *не-Я*, полагания и отрицания, дал категорию *ограничения*. *Я* выступает ограниченным благодаря *не-Я*. *Я* оказывается в страдательном состоянии. Но *Я* изначально положено как чистая деятельность. «Итак, в одном положении утверждается то, что в другом отрицается. Стало быть, это реальность и отрицание разрушают друг друга и вместе должны не уничтожаться взаимно, а быть объединены путем ограничения или определения»⁴⁸. Следовательно, *Я* страдательно и деятельно одновременно. Противоречие разрешается в новом синтезе *Я* и *не-Я*. Второй синтез дает категорию *взаимоопределения*.

Необходимость в третьем синтезе возникает из самой идеи взаимоопределения. По взаимоопределению, *не-Я* должно хотя бы частично определять *Я*, т. е. иметь реальность, а, согласно первому основоположению, *Я* представляет собой всю деятельность, всю реальность. *Не-Я* как таковое лишено реальности, оно обладает реальностью лишь в той мере, в какой *Я* находится в страдательном состоянии; *не-Я* обладает для *Я* реальностью лишь постольку, поскольку *Я* находится в состоянии аффицированности (внешнего возбуждения); помимо же этого условия, согласно Фихте, *не-Я* не имеет никакой реальности.

Третий синтез в учении о науке — это ответ Фихте на проблему кантовской вещи самой по себе, которая аффицирует нашу чувственность. Без данных чувств невозможно познание; Фихте не возражает, он только уточняет: показания чувств — результат не внешнего воздействия, а самоаффицирования, самовозбуждения субъекта; в страдательное

состояние он приводит себя сам. Третий синтез отличается от предшествующего тем, что здесь распределение ролей не безразлично; напротив, строго определено, чему присуща реальность и деятельность, а чему, в той же мере, отрицание и страдательность. Это синтез *причинности*. Причина — «первовещь» (Ur-Sache); то, что испытывает страдательность, называется следствием. Вместе причина и следствие составляют действие. «Причина и следствие должны даже мыслиться... как одно и то же»⁴⁹. Гегель в «Науке логики» повторит эту мысль.

Четвертый синтез дает категорию *субстанции*: «Поскольку *Я* рассматривается как охватывающее в себе весь и всецело определенный круг всяких реальностей, оно есть *субстанция*. Поскольку же оно полагается в такую сферу этого круга, которая не всецело определена... постольку оно *акцидентально*»⁵⁰. И Фихте поясняет свою мысль простым примером: свет и тьма отличаются друг от друга лишь по степени. Тьма представляет собой незначительное количество света. Совершенно так же обстоит дело и с отношением *Я* и *не-Я*. Опуская ряд рассуждений Фихте (все более и более хитроумных), приведем один из важнейших его выводов, своего рода ответ на кантовскую антиномию бесконечности: «...без бесконечности нет ограничения; без ограничения нет бесконечности; бесконечность и ограничение объединяются в одном и том же синтетическом звене»⁵¹. Каким же образом происходит это объединение? Благодаря какой силе *Я* полагает себя то бесконечным, то конечным? Ответ Фихте: благодаря силе воображения. «Сила воображения не полагает вообще никаких твердых границ, так как она сама не имеет никакой твердой точки зрения; только разум полагает нечто твердое тем, что сам он впервые фиксирует силу воображения. Сила воображения есть способность, парящая между определением и неопределением, между конечным и бесконечным...»⁵² У Канта, значит, просто не хватило воображения для решения антиномий, он не использовал до конца открытую им же самим творческую способность.

На этом Фихте заканчивает теоретическую часть учения о науке. И подводит итог: «Все трудности, становившиеся нам поперек дороги, получили удовлетворительное

разрешение. Задача состояла в том, чтобы объединить между собою противоположности, *Я* и *не-Я*. Они прекрасно могут быть объединены силой воображения, объединяющей противоречащее. — Не-я само есть продукт самоопределяющегося *Я* и отнюдь не есть что-либо абсолютное и вне *Я* положенное. Такое *Я*, которое полагает себя как себя самополагающее, или же *субъект*, невозможно без некоторого вышеописанным образом созидаемого объекта... Только вопрос о том, как и благодаря чему происходит в *Я* толчок... должен оставаться пока без ответа: ибо, вопрос этот лежит за пределами теоретической части...»⁵³

В теоретической части Фихте продемонстрировал образцы диалектического движения мысли. В «Критике чистого разума» категории трансцендентальной логики были лишь перечислены, представлены как набор, Фихте же выводит их из движения познающей мысли, пытается выстроить в систему, смело оперируя принципом совпадения противоположностей. Он ставит проблему, за решение которой потом примутся Шеллинг и Гегель. Он ставит и другую проблему — центральную для «Системы трансцендентального идеализма» и «Феноменологии духа» — как вывести теорию знания из его истории. Учение о науке «должно быть своего рода прагматической историей человеческого духа»⁵⁴.

Провозгласив завершение теоретической части, Фихте, однако, не спешит переходить к практической части учения о науке. Он предлагает провести нечто вроде проверки полученного результата и пустить мысль как бы в обратный путь. Если она сама придет к исходному пункту, значит, изначальная посылка и метод правильны. Но как мысль может двигаться «сама»? Это путь ее действительного саморазвития, путь истории. Если первый (уже проделанный) ряд рассуждений представлял собой «искусственную философскую рефлексию», то теперь речь идет о «естественной», «изначально необходимой» рефлексии. Перед нами зародыш будущей гегелевской проблемы исторического и логического и связанной с нею проблемы абстрактного и конкретного. Гегель решал их однозначно и четко: логическое совпадает с историческим, и в логике и в истории движение идет от абстрактного к конкретному.

Для Фихте дело обстоит иначе: он говорит об «обратном» движении истории по сравнению с логическим анализом; логика начинает с абстракций и приводит к конкретности (таких терминов у Фихте нет, но ход мысли очевиден), история всегда начинается с чего-то конкретного, с некоторой полноты; абстракция — результат, а не посылка.

В мышлении изначальная конкретность, по Фихте, — бессознательное воображение, которое, как он установил, не знает ни границ, ни правил, в котором совмещены противоположности. Первая попытка навести порядок, первая искра сознания, первое ограничение — ощущение.

Возникает оно в силу деятельного характера созерцания. В «Критике чистого разума» эта проблема была только намечена. Распространение кантовской идеи активности познания на чувственность — одна из великих заслуг Фихте. О тождестве противоположностей говорили древние греки, неоплатоники в эпоху Возрождения, Бёме; Фихте здесь лишь обновлял старую идею. Деятельный характер созерцания — открытие Канта и Фихте.

О «дедукции ощущения» Фихте говорит не в той работе, которая является предметом нашего рассмотрения, — «Основы всего учения о науке», а в той, которая вышла непосредственно за ней, — «Очерк особенностей учения о науке» (1795). Возникновение ощущения Фихте непосредственно выводит из «объединения противоположных деятельностей», «противоборства Я в себе самом». Я выходит за свои пределы и полагает нечто вне самого себя. «Здесь только впервые, так сказать, отделяется от Я нечто такое, что чрез дальнейшее определение постепенно превращается в некоторый универсум со всеми его признаками. Выведенное отношение называется *ощущением* (как бы *в-себе-нахождением*)»⁵⁵.

В «Критике чистого разума» промелькнула (не развитая Кантом) мысль о возможности вывести временной ряд и пространственные отношения из продуктивной способности воображения. Фихте развивает и эту идею, используя категории «случайность» и «необходимость». Пространство — внешнее условие созерцания, для созерцающего сознания оно случайно. (Действительно, я могу находиться в данном месте, а могу и в другом.) Но сознание всегда

зависит от предшествующего состояния, поэтому время — необходимое условие созерцания. Отсюда важный вывод: не существует сознания без осознания прошлого. И афоризм: «Не существует *первого* момента сознания, а лишь некоторый *второй*»⁵⁶.

Итак, Фихте считает, что он выполнил подготовительную работу по отношению к «Критике чистого разума». Там лишь постулировано наличие созерцания и его форм — пространства и времени. Фихте вывел эти формы. Своеобразие учения о науке в том, что касается теории, таким образом установлено, и Фихте уверяет читателя, что покидает его у той самой точки, «в которой поджидает его Кант». Так заканчивает Фихте свой «Очерк особенностей учения о науке». Пассаж эффектен, но неточен. Ибо далее, в «естественном» саморазвитии мысли, «обратном» пути *Я* к самому себе, который декларирован в «Очерке всего учения о науке» и к которому мы теперь снова возвращаемся, мы достигаем ступени рассудка, а в его оценке Фихте опять «подправляет» Канта. В «Критике чистого разума» рассудок деятелен, Фихте отводит ему несколько иную роль. «Рассудок — что бы от времени до времени ни рассказывали об его действиях — есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения...»⁵⁷ Рассудок лишь закрепляет достигнутое созерцанием.

Новую активность, по мнению Фихте, сознание обретает лишь на стадии способности суждения. Это способность рефлексировать над объектами, «уже положенными в рассудке». Рассудок и сила суждения взаимно определяют друг друга. Если ничего нет в рассудке, то нет и силы суждения; если нет силы суждения, то нет ничего и в рассудке, нет мышления. Высший синтез мысли, «абсолютная способность отвлечения» — разум. Разум и определяет *Я*, отвлекаясь от всего, от чего только можно отвлечься. «Обратный» путь «естественной» рефлексии привел нас к понятию *Я*, к исходной точке теоретической части учения о науке. Следовательно, полагает Фихте, этот исходный пункт определен верно и метод исследования оправдал себя. Теоретическая часть учения о науке исчерпана окончательно. Фихте переходит к практической.

Однако мы не сразу последуем за ним. Слишком часто в данной главе упоминалось имя Канта, чтобы обойти молчанием его отношение к ученику. Фихте регулярно посылал Канту свои книги, но тот их не читал. О содержании учения о науке Кант узнал из журнальной рецензии. Впечатление у него сложилось неблагоприятное; суммируя его, Кант писал: спекуляции Фихте напоминают ловлю призрака — думаешь, что схватил его, а в руках ничего нет. Прочитав наконец самого Фихте, Кант утвердился в своем мнении. Фихте же не отрекался от Канта, наоборот, он уверял, что созданная им система есть не что иное, как система Канта, только более последовательная. Создавалось впечатление, что ученик завершил начатое учителем дело. Рейнгольд, восторженный кантианец, переметнулся теперь к Фихте. Кант называл обоих «гиперкритическими друзьями», был вне себя от возмущения, но в печати не выступал. Его молчание вызывало недоумение, расценивалось как капитуляция, как признание того, что возразить нечего.

В январе 1799 г. «Эрлангенская литературная газета» потребовала внести ясность. На ее страницах появилось обращенное к Канту предложение публично высказаться по поводу идей Фихте. Кант ответил коротко, но недвусмысленно: «...я заявляю настоящим, что считаю *наукоучение Фихте* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка выковырять из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд»⁵⁸. Обратим внимание: Кант не возражает против диалектических ходов мысли своего ученика, он готов оценить их и принять. Единственное, на чем настаивает Кант, — невозможность из субъекта самого по себе «выковырять объект». Кант нащупал ахиллесову пяту фихтеанства. Дерзкая уверенность Фихте в том, что он довел до логического конца и исчерпал идею Канта, обернулась удивительной близорукостью.

Впрочем, Фихте сам знает, где слабое место его учения о науке. Он непрестанно совершенствует свою концепцию объекта, шлифует, уточняет ее, с тем чтобы потом

отказаться от нее и полностью перейти на позиции объективного идеализма. Это в будущем. Пока (за два года до кантовского «заявления») Фихте внес незначительные поправки, уточнив свое отношение к объекту: «Все, что я сознаю, называется объектом сознания. Существует три рода отношений этого объекта к представляющему. Объект является либо как впервые созданный представлением интеллигенции, либо как находящийся в наличности без ее содействия; и в последнем случае либо как уже и качественно определенный, либо как преднаходимый лишь в своем бытии, в свойствах же своих подлежащий определению через свободную интеллигенцию. Первое отношение соответствует чему-либо целиком вымышленному, с целью или без цели; второе — предмету опыта; третье — лишь одному-единственному предмету, который мы намерены сейчас указать»⁵⁹.

Это место из «Первого введения в учение о науке» (1797) несколько отличается от точки зрения, выраженной в 1794 г. в «Основах всего учения о науке». Там речь шла о полагании объекта субъектом, здесь же они изначально соположены, субъект не создает объект, а только обрабатывает его. Первая из перечисленных Фихте трех позиций наиболее ярко была представлена в истории философии Беркли, а в послекантовскую эпоху — Маймоном и Рейнгольдом (Фихте от них отрешивается); вторая позиция — материалистическая, по определению Фихте, «догматическая». Кант нехорош для Фихте тем, что склоняется к «догматической» позиции вопреки своим принципам трансцендентального идеализма. Эти принципы, как считает Фихте, последовательно отстаивает только он один (третья отмеченная им позиция).

Создавая учение о вещах самих по себе, остающихся за пределами для познания, Кант, в частности, исходил из того, что наши понятия абстрактны и поэтому никогда не воспроизводят целостной картины действительности. В знаменитом 77-м параграфе «Критики способности суждения» речь идет о том, что средства формальной логики бессильны в познании органического целого. В обычном рассудочном мышлении особенное отличается от всеобщего случайными признаками. Между тем в любом организме

связь между общим и особенным носит необходимый характер. Поэтому можно и нужно представить себе «другой рассудок», который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а интуитивен, идет от синтетически общего (созерцания целого как такового) к особенному, т. е. от целого к частям; следовательно, такой рассудок, представление которого о целом не включает в себе случайной связи частей.

Это была давняя идея Канта. Еще в 1772 г. в письме к М. Герцу он противопоставил наш обычный дискурсивный интеллект интуитивному, божественному интеллекту-архетипу, порождающему вещи. «Наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета», — констатировал Кант. Но далее следовала оговорка: «...кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях...»⁶⁰ Очень важная оговорка! В царстве целесообразности, в сфере морали человек принимает на себя божественную функцию творца. Он создает культуру как живой организм и созерцает дело рук своих, опираясь на «другой рассудок» — интуитивную способность. Такие выводы вытекали из посылок Канта. Фихте развил эти выводы. Учение о науке, говорил он, опирается не на понятийное мышление, а на интуицию, созерцание. И постигает оно не бытие, а собственное действие. Интеллектуальное созерцание, по Фихте, «есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу»⁶¹. Важнейшая для Фихте мысль сформулирована в очередном уточнении — «Втором введении в учение о науке» (1797).

Но как можно созерцать, как можно вообще увидеть понятие? Кант считал, что философ этого сделать не может, а математик может. Математик в состоянии создать наглядное представление для геометрического понятия, сконструировать понятие. «...Я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию...»⁶² Фихте первоначально держался того же мнения: «Философия не может, как геометрия и вообще математика, конструировать свои понятия в созерцании. Конечно, было бы скверно, если бы она это смогла, тогда бы мы имели не

философию, а математику»⁶³. Но, создав свое учение о науке, Фихте пришел к выводу о возможности понятийного конструирования и в философии. Математик в своей конструкции ограничивает пространство (или плоскость), философ предпринимает «определенные ограничения действия»⁶⁴ и создает таким образом понятия права, добродетели и др. Вывод Фихте крайне важен, его нужно запомнить.

Во «Втором введении...» Фихте еще раз подчеркивает, что философия должна исходить не из бытия, а из действия. «...Понятие бытия рассматривается отнюдь не как *первое* и *первоначальное* понятие, а исключительно как *выведенное*, и притом выведенное через противоположение деятельности, т. е. лишь как *отрицательное* понятие. Единственное положительное для идеалиста — свобода; бытие для него только отрицание первой»⁶⁵. Поэтому и теоретическая часть учения о науке хотя и предшествует практической, но фактически является производной, вторичной, подчиненной.

Характеризуя в общих чертах значение практической части учения о науке, Фихте писал: «В теоретической части наукоучения дело у нас шло единственно о *познавании*, здесь же дело касается *познаваемого*. Там мы спрашиваем: *как* нечто полагается, созерцается, мыслится; здесь же мы спрашиваем: *что* полагается?.. Если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, каковыми мы их должны сделать»⁶⁶. Теоретическая часть, следовательно, посвящена анализу форм знания, в практической речь идет о содержании знания, и таковым, по Фихте, является только свободная деятельность человека, нравственный и социальный мир.

Но как все-таки быть с природой, Землей, космосом? Неужели это все только вынесенная вовне сущность человека? По Фихте, да: «Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения, и, насколько он продвигает дальше это последнее, тем самым продвигаются дальше порядок и гармония. Через него держатся вместе мировые тела и становятся *единым* организованным телом, через него вращаются

светила по указанным им путям»⁶⁷. Материалистическую точку зрения, согласно которой человек является продуктом природы, Фихте решительно отвергает. Здесь самое уязвимое место его учения. Невнимание к природному началу оттолкнет от него романтиков и вызовет критику со стороны Шеллинга. И сама история зло посмеется над идиллическим представлением Фихте относительно облагораживающего влияния человека на окружающий мир: будто под влиянием человека «пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание... В его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ»⁶⁸. Сегодня, в условиях экологического кризиса, вызванного безудержным вмешательством человека в жизнь природы, Фихте вряд ли бы решился настаивать на своем. Граница этой философии — духовный мир человека, субъективная сторона действительности. В философии Фихте нет подлинного объекта, поэтому за ее пределами оказывается и материальная деятельность общества.

Как же выглядит, по Фихте, духовная жизнь человека? В «Основах всего учения о науке» философ обещал перейти от рассмотрения познания к рассмотрению познаваемого, но дальше обещания не пошел, его внимание по-прежнему приковано к решению вопроса о том, как возникает объект, как «работают» чувства и т. д. О том, *что* составляет содержание деятельности человека, мы узнаем из работы, созданной почти одновременно с «Основами всего учения о науке». Это лекции «Об обязанностях ученых» (1794). В них изложены мысли Фихте о человеке, о нравственном и социальном мире. Первая лекция названа «О назначении человека самого по себе». Человек — самоцель, он должен определить себя сам, а не под воздействием чего-то чуждого. В этом смысле «человек есть то, что он есть»⁶⁹. При чем Фихте отнюдь не проповедует эгоцентризм, он не рассматривает человека в отрыве от других людей, от общества. В этике, как и в теории познания, Фихте не солипсист, не индивидуалист, ему важно лишь подчеркнуть деятельное начало в человеке. Человек должен быть самим собой; средство для достижения этой цели — культура. Любую

философию, любую науку Фихте считает пустой, если она не служит самоутверждению человека. Человек — общественное создание, он ищет себе подобных для общежития. Человек противоречит своему определению, если живет в изоляции. Государство — средство для создания совершенного общества, государство в конце концов исчезнет, цель любого правления — сделать себя излишним. Фихте, впрочем, заглядывает в далекое будущее. Пройдут мириады лет, пока это станет возможным, но Фихте уверен, что на пути человеческого рода лежит такая точка, где станут излишними все государственные связи.

Что касается современного ему общества, Фихте называет его низшей ступенью — этапом получеловечества, или рабства. Люди не созрели еще для осознания своей свободы и самостоятельности, иначе они хотели бы видеть вокруг себя свободные существа. Руссо однажды заметил: иной мнит себя господином других, но на деле больший раб, чем они. Фихте поправляет его: каждый, считающий себя господином, — раб, он будет униженно ползать перед любым сильным, кто его подчинит. Но кто дал право делить общество на сословия? Морального оправдания неравенству нет и быть не может. Полное равенство всех членов — последняя цель любого общества. Благодаря обществу устраняется физическое неравенство людей, установленное природой. Что касается сословного деления, то, коль скоро оно существует, человек должен сам выбирать сословную принадлежность, сам определять свое место в обществе и находить применение своим способностям для общего блага.

Последнее для Фихте — главное. Человек порожден обществом и живет для общества. «Чувство достоинства и силы растет, если мы говорим себе то, что сказать по силам каждому: я составляю необходимое звено великой цепи, которая протянулась в вечность от первого человека до полного самосознания человечества, всё, что было среди людей великого, благородного и мудрого, — все благодетели рода человеческого, чьи имена вписаны в историю, и те, кто остался в ней неизвестным, — все они работали на меня, я — урожай от семян, ими посеянных, я вступаю на землю, ими обжитую, иду по их стопам. И меня охватывает желание продолжить начатое ими дело, сделать счастливее

и мудрее наш общий братский род»⁷⁰. Дальнейший прогресс человеческого рода зависит, по мнению Фихте, от развития науки. Поэтому он и обращается к ученым, разъясняет им их назначение, которое состоит в том, чтобы служить обществу. Ученый может принести больше пользы, чем кто-либо другой, причем учить людей надо не словами, а в первую очередь делами. Служите всеобщим примером, призывает Фихте ученых, вы — соль земли.

Кант, мы помним, более сдержанно и критично относился и к науке, и к ученым. Следуя Руссо, он видел противоречия социального, в том числе и научного, прогресса, опасался накопления знаний без учета того, приносят ли они благо человеку. Фихте верит во всеислие знания, о Канте он пока не говорит ничего дурного, но Руссо бранит за проповедь лени и бездействия. Что касается социальных противоречий, то Фихте не сомневается в том, что их можно ограничить и устранить. Всё бóльшие надежды он возлагает на государство, о его устранении (даже в далеком будущем) он теперь не помышляет — он занят философским обоснованием науки о государстве и праве. Кант пока еще этого не сделал: его «Метафизика нравов» появится через год после того, как Фихте опубликует свои «Основы естественного права согласно принципам учения о науке» (1796) — наиболее последовательное изложение практической философии Фихте раннего периода. Обратимся к этой работе. Она достойна внимания.

Здесь Фихте снова подчеркивает общественную природу человека: «Понятие человека относится не к единичному человеку, ибо такового нельзя помыслить, а только к роду»⁷¹. Индивидуальность — это взаимосвязанное понятие, это не только «я», но и «он», мою индивидуальность дополняет другая. Человек становится человеком только среди людей. Право — необходимое условие существования свободных существ в обществе. Если хочешь быть свободным, ты должен ограничить свою свободу понятием свободы других. Так возникает правовое отношение. Если в работе «Очерки по исправлению суждений публики» Фихте рассматривал право как частный случай морали (изображая сферу права как малый круг внутри большого — «сферы совести»), то теперь он противопоставляет

право морали. В этике Фихте — ригорист куда больший, чем Кант. Кант говорил, что каждый человек — цель сам по себе. Фихте ему возражает: человек только инструмент нравственного закона. «Целью для каждого служат другие, а сам он — никогда... Он является целью только в качестве средства реализовать разум; только для того он здесь; если бы не это, ему вообще незачем было бы быть»⁷².

Моральный закон категорически *обязывает*, в то время как право лишь *разрешает* вести себя определенным образом. Иногда мораль противостоит праву, запрещает нам использовать наше право. Мы вправе наказать любого правонарушителя, но из моральных побуждений подчас воздерживаемся от этого. Мораль предполагает наличие доброй воли, право не принимает в расчет побуждения; оно может осуществляться даже в обществе, состоящем из отъявленных негодяев. Право социально, мораль индивидуальна. Нет смысла говорить о праве, когда человек один противостоит природным предметам, здесь только совесть регулирует его поведение в отношении земли, природных богатств живых существ. Когда же рядом с человеком появляется другой, по отношению к тем же природным предметам возникает правовое отношение. Право проявляется всегда во внешнем чувственно воспринимаемом мире. Преступление, совершенное в мыслях, ненаказуемо. Мысль и чувство — сфера морали. Коль скоро в праве проявляются реальные отношения чувственно воспринимаемого мира, человек, уходя из него, исключается из сферы права. Моральные же обязанности существуют не только по отношению к живущим, но и по отношению к тем, кто покинул этот мир. Таковы, по Фихте, отличия права от морали. Если резюмировать их, то главное состоит в том, что мораль духовна, а сфера права — материальный мир. Практическая философия Фихте начинается с теории права, учение о морали завершает ее. Общество высокоморальных существ, по Фихте, не нуждается в праве, но такое общество пока лишь мечта. Поэтому приоритет остается за правом, и эта мысль о первичности права по отношению к морали весьма существенна.

Она справедлива прежде всего в историческом плане: моральное сознание как внутреннее убеждение возникало

на основе чисто внешних, социальных запретов. Важна эта мысль и для дела воспитания: при формировании моральных императивов происходит тот же процесс — от внешнего правила к внутреннему повелению. В «Критике практического разума» Кант начал с этики (и ограничился только ею). В «Метафизике нравов» речь вначале идет о праве и только потом о нравственности. Пришел ли к этому Кант под влиянием Фихте или самостоятельно (и Фихте усвоил мысль учителя), сказать трудно.

Теорию права Фихте толкует расширительно. По сути дела она становится важнейшим звеном учения о науке: именно здесь содержится попытка решить основной вопрос философии, именно здесь, в сфере права, идеальное наконец переходит в материальное, возникают материальные предметы. У Фихте нет философии природы, материя возникает как предмет правовых отношений между индивидами. И понятие индивида впервые появляется у Фихте в рамках философии права. До этого речь шла об абсолютном Я, всеобщем формальном принципе деятельности, теперь перед нами вполне определенный человек, воспринимающий свою индивидуальность прежде всего как свое тело.

Работая над «Основами естественного права...», Фихте летом 1795 г. писал Якоби: «Мое абсолютное Я отнюдь не индивид, это придумали обиженные мною придворные и недовольные философы, чтобы представить мое учение как практический эгоизм. Но индивид надо еще дедуцировать из абсолютного Я. Учение о науке осуществляет это незамедлительно в естественном праве. Конечное существо — в этом будет состоять дедукция — может мыслить себя только как чувственное существо в сфере чувственных существ»⁷³. Согласно Фихте, абсолютное Я полагает себя в качестве индивида и в качестве тела не логическим, а практическим (правовым) путем. И еще одно важное обстоятельство: когда Фихте говорит, что благодаря созерцанию возникает созерцаемое, то это не следует понимать как акт божественного творения. «Материя по своей сущности непреходяща, ее нельзя ни уничтожить, ни создать заново»⁷⁴. Полагание духом материи превращается у Фихте в изначальную их соположенность.

Но Фихте не может обойтись без божественного вмешательства при решении другого «каверзного» вопроса. Правосознание — результат воспитания. А кто мог воспитать наших прародителей, первую пару людей? Это могла быть только «иная разумная сущность», дух, «как это изображено в древнем, достойном почтения документе, содержащем глубочайшую и возвышенную мудрость, к которой в конце концов возвращается любая философия»⁷⁵. Апелляция к Библии для Фихте не характерна. В целом он ищет научное решение поставленных проблем, не уходит от наиболее острых, демонстрируя при этом образцы диалектического мышления.

Руссо в свое время показал различие между понятиями «всеобщая воля» и «воля всех». Фихте с ним согласен. Всеобщая воля устанавливает правовой закон, и для существования этого закона не требуется воля всех взятых в отдельности. Единичная воля может нарушить закон, но не утратить его. Закон продолжает оставаться в силе, несмотря на отдельные правонарушения. Здесь заключается ответ на поставленную Фихте диалектическую проблему: «Как может закон повелевать, не повелевая, обладать силой, полностью отступая от нее, охватывая сферу, не охватывая ее?»⁷⁶ Чуткий к антиномиям, Фихте замечает противоречие в самой идее права. Действительно, из понятия свободной личности с необходимостью вытекает свобода других. Но последняя требует ограничения прав данной личности, передачи их внешней инстанции. Свобода требует уничтожения свободы. Решение этой антиномии, по Фихте, состоит в следующем: во-первых, законы должны содержать такие гарантии свободы, которые каждая личность могла бы принять как свои собственные; во-вторых, законы должны неукоснительно соблюдаться. Закон должен быть властью.

Формам правления Фихте не придает значения. Отдать ли предпочтение монархии или республике — это проблема не философии, а политики. Против демократии Фихте высказывается решительным образом, называет ее антиправовым установлением: весь народ не может брать на себя функции власти. Фихте, однако, озабочен возможностью деспотии; будучи противником разделения властей, он все же считает, что гарантией против деспотии

может быть высшая контрольная инстанция — *эфорат*. Эфоры стоят над властью, назначаются народом и периодически сменяются. У эфората только одна функция — накладывать запрет на незаконные действия власти. «Там, где эфорат еще не введен или не может быть введен, потому что большинство населения — варвары, наиболее целесообразна передача власти по наследству, чтобы несправедливый властитель, который не страшится ни Бога, ни людского суда, по крайней мере, опасался мести, которая постигнет его, быть может, безвинных потомков»⁷⁷. Можно подумать, что Фихте не знает истории: сколько монархов не только не заботились о своих наследниках, но подчас безжалостно их истребляли. Апеллируя к добрым чувствам несправедливого монарха, Фихте снова вводит в теорию права изгнанный им оттуда моральный принцип, показывая, что право нуждается в поддержке нравственности, что без постоянного взаимодействия с нравственностью правосознание имеет шаткую основу.

Что касается революции, то отношение к ней Фихте теперь двойственно. С одной стороны, он говорит, что ни правитель, ни подданные не имеют права расторгнуть государственный договор в одностороннем порядке. Но с другой — заявляет, что народ — высшая государственная инстанция и его восстание всегда справедливо. Какие факторы стабилизируют государство? В его основе лежат три «договора», три типа гражданских отношений — «договор о защите», «договор о собственности», «договор об объединении». Без собственности нет гражданина, каждый должен обладать минимумом жизненных благ, чтобы кормить себя и свою семью, иначе человек превращается в люмпена, в нищего. Каждый должен иметь возможность жить своим трудом, государство обязано создать необходимые условия. Если народ ходит голышом, смешно говорить о праве на портняжное ремесло. Правом может быть только то, что действительно реализуется. Поэтому государство контролирует экономическую жизнь и имущественные отношения. Не должно быть в обществе ни бедных, ни тунеядцев. «Договор о защите» подкрепляется «договором о собственности». Человек обязуется не только не посягать на собственность другого, но и защищать ее от возможных

покушений. «Договор об объединении» сводит воедино два первых договора, содержит гарантию их действительности. Отдельное лицо становится частью «организованного целого», гражданином государства. Фихте не знает, чтобы кто-нибудь до него характеризовал гражданскую связь как органическую. «Подобно тому, как в природном продукте каждая составная его часть может существовать только в определенном отношении... так и человек получает только благодаря государственной системе определенное положение в порядке вещей»⁷⁸.

Фихте — сторонник государственного регулирования экономической и общественной жизни. В 1800 г. он выпустил работу «Замкнутое торговое государство», задуманную как дополнение к учению о праве. В «разумном государстве» Фихте существуют три сословия — производители (так именует автор сельское население), мастерские (городские ремесленники) и купцы. Государство регулирует отношения между сословиями и их численность. Количество производителей зависит от продуктивности сельского хозяйства. «Если, например, один производитель в состоянии вырастить продукты питания для двух и создать сырье для переработки одним работником, то государство может позволить себе иметь на одного производителя одного непроизводителя, т. е. мастерского, купца, члена правительства, учителя или солдата»⁷⁹. Взгляд, согласно которому производителем только труд крестьянина, не был новостью в то время: в политэкономии его придерживались физиократы. Фихте некритически следовал за ними.

«Разумное государство» устанавливает цены, контролирует не только производство, но и торговлю. Внешняя торговля — монополия государства. Поэтому внутри государства вводятся особые бумажные денежные единицы, обеспеченные наличием товаров и не имеющие хождения за рубежом. Мировыми деньгами, золотом, распоряжается государство, пресекающее возможность обогащения за счет валютных махинаций. В идеальном государстве Фихте все — слуги целого и каждый получает свою справедливую долю общественного богатства. Никто не обогащается за счет других, никто не прозябает в нищете. Фихте — противник частной собственности на землю. «Земля господня, человеку

дана лишь способность ее обрабатывать и использовать»⁸⁰. Земля дается в личное ведение производителям, продажа земли запрещена.

В западной литературе Фихте иногда называют социалистом⁸¹. Согласиться с этим нельзя. К Фихте применимы следующие слова из «Коммунистического Манифеста»: «...требования первой французской революции для немецких философов XVIII века имели смысл лишь как требования «практического разума» вообще, а проявления воли революционной французской буржуазии в их глазах имели значение законов чистой воли, воли, какой она должна быть, истинно человеческой воли»⁸².

По мере того как французская революция совершала нисходящий путь, по мере того как революционные войны Конвента все более превращались в захватнические, в «практическом разуме» Фихте радикальные черты уступали место консервативным. В трактате о естественном праве Фихте еще разделяет мечту Канта о вечном мире, но в «Замкнутом торговом государстве» мы находим почти что апологию экспансии. Вот характерное признание: «Издавна привилегией философов было вздыхать по поводу войн. Автор любит их не более, чем кто-либо другой, но он убежден в их неизбежности при современном положении вещей. Для того чтобы устранить войну, нужно устранить причину войн. Каждое государство должно получить то, что оно намерено приобрести с помощью войны и получение чего было бы вполне разумным, — естественные границы»⁸³. Но как быть в том случае, если на одни и те же «естественные границы» претендует не одно, а несколько государств? Фихте оставляет вопрос без ответа; история же ответила на него мировыми войнами. Фразами о «естественных границах» пытались прикрыть их агрессивный характер.

По своему устройству фихтевское «разумное государство» напоминает полицейскую казарму: «Всякая отвечающая своему назначению полиция руководствуется следующим правилом: каждый гражданин повсеместно, где это требуется, должен быть опознан в качестве того или иного лица, никто не имеет права оставаться неизвестным полицейскому чиновнику»⁸⁴. Справедливости ради отметим, что

Фихте был противником негласного надзора и тайной слежки⁸⁵. Фихте был далек от мысли учредить государственное регулирование отношений между полами и деторождения (как это имело место в некоторых утопиях XVII в.), но некоторые мысли о браке, семье он все же в трактате о праве сформулировал. «Двойной стандарт» (один для мужчин, другой для женщин) полового поведения для него аксиома, и он дает ему философское обоснование: «Для разума характерна абсолютная самодеятельность, страдательное состояние противоречит разуму и полностью его устраняет. Поэтому стремление первого пола к удовлетворению своего полового инстинкта соответствует разуму, потому что это происходит посредством деятельности, а соответствующее стремление второго пола совершенно противно разуму, так как целью становится страдательное состояние»⁸⁶. Брак — объединение двух лиц разного пола на основе полового инстинкта. Принудить к браку нельзя, за его добровольным характером следит государство. Внебрачные половые связи противоречат моральным, но не правовым нормам; если имеет место конкубинат, то полиция должна быть в курсе дела. Проституция запрещена, и те, кто занимается ею, подлежат высылке из страны. Брак означает полное подчинение жены мужу. Супружеская неверность со стороны жены ведет к неперемennomу крушению брака. Супружеская неверность мужа говорит о его дурном поведении, но не обязательно влечет за собой распад семьи. По мнению Фихте, нелепо ограничивать человеческие и гражданские права женщин, утверждать, что по своим духовным способностям женщина стоит ниже мужчины. Но занимать государственные посты женщине не следует по той простой причине, что она остается независимой лишь до тех пор, пока не вступит в брак, а в браке она подчинена мужу. В своем отношении к прекрасному полу Фихте не поднялся выше укоренившихся обыденных представлений. И это (как и третирование природы) отталкивало от него многих. Фихте не замечал того, что сама жизнь ломала старые взгляды. Революция во Франции выдвинула на политическую арену ряд выдающихся женщин. В Германии разворачивалось романтическое движение, где женщине также была уготована особая роль.

В 1799 г. Фихте пришлось оставить Йену в результате литературного скандала, известного под названием «спор об атеизме». За год до этого в «Философском журнале», ответственным редактором которого был Фихте, появилась статья Фридриха Карла Форберга (1700—1748) «Развитие понятия религии». Религию автор понимал как нравственное поведение человека. Умозрительные понятия о Боге как о сверхреальном, абсолютном существе, по его мнению, противоречат религии или безразличны ей. Фихте не разделял точки зрения Форберга, но, будучи убежденным сторонником свободы печати, решил ее опубликовать. От своего имени он написал небольшую статью «Об основании нашей веры в божественное управление миром» и предпослал ее при публикации статье Форберга. Фихте возражал против высказанных Форбергом сомнений в бытии Бога: «Самое очевидное из того, что есть, основание всех других очевидностей, единственная абсолютная реальная объективность, — это то, что существует моральный миропорядок, что любому разумному индивиду определено его место в этом порядке и рассчитано его участие, что любая его судьба... представляет собой результат этого плана, без которого ни один волос не упадет с его головы»⁸⁷.

Для Фихте это была новая позиция. «В этой новой позиции, — отмечает Г. Тевзадзе, — важно не признание морального миропорядка и не божественное управление миром, а ограничение ими свободы человека»⁸⁸. Если за шесть лет до этого Фихте определял Бога как «экстериоризацию» субъективности, то теперь Бог для него — единственная «абсолютно реальная объективность». Таким образом, первоначально спор возник между Форбергом и Фихте, между скептическим атеистом и мыслителем, покидающим точку зрения субъективного идеализма, но не способного расстаться с верой. Но вот в печати появилась брошюра, обвинившая Фихте, как и Форберга, в атеизме. Фихте оказался в одном лагере с Форбергом. Защищаясь, он не подчеркивал своих расхождений с ним и доказывал, что тот также не является атеистом.

Брошюра распространялась в курфюршестве Саксонском, и тамошние доброхоты довели ее, видимо, до сведения властей. Во всяком случае вскоре последовал рескрипт

дрезденского правительства (обращенный к двум саксонским университетам — в Лейпциге и Виттенберге) конфисковать одиозный номер «Философского журнала». Затем местным властям было предъявлено требование наказать издателей журнала. Фихте предложили объясниться. Дело хотели закончить келейно, успокоить дрезденских охранителей и в то же время не дать в обиду своих вольнодумцев. Фихте, однако, вынес скандал на публику. Он ответил двумя статьями, одна резче другой. Он говорил, что его преследуют не за атеизм, а за демократизм, за якобинство. Ему пригрозили выговором. Тогда Фихте заявил, что на выговор ответит прошением об отставке. В конце марта 1799 г. выговор был объявлен и отставка принята. Фихте, отказавшись от первоначального намерения ехать в Россию, отправился в Берлин.

Таковы были обстоятельства, которые подготовили внутренний перелом в убеждениях Фихте, ознаменовавший конец первой фазы «учения о науке». Берлинский период творчества Фихте будет отмечен коренным пересмотром взглядов, отразившим новые веяния в духовной жизни Германии.

Век Просвещения заканчивался войнами. Царство разума, провозглашенное идейными вождями третьего сословия во Франции, обернулось господством чистогана, кровавой борьбой за политическое и экономическое господство. «Деньги — единственная цель, за деньги покупается все; все должностные лица воруют без стыда и совести, так как воровство узаконено»⁸⁹ — такие впечатления вынес из поездки в Париж Август Эйнзидель, некогда горячий сторонник французской революции, разочаровавшийся в ней после того, как увидел, чем она завершилась. Особенно его возмущал культ военщины, установленный Бонапартом. События во Франции продолжали влиять на немецкие дела. Крах иллюзий, порожденных буржуазной революцией, вызвал к жизни в Германии романтическое движение. Философия революционного порыва уступила место стремлению осмыслить место человека в природе. Об этом речь будет идти в следующей главе.





ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРИРОДЕ



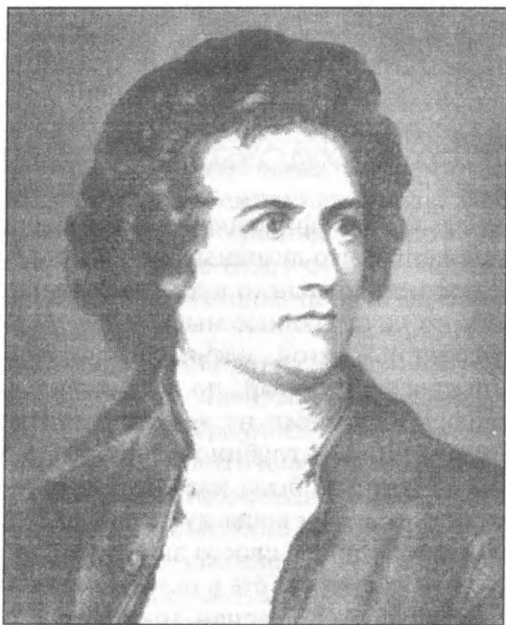
1. ГЁТЕ. СПОР О ХУДОЖЕСТВЕННОМ МЕТОДЕ

Гёте не считал себя философом, но философия всегда находилась в центре его духовных интересов. Все творчество великого поэта и ученого пронизано теоретическими раздумьями; это не случайные мысли, навеянные той или иной прочитанной книгой, не вынужденные обобщения естествоиспытателя, который, по выражению Гёте, является философом, «сам того не ведая»; это самостоятельная, поражающая своей глубиной философская концепция, которая, хотя и не была изложена в последовательном виде, вошла в плоть и кровь духовной жизни Германии и в наши дни не потеряла своего значения.

Какое место занимает Гёте в истории немецкой философской классики? А. И. Герцен точно определил его — между Фихте и Шеллингом. Гёте, пишет Герцен, «обращал философию к природе как к необходимому дополнению, как к своему зеркалу. Торжественно было зрелище возвращающегося на землю человечества в лице передовых людей своих, — в лице поэта-мыслителя — мыслителя-поэта, склонявшихся на родную грудь общей матери»¹. Поэт-мыслитель — это Гёте, мыслитель-поэт — Шеллинг.

Гёте ценил в Фихте прекрасного лектора, умного собеседника, оригинальный и творческий ум. Но субъективно-идеалистическая основа фихтеанства оставалась ему глубоко чуждой и вызывала с его стороны лишь насмешки².

«Гёте был в такой степени реалист, — рассказывает А. Шопенгауэр, — что он никак не хотел согласиться с тем, что объекты как таковые существуют лишь постольку, поскольку их представляет познающий субъект. «Что! — воскликнул он однажды, окинув меня взором Юпитера. — Свет должен существовать лишь постольку, поскольку вы его видите? Нет! Вас не существовало бы, если бы не было света»³. Хронологически Гёте заявил о себе раньше Фихте, логически его философия — преодоление фихтеанства.



И. В. Гёте

Гёте относился с огромным пиететом к учению Канта. «Кёнигсбергский старец» — его (чаще всего неназванный) собеседник. На вопрос Эккермана, кого из новейших философов Гёте ставит выше всех, он ответил: «Кант — лучший среди них без всякого сомнения. Он — тот, кто создал наиболее действенное по своим результатам учение, и он глубже всех проник в немецкую культуру. Он влиял также и на вас, хотя вы его и не читали. Он вам сейчас не нужен, потому что то, что он вам мог бы дать, уже стало

вашим достоянием». И еще важнее сделанное тут же признание: «...я самостоятельно проделал такой же путь, как и он»⁴.

В последнем нетрудно убедиться. Гёте не штудировал «Критику чистого разума», но усвоил ее дух. И иногда там, где Гёте упрекает Канта, он на самом деле повторяет его мысли. Посылая веймарской наследной герцогине Марии книгу о философии Канта, Гёте писал: «В § 3 заключается, по-моему, один из главных недостатков... этой философии. В качестве главных сил нашей способности представления здесь приводятся чувственность, рассудок и разум, фантазия же забывается, благодаря чему получается неисправный пробел. Фантазия — четвертая главная сила нашего духовного существа. Она дополняет чувственность в форме памяти, она доставляет рассудку мирозерцание в форме опыта, она оформляет или находит образцы для идей разума и тем оживотворяет человеческое единство в его целом, которому без нее пришлось бы погрузиться в жалкое ничтожество»⁵.

Процитированное место иногда приводится в качестве примера того, как Гёте критикует Канта⁶, причем он и сам так считает. Но вчитайтесь в «Критику чистого разума», и вы увидите, что Гёте всего лишь «самостоятельно проделал тот же путь», что и Кант. В данном случае — даже не подозревая об этом. Сущность решительного («коперниканского») поворота в философии, осуществленного Кантом, состояла как раз в том, что он ввел воображение в теорию познания.

Что касается эстетики, то в этой области Гёте сам признавал свою близость Канту: «...вот в мои руки попала «Критика способности суждения», и ей я обязан в высшей степени радостной эпохой моей жизни. Здесь я увидел самые разные занятия мои поставленными рядом, произведения искусства и природы трактованными сходным образом...»⁷

Свои собственные философские воззрения Гёте называл гилозоизмом. Формировались они под влиянием Спинозы и в результате самостоятельных занятий естественными науками, которым поэт посвятил себя после переезда в Веймар. В 1784 г. он открыл межчелюстную

кость у человека, сообщив о своем открытии только узкому кругу друзей. В 90-х годах он разрабатывает идеи метаморфоза растений, занимается сравнительной анатомией и оптикой.

О своих философских убеждениях того времени он вспоминал впоследствии: «Я был приверженцем гилозоизма (или как его еще угодно именовать) и признавал всю святость и достоинство за глубинами этого учения»⁸. Это крайне важное признание. Гилозоизм — учение о всеобщей одушевленности материи. Гёте постепенно насыщает его диалектическими идеями. Наряду с идеей полярности всего сущего рождается идея повышения, развития.

Природа всегда представляла перед взором поэта-мыслителя как совокупное развивающееся целое: «Она творит вечно новые образы; что есть в ней, того еще не было; что было, не будет, все ново — а все только старое. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает. Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над нею никакой власти»⁹. Так начинается статья «Природа», которую долгое время считали произведением Гёте. И сам поэт на склоне лет считал так, хотя в действительности она была написана чужой рукой и лишь просмотрена (в 1782 г.) Гёте перед публикацией в рукописном журнале. Здесь и благоговейное отношение к прародительнице, и стремление проникнуть в ее тайны. О насилии над природой речи быть не может: человек полон пиетета к ней, клянется в любви и верности. И совсем не уверен в своих силах.

Любопытно, что Гёте в старости, признав статью «Природа» за свою, критически к ней отнесся. Статье, по его мнению, не хватает двух понятий — полярности и повышения. «...Первое принадлежит материи, поскольку мы мыслим ее материальной, второе, напротив, ей же, поскольку мы мыслим ее духовной; первое состоит в непрестанном притяжении и отталкивании, второе — в вечно стремящемся подъеме. Но так как материя без духа, а дух без материи никогда не существует и не может действовать, то и материя способна возвышаться, так же как и дух не в состоянии обойтись без притяжения и отталкивания...»¹⁰

Как должен вести себя по отношению к природе художник? Гёте предостерегает художника от «простого подражания природе»: в идеальном случае вместо одного мопса будут два! «...Мы дивимся возможности подобной операции, мы даже испытываем известное удовольствие, но удовлетворить нас по-настоящему такое произведение не может, ибо ему недостает правды искусства, этого признака красоты»¹¹. Простое подражание лишь преддверие искусства. Художник идет дальше, от одного индивида он переходит к другим, изучает вариации, «так что в конце концов перед ним очутится уже не существо, а понятие о существе... Благодаря этой операции, несомненно, возникает канон — образцовый, ценный для науки, но не удовлетворяющий душу»¹². Подлинного искусства пока еще нет. Оно возникнет только тогда, когда художник пустится в обратный путь. Художник «хочет снова насладиться прежней склонностью, которую питал к индивидууму, не возвращаясь, однако, к былой ограниченности... Прекрасное произведение искусства прошло весь круг: оно опять превратилось в какое-то подобие индивидуума...»¹³ (Гёте описал здесь метод художественной типизации, хотя и не пользовался этим термином. Типическое он называл символическим. «Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее...»¹⁴

Итак, искусство проходит путь от единичного к общему и от общего к «подобию» единичного, к особенному — именно эта категория выступает в качестве посредника; между двумя полярностями — жизнью и ее абстрактным отражением. При этом «прохождение» указанного пути всего лишь метафора. Гёте-теоретик требует от художника, чтобы особенное рождалось не как особая конструкция, созданная для воплощения понятия, а одновременно с ним, без какой-либо рефлексии. (Насколько Гёте-художник следовал этому правилу — вопрос другой.) «Далеко не одно и то же, подыскивает ли поэт для выражения всеобщего особенное или же в особенности видит всеобщее. *Первый путь* приводит к аллегориям, в которых особенное имеет значение только примера, только образца всеобщего, *последний* же и составляет подлинную природу поэзии; поэзия называет особенное, не думая о всеобщем и на него

не указуя»¹⁵. Цитата заимствована из фрагмента позднего Гёте, в котором он, характеризуя свои отношения с Шиллером, вспомнил о «небольшой размолвке» с ним. Гёте, по-видимому, имел в виду свое знаменитое письмо от 16 августа 1797 г., где он рассказывает о поэтическом настроении, которое возникает у него под воздействием самых обыденных предметов. «...Это выдающиеся случаи, которые в своем характерном многообразии стоят предо мной как представители многих других, заключают в себе известную полноту вещей...»¹⁶ Шиллер (в письме от 7 сентября 1797 г.) возражал Гёте: «Вы говорите так, как если бы здесь особую важность имел предмет; с этим я не могу согласиться. Конечно, предмет должен что-нибудь *значить*, как и поэтический предмет должен чем-нибудь *быть*; но, в конце концов, только душа решает, значит ли для нее что-нибудь известный предмет, и, таким образом, пустое и содержательное, по-моему, заключаются больше в субъекте, чем в объекте»¹⁷. Гёте не настаивал на своем; каждый остался при собственном мнении: Шиллер «проповедовал евангелие свободы», Гёте «не давал в обиду прав природы»¹⁸. Активность познания, столь важная для Шиллера (и Канта!), представлялась Гёте прерогативой науки. Ученый идет от единичности к обобщению, как и художник. Поначалу их пути совпадают, но результаты различны. Итог деятельности художника — «подобие индивида», зримый, яркий образ; цель науки — «чистый феномен», конструкция ума и воображения.

В статье «Опыт и наука» (1798) Гёте различает три вида знания: 1) эмпирический феномен — явление, которое может заметить любой человек; 2) научный феномен — явление, повторенное в иных условиях, чем оно было известно ранее; 3) чистый феномен — результат всех опытных данных, которые никогда не могут существовать изолированно, но обнаруживаются в постоянной связи явлений. Чистый или первичный феномен — это цель познания. Ученый «никогда не видит чистого феномена воочию... Чтобы изобразить его, человеческий ум определяет все эмпирически колеблющееся, исключает случайное, отделяет нечистое, разворачивает спутанное...»¹⁹. Первичный феномен («прафеномен») Гёте называет также «типом».

Занимаясь сравнительной анатомией, Гёте пришел к выводу о едином типе скелета млекопитающих. «Как... найти такой тип — это показывает нам уже само понятие такового: опыт должен научить нас, какие части являются общими всем животным и в чем разница этих частей у различных животных; затем вступает в дело абстракция, чтобы упорядочить их и построить общий образ»²⁰.

Согласно гётевскому учению о «прафеномене», человек может непосредственно в особенном увидеть всеобщее. Это видение есть нечто большее, чем простое чувственное созерцание, оно интеллектуально. Способность к нему Гёте назвал «созерцательной способностью суждения». Именно так называется его статья, посвященная разбору известного 77-го параграфа «Критики способности суждения». Гёте, видимо несколько озадаченный антиэстетикой Канта, признается, что ему порой кажется, будто «этот замечательный муж» действует «с плутовской иронией»²¹, то как бы «самым тесным образом» ограничивая познавательную способность, то намекая на выход за пределы установленных им самим границ. Действительно, не успели мы усвоить, что рассудок всегда дискурсивен, как вдруг читаем о возможности интуитивного рассудка.

Кант дальше общей постановки вопроса не пошел. Фихте, мы помним, создал на этой основе учение об интеллектуальном созерцании как методе постижения деятельности человека. Гёте же пытался разработать метод интеллектуально-образного познания, полагая, что он применим в естествознании. При этом он был убежден, что главное в его методе — способность видеть, созерцать. «Я... вижу их глазами»²², — говорил он о своих идеях. Между тем, как мы уже убедились, главное в описанной им процедуре обнаружения «типа», «прафеномена» — уменьше мысленно конструировать. Надо отметить, что Гёте убедил Шиллера, который, получив статью «Опыт и наука», признал правоту автора в научной области: представление о трех различных феноменах исчерпывает проблему. Отыскание феномена в чистом виде дает «объективный закон природы», восстанавливает объект в его правах, лишив его слепой силы, и дает «человеческому духу всю его свободу (рациональную), лишив его всякого произвола»²³.

Метод, предложенный Гёте, впоследствии получил название типологизации. Последняя означает конструирование логических форм, отражающих реальные процессы, которые не существуют в чистом виде; это имеет место не только в органическом, но чаще и в социокультурном мире, поэтому типологизацию используют в первую очередь гуманитарные науки. Сходный метод использует и искусство. Типологизация в искусстве — конструирование художественных форм, воспроизводящих жизнь схематичнее, чем это делает типический образ. Наряду с типизацией Гёте пользовался и этим художественным методом (достаточно вспомнить «Фауста»), но теоретическое обоснование его выпало на долю Шиллера.

В знаменитой статье «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795—1796) Шиллер рассматривает «два единственно возможных метода, в которых вообще может проявиться поэтический гений»²⁴. Проблему двух возможностей художественного обобщения, как мы помним, поставил Лессинг, разбирая два смысла выражения «всеобщий характер». Шиллер исходит из мысли Канта о том, что для эстетического наслаждения необходимо определенное несовпадение художественного изображения и изображаемого предмета (если подобное совпадение произойдет, то исчезнет эстетическая эмоция, возникшие переживания будут носить либо моральный, либо интеллектуальный характер). И тем не менее художник может стремиться к наиболее полной передаче действительности. Поэзию такого рода Шиллер называет «наивной». Поэзия другого рода — «сентиментальная» — дает изображение идеала. «Наивный» поэт воспроизводит предмет, «сентиментальный» предаётся рассуждениям о впечатлении, которое производит на него этот предмет. «...С обоими согласима высокая степень человеческой правды...»²⁵

Речь идет не о противопоставлении античного и нового искусства, не о различии по жанрам, речь идет только о том, воплощаются ли мировоззренческие идеи в художественном произведении опосредствованно или непосредственно. В одном произведении могут быть представлены оба типа поэзии. Оба они имеют равное право на существование, ни один из них не является высшим по отношению

к другому. По мнению Шиллера, и в новой и даже в новейшей литературе мы встречаемся с наивными поэтическими созданиями всех родов, хотя и не совсем беспримесными, и среди древних латинских и даже греческих поэтов немало сентименталических. «Не только в одном и том же поэте, но и в одном и том же произведении мы часто открываем соединение обоих родов, так, например, в «Страданиях Вертера»...»²⁶ Свое творчество Шиллер считал сугубо «сентименталическим».

Статью Шиллера, содержащую дихотомию поэзии, можно в известном смысле рассматривать как ответ на статью Гёте «Простое подражание природе. Манера. Стиль» (1789), где предлагалась трихотомия — тройное разделение методов искусства. «Простое подражание» — это рабское копирование природы. «Манера» — субъективный художественный язык, «в котором дух говорящего запечатлевает и выражает себя непосредственно». «Стиль» же «покоится на глубочайших твердых познаниях, на самом существе вещей, поскольку нам дано его распознавать в зримых и осязаемых образах»²⁷. Гёте говорит уважительно о всех трех методах искусства, но полагает, что «стиль» является высшим, наиболее совершенным. Гётевская трихотомия служила цели обосновать преимущество одного-единственного метода.

Теперь Шиллеру удалось поколебать уверенность Гёте в своей правоте. Гёте благосклонно отнесся к компромиссу, предложенному в статье «О наивной и сентименталической поэзии», увидел в ней «первую основу для всей новой эстетики»²⁸, ссылаясь на принятую в ней дихотомию, правда возвращаясь подчас к своему первоначальному взгляду. Шиллеровское деление поэзии на два вида было условным, еще более условной оказалась попытка разместить по рубрикам творчество конкретных поэтов. Гёте, если употреблять термины Шиллера, то «наивен», то «сентименталичен», он прибегает и к типизации, и к типологизации; оба метода в его творчестве подчас сливаются воедино в решении главной задачи мастера — создания художественной формы, без которой невозможна жизнь искусства.

Проблема художественного метода и предложенная Шиллером дихотомия оказались в поле зрения всех корифеев

немецкой философской классики. Идею равноправия двух методов приняли Гёте и Гердер, В. Гумбольдт внес в нее свои поправки, ее решительно не принял Гегель, Шеллинг вначале отверг, затем принял. Что касается Фихте, то он присутствовал при рождении шиллеровской дихотомии. Это обстоятельство остается пока не освещенным, и я хочу привлечь к нему внимание читателя. В начале лета 1795 г. Фихте переслал Шиллеру начало статьи «О духе и букве в философии», предназначенной для его журнала «Оры». Фихте уже выступил раз в этом журнале с небольшой статьей, теперь задумана была большая работа. Завершена она не была: Шиллер вернул начало с резкой отповедью. Он говорил о непомерном объеме, о том, что статья нехороша по стилю, посвящена не философии, как обещает заголовок, а искусству и трактует ту же тему, что и шиллеровские «Письма об эстетическом воспитании». У Шиллера эстетическое побуждение — среднее звено между чувственным и духовным, Фихте — в более строгом соответствии с кантовскими «Критиками» — поставил эстетическое побуждение между познавательным и практическим. Фихте как бы исправлял рассуждения Шиллера, придавая им более строгую философскую форму, и в известной мере предвосхищал новую работу Шиллера, над которой тот уже начал трудиться.

Дело в том, что присланный Фихте отрывок завершался рассуждениями о двух типах художественного творчества. «Существуют художники, которые стремятся понять и сохранить свое воодушевление, которые ищут материал вокруг себя, находя для выражения наиболее подходящий; они сначала схватывают дух, а затем подыскивают для него кусок глины, чтобы вдохнуть в него живую душу. Есть и другие, у которых дух рождается одновременно с телесной оболочкой, из души которых сразу вырывается вся полнота жизни. Первые создают отшлифованные, тщательно рассчитанные продукты, части которых соразмеряются тончайшим образом с целым, но внимательный глаз может увидеть в сочленении духовного и телесного руку художника. В произведениях других духовное и телесное сливаются самым неразличимым образом, как в мастерской природы, и полнота жизни проникает даже в самые внешние части; в них, как и в созданиях природы, можно обнаружить иногда

небольшие наросты, назначение которых нельзя указать, но и устранить их нельзя, не вредя целому. У нашего народа есть мастера того и другого рода»²⁹. Критикуя рукопись Фихте и отвечая на его возражения, Шиллер ни разу не упомянул об этом абзаце. Не заметить его он не мог: для Шиллера со статьи была снята копия, причем страницу с процитированным местом переписал сам поэт. Видимо, он не хотел обсуждать проблему, в решении которой пришел к иному выводу, чем Фихте (явно отдававший предпочтение второму методу), пока собственный взгляд не отлился в законченную форму статьи. До сих пор столкновению Шиллера и Фихте давались исключительно психологические интерпретации. Плодотворнее рассмотреть возникший конфликт в свете того спора о художественном методе, который, хотя и не выплеснулся на страницы печати, долго еще занимал умы.



2. БРАТЯ ГУМБОЛЬДТЫ

Вильгельм Гумбольдт (1767—1835) и его младший брат Александр (1769—1859) не представляли какого-либо особого идейного течения. Первый — гуманитарий, в дальнейшем государственный деятель и крупнейший лингвист, второй — естествоиспытатель и путешественник, они отличались друг от друга не только кругом своих интересов, но и подходом к предмету исследования. Вильгельм Гумбольдт поначалу, обращаясь к антропологии, теории государства, эстетике, ограничивался умозрительными построениями; Александр Гумбольдт сразу сложился как экспериментатор, сторонник эмпирического исследования. И тем не менее у обоих помимо прямого родства было нечто общее в духовном складе. Оба знаменовали собой характерное для Германии конца XVIII в. оживление интереса к природе, к естественному началу в человеке. Каждый из них проявлял живой интерес к творчеству другого; работа Александра о подземных газах вышла с предисловием Вильгельма. Оба считали своим другом и наставником Георга Форстера предреволюционной поры.

Первое крупное произведение Вильгельма Гумбольдта — «Идеи к опыту о границах деятельности государства» (1792) — развитие кантовских идей. Гумбольдт прославляет естественный ход общественного развития, критикует деспотическое государство с его вмешательством в повседневную жизнь людей. «Наилучшие приемы человеческой деятельности суть именно те, которые всего ближе подражают приемам природы; мы видим, что зародыш, тихо и незаметно прозябающий в земле, приносит больше пользы, нежели необходимое, конечно, но сопровождающееся всегда разрушением извержение клокочущего вулкана»³⁰. Гумбольдт был в Париже летом 1789 г., когда там началось извержение революционного вулкана. Зрелище захватило, но одновременно и насторожило его: революции он предпочитал реформы³¹.



В. Гумбольдт

Высшая и конечная цель всякого человеческого существования, по В. Гумбольдту, — наиболее полное и пропорциональное развитие сил человека. Может ли государство

споспешествовать этому? Оно может и помешать; стремясь поднять благосостояние нации, привести к обратному результату. Чрезмерное вмешательство государства в дела и образ жизни подданных вносит губительное однообразие, ослабляет силу и предприимчивость народа. Кем много и часто руководят, тот легко приходит к тому, что добровольно отказывается и от предоставляемой ему доли самостоятельности. При этом «настоящее управление государственными делами чрезмерно усложняется, так что для устранения путаницы требуются невероятные массы самых подробных постановлений и множество людей, из которых большинство имеет дело не с самими предметами, а только с их символами и формулами. Благодаря этому отвлекается целая масса, быть может, очень дельных умов от мышления, и многие руки, которые могли бы быть полезны в настоящей, живой работе да и самые духовные силы страдают от этого бесплодного и слишком одностороннего занятия... Из-за этого занятия становятся совершенно механическими, люди — машинами...»³². Перед глазами Гумбольдта был дурной пример прусской бюрократии.

Можно подумать, что В. Гумбольдт предвидел появление фихтевского «Замкнутого торгового государства» и заранее выдвигал аргументы против государственной регламентации всех форм частной жизни. Государство, настаивал он, должно воздерживаться от всякой заботы о «положительном благе» граждан и не должно выходить за пределы, установленные необходимостью обеспечить их безопасность внутри страны и за ее пределами.

Трактат о государстве остался неопубликованным (не прошел цензуру); литературную известность В. Гумбольдту принесла работа «О различии полов и их влиянии на органическую природу», напечатанная в 1795 г. в журнале Шиллера «Оры». Работа привлекла внимание Канта; он признал способности автора, избранную тему назвал «пропастью для мысли», от оценки работы в целом воздержался. Последнее не случайно: Гумбольдт преодолел кантианство, утверждал единство природы и человека, физического и духовного мира. «Нельзя отрицать, что физическая природа составляет одно великое целое с нравственной, те и другие явления подчинены одним и тем же

законам»³³. В этих словах можно увидеть предвосхищение шеллингианства.

Оригинальные идеи Гумбольдт развивает в своем оставшемся незавершенным произведении «Эстетические опыты. Первая часть. О поэме Гёте “Герман и Доротея”» (1797). Из обширного круга поднятых там проблем мы остановимся на той, которая важна для нашего рассмотрения — специфика искусства и его метода. Искусство, по Гумбольдту, есть способность приводить воображение в состояние закономерной продуктивности. Гумбольдт подхватывает известную кантовскую мысль о продуктивном воображении, обосновывая ее применительно к искусству. Продуктивность состоит в том, что художник создает идеальный мир, закономерность — в том, что этот мир всегда связан с миром реальным. Задача художника — в создаваемый им идеальный мир «внести всю природу, верно и полностью наблюдаемую». Но есть и более высокое понятие идеального — создание того, что превосходит действительность. Это, конечно, не означает, что художник создает нечто более прекрасное, чем природа, здесь нет единого масштаба измерения. Просто художник «и помимо воли, выполняя лишь свое призвание поэта и полагаясь на фантазию в осуществлении этого призвания, изымает природу из рамок реального бытия и возносит ее в царство идей, превращая своих индивидов в идеал»³⁴.

Эти два понятия идеального в искусстве — воспроизведения художественной фантазией реального мира и построения идеала — в конечном итоге приводят Гумбольдта к шиллеровской дихотомии поэзии — к разделению ее на «наивную» и «сентиментальную» (последнюю Гумбольдт называет «сентиментальной»). Гумбольдт сравнивает двух поэтов — Гомера и Ариосто. «У Гомера на первый план выступает предмет, а сам певец исчезает. Ахилл и Агамемнон, Патрокл и Гектор стоят перед нами, мы видим, как они живут и действуют, и забываем, какая сила вызвала их из мира теней в эту живую действительность. У Ариосто действующие лица не менее реальны, но мы не теряем из виду и поэта, он все время присутствует на сцене... У Гомера представлены только природа и дело, у Ариосто — мастерство и личность как поэта, так и читателя.

Ибо, если читатель забывает себя, он не вспомнит и о поэте. Оба владеют высокой степенью объективности»³⁵. Вместе с тем у Гумбольдта возникает опасение, не означает ли прямое обращение к идеалу в искусстве отрыв его от реальности. В письме к Шиллеру он так и сформулировал свою мысль: «Сентименталический поэт отличается тем, что отрывает идеал от действительности»³⁶. В другом письме он настаивает: всякий художник идеализирует, но хороший при этом все же индивидуализирует.

Один из самых интересных разделов в «Эстетических опытах» — 12-й. Здесь мысль автора как бы движется между позициями, занятыми в эстетике Гёте и Шиллером. Имена не названы, взят только гётевский термин «стиль». Есть две возможности, говорит Гумбольдт, утратить высокий, подлинный стиль. Поэзия теряет свое высокое призвание, вырождается, «стремясь то понравиться живописными картинами, то удивить и потрясти блестящими и трогательными сентенциями»³⁷. В обоих этих случаях творение гения превращается в продукт таланта, сила воображения здесь не свободна и не способна перенести нас из круга повседневности в царство идеала, а без этого нет подлинно художественного воздействия. Весь раздел представляется осторожно сформулированной, рассчитанной на знатока попыткой определить свою точку зрения в споре Гёте — Шиллер, который также шел неявно и не содержал открытых полемических выпадов. Взгляд Гёте на «стиль» мы знаем, как и шиллеровское понимание «сентименталической» поэзии. Гумбольдт предупреждает, что оба этих метода содержат одинаковую возможность забвения главной задачи искусства — утверждения идеала художественными средствами. В одном случае («живописные картины») может пропасть идеал, в другом («блестящие и трогательные сентенции») — исчезнуть поэзия. Это только предостережение, напоминание о главной обязанности художника.

Здесь мы прервем знакомство с философскими идеями Вильгельма Гумбольдта: мы не выходим пока за пределы XVIII столетия. Обратимся к тому, что совершил в эти годы его брат. Заслуги Александра Гумбольдта перед философией еще не оценены в достаточной степени, между тем он, бесспорно, выдающийся теоретик. А. Гумбольдт

отвергал механистическое миропонимание, считая его недостаточным для объяснения тайн природы. Большой интерес в этом отношении представляет его отзыв о современной ему французской науке: «...у французов... решительная склонность и отличные способности к математике. Здесь проявляют упорство даже молодые люди; у них больше математических умов и работ, чем у немцев. Но они слишком долго задерживаются на математике, даже к химии они подходят математически, и только в этом направлении делают открытия... Всем естественным наукам они дают механическое и атомистическое истолкование. Даже химическое сродство объясняют они механистически. Благодаря этому они свободны от спиритуалистических заблуждений, но они не могут проникнуть вглубь, у них нигде нет цельного естественного взгляда на вещи»³⁸.



А. Гумбольдт

Стремясь разгадать тайну органической природы, молодой Гумбольдт начал с увлечения модной тогда теорией «жизненной силы». В духе этой теории он пишет статью

«Афоризмы из химической физиологии растений» (1794). Рассматривая различие между органическими и неорганическими телами, Гумбольдт утверждает, что существует якобы особая «внутренняя» сила, которая действует сильнее химического сродства. Смерть означает, что жизненная сила покинула организм. Понимая, что это общие слова, он с сожалением констатирует: «Нет ничего труднее, чем дать подходящее определение жизненной силы»³⁹.

Гумбольдт ставит опыты, и они убеждают его, что никакой «жизненной силы» нет и быть не может. В заключении к работе «Опыты о раздраженных мускульных и нервных тканях наряду с предположениями о химическом процессе жизни в животном и растительном мире» (1797) он пишет: «Я не осмеливаюсь называть особыми силами то, что, может быть, происходит вследствие взаимодействия материальных сил, ранее уже известных в отдельности»⁴⁰. Органическая жизнь — это особый тип связей. Таков был найденный экспериментально материалистический ответ естествоиспытателя на вопрос, поставленный еще Кантом в работе по космогонии. «Равновесие элементов в живой материи сохраняется благодаря тому, что они являются частью целого. Один орган определяет другой и дает ему температуру, при которой возникает именно эта, а не другая связь»⁴¹. Нарушение связей между частями организма ведет к гибели не только целого, но и самих частей. Если раздробить камень или металл, то части сохранятся в прежнем составе. Иначе дело обстоит с живой материей. Но распад тканей умершего организма, где нарушена связь между частями целого, неизбежен. С работами А. Гумбольдта был знаком Шеллинг. Он опирался на них в своей натурфилософии.



3. РОЖДЕНИЕ РОМАНТИЗМА

Была еще одна веха на пути возвращения немецкой философии к природе — романтизм. Его рождение связано с деятельностью так называемого йенского кружка, ядро которого составляли Фридрих Шлегель (1772–1829), его

брат Август Вильгельм Шлегель (1767—1845), Людвиг Тик (1773—1853), Фридрих Гарденберг, выступавший под псевдонимом Новалис (1772—1801). К ним примыкали Вильгельм Генрих Ваккенродер (1773—1798) и живший в Берлине проповедник Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер (1768—1834). Ранний романтизм — преимущественно литературно-художественное течение, существенным образом повлиявшее, однако, на судьбы теоретической мысли. Романтики не преуспели в сочинении ученых трактатов, наиболее плодотворная форма их умозрения — меткий афоризм; достигнутый результат — беспокойство мысли. Романтизм отражал разочарование немецкой интеллигенции в итогах французской революции, обнаружившей к концу века свою меркантильную, «прозаическую» сущность. А стихия романтиков — поэзия. Их творчество готовило почву для нового философствования.

В 1797 г. в Берлине была издана пьеса «Кот в сапогах», ломавшая прежние представления о театре. Ее автор Л. Тик взял сюжетную канву в известной сказке Ш. Перро. Но это только один план действия. Другой — сам спектакль, его восприятие публикой и критикой, театральные нравы. Перед нами как бы «театр в театре». Еще не началась сказка, а зрители (на сцене) уже обсуждают предстоящее зрелище; они будут комментировать это зрелище на протяжении всего спектакля. Действие в спектакле распадается, возникают эпизоды, никак не связанные с историей Кота в сапогах и вообще лишенные смысла, звучащие как пародия. Пародируется все на свете: Кант с его почитанием закона, Фихте, прославивший революцию, Руссо, идеализирующий природу.

Смех — главный герой пьесы Тика. Ирония — важнейшая ипостась романтизма. «В иронии, — говорил теоретик романтизма Ф. Шлегель, — все должно быть шуткой, и все должно быть всерьез, все простодушно-откровенным и все глубоко притворным. Она возникает, когда соединяются чутье к искусству жизни и научный дух, когда совпадают друг с другом и законченная философия природы, и законченная философия искусства... Нужно считать хорошим знаком, что гармонические пошляки не знают, как отнестись к этому постоянному самопародированию, когда

попеременно нужно то верить, то не верить, покамест у них не начнется головокружение, шутку принимают всерьез, а серьезное принимают за шутку»⁴². Романтики ценили смех, видели в нем средство расковать сознание. Свобода духа — цель романтизма. Их обвиняли в том, что они смеются ради самого смеха, что для них нет ничего святого. Это несправедливо. Романтизм всегда не только низвержение идола, но и утверждение идеала, притом прямое и непосредственное, без околичностей и уверток. Романтическая ирония не только деструктивна — она призвана навести порядок в мировой истории.

Идеал романтиков — свободная личность. Фихте говорил *Я*, но имел в виду *Мы*, т. е. общечеловеческое активное начало. Для романтиков важен конкретный живой человек: «Только индивидуум интересен...»⁴³ Интерес к индивидуальному не перерастает, однако, в индивидуализм, в эгоистическое самолюбование, в пренебрежение другими и подавление их. Романтизм универсален, он выступает за преодоление всякой нетерпимости, всякой узости. Для романтика интересна любая индивидуальность — человек, народ, все человечество как нечто неповторимое.

О своих идеалах романтики умели говорить не только иронически двусмысленно, но и возвышенно-патетически, с откровенной восторженностью. В том же 1797 г., когда увидел свет «Кот в сапогах», появился и анонимный эстетический трактат «Сердечные излияния монаха — любителя искусств». Его авторами были В. Г. Ваккенродер и Л. Тик. Собственно, это не трактат, а сборник философских и искусствоведческих этюдов, поданных совершенно бессистемно, причем отсутствие системы возводится в добродетель: «Кто *верит* в силу *системы*, тот изгнал из своего сердца любовь к ближнему: уж лучше нетерпимость чувства, чем нетерпимость рассудка; уж лучше *суеверие*, чем *системотверие*»⁴⁴. Этюд, из которого заимствована цитата, называется «Несколько слов о всеобщности, терпимости и любви к ближнему в искусстве». Творец, говорит Ваккенродер, создал нашу землю и рассеял по ней тысячи разнообразных семян, из которых вырос огромный цветущий сад, приносящий бесконечно разнообразные плоды. А люди только свое собственное чувство считают мерой

прекрасного, забывая, что никто не призвал их судьей, что судьей может стать и тот, кого они порицают. Ведь никому не придет в голову проклинать индейца за то, что он говорит на своем языке. Зачем же проклинать средние века за то, что тогда строили не такие храмы, как в Греции? Предоставьте каждому смертному и каждому народу верить в то, во что он верит, и быть счастливым на собственный лад.

Весьма показательной для умонастроения романтиков является повесть Новалиса «Ученики в Саисе» (1797). Это, собственно, не повесть, а, скорее, философский трактат. Здесь нет сюжета, нет характеров, едва намечены персонажи, все заполнено философскими размышлениями о природе. Один из разделов так и называется — «Природа». Мы помним аналогично озаглавленную статью, связанную с именем Гёте. То был восторженный панегирик прародительнице. Строки Новалиса полны заботы и тревоги: утеряна гармония в отношениях между человеком и природой, как восстановить ее? В повести звучит чуждый автору голос фихтеанца, не желающего замечать ни величия, ни самостоятельности окружающего его мира. Природа для него — игра ума, воображения, сновидения. Романтики прошли через увлечение Фихте, им импонировала апелляция к творческим потенциям человечества, нравственный пафос его учения. Но ригоризм насторожил, а третирование природы оттолкнуло. Романтики видели в природе не порождение своего воображения, а абсолютную реальность. (Культ природы вскоре сведет их с Шеллингом.) Природа — объект не покорения, а поклонения. Поэзия, искусство — средства проникнуть в ее тайны, не нарушив первоначальной гармонии. «Поэт понимает природу лучше, чем ученая голова»⁴⁵. В повесть «Ученики в Саисе» включена маленькая притча о юном Гиацинте, оставившем свою любимую Розенблют и отправившемся в неизъяснимой тоске на поиски сокровенной тайны бытия, на поиски «матери всех вещей». После долгих скитаний он пришел в Саис и в храме Исиды, отбросив покрывало богини, узрел... свою Розенблют. Мораль притчи проста: тайна бытия рядом с тобой, в простом чувстве любви. Романтики умели не только грезнить о далеком, несбыточном, но и

находить свои идеалы в близком, повседневном, человеческом. Кто обвинит их в противоречивости? Противоречий полна сама жизнь. А она для романтиков выше всего. Они чужаются абстрактного мышления, видя в нем если не умершее чувство, то во всяком случае жизнь серую и чахлую.

В литературе романтики ищут универсальную форму, которая полнее всего соответствовала бы богатству жизни. Они против жестких рамок художественного жанра. Универсальную форму они видят в романе (отсюда и название «романтизм!»). Образцом служит «Вильгельм Мейстер» Гёте. Впрочем, Фридрих Шлегель к «романам» причисляет и драмы Шекспира. Термин еще не устоялся, понятия не прояснены. «Романтический» для романтиков значит «всесторонний», «соответствующий жизни», «взятый из истории». Одновременно возникает и другое значение слова — «выходящий за рамки повседневности».

Важнейшая черта романтизма — культ любви (недаром «романтический» нередко синоним «любовного»). Женщина — объект поклонения, но одновременно и соратница в борьбе. В трактате о естественном праве Фихте постулировал «разумность» полового наслаждения для мужчины и «неразумность» — для женщины. Ф. Шлегель в романе «Люцинда» (1799) вслед за Кантом отстаивает равное право на наслаждение. Более того, он считает признаком мужественности способность не только наслаждаться самому, но и дать наслаждение женщине. Шлегель пишет о высоком художественном чутье «в области сладострастия». Это и природный дар, и результат воспитания. Роман «Люцинда» скандализировал берлинское общество. Он встретил враждебный прием критики и публики. «Гениальное бесстыдство», «эротическая безвкусица», «скука и отвращение, удивление и презрение, стыд и тоска» — такие оценки «Люцинды» можно найти в прессе и в частной переписке того времени. Среди немногих, кто вступился за автора, был Шлейермахер. Он опубликовал не только хвалебную рецензию на книгу, но и специальную работу в ее защиту («Доверительные письма по поводу “Люцинды”»). «Как можно говорить о том, что здесь не хватает поэзии, — писал Шлейермахер, — когда здесь столько

любви. Любовь делает это произведение не только поэтическим, но и религиозным и нравственным»⁴⁶.

Основное произведение Шлейермахера рассматриваемого периода — «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). Шлейермахер никогда не произносил эти речи, однако стиль проповеди выдержан им полностью. Автор обращается к интеллигентной, думающей аудитории, поэтому он видит свою задачу в том, чтобы выяснить сущность религии (как Кант выяснил самостоятельную сущность морали). У религии есть в человеческой душе особая сфера, которая отделена от сферы метафизики и морали. Сущность религии — не мысль и не действие, а созерцание и чувство. Метафизика пытается объяснить Вселенную; религия вселяет чувство сопричастности универсуму. «Религия всей своей жизнью и живет в... бесконечной природе целого, где все — единое, и в этом всеобщем единстве действует человек»⁴⁷. Мораль исходит из свободы, религия снова возвращает свободу в природу. Умозрение и практику она дополняет «влечением к бесконечному». Природу считают первым храмом божества, но, строго говоря, это только паперть храма. Не страх перед материальными силами, которые властвуют в природе, впервые пробудил в человеке религиозное чувство, во всяком случае, не он составляет ее главное содержание. Любить «мировой дух» и радостно созерцать его действие — вот цель религии. И задача религиозного воспитания, по Шлейермахеру, состоит прежде всего в пробуждении в человеке чувства любви. Вот почему он увидел в шлегелевской «Люцинде» религиозное начало.

В связи с йенским кружком должно быть упомянуто еще одно имя, интересное тем, что оно расширяет наши представления о романтизме, выводит его за пределы искусства и философии религии. Это физик Иоганн Вильгельм Риттер (1776—1810), создатель электрохимии. Прекрасный экспериментатор и незаурядный теоретик, он считал своими учителями Гердера и Новалиса (который был не только поэтом, но и горным инженером). Не обладая ученой степенью, Риттер читал лекции по физике в Йенском университете, а затем был назначен членом Баварской академии наук. Здесь он произнес свою знаменитую

речь «Физика как искусство», весьма характерную для романтического естествознания. «Воссоединение с расчлененной природой, возвращение к первоначальной гармонии с ней, к чему издавна стремится человек, каждодневно заполняя этим стремлением свои чувства и мысли, — такое воссоединение с ней будет следствием понимания природы и господства над ней... В этом состоянии его жизнь и его дела достигнут высшей истины и красоты. Он сам станет художественным произведением и одновременно художником в отличие от прежнего искусства, которое хотя и служило идеалом для человека, но все же не сливалось с ним. Искусством обычно называют то, что не достигло еще своей высшей точки, а физика в своей целостности не имеет иной цели, как осуществить высшую жизнь и высшие дела, поэтому я осмелюсь дать ей имя искусства, причем более высокого, чем все другие»⁴⁸. Как и Новалис, Риттер умер молодым. Последние годы жизни он сотрудничал и дружил с Шеллингом — мыслителем, в творчестве которого возвращение немецкой философии к природе вылилось в наиболее завершенную форму.



4. РАННИЙ ШЕЛЛИНГ

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) начинал как последователь Фихте. Пора ученичества была мимолетной, и впоследствии Шеллинг вообще отрицал этот факт, утверждая, что они были просто коллегами. Шеллинг действительно не слушал лекций Фихте. Создатель «учения о науке» лишь дважды проезжал через Тюбинген, где учился Шеллинг, и этого оказалось достаточным: рано созревший как мыслитель, в семнадцать лет уже магистр философии, Шеллинг быстро схватил суть фихтеанства и в 1794 г. опубликовал работу «О возможной форме какой-либо философии вообще», где (вслед за Фихте) говорил о «науке всех наук» и строил известную нам триаду: безусловное, обусловленное и их единство (Я, не-Я, то и другое вместе).

Вскоре у Шеллинга появляется еще один ориентир — Спиноза. «Для Спинозы мир (объект, противостоящий,

субъекту) — это все. Для меня — это Я. Мне кажется, что подлинное отличие критической философии от догматической состоит в том, что первая исходит из абсолютного (никаким объектом еще не обусловленного) Я, а последняя — из абсолютного объекта или Не-я. В своих конечных выводах эта философия ведет к системе Спинозы, а первая — к системе Канта»⁴⁹. Шеллинг пытается (и будет делать это всю жизнь) совместить то и другое. В этом его отличие от Фихте, проявившееся уже в ту пору.

Принимая фихтевскую идею изначального тождества, соположенности субъекта и объекта, Шеллинг проявляет все больший интерес к объективному началу. Это заметно уже в следующей его работе «Я как принцип философии, или Безусловное в человеческом знании» (1795) и особенно в появившейся вслед за ней в том же году работе «Философские письма о догматизме и критицизме». Догматизмом Шеллинг называет учение Спинозы; кого же он имеет в виду, критикуя критицизм? Отнюдь не Канта: «Критика чистого разума» для него «канон». Хотя Фихте в «философских письмах...» не назван, но многочисленные критические намеки метят в него. До разрыва с Фихте еще далеко. Шеллинг еще сблизится с ним, признает его главой направления и будет говорить о фихтеанстве как о «более высокой философии»⁵⁰ по сравнению с учением Канта. Скажет это он в работе «Общий взгляд на новейшую философскую литературу» (1797), которая впоследствии получит более точное наименование — «Очерки, поясняющие идеализм учения о науке».

Превознося в этой работе Фихте, Шеллинг все же по-прежнему ищет свой собственный путь: Фихте весь погружен в дела человеческие, Шеллинга волнует проблема природы. Шеллинг говорит об иерархии организаций, переходе от неживой к живой природе и видит в этом творческую силу духа. Интерес Шеллинга к природе не носит умозрительного характера. Его детство и юность совпали с выдающимися достижениями естествознания и техники. За год до его появления на свет Пристли открыл кислород. В 1777 г. Лавуазье создал теорию горения, а Форстер отправился в кругосветное путешествие, описание которого расширило знания европейцев о заморских

странах. В 1781 г. Гершель открыл планету Уран. Через два года поднялся в воздух аэростат братьев Монгольфье, а Лавуазье осуществил синтез воды. Еще через год Уатт создал паровую машину. В 1785 г. Кулон формулирует закон взаимодействия электрических зарядов. В 90-х годах разгорелся спор между Гальвани и Вольтой о «животном электричестве», в результате которого был открыт электрический ток.

Шеллинг в курсе новейших открытий естествознания. Осмысливая их, он пишет свой первый крупный труд, принесший ему известность, — «Идеи к философии природы» (1797). Здесь он размышляет над загадкой природы, с которой совсем недавно столкнулась наука, — электричеством. Сопоставляя электричество с магнетизмом, между ними находят много общего. В природе нет разобщенных субстанций, неразложимых первоэлементов, какими с древних времен привыкли считать воздух, воду, огонь. Вся материя внутренне едина. Материя для Шеллинга — «всеобщий зародыш универсума», отсюда можно вывести все сущее. «Дайте мне атом материи, и я покажу вам, как познать Вселенную!» — таков его девиз⁵¹. Пока он считает материю косным началом: «Невозможно движение материи без внешней причины»⁵². Вместе с тем на движение он смотрит достаточно широко, говорит не только о механическом перемещении тела в пространстве, но и о других видах движения, в частности о химическом. Проблемами химии завершается труд. Его продолжение Шеллинг мыслил как учение об органической природе и научной психологии.

Год спустя после выхода «Идей...» Шеллинг выпускает новую работу — «О мировой душе» (1798). Здесь он как бы начинает все сначала, речь снова идет о свете и горении, магнетизме и электричестве. Но некоторые акценты расставлены иначе. Теперь уже, согласно Шеллингу, изначальное движение свойственно материи как таковой. «Всякий покой, всякое устойчивое состояние тела относительно. Тело покоится лишь относительно данного определенного состояния материи»⁵³. И еще одна важная мысль (промелькнувшая в «Идеях...») ставится здесь во главу угла: материя представляет собой единство противоположностей.

Шеллинг рассматривает «закон полярности» как всеобщий мировой закон. «Любая действительность предполагает уже раздвоение. В явлениях действуют противоположные силы. Учение о природе, следовательно, предполагает в качестве исходного принципа всеобщую двойственность, а чтобы постичь ее — всеобщее тождество материи. Ни принцип абсолютного различия, ни принцип абсолютного тождества не дают истины, истина заключена в их объединении»⁵⁴.

Опираясь на идею единства противоположностей, Шеллинг пытается разгадать тайну жизни. Кант в своей «Критике способности суждения», обрисовав специфику органических явлений, заявил о невозможности объяснить их на основе доступных науке того времени принципов (наука отождествлялась тогда с механикой). Одного механизма природы еще недостаточно, чтобы мыслить возможность организма. Эта возможность, по мнению Канта, заложена в «сверхчувственном субстрате» природы. Для объяснения органической природы придумали понятие «жизненная сила». Как мы помним, А. Гумбольдт экспериментально опроверг ее существование. И Шеллинг вслед за ним утверждает, что «органические процессы в природе можно объяснить, исходя из естественных принципов»⁵⁵. В живом организме природа реализует принцип индивидуальности: во всех живых существах протекают сходные процессы, но протекают уникально. Жизнь — единство общего и индивидуального. Общее свойство живого организма — раздражимость, способность реагировать на нарушение внешнего и внутреннего равновесия. Открыть ее причины значило бы разгадать тайну жизни. В поисках разгадки Шеллинг идет здесь путем диалектически мыслящего натуралиста. Жизнь, настаивает он, представляет собой единство двух материальных процессов — распада и восстановления веществ. В живом организме должна поддерживаться непрерывная смена материи. Питание и окисление пищи — вот что составляет жизнедеятельность.

«Первый набросок системы натурфилософии» (1799) — третья попытка изложить принципы философии природы. Шеллинг здесь впервые обозначает свое учение

термином «натурфилософия» (как Кант называл свою философию «критицизмом», а Фихте свою — «учением о науке»). В «Первом наброске...» четко сформулирован тезис о деятельном, производящем характере природы, о ее развитии. Изначально природа — не продукт, а продуктивность. Шеллинг говорит об эволюции природы. Было бы вместе с тем ошибкой видеть в его словах современную эволюционную теорию. В XVIII в. эволюцией называли развертывание уже имеющихся признаков (находившихся в свернутом состоянии). Эволюции предшествует инволюция — предварительное образование признаков. Итог размышлений Шеллинга в этой книге: «Природа представляет собой развитие из первоначальной инволюции. Эта инволюция не может быть, судя по вышеизложенному, чем-либо реальным, ее можно представить себе как акт, как абсолютный синтез, который лишь идеален и обозначает собой поворотный пункт от трансцендентальной философии к натурфилософии»⁵⁶. Шеллинг набрасывает картину одухотворенной природы, ее эволюция идет от организма к... механизму. Речь идет о ступенях, «по которым природа постепенно спускается от органического к неорганическому»⁵⁷. Распад организма дает неорганические вещества. Мертвая материя — кладбище живой. Происхождение небесных миров нельзя объяснить механическими законами (как это делал Кант). Наша планетная система возникла не в результате концентрации и нагревания первоначально холодной массы, а в результате взрыва и «экспансии» материи. Возможен и обратный процесс инволюции, возвращения природы к себе самой. Перед глазами Шеллинга встает картина своего рода пульсирующей Вселенной, как бы живого организма, который живет, умирая и рождаясь заново.

Через несколько месяцев выходит еще одна работа Шеллинга, названная им «Введение к наброску системы натурфилософии». На самом деле она не столько «вводит» в изложенную выше концепцию, сколько исправляет ее. Теперь Шеллинг делит свою область знания на две самостоятельные науки с прямо противоположными основоположениями — натурфилософию и трансцендентальную философию. Первая — наука о природе, она выводит идеальное

из реального, вторая — наука о духе, она поступает наоборот. Перед нами своеобразный вариант дуализма.

«Спинозизмом физики» считает теперь Шеллинг натурфилософию. «Отсюда следует, что в этой науке невозможны никакие идеалистические способы объяснения... Любой идеалистический способ объяснения, перенесенный из своей специфической области в природу, вырождается в авантюристическую бессмыслицу, примеры которой известны. Первое правило подлинного естествознания — объяснять все естественными силами — принимается нашей наукой в полном объеме и распространяется на ту область, перед которой доньше привыкла останавливаться естественнонаучная мысль»⁵⁸. И опять Шеллинг повторяет: не смотрите на природу только как на продукт, она сама производит свои феномены. Если рассматривать природу только в качестве объекта, то неведомым останется источник ее движения. Он в ней самой. Чтобы его обнаружить, необходимо найти в природе субъективное начало, заложенную в ней раздвоенность. Электричество представляет собой всеобщую схему структуры материи. Во «Введении...» Шеллинг вновь упоминает о ступенях бытия («потенциях») природы. Он имеет в виду теперь не нисхождение, а восхождение форм. И вот уже принципиально новый вывод: «Неорганическая природа представляет собой продукт первой потенции, органическая — второй... Поэтому неорганическая природа предстает как существующая от века, а органическая — как возникшая»⁵⁹. В своих сомнениях и исканиях Шеллинг доходил иногда до весьма решительных заявлений. К. Маркс не случайно сравнил молодого Шеллинга с Фейербахом; обращаясь к Фейербаху, он говорил: «...искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него осталась фантастической юношеской мечтой, для Вас стала истиной... серьезным мужественным делом»⁶⁰.

Вскоре после «Введения...» Шеллинг сочинил поэму «Эпикурейский символ веры Гейнца Видерпоста». Это удивительное произведение. Прекрати он писать после него, сохранись только оно одно, мы могли бы считать, что немецкая философия в лице Шеллинга располагала решительным материалистом и атеистом.

Одно я усвоил раз навсегда:
Кроме материи — все ерунда.
Она — наш верный друг и хранитель,
Всего, что на свете есть, прародитель.
Она всех мыслей мать и отец,
Познания начало, незнания конец.
И тут совсем ни при чем откровенье,
Чего-то незримого благоволение.
Если я верю в какого-то Бога,
То только в такого, что можно потрогать.
Моя религия предельно проста:
Жаркие надо любить уста,
Стройные бедра, высокую грудь,
Ну и живые цветы не забудь!⁶¹

При содействии Гёте Шеллинг в 1798 г. (двадцати трех лет от роду) получил профессуру в Йене. Здесь он сблизился с романтиками, хотя держался несколько особняком. Примером тому служит, в частности, упомянутая богохульная поэма, написанная как бы в ответ на прокатолическую статью Новалиса «Христианство, или Европа», в которой сквозит ностальгия по «добрым старым временам».

Богохульную часть поэмы Шеллинг при жизни издать не решился. Увидела свет только часть натурфилософская, где автор призывает к постижению природы. Когда знаешь природу изнутри и извне, этот зверь превращается в ленивое, послушное животное, которое никому не угрожает. Все подчинено законам; овладей ими, и оно будет лежать у твоих ног. В нем таится исполинская сила, заключенная, однако, в панцирь, вырваться из которого не так-то просто. В карлике по имени «человек» мир пришел к самопознанию. Просыпается дух великана и не узнает самого себя. Как бог Сатурн, пожирающий своих детей, уже готов он поглотить карлика, но потом быстро утихает, понимая, что это он сам. В мире свершается «второе творенье»: руками создающего человека. Если сравнить «Эпикурейский символ веры...» с гётевской «Природой» и с повестью Новалиса «Ученики в Саисе», то разница в интонациях будет очевидной. Каждый объясняется в любви к природе, но делает это на свой лад. Каждый по-своему

прав. Истина, видимо, состояла в том, чтобы объединить позиции — гётевское преклонение перед природой, романтическую тревогу за ее судьбу и шеллинговский культ познания природы.

Пока Шеллинг не в силах совладать даже с собственной философией. Обе части ее — натурфилософия и трансцендентальный идеализм — существуют сами по себе, не будучи объединены в одну систему. Следующий свой труд (ныне наиболее известный) он называет «Система трансцендентального идеализма» (1800), но это только часть его учения. Книга открывается постановкой проблемы, которую мы недавно называли основным вопросом философии. Что первично: дух или природа? «Всякая философия должна исходить из того, что либо природа создается интеллигенцией, либо интеллигенция — природой»⁶². Естествознание переходит от природы к духу. Натуралист открывает законы, одухотворяет природу; благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, которая является «основной философской наукой». Антипод натурфилософии — трансцендентальная философия. Она исходит из первичности субъективного духовного принципа. Шеллинг называет ее «другой основной философской наукой» (отнюдь не единственной и даже не первой!). Это «знание о знании».

Простейший акт познания — ощущение. Вся реальность познания основывается на ощущении, и Шеллинг называет «неудавшейся» любую философию, которая «не в состоянии объяснить ощущение»⁶³. Старые рационалисты игнорировали ощущения, эмпирики видели их значение, но не могли растолковать, что это такое. Одно «воздействия извне» недостаточно для понимания ощущения. Упругое тело отскакивает от другого, зеркало отражает упавшие на него лучи, но это еще не ощущение. Весь вопрос в том, каким образом Я, субъект, переносит внешнее воздействие в свое созерцание, делает его фактом сознания. Объект никогда не обращается к самому себе, не осваивает испытанного им воздействия, ибо он пассивен. Субъект становится ощущающим в силу своей деятельной природы.

Идея активности познания логично приводит к другой идее, едва намеченной в гносеологии Кантом и подхваченной Шеллингом, — идее историцизма. Шеллинг набрасывает

систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира. «Философия является... историей самосознания, проходящего различные эпохи»⁶⁴. В первую эпоху самосознание проходит путь от простого ощущения до продуктивного созерцания. Понятие продуктивного, или интеллектуального, созерцания — важнейшее в системе трансцендентального идеализма. С ним мы уже встречались. Это знание о предмете и одновременно порождение его. Как же конструируется материальный предмет? Материя существует в трех измерениях, которые создаются действием трех сил — магнетизма, электричества и химического сродства. Действие магнитной силы однолинейно, так рождается измерение длины; электричество растекается по плоскости, химический процесс протекает в пространстве. Вторая эпоха простирается от продуктивного созерцания до рефлексии (размышления о самом себе). Третья — от рефлексии до акта воли. Таким образом, Я, самосознание, восходит от мертвой материи к живой, мыслящей и далее к поведению человека. Мы мыслим категориями — предельно общими понятиями. Шеллинг не только перечисляет их — отношение, субстанция и акциденция, протяженность и время, причина и действие, взаимодействие и т. д. Он пытается построить их иерархию, показать, как распадается категория на две противоположные, как сливаются эти противоположности снова в одном, более содержательном понятии, все более приближаясь к практической сфере деятельности человека, сфере его поведения. Возможность, действительность, необходимость — таковы последние ступени этой лестницы категорий, которая приводит нас на новый, верхний этаж, где господствует свободная воля. То, о чем Шеллинг рассуждает, пока еще робко, местами ярко, в целом схематично, приобретает у Гегеля широкий размах, составив содержание двух объемистых томов, которые станут образцом диалектического мышления. У Шеллинга есть, однако, одно преимущество перед Гегелем: в его труде видны земные корни диалектики, связь ее с естествознанием. Гегель будет отрицать развитие в природе. Для Шеллинга это непреложный факт.

В практической философии Шеллинг принимает кантовский категорический императив как принцип поведения человека, принимает кантовскую идею изначального зла в человеке и заложенных в нем задатков добра, которые должны возобладать в результате морального воспитания. Моральность соответствует природе человека. Но ее мало. Для того чтобы полностью устранить возможность уничтожения индивидуальности в ходе ее взаимодействия с другими индивидуальностями, нужен еще принудительный закон. Над первой природой должна быть воздвигнута вторая, существующая исключительно ради свободы. Вторая природа — правовой строй. Вслед за Кантом Шеллинг видит идеал общественного устройства в установлении всеобщего правопорядка, который должен распространяться на отношения между государствами. Ни одно государство не может рассчитывать на безопасность, если не будет создана межгосударственная организация, «государство государств», своего рода федерация, члены которой гарантировали бы друг другу неприкосновенность. На случай распри народов должен быть создан общий ареопаг, куда войдут представители всех культурных наций.

До сих пор Шеллинг излагает или интерпретирует то, что писал Кант. Далее, однако, следует нечто новое. Вернее, совсем давнее, восходящее к пантеисту XVII в. Якобу Бёме. Почему, задает вопрос Шеллинг, в свободу привносится нечто такое, что этой свободе не свойственно, а именно закономерность? Да потому, отвечает он, что над тем и другим стоит нечто третье, высшее. Это высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, а «исключительно лишь абсолютной тождественностью, которая никогда не может подняться до уровня сознания ввиду отсутствия в ней какой-либо двойственности» (раздвоение является предпосылкой любого сознания). «Словно извечное солнце, сияющее в царстве духов и остающееся незаметным в силу незаметности своего света, это извечно бессознательное, хотя и не может само стать объектом, вместе с тем всегда накладывает свой отпечаток на все свободные действия и таким является для всех интеллигенций, составляя ту незримую сердцевину, по отношению к которой все интеллигенции

представляются лишь потенциями»⁶⁵. По Шеллингу, «Бога нет, если брать бытие в том смысле, какое присуще объективному миру; будь он, в ничто обратились бы мы сами; но он непрерывно дается нам в откровении»⁶⁶. (На такого безличного Бога, «извечно бессознательного», лишенного бытия в общепринятом смысле, не страшно возвести хулу, что Шеллинг не преминул сделать в «Эпикурейском символе веры...», который был написан почти одновременно с «Системой трансцендентального идеализма».)

Откровение абсолюта — это всемирная история. Три основных ее периода — судьба, природа, провидение. Период судьбы охватывает древнюю историю, взлет и падение древних царств, от которых осталось лишь слабое воспоминание. Второй период начинается с расширения границ Римской республики. В этот период в обществе действуют естественные законы, устанавливается общение между народами, которое должно завершиться союзом народов и «всеобщим государством». Только тогда начнется третий период, когда законы природы преобразуются в промысел провидения. Нельзя сказать, когда он наступит. «Но когда он настаивает — тогда *придет* Бог»⁶⁷. Так заканчивает Шеллинг всемирную историю.

Но этим «Система трансцендентального идеализма» не исчерпывается. Труд Шеллинга охватывает весь круг проблем, затронутых в трех кантовских «Критиках». Осталась еще «Критика способности суждения», трактующая проблемы органических структур в живой природе и художественном творчестве. В книге Шеллинга есть соответственно еще два раздела. Один из них, посвященный телеологии, предельно сжат: о том, как понимает Шеллинг живую природу, он высказался в теоретической части книги. Что касается философии искусства, то здесь ему есть что сказать. Кант сравнивал природный организм с органической структурой художественного произведения. Шеллинг устанавливает два важных различия. Организм рождается целостным; художник видит целое, но творить его может по частям, создавая из них нечто потом уже нераздельное. Далее, природа начинает с бессознательности и лишь в конечном счете приходит к сознанию; в искусстве путь иной — сознательное начало и бессознательное завершение

начатого труда. И еще одно важное отличие. Произведение природы не обязательно прекрасно. Произведение искусства прекрасно всегда, иначе это не искусство. Искусство в широком смысле слова создается двумя разными видами деятельности. Один из них — искусство в узком смысле слова, умение, которому можно научить, которое сопряжено с рассуждением, опирается на традицию и собственные упражнения. Другой не может быть изучен — это свободный дар природы. Его можно назвать поэзией в искусстве.

Поэтическое бессознательно. Бессознательное бесконечно. Художник помимо того, что входило в его замысел, инстинктивно вкладывает в свое произведение некую бесконечность. В результате подлинное произведение искусства содержит неисчерпаемое множество толкований, будто автору было присуще бесконечное количество замыслов. В противоположность этому в произведении, имеющем лишь личину искусства, преднамеренность и искусственность сразу бросаются в глаза. Это рабский слепок с сознательной работы мастера, он годится разве что для размышления, а отнюдь не для созерцания, которое лишь в бесконечном может найти свое успокоение.

Эстетическое созерцание — высшая форма продуктивного созерцания. Это созерцание, которое обрело объективность, полноту и общезначимость. Философия остается вообще «вне круга обычного сознания», никогда не сможет стать общезначимой — эстетическое созерцание «проявляется в любом сознании»⁶⁸. Шеллинга не раз упрекали в аристократизме духа. Мы видим, что это несправедливо. Он озабочен как раз тем, чтобы сделать знание общедоступным, и считает, что общедоступность дает только искусство. В художественном творчестве находит свое завершение продуктивная природа. «Одиссея духа» закончена. Это конец пути, который одновременно является его началом. В искусстве самосознание снова приходит к природе. Чем ближе к концу трактата, тем поэтичнее выражает Шеллинг свои мысли, тем решительнее превозносит поэзию как всеобъемлющий вид творчества. «Система завершена, когда она возвращается к своему исходному пункту. Но именно это с нами и случилось, ибо в произведении

искусства полностью освобождается от субъективности, объективируется до конца та первоначальная основа всякой гармонии субъективного и объективного, которая в своей изначальной тождественности может быть дана лишь в интеллектуальном созерцании. Раз философия когда-то, на заре науки, родилась из поэзии наподобие того, как произошло это со всеми другими науками, которые именно так приближались к своему совершенству, то можно надеяться, что и ныне все эти науки совместно с философией после своего завершения множеством отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда они первоначально изошли»⁶⁹.

В «Системе трансцендентального идеализма» впервые философские категории пришли в движение и система философии была рассмотрена как развитие сознания. Идея, высказанная Фихте, получила конкретное воплощение. Через несколько лет Гегель в «Феноменологии духа» создаст еще более внушительную историческую панораму восхождения сознания ко все более сложным и совершенным формам. Для Шеллинга вершиной оказалось искусство. Гегель решит эту проблему иначе.





ГЛАВА ПЯТАЯ

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА



1. ШЕЛЛИНГ. ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА

Отвечая в печати Канту на его критику, Фихте обронил неосторожную фразу: «Кто знает, может быть, сейчас какая-нибудь молодая горячая голова уже работает над тем, чтобы превзойти принципы учения о науке и показать его неправильность и неполноту»¹. По иронии судьбы Фихте не ведал, что такая «горячая голова» уже объявилась и трудится рядом с ним, пока что защищая его (ответ на кантовскую критику учения о науке опубликовал Шеллинг, используя для этого письмо, полученное им от Фихте). Пока Шеллинг полон пиетета и дружеских чувств к Фихте; он недоволен поведением Канта, который выступил со своим «Заявлением» в разгар нападок на Фихте по поводу его мнимого атеизма. Но дружба дружбой, а есть еще и истина; в мае 1800 г. Шеллинг обращается к Фихте с просьбой высказать свое отношение к «Системе трансцендентального идеализма» и другим его работам. Фихте с ответом не спешит.

Тем временем Шеллинг стал издавать «Журнал умозрительной физики». В одном из первых его номеров появилась статья Шеллинга «Об истинном понятии натурфилософии». Мнение Гёте об этой статье: «Как будто идешь в сумерках по знакомой дороге, ориентируешься безошибочно, хотя окружающих предметов не видно»². Детали Шеллингом действительно не прочерчены. Увлеченный

общей идеей, он все меньше и меньше думает о них, а общая идея выражена четко, именно так, как понимает дело Гёте: субъективность не самодостаточна, она рождается из объективности, понимаемой вместе с тем (чего не было в старой, «догматической» философии) как некое активное начало. Деятельность природы предшествует деятельности человека. «Один непрерывный ряд идет вверх от самого простого в природе до самого высокого и сложного — произведения искусства»³. В следующем номере журнала Шеллинг обещает дать «изложение своей системы».

Необходимость в этом назрела. Расхождения с Фихте теперь стали очевидны, столкновение неизбежно. Фихте наконец усвоил, что у Шеллинга, которого он считал верным своим адептом, есть какое-то свое мнение. Прочитал он, правда, только «Систему трансцендентального идеализма». И сформулировал свое несогласие. По его мнению, реальность природы выступает «как целиком обретенная, а именно готовая и завершенная, и таковой (обретенной) она является не сообразно собственным законам, а сообразно имманентным законам разумности»⁴. Природа, следовательно, живет по законам духа. Шеллинг, получив письмо Фихте, ответил сразу же, отстаивая примат и независимость природы. Ваше учение о науке, говорил он, обращаясь к Фихте, — это не вся философия, оно решает лишь логическую проблему построения знания. (Вспомним, что Кант в своем «Заявлении» против Фихте говорил именно об этом. Тогда, год назад, Шеллинг был возмущен: он был на стороне Фихте; теперь, однако, здравый смысл явно возобладал в его позиции.)

Фихте набросал ответ с резкими возражениями, с категорическим заявлением: Учение о науке — это вся философия, но... не отправил. В Йену ушло другое письмо, куда более сдержанное. О некоторых расхождениях во взглядах Фихте упоминает не потому, что они мешают совместной работе, а исключительно чтобы показать, как внимательно он читает произведения Шеллинга. В конце письма давалась, правда, поправка к шеллинговской натурфилософии: рассматривать индивид в качестве высшей ступени природы можно только при условии, что в самой природе будет обнаружено нечто духовное, определяющее,

заложенное в индивидуе же. На этом он предлагал поладить. Время окончательной ссоры еще не пришло. Шеллинг внимательно прочитал письмо, испещрив его пометками. С ответом он на этот раз не спешил.

Ответом послужила новая работа. В мае 1801 г. появился очередной номер «Журнала умозрительной физики», и весь он был заполнен программной работой Шеллинга «Изложение моей философской системы». Впервые молодой профессор заговорил о своей системе. Как же он свел концы с концами, сочленил философию природы и трансцендентальный идеализм, природу и дух? Самым радикальным образом — слив их воедино! Шеллинг характеризует идеализм Фихте как субъективный. Сам он придерживался объективного идеализма. Теперь идеалистическая позиция его не устраивает. И «реализм» (спинозизм) тоже представляется недостаточным. Это важное обстоятельство, поэтому послушаем самого Шеллинга: «Фихте мог бы представить идеализм в совершенно субъективном, а я, напротив, в объективном значении: Фихте мог бы придерживаться идеализма, находясь на позициях рефлексии, а я — разрабатывать идеалистические принципы, находясь на позициях продуктивности. Чтобы понятнее выразить эту противоположность, можно сказать, что для идеализма в субъективном значении Я есть все, для идеализма в объективном значении, наоборот, все=Я; и хотя это различные взгляды, но нельзя отрицать, что оба идеалистические... Точно так же как с идеализмом, дело обстоит и с тем, что до сих пор называли реализмом. Я почти убежден, что до сих пор реализм в его совершенной и возвышенной форме (я имею в виду спинозизм) был недооценен и не понят. Я говорю все это только для того, чтобы читатель, который намерен познакомиться с моей философией, отнесся к последующему изложению не как к чему-то уже известному, обращая внимание только на форму изложения, а как к тому, что ему совершенно неизвестно»⁵. Новое состоит в том, что, по убеждению Шеллинга, ни мышление, ни бытие не следует рассматривать в качестве первоосновы сущего. Ни то, ни другое, вернее, и то и другое вместе — вот из чего нужно исходить. Тождество духа и природы. Абсолютное тождество он называет

разумом. Это «полная нерасчлененность объекта и субъекта»⁶. Между объектом и субъектом возможны только количественные различия.

Абсолютное тождество — не причина универсума, а сам универсум. Идеализм видит в духе причину возникновения материальных вещей. Для Шеллинга теперь не существует проблемы возникновения во времени. Лестница бытия со всеми ее ступенями дана от века. Все потенции абсолютно одновременны, поэтому нет основания начинать с той или иной. Отпадает тем самым и нужда в причинной зависимости. «Ни мышление из бытия, ни бытие из мышления. Ошибка идеализма состоит в том, что он делает причиной одну потенцию»⁷ — это важное место. Шеллинг говорит об ошибочности идеализма вообще (как субъективного, так и объективного). Шеллинг — пантеист, он не может скрыть своего пристрастия к природе. Однако он не собирается вступать на материалистический путь. Материя для него — загадка, волнующая, влекущая к себе, неразрешимая. Она не существует без духа, как и дух без нее, даже в Боге. В истории философии известны безуспешные попытки занять среднюю позицию между материализмом и идеализмом. Таков, в частности, Спиноза. Его субстанция — она же Бог, она же природа — наделена двумя атрибутами — мышлением и протяженностью. Для Шеллинга спинозизм недостаточно всеобъемлющ (ведь Фихте смог сформулировать прямо противоположную позицию!). Подлинная философская система должна включать все возможные противоположности. Таково, по его мнению, назначение философии тождества. И Шеллинг ищет свое место где-то рядом со Спинозой, между ним и Фихте. В результате возникает еще один вариант идеалистической философии.

При этом утрачиваются некоторые диалектические завоевания. Пропадает у Шеллинга проблема развития в природе, проблема перехода от мертвой материи к живой. Неорганическая природа как таковая не существует. Так называемая мертвая материя — это «уснувшие» растения и животные. Шеллинг вернулся к взгляду на мир как на живой организм, — взгляду, однажды высказанному в «Первом наброске системы натурфилософии». Исчезает

и историзм в подходе к мышлению. Потом, когда об историзме снова заговорят другие, когда появится «Феноменология духа» Гегеля, Шеллинг спохватится и безуспешно будет напоминать о своем приоритете.

Философская система создана. Он никогда ей не изменит, будет неустойчив в частностях, будет бросаться из одной сферы исследования в другую, открывать новые сферы, но неизменно всегда и везде более или менее последовательно будет проводить принцип изначального тождества реального и идеального, объекта и субъекта, материи и сознания. В схематическом виде Шеллинг изображал свою систему следующим образом:

	Бог	
	Всё	
Все относительно реальное		Все относительно идеальное
Тяжесть. Материя		Истина. Наука
Свет. Движение		Добро. Религия
Жизнь. Организм		Красота. Искусство
Система мира	Разум	История
Человек	Философия	Государство ⁸

Уточняя отдельные положения своего нового учения, Шеллинг пишет «Дальнейшее изложение моей философской системы» (1802). Здесь, в частности, уточняется кардинальная проблема познания — соотношение общего и единичного, над которой билась и эстетика, и теория познания. В учении об интеллектуальном созерцании Шеллинг (вслед за Фихте) пытался решить эту проблему: человек, утверждал он, может в единичном узреть всеобщее, в явлении раскрыть сущность. Это усмотрение представляет собой нечто большее, чем простое восприятие, это созидательный акт, познание и одновременно творческое порождение. Человек создает культуру как живой организм и созерцает дело рук своих, опираясь на «другой рассудок», интуитивную способность, схватывающую особенное во всеобщем и всеобщее в особенном.

Но как можно созерцать понятия? Кант считал, что такое возможно в математике. Математик может общее выразить в конкретном, наглядном (изобразив, например,

треугольник); в философии конструирование невозможно: она всегда оперирует абстракциями. Фихте впервые заговорил о конструкции в философии. Интеллектуальное созерцание представляет собой понятийную конструкцию. Шеллинг развивает эту тему. Существует возможность философского обобщения, неведомая Канту, где общее оказывается тождественным особенному, где есть необходимая связь между тем и другим, где исключена искусственная регламентация. «Можешь ли ты приказать металлу занять место, предписанное ему твоим рассудочным порядком, или растению — цвести так, как тебе заблагорассудится, живому существу — расчленив себя в соответствии с твоими предписаниями; не лежит ли все перед тобой в божественной путанице?»⁹ Философское конструирование — это установление необходимой связи между явлениями, когда одно становится понятным через другое, через свое место во всей конструкции¹⁰. Способ построения конструкции, «абсолютный метод» состоит в том, что выдвигается некое положение, тезис, которому противопоставляется антитезис, сливающийся с тезисом в синтезе. Шеллинг подхватил мысль Фихте, но высказал ее более четко: понятие становится конкретным в философской системе, где каждая категория определяется через ее место и связь с целым. У Гегеля все это получило фундаментальную разработку, о которой ни Фихте, ни Шеллинг и не помышляли.

Шеллинг высказывает идеи, но не заботится об их развитии, легко расстается с ними, переходя от проблемы к проблеме, пробует свои силы в различных стилистических манерах. Работа «Изложение моей философской системы» написана, как Спинозовская «Этика», — теорема, доказательство, дополнения. Но уже «Дальнейшее изложение моей философской системы» выдержано в более свободной манере. А написанный почти одновременно диалог «Бруно» представляет собой (по форме) подражание Платону. По содержанию это очередной выпад против Фихте и апология принципа всеединства, как его понимает Шеллинг.

Следующая работа Шеллинга — «О методе университетского образования» (1803) представляет собой запись

лекционного курса. Тема работы — система наук. Подобно тому как мир представляет собой живой организм, так и науки о мире объединены необходимыми связями в органическое целое. Древо научного познания вырастает из одного корня, из «науки всех наук», каковой является философия. Общим для всех наук является созидание нового — творчество. Здесь наука смыкается с искусством. Искусство в науке — это творчество. Знание только предварительное условие научной деятельности. Без него нельзя, но одного его недостаточно. «Все правила университетского образования можно свести к одному: «Учись, чтобы творить»»¹¹. Только благодаря этой божественной продуктивной способности становишься человеком, без нее ты только умно устроенная машина.



Ф. В. Й. Шеллинг

Поэтому царство науки для Шеллинга аристократично, здесь господствуют лучшие. Это мысль, звучащая диссонансом с тем, что утверждалось в «Системе трансцендентального идеализма». Речь здесь идет о творческой стороне дела. Знание общедоступно, но творчество — удел

немногих. И Шеллинг цитирует Горация: «*Odi profanum vulgo et arceo*»¹². В свое время Гёте ополчился против «литературного санкюлотства», подразумевая под этим стремление посредственностей занять место одаренных. Шеллинг опасается, что учение о равенстве способностей приведет к «всеобщей системе разрушения сил»¹³.

Задача творчества состоит в том, чтобы увидеть взаимопроникновение общего и особенного, в единичном факте — закон, за обобщением — частный случай. Средством проникновения в эту тайну служит интеллектуальная интуиция. Так и в искусстве, и в науке, и в философии. Шеллинг говорит о «поэзии в философии». Это диалектика. Именно она исключает догматический подход к делу, когда требуют, чтобы философ выложил истину как звонкую, блестящую монету. Диалектика опрокидывает и скептицизм, подрывающий самые основы познания. Есть еще одна опасность для мудрости — «аналитическая и формальная философия», не идущая дальше эмпирических фактов. Подлинная философия, как и поэзия, приобщает к абсолюту.

Философия, по Шеллингу, — непосредственное постижение мира с его идеальной стороны. Реальную сторону открывают остальные науки. Переходя к гражданской истории, Шеллинг рассматривает три ее разновидности — эмпирическую, прагматическую и поэтическую. Первая оперирует всеми фактами, лежащими на поверхности событий. Вторая пользуется определенным критерием отбора — дидактическим или политическим. Высший тип отношения к прошлому — историческое искусство. Подлинная история свободна от субъективизма и представляет собой синтез действительного и идеального. Философия «снимает» единичные факты, искусство оставляет их в неприкосновенности. Это как раз то, что нужно историку. «Само собой разумеется, что историк не имеет права во имя художественности изменять материал истории, высшим законом которого является правда. Не менее ошибочно мнение, что высшие соображения позволяют пренебречь действительным ходом событий. В истории, как и в драме, события вытекают с необходимостью из предыдущего и постигаются не эмпирически, а благодаря высшему порядку вещей. Эмпирические причины удовлетворяют

рассудок, для разума же история существует только тогда, когда в ней проявляются инструменты и средства высшей необходимости»¹⁴. История в узком смысле слова имеет своим предметом государство в качестве «объективного организма свободы». Здесь история смыкается с наукой о праве — юриспруденцией. В совершенном государстве особенное сливается со всеобщим, необходимость — со свободой. Если Кант в своих рекомендациях обращает внимание только на обеспечение прав личности, то Фихте (вслед за Платоном) пытается создать государственный порядок, направленный на достижение всеобщего счастья. Насколько эффективны рецепты, предложенные Фихте в его утопии о «замкнутом торговом государстве», Шеллинг не говорит, однако иронический выпад по адресу соперника звучит красноречиво: «Действовать! Действовать! Призыв слышен повсюду, но громче всех от тех, кто не желает покинуть пределы умозрения».

Одновременно с курсом методики университетского образования Шеллинг читал курс философии искусства. Текст лекций был издан посмертно. Как относится философия искусства Шеллинга к эстетике романтизма? Над этим невольно задумываешься, начиная читать «Философию искусства». Если отвлечься от особенностей, связанных с личностью того или иного романтика, то в целом романтизм в эстетике можно свести к трем культам — культу искусства, культу природы, культу творческой индивидуальности. Искусство для романтиков — высшая форма духовной деятельности, превосходящая и рассудок и разум. «Поэзия — героиня философии... Философия есть теория поэзии»¹⁶, — говорил Новалис. Он был убежден, что в будущем люди станут читать только художественную литературу. Поэт постигает природу лучше, чем ученый. Поэзия непосредственно вытекает из природы. Природа неисчерпаема, она богаче и сложнее того, что знает о ней наука. Поэтому поэт-романтик, говоря о природе, имеет в виду нечто большее, чем обычный человек, он поклоняется в природе чему-то таинственному, неизданному, по сути дела сверхприродному. Такой природно-сверхъестественной силой представлялся романтикам творческий дар художника. Художник — бессознательное

орудие высшей силы. Он принадлежит своему производству, а не оно ему.

Шеллинг принимает все эти три позиции, но с существенными оговорками и поправками. Да, искусство — высшая духовная потенция, но это не значит, что в голове философа должен царить художественный беспорядок. Философия — наука и ненаука одновременно. Как ненаука она апеллирует к созерцанию и воображению, как наука она требует системы. Метод конструирования, построения системы, который оправдал себя в натурфилософии, Шеллинг пытается применить и к философии искусства. Определить понятие — значит указать его место в системе мироздания. «Конструировать искусство — значит определить его место в универсуме. Определение этого места есть единственная дефиниция искусства...»¹⁷ Здесь Шеллинг не романтик, а непосредственный предшественник врага и критика романтизма Гегеля. Мы как бы прочли параграф из «Науки логики». А между тем это цитата из «Философии искусства». И гегелевские термины «отрицание», «снятие» как принципы конструирования системы мы тоже здесь обнаружим. Шеллинг сопоставляет логический взгляд на искусство с историческим, говорит о противоположности античного и современного ему искусства. «Было бы существенным недостатком в конструировании, если бы мы не обратили внимания на это и в отношении каждой отдельной формы искусства.... Исходя из этой противоположности, мы вместе с тем будем непосредственно учитывать *историческую* сторону искусства и сможем надеяться только этим придать нашему конструированию в целом окончательную завершенность»¹⁸.

«Философия искусства» — первая попытка построить систему эстетических понятий с учетом исторического развития искусства. Шеллинг не завершил ее, но слово было сказано и услышано. Шеллинг не только предвосхищает эстетическую теорию Гегеля, но в чем-то существенном и поднимается над нею. Прекрасное для Гегеля — обнаружение духа, для Шеллинга — совпадение духовного и материального. «...Красота дана всюду, где соприкасается свет и материя, идеальное и реальное»¹⁹.

Что касается романтического культа природы, то Шеллинг вполне разделял его. Мы знаем интерес Шеллинга к

органическому, к живому. Да, в идеальном мире искусство занимает такое же место, какое в реальном мире — организм. Органическое произведение природы представляет собой первозданную, нерасчлененную гармонию, произведение искусства — гармонию, воссозданную художником после ее расчленения. Художник восстанавливает мир как художественное произведение. Воображение ничего заново не создает, а лишь воссоединяет нечто с первообразом. Следовательно, формы искусства — формы вещей, каковы они сами по себе, как они даны в божественном первообразе. Если перед этим мы увидели в Шеллинге предвосхищение дальнейшего движения философской мысли, то в данном случае перед нами явная ретроспектива — отголосок платонизма. А в чем различие с романтиками? В акцентировании моральной стороны дела. Романтики зачастую опасались морализаторства, Шеллинг — никогда. Красота, настаивает он, сливается не только с истиной, но и с добром. Мы можем восхищаться мастерством художника, умело схватывающим природу, но если в его произведении нет божественного добра, то его произведение не обладает божественной красотой. И только гармонически настроенная душа (где гармония включает истинную нравственность) по-настоящему способна к восприятию искусства. Нравственность надприродна — это божественная искра, зажженная непосредственно в человеке, в его сознании. Шеллинг полон пристрастия к природе, но не может забыть уроков Канта. И перечеркнуть сознательный момент в творчестве художника он тоже не может. Творчество — единство бессознательного и сознательного. В этом пункте Шеллинг также отличается от романтиков.

Духу романтизма соответствует интерес к мифологии, который никогда не покидал Шеллинга. Мифология — необходимое условие и первичный материал для искусства. Это та почва, на которой вырастает художественное произведение. В мифе содержится первое созерцание универсума, которое еще не потеряло характера реального бытия. Минерва — не образ и не понятие мудрости, она есть сама мудрость. Без мифа невозможна поэзия. Творческая индивидуальность всегда создает собственные мифы.

Великие художники — великие мифотворцы. Дон Кихот, Макбет, Фауст — «вечные мифы». Во времена Шеллинга не существовало устоявшейся эстетической терминологии (строго говоря, она и сегодня весьма произвольна). Не приходится удивляться тому, что понятие мифа Шеллинг трактует предельно широко, зачастую подразумевая под мифом художественный образ. Термином «образ» он не пользуется, образ для Шеллинга — слепок с предмета, мертвая копия, «для полного тождества с предметом ему недостает лишь той определенной части пространства, где находится последний»²⁰.

Центральное понятие искусства, по Шеллингу, — символ. Символ он отличает от схемы и аллегии. В схеме особенное созерцается через общее. У ремесленника есть схема изделия, в соответствии с которой он работает. Противоположность схемы — аллегория: здесь общее созерцается через особенное (единичное). Поэзия Данте аллегорична в высоком смысле слова, поэзия Вольтера — в грубом. Совпадение общего и особенного есть символ. Здесь перед нами узловая проблема искусства, над которой, как мы уже знаем, размышлял Лессинг, по поводу которой обменивались мнениями Гёте и Шиллер, высказывался Фихте. Именно Шеллинг в «Философии искусства», сопоставив дихотомию Шиллера (сформулированную в его статье «О наивной и сентиментальной поэзии») с трихотомией Гёте («Простое подражание природе. Манера. Стиль»), показал, что речь у великих поэтов и теоретиков идет об одном и том же. (В. Гумбольдт только намекал на это: «наивная» поэзия соответствует «стилю», «сентиментальная» — «манере».) Шеллинг, однако, решительно высказывается против шиллеровской идеи о равноправии двух методов, признавая преимущество «наивной» поэзии. «Поэтическое и гениальное всегда и необходимым образом наивно; таким образом, сентиментальное противоположно [наивному] лишь по своему несовершенству»²¹. И в другом месте: «Характер наивного гения есть совершенное не столько *подражание*, как утверждает Шиллер, — сколько *достижение* действительности...»²²

В последнем высказывании — суть расхождений между Шеллингом и Шиллером. Для Шеллинга идеальное

тождественно с реальным, искусство — своего рода продолжение природы, «достижение действительности», он ценит мифологию за то, что сознание совпадает в ней с бытием. Для него нетерпим любой дуализм в искусстве. У Шиллера же дуализм с необходимостью вытекает из его общефилософской (кантианской) концепции, разделяющей бытие и сознание. Духовный мир для Шиллера создается в противоположность природе и может быть сам по себе объектом искусства.

Кто из них был прав? Только ли в индивидуе, как считал Шеллинг, «может обнаружиться искусство»? Шиллер не боялся превращать индивидуы в рупоры идей, и в наши дни это широко распространенный прием. Искусство говорит не только об индивидуальном, живом, неповторимом, оно оперирует и абстракциями, играет понятиями, имеет право на условность. Практика искусства оправдала толерантный, широкий подход Шиллера. Да и сам Шеллинг в своих художественных опытах, скорее, выступал как «сентименталический» автор, нежели «наивный». Его «Эпикурейский символ веры...» — картина не жизни, а определенного отношения к жизни. То же самое можно сказать и о «Ночных бдениях»²³.

Может быть, работа над «интеллектуальным» романом «Ночные бдения» повлияла на философа, а может быть, аргументация Шиллера — трудно сказать, но (как в свое время Гёте) Шеллинг почувствовал слабость своей позиции. В курсе лекций «Система всей философии» (1804) он говорил: «Поэзия необходимым образом склоняется к двум крайностям; в одном случае она подчиняет себя сырому материалу, а в другом, стремясь стать идеальной, она изображает идеи как таковые, а не при помощи существующих вещей. Так или иначе, но таковы два полюса нашего поэтического искусства»²⁴. Отказ Шеллинга от своей первоначальной позиции знаменателен. Он характеризует его как мыслителя чуткого и честного, не упорствующего в своих заблуждениях, и это свидетельство того, что в споре может возникнуть истина.

Если раньше «сентиментальное» противопоставлялось «наивному» лишь по своему «несовершенству», то теперь наличие двух крайних позиций в поэзии признается

«необходимым». Шеллинг должен был прийти к такому решению, ибо он уже и раньше подходил к нему, впадая в противоречие с самим собой. В конце курса философии искусства Шеллинг упрекает Шекспира за то, что «он не в состоянии изобразить ту высокую, способную устоять перед судьбой, как бы очищенную и просветленную красоту, которая сливается воедино с нравственным добром... Он *знает* высшую красоту лишь как индивидуальный характер»²⁵. У Шекспира ему не хватает «идеального мира», т. е. шиллеровской «сентименталистичности». Шекспир, по мнению Шеллинга, остается в сфере рассудка. И не только потому, что он творил не в счастливом иступлении, сам себя не понимая, как бессознательный гений в духе «Бури и натиска». Рассудочность Шекспира проявляется и в том, что он воссоздает лишь реальные отношения. Идеальный нравственный мир открывается одному только разуму. В качестве примера идеального трагика Шеллинг приводит, правда, не Шиллера, творчество которого он хорошо знал, но совсем не жаловал и имя которого в разделе о драме упомянул только раз (как отрицательный пример якобы неумелого использования хора). В свидетели того, что в трагедии может и должна быть нравственная перспектива, Шеллинг призывает Кальдерона, о котором судит на основании одной лишь пьесы «Поклонение кресту», известной ему в переводе А. В. Шлегеля. У Кальдерона Шеллинг находит высшие чувства, выраженные в христианской символике, которая выступает как «неопровержимая мифология». У Шеллинга Шекспир — «варвар» по сравнению с Кальдероном.

Систему искусств Шеллинг строит аналогично своей общефилософской системе. Последняя состоит из двух параллельных рядов — реального и идеального. Реальный ряд в искусстве — музыка, живопись, пластика; идеальный ряд — литературные жанры. О музыке Шеллинг говорит общие вещи; он знает ее поверхностно, чисто умозрительно. Суждения его об изобразительном искусстве выдают, напротив, знание и понимание предмета. Как и почему становится возможной поэзия? Поэт организует речь в завершенное целое. Лирическая поэзия — самый субъективный вид поэзии, в ней преобладает свобода.

Эпос — сама необходимость. Эпос в поэзии соответствует картине в ряду изобразительных искусств. Говоря о современной эпической форме, Шеллинг указывает на роман как на высшее ее воплощение. «Роман должен быть зеркалом мира, по меньшей мере зеркалом своего века и, таким образом, частной мифологией.... Роман может быть плодом лишь вполне зрелого духа, как и древняя традиция неизменно рисует Гомера старцем. Роман есть как бы окончательное прояснение духа...»²⁶ Роман — это уже не эпос в чистом виде, это соединение эпоса и драмы, поэтому он так важен в современном искусстве. Шеллинг, как и романтики, ценил смешение жанров.

Преимущество драмы над эпосом состоит в том, что она синтезирует свободу и необходимость, в ней побеждает необходимость без того, чтобы свобода оказалась в подчинении, и, наоборот, торжествует свобода без того, чтобы необходимость подчинила себя. Ведь и в жизни личность, которая подчиняется необходимости, может вновь стать выше ее, так что свобода и необходимость, побежденные и одновременно побеждающие, проявляются в своей высшей неразличимости. Драматург Шеллинг истолковывает прежде всего как трагедию. Суть трагического он видит в несчастье, предопределенном необходимостью и вместе с тем свободно выбранном. Добровольно нести наказание за нечто неизбежное, чтобы утратой своей свободы доказать именно эту свободу, — вот что отличает трагического героя. У древних, пишет Шеллинг, рок преследует человека. У величайшего трагика Нового времени Шекспира человека губит характер; Шекспир вкладывает в характер такую роковую силу, что она существует как непреодолимая необходимость.

Если перевернуть трагедию, перенести необходимость из объекта в субъект, возникнет комедия. Когда трус вынуждается к тому, чтобы быть храбрым, когда скупому приходится расточать свои богатства, когда жена играет роль мужа и наоборот, — это смешно. Античная, аристофановская комедия — высший тип жанра.

«Философия искусства» осталась гениальным фрагментом. Шеллинг не завершил ее переходом к следующему звену своей системы. Он не подготовил рукопись к печати

и после Вюрцбурга никогда не читал этот курс. С годами у Шеллинга возрастает интерес к этической теме. Он все меньше внимания уделяет натурфилософии и все больше — проблеме человека. В 1809 г. выходит в свет работа «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах».

Как сочетать промысел Божий и свободу воли? Идею Бога и существование зла? Зло существует, значит, Бог либо не хочет, либо не может его устранить. И то и другое противоречат идее Бога как существа всемогущего и всеблагого. Следовательно, либо Бога нет вовсе, либо он не милосерден, либо он не всемогущ. Шеллинг склоняется к третьему варианту. Он ссылается на свою работу «Изложение моей философской системы», где проведено различие между существованием и основой существования. Ни один предмет не самодовлеет, его бытие определено чем-то иным. Бог же имеет основу своего существования в себе самом. Следовательно, в Боге есть нечто не являющееся Богом, некое хаотическое первоначало, с которым ему еще нужно справиться (Шеллинг заимствует эту мысль у Бёме). Разум, начиная действовать, производит разделение сил, свет отделяется от тьмы. На каждой новой ступени дифференциации возникают новые существа с более совершенной душой. В человеке эта поляризация достигает степени противоположности добра и зла. Ни в первозданном хаосе, ни в Боге нет зла, ибо нет расчленения принципов. Золотой век, время невинности, предшествует грехопадению. Зло создает человек.

Шеллинг настаивает на том, что зло — такое же порождение человеческой свободы, как и добро. Цивилизованный, просвещенный человек может сотворить такое, что не придет в голову и дикарю, что ему просто не под силу. Зло — болезнь, поражающая современное общество сильнее, чем первобытное; об этом свидетельствуют размах и изощренность злодеяний. Один поступает дурно, другой в тех же условиях творит добро. И каждый персонально несет ответственность за свое поведение. Человек может, следовательно, свободно выбрать добро или зло? И да, и нет. Шеллинг признает свободу воли и одновременно отрицает ее. Человек зол или добр не случайно, его

свободная воля предопределена. Человек ведет себя в соответствии со своим характером, а характер не выбирают. От судьбы не уйдешь! Учение о свободе выбора Шеллинг называет «чумой для морали»²⁷. Мораль не может покоиться на таком шатком основании, как личное хотение или решение. Основа морали — осознание неизбежности определенного поведения. «На том стою и не могу иначе» — для Шеллинга в словах Лютера, осознавшего себя носителем судьбы, образец морального сознания. Истинная свобода состоит в согласии с необходимостью. Свобода и необходимость существуют одна в другой. Учение Шеллинга о свободе — своего рода ответ на сформулированную Кантом антиномию: есть свобода в человеке, никакой свободы нет. Для решения этой антиномии была написана «Критика чистого разума». В мире явлений, говорил Кант, господствует необходимость, в мире вещей самих по себе человек свободен. Но что такое, по Канту, свобода? Это следование нравственному долгу, т. е. опять-таки подчинение необходимости. Задача состоит в том, чтобы выбрать правильную необходимость.

У Шеллинга выбор уже сделан за человека. Он говорит об ответственности, но частично она передана в высшую инстанцию. (Кант суров и беспощаден к личности, он не разрешает перекладывать ответственность на кого бы то ни было.) Шеллинг рисует утопическую картину торжества добра над злом. Зло возникло с необходимостью и столь же необходимо исчезнет. Для этого должно завершиться полное отделение добра от зла. Зло сильно своей связью с добром, само по себе зло не имеет силы. Мысль Шеллинга проста и справедлива: ни один злодей не называет себя таковым, он взывает к добру и справедливости; потоки крови пролиты во имя всеобщего блага; разоблаченное зло бессильно. Мысль Шеллинга в то же время наивна: зло хитроумно и каждый раз по-новому маскируется под добро.

Но дело не в знании. Указать пальцем на зло не значит победить его. Любовь, только сила любви способна обессилить ненависть и зло. Любовь превыше всего, она преодолевает все противоречия, она изначальна, она — всеполнота. «В духе сущее едино с основанием существования,

в нем оба начала, их абсолютное тождество. Но выше духа находится изначальная бездна (*Ungrund*), которая не является ни безразличием, ни тождеством обоих принципов, по отношению ко всему равное и ничем не охваченное единство, свободное от всего и всепроникающее благо — одним словом, любовь, которая есть всё во всем»²⁸. В слове «философия» любовь сочленена с мудростью.

1809 год оказался для Шеллинга переломным: после трактата о свободе он не издаст больше ни одного значительного труда. Объяснить это трудно (вполне возможно, что роковую роль сыграла смерть Каролины, любимой жены); Шеллинг продолжает разрабатывать свою систему, популяризирует ее в лекциях, переходит к новым проблемам, но все останется незавершенным.

Очень важен курс, прочитанный Шеллингом в 1810 г. в узком кругу знакомых. Это так называемые «Штутгартские беседы». Начинаются они с критики предшествующих доктрин. Большинство из них — хорошо ли, плохо ли — измышлены их создателями. В этом смысле они похожи на исторические романы. Между тем философию надо не изобретать, а заимствовать из сущего. Система должна обладать последовательно проведенным принципом, быть всеобъемлющей, опираться на строгий метод. О философском методе Шеллинг в «Штутгартских беседах» не говорит, даже не вспоминает о своей многообещающей идее «конструкции», воссоздания конкретности из абстракций. Зато свой основной принцип тождества он излагает предельно обстоятельно и популярно. Он уточняет: тождество не следует понимать формально, в том смысле, что одного нельзя отличить от другого («В темноте все кошки серые», — иронизируют его противники). Не об этом речь. Речь идет об органическом единстве противоположностей. Тождество идеального и реального не означает, что это одно и то же. Вместе с тождеством Шеллинг признает своеобразный дуализм бытия и мышления.

И этим он отличается от Фихте. Для последнего существует только совпадение объекта и субъекта в человеческом сознании. «Фихте знает только одну форму бытия, — записывает один из слушателей за профессором, — в то время как господин Шеллинг — две, деятельность в духе и

покой, выражающийся в природе, или материи»²⁹. Шеллинг говорит не только о Фихте, но и о других системах. Слушатель кое-что воспроизводит неточно, Шеллинг дома выправляет конспект, а затем, отсылая запись, в сопроводительном письме разъясняет свою мысль:

«Я отличаюсь

а) от Декарта тем, что не утверждаю абсолютного дуализма, исключаящего тождество;

б) от Спинозы тем, что не утверждаю абсолютного тождества, исключаящего любой дуализм;

в) от Лейбница тем, что реальное и идеальное (*A* и *B*) не растворяю в одном идеальном (*A*), но утверждаю реальную противоположность обоих принципов при их единстве;

г) от собственно материалистов тем, что духовное и реальное не растворяю целиком в реальном (*B*). Последнее, впрочем, относится только к наиболее одухотворенным материалистам — гилозоистам. У французских материалистов *A* исчезает совсем и остается только *B* (атомисты и механицисты), это полная противоположность Фихте, который оставляет только *A*;

д) от Канта и Фихте тем, что я не полагаю идеальное только субъективно (в *Я*), напротив, идеальному противопоставляю нечто вполне реальное — два принципа, абсолютным тождеством которых является Бог»³⁰.

Шеллинг считает свою философскую систему всеобъемлющей потому, что она включает и природу, и Бога, и человека. В большинстве предшествующих учений нет природы, а его система в этом отношении частично может быть названа натурфилософией. Что касается Бога, то знание о нем Кант вывел за пределы философии, Шеллинг же совершает противоположное действие. Вместе с тем он не превращает философию в богословие. Для теологии Бог — особый предмет изучения, для философа — всего лишь высшая основа сущего. Как возможно знание о Боге? Никак! Существование Бога доказать невозможно, да в этом и нет необходимости. Нужно ли геометру доказывать существование пространства?

Многообразие природных вещей — следствие дифференциации изначального тождества. При этом тождество

не исчезает, не устраняется, появляющиеся новые различия носят количественный характер (хотя различие между реальным и идеальным — качественного порядка). Реальное ниже по своему «достоинству», но зато оно «первично». Шеллинг говорит о трех периодах самооткровения Бога. Первый период — когда абсолютное ограничивается реальным, второй период — когда реальное переходит в идеальное, третий — когда снова снимаются все различия. Процесс творения — самоограничение Бога. («В умении себя ограничить проявляется мастер», — цитирует Шеллинг Гёте.) Происходит это по свободной воле Бога. Значит ли это, что мир возник случайно? Нет, не значит: абсолютная свобода представляет собой абсолютную необходимость, ни о каком выборе при свободном волеизъявлении речи быть не может. Проблема выбора встает там, где имеет место сомнение, где воля не прояснена, а следовательно, не свободна. Кто знает, что ему нужно, действует, не выбирая.

Согласно традиционным представлениям, Бог — неизменная первосущность и личность. Пантеизм отождествляет мир и Бога. Согласно Шеллингу, Бог — единство противоположностей. Это и личность, и сам мир. В Боге две «первосилы» — эгоизм и любовь. Эгоизм — реальное в Боге, любовь — идеальное. Любовь — преодоление эгоизма, отдача себя другому, сама по себе любовь существовать не может. Вот почему Божественная любовь, преодолевающая божественный эгоизм, творит мир, свое другое. Если Бог представляет собой личность, то ему присущи атрибуты человеческой личности — становление и развитие. Значит, у Бога (мира) было начало? Начало было, но только не во времени, потому что время содержится в Боге, в универсуме. Времени самого по себе вне предметов не существует. Каждый предмет (не говоря уж о Боге) содержит время в самом себе.

Бог творит самого себя. Всякое живое бытие начинается с бессознательного состояния. То же самое и Бог. «Темное, бессознательное, то, что Бог как сущность постоянно пытается вытеснить из своей глубины и исключить, есть материя (пока еще не сформировавшаяся); материя есть не что иное, как бессознательная часть Бога. Но, исключая ее из себя, с одной стороны, он пытается —

с другой, снова привлечь ее к себе, возвысить, преобразовать в высшую сущность, из бессознательного вызвать сознание»³¹. Это место заслуживает внимания. Признавая тождество двух потенций — материальной и духовной, Шеллинг начинает процесс их становления с материи. Бог Шеллинга изначально содержит в себе материю и бессознателен, сознание существует в нем лишь как потенция.

Как пантеист Шеллинг близок к Спинозе, отличаясь от него лишь большей диалектической гибкостью мысли. И еще одна известная нам особенность отличает Шеллинга — поэтическая необязательность формулировок. В «Штутгартских беседах» она заметна в натурфилософском разделе. Шеллинг говорит о четырех «элементах», которые еще в древности считались первоосновой мира и к которым, по его мнению, возвращается новейшая химия. Прежде всего, это материальный принцип земли, «называемый углеродом». Распадаясь, он превращается в идеальное, в воздух. Живое тождество того и другого — огонь. Огонь — враг своеобразия и самости. Отрицание огня — вода, негативный элемент, возникающий из противоборства продукта и производящей силы. Вода — «объективное пламя». Затем Шеллинг вспоминает о «пятом элементе» древних — праматерии, где продукт равен производящей силе (в «новейшей физике» ему соответствует азот). К пяти элементам можно свести все качества материи. Качество — застывшая в покое деятельность.

Шеллинг говорит далее о динамическом процессе и его проявлениях — магнетизме, электричестве, химических реакциях. И снова повторяет свой тезис о противоречивой природе света: «Ни ньютоновская гипотеза, которая превращает свет в солнечную эмиссию материи, ни эйлеровская, выдающая свет за колебания эфира, а следовательно, превращающая его в чисто механическое явление, не соответствуют действительности. Свет представляет собой позитивное материальное противоречие, в этом смысле духовную материю»³².

Переходя к органической природе, Шеллинг опять строит триаду: растение, животное, человек; соответственно вертикальное, горизонтальное и универсальное положение

организма. Общая тенденция мирового целого — переход природы «в духовное». Три ступени усложняющихся животных инстинктов говорят именно об этом: инстинкт самосохранения, способность предвидеть и действовать соответствующим образом, способность к определенному характеру (лисья хитрость, мужество льва и т. д.). Человек — связующее звено двух миров, естественного и божественного, природы и духа. Но человек не оправдал свое предназначение: он должен был подчинить природу духу, а получилось наоборот — природное, материальное начало господствует над человеком, материя превращается в Бога. Виною всему — свобода человека. Провал миссии человека заметен, во-первых, в его взаимоотношениях с природой: разрушена жизнь природы как целого. Во-вторых, об этом свидетельствует наличие зла. В-третьих, факт смерти — человек умирает потому, что нет гармонии между природой и духом.

Последнюю беседу Шеллинг посвящает духовным способностям человека. Их три, по его мнению, — нрав, дух, душа. Нрав формирует влечение и чувства, это «темная», неосознанная сторона психики. Дух подчинен сознанию, здесь властвует рассудок. Высшая духовная потенция человека — душа. Сюда относятся искусство, философия, мораль, религия. Новым для Шеллинга является взгляд на искусство как на низшую ступень по сравнению с философией. Рассматривая последнюю, Шеллинг ставит вопрос о соотношении рассудка и разума, отвечая на него иначе, чем прежде. Теперь он считает, что в принципе это одно и то же. Рассудок больше связан с личностью, разум надперсонален. А высший принцип морали звучит, по Шеллингу, так: действуй не как личность, исключи из поведения все субъективные влияния, поступай как всеобщее существо. Такого рода поведение достигается в религии. Смерть не убивает дух и душу. Личное начало после смерти усиливается, крепнет; духовное и физическое со временем снова найдут друг друга и сольются воедино, и это будет последний акт мировой истории. Религия все более выступала на первый план в учении мыслителя, некогда стоявшего на антиклерикальных позициях.



2. ФИХТЕ. БЕРЛИНСКИЙ ПЕРИОД

Вернемся к переписке Фихте и Шеллинга. Получив от автора в мае 1801 г. работу «Изложение моей философской системы», Фихте сразу откликнулся обстоятельным письмом. Фихте напоминал, что их разногласия начались со статьи «О догматизме и критицизме». С тех пор Шеллинг упорствует в своем непонимании «учения о науке», которое является единственной и всеобъемлющей философией. Все попытки Фихте направить Шеллинга на свой путь безрезультатны. В новой работе старое непонимание сути дела, старые ошибки. Главная состоит в том, что «нельзя начинать с бытия (*Sein*), начинать надо со зрения (*Sehen*)»³³.

Зрение — субъективная способность. Шеллинг оценил игру слов. Начинать «со зрения», с субъекта, возражает он, можно только временно, предварительно. Фихте говорит, что идеализм не терпит рядом с собой никакого реализма. По убеждению Шеллинга, подлинная философия не может быть ни идеализмом, ни реализмом. Он уже в «Письмах о догматизме и критицизме» считал, что истина лежит выше того уровня, которого достигает идеализм. «Вы неявно полагаете, что своей системой уничтожили природу, а на самом деле значительная часть системы не выходит за пределы природы. Буду ли я превращать обусловленный ряд в реальное или идеальное, для умозрительной позиции безразлично, потому что в обоих случаях я не выхожу за пределы конечного. А Вы думаете, что, превратив все в идеальное, Вы полностью решили задачу умозрения; здесь главный пункт наших разногласий»³⁴.

Крайне интересен ответ Фихте Шеллингу (15 января 1802 г.). «Существует *относительное* знание, сочлен бытия. *Ниже* этого относительного знания, конечно, существует в свою очередь другое бытие. Вы всегда считали, что учение о науке стоит на точке зрения *этого* знания. Сочлен этого знания представляет собой высшее и поэтому абсолютное бытие, *бытие*, говорю я. Вы полагаете, что поднялись к понятию такого бытия, превзойдя тем самым

учение о науке, и теперь объединили оба сочлена — не содержательно, с пониманием, а формально, потому что система нуждается в единстве, не с помощью *созерцания* (которое только и дало бы нечто позитивное), а с помощью *мысли* (которая постулирует некое отношение) и получилось *отрицательное тождество*, т. е. неразличность знания и бытия, в некоей индифферентной точке и т. д. Однако присмотритесь поближе к самому абсолютному бытию, которое Вы могли бы представить, и Вы обнаружите в нем явные признаки сочлененности, которую нельзя помыслить без предварительного *расчленения*; поэтому Вы справедливо выводите из этого бытия (относительное) знание. Аналогичное обнаружите Вы и в относительном знании; Ваша позиция, разумеется, выше, чем позиция относительного знания, которую Вы приписываете учению о науке, это № 2, если та № 3. Но существует еще одна, более высокая, где *бытие* и *сочлен* его, знание, соединены и разъединены одновременно. Эта позиция тоже знание (только не о чем-либо, а *абсолютное* знание), и эту позицию учение о науке отстаивало всегда (именно поэтому оно и представляет собой *трансцендентальный идеализм*), и это обозначалось выражением Я, в котором Я — разумеется, относительное — противостоит Не-я. Я хотел объяснить Вам это в одном из прежних писем, сказав, что абсолютное (разумеется, в философии) всегда остается *видением*. Вы возразили, что это не может быть видением чего-то, что совершенно справедливо, и я не отрицал этого. Спиноза проясняет дело. *Единое* должно быть *всем* (точнее, *бесконечным*, поскольку о тотальности здесь нет речи), и наоборот, что совершенно правильно. Но *каким образом* единое *становится* всем и всё единым, т. е. какова точка перехода, поворота и реального тождества, объяснить он нам не может. Он утрачивает единое, если исходит из всего, и утрачивает все, если схватывает единое. Поэтому Спиноза и полагает без какого-либо доказательства *обе* основные формы абсолюта — бытие и мышление, что и Вы делаете и что неприемлемо для учения о науке. Между тем мне совершенно ясно, что абсолютное может иметь только абсолютное, т. е. в отношении многообразия только *одно*, простое, вечно равное себе проявление, и таковым

является *абсолютное знание*. Абсолютное само не является бытием или каким-либо знанием, это не тождество обоих, не индифферентность, это только абсолютное, и любое другое слово здесь может только навредить»³⁵.

В письме Фихте важны два обстоятельства. Во-первых, Фихте молчит о деятельности субъекта как исходном моменте философствования; таковым для него служит теперь «абсолютное знание». Во-вторых, он озабочен правильным истолкованием формулы пантеизма «всё — единое», считает, что это удалось только ему. Проблема всеединства—стержень спора между Шеллингом и Фихте, в ходе которого последний расстается с позицией субъективного идеализма и переходит к идеализму объективному.

В письмах к Шеллингу Фихте обещает в скором времени выпустить «новое изложение» учения о науке. В 1801 и 1802 гг. Фихте читал на эту тему курс. В сохранившейся рукописи мы находим пассаж, который начинается фразой из письма к Шеллингу: «Абсолютное не является ни каким-либо знанием, ни каким-либо бытием, и это не тождество их и не индифферентность, это только и исключительно абсолютное. Но так как в учении о науке, как и в любом ином знании, мы не выходим за пределы знания, не может учение о науке исходить из абсолюта, а должно исходить из абсолютного знания»³⁶. Лекционный курс 1801—1802 гг. не увидел света, что-то помешало Фихте довести дело до печатного станка. Такая же судьба постигла и лекционный курс 1804 г., в котором он отстаивает позицию абсолютного знания как исходного момента философствования. «Абсолютное единство не может быть положено ни в бытии, ни в противостоящем ему сознании, ни в вещи самой по себе, ни в представлении о вещи, но лишь в открытом нами принципе абсолютного единства и неразрывности обоих, который... мы можем назвать чистым знанием, знанием самим по себе, знанием не о каком-либо объекте»³⁷. А в 1806 г. Фихте уже несколько иначе формулирует свои исходные данные: знание фигурирует на равных правах с абсолютом: «Между абсолютном, или Богом, и знанием в его глубочайшем жизненном корне нет никакого разделения, они оба растворяются друг в друге»³⁸. Это цитаты из «Наставления к блаженной жизни».

В работе «Учение о науке в общих чертах», вышедшей спустя четыре года, Фихте фактически подчиняет знание абсолюту: «...если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть...»³⁹

Некоторые исследователи не видят оснований для различения еще двух периодов в развитии Фихте после его переезда в Берлин — периода, когда мыслитель исходил из «абсолютного знания», и периода «абсолютного бытия». Приведенные цитаты свидетельствуют об ином. И видимо, переменной во взглядах, совершившейся примерно в 1805 г. (или годом ранее), можно объяснить, почему Фихте не довел до публикации два новых изложения принципов учения о науке (1802 и 1804 гг.). Тем более нельзя принять без оговорок заявление самого Фихте, что в его взглядах с 1793 по 1806 г. «ничего ни на йоту не изменилось»⁴⁰. Йенский период творчества Фихте был отмечен стремлением вывести бытие из деятельности. В Берлине на первых порах в системе взглядов Фихте место категории «деятельность» заняло «абсолютное знание»; «бытие» по-прежнему рассматривалось как нечто производное, выведенное. И только в трех работах 1806 г. — «О сущности ученого», «Основные черты современной эпохи», «Наставление к блаженной жизни», которые Фихте рассматривал как единое целое, знание сливается с бытием, не вырывается вперед. Строго говоря, только в этих работах Фихте впервые признает объективное бытие первичным по отношению к проявлениям субъекта, оставаясь при этом в пределах идеалистической философии.

Только в 1806 г. заговорили об «улучшенном» варианте учения о науке. Фихте сделал решительный шаг в сторону Шеллинга. Почему же тот встретил в штыки трилогию Фихте? Сначала появилась резкая рецензия Шеллинга на лекции «О сущности ученого», а затем обширная и не менее резкая работа «О подлинном отношении натурфилософии к улучшенному учению Фихте» (1806). Работа заканчивалась следующим пассажем: «Природа, которой издавна пренебрегают, сама проложит себе дорогу, заполнив

все, и никакие странички и книжки ее не остановят, никакие системы мира не задержат. Тогда все станет единым и единственным, в том числе и в науке и в познании, как от века было все единым и единственным в бытии и в жизни природы»⁴¹.

Негодование Шеллинга можно было понять: Фихте претендовал на правильное истолкование формулы «всё — единое», но в его пантеизме природа оказывалась где-то на задворках бытия. Бог — это жизнь, рассуждал Фихте в лекциях «О сущности ученого», жизнь духовна, природа бездуховна, следовательно, мертва. Фихте говорил о «так называемой природе», которая «не живет, как разум, и не способна к бесконечному развитию, а представляет собой мертвое, застывшее и в себе замкнутое наличное бытие... Конечно, природа имеет свое основание и в Боге, но отнюдь не как то, что является и должно быть *абсолютным*, а только как средство и условие другой наличности — живого начала в человеке — и как нечто, что все более будет устраняться по мере постоянного прогресса жизни. Поэтому не дайте себя увлечь и ослепить тому философскому учению, которое называет себя натурфилософией и которое мнит, что превзошло всю прежнюю философию тем, что пытается сделать природу абсолютom и обоже- ствить ее»⁴². Это был прямой выпад против Шеллинга. Создав систему тождества, Шеллинг продолжал именовать свое учение натурфилософией, продолжал ценить исследование природы. Ни ранний, ни поздний Фихте не находил в природе ничего, что могло бы привлечь внимание философа; саму жизнь он рассматривал как внеприродное, чисто духовное начало.

Живет, по Фихте, только дух, но если в первом варианте учения о науке его жизнь представала как сложное, противоречивое, саморазвивающееся начало, то теперь учение Фихте все больше теряет черты историзма и диалектики, приобретает характер дидактики и морализаторства. Абсолютное бытие высветлено абсолютным знанием, человечеству нет необходимости это знание создавать: оно изначально к нему приобщено. Тем самым снимаются все проблемы, над которыми бьется история и философия. «...Ни философ, ни историк не могут ничего сказать

о происхождении мира и человеческого рода, ибо вообще нет такого происхождения, а есть только единое вневременное и необходимое бытие... Раз существует знание — а знание существует, раз существует Бог, ибо оно есть само его существование, — то существует человечество, и именно как *человеческий род, состоящий из многих особей, одаренных языком* (ибо язык есть условие общественного сосуществования людей). Поэтому пусть история не задается объяснением возникновения человеческого рода вообще или возникновения его общественной жизни и языка»⁴³.

Фихте изрекает здесь какие-то допросвещенческие истины. Но как быть с фактами эмпирической истории? Во времена Фихте их накопилось достаточное количество, чтобы сделать вывод о развитии общества, и Гердер за четверть века до этого уже пришел к такому выводу, обобщив огромную массу эмпирических данных. Фихте не отрицает эмпирической, апостериорной истории, но ограничивает ее значение; главное для него — априорная схема; если факты расходятся со схемой, тем хуже для фактов. «...Философ пользуется историей, лишь поскольку она служит его цели, и игнорирует все прочее, что не служит последней; и я откровенно заявляю, что в дальнейших исследованиях именно так буду пользоваться историей. Этот прием, применение которого в чисто эмпирической науке заслуживает только осуждения, так как уничтожает самую сущность последней, не должен быть порицаем у философа, если и поскольку последний уже до истории и независимо от нее доказал ту цель, которой он ее подчиняет... В тех же случаях, когда он *умалчивает о* некоторых событиях, он отнюдь не заслуживает упреков»⁴⁴.

Фихте имеет в виду самого себя. Он позволяет себе умалчивать о давно известных фактах древней истории, поскольку уже сделал некоторые априорные выводы. Суть их состоит в следующем: человеческий род существовал всегда, и притом как обладающий разумностью и культурой. «...Из ничего не возникает ничего, и безразумность никогда не в состоянии превратиться в разум; поэтому человеческий род в своих древнейших поколениях должен был без всякого усилия или свободы быть совершенно разумным... Как история, так и пресловутая полуфилософия

всего более должны избегать совершенно неразумной и всегда безрезультатной затраты труда на попытки вывести разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумия, и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница или Канта»⁴⁵. Итак, абсолютное знание всегда было достоянием человечества, и не в его успехах надлежит искать движение истории вперед. Первоначальная разумность была дана не в форме науки, но науку теперь Фихте ценит невысоко, выше ее он ставит религию, в которой находит наиболее всеобъемлющую и общедоступную форму идеи, сознательное слияние всякой деятельности с первоисточником жизни. И свое учение Фихте готов теперь именовать не «учение о науке», а «учение о мудрости»⁴⁶.

Движение истории вперед, по Фихте, возможно только как приобщение к свободе. Жизнь человеческого рода распадается на два больших периода: до и после обретения свободы. Там, где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт. Всего в истории человечества Фихте насчитывает пять эпох. «Эти эпохи таковы: 1) эпоха безусловного господства разума чрез посредство инстинкта — *состояние невинности человеческого рода*; 2) эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; это время положительных систем мировоззрения и жизнепонимания, систем, которые никогда не доходят до последних оснований и поэтому не могут убеждать, но зато стремятся к принуждению и требуют слепой веры и безусловного повиновения — *состояние начинающейся греховности*; 3) эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловно-равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — *состояние завершенной греховности*; 4) эпоха разумной науки, время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом — *состояние начинающегося оправдания*; 5) эпоха разумного искусства, когда человечество уверенною и твердою рукой созидает из себя точный отпечаток разума, — *состояние завершенного оправдания и*

освящения»⁴⁷. Первые три эпохи относятся к первому периоду, только четвертая приводит в царство свободы. Фихте сурово судил о своем времени и относил его к третьей эпохе — состоянию равнодушия к истине, полной дезориентации и разнузданности. Человечество, считает он, владеет истинной религией — христианством, но состояние этой религии плачевно, в христианстве со времени апостолов не было единства. Фихте различает христианство апостола Иоанна и учение апостола Павла, внесшего в христианство черты иудейской религии. Реформация не исправила дело. И католицизм и лютеранство стоят на ложной, павлинистской точке зрения, между тем как задача, по Фихте, состоит в том, чтобы вернуться к первоначальной форме христианства, какую оно получило в Евангелии от Иоанна. Среди претензий к Ветхому Завету важное место у Фихте занимает несогласие с креационистским мифом. Из ничего не возникает ничего, поэтому идея сотворения мира ложна. Евангелие от Иоанна («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») Фихте толкует как признание вечности разума и бытия. «Эти три стиха я мог бы выразить своими словами: наличное бытие Бога изначально, как и его внутреннее бытие, они неразрывны и равны друг другу, а это божественное наличное бытие есть по своему содержанию знание, только в нем содержится мир и все сущее»⁴⁸.

Шеллинг нашел такую интерпретацию Евангелия от Иоанна некорректной и в пылу полемики сравнил Фихте с гностиками. Бог Фихте — «злой творец мира гностиков»⁴⁹. И некоторые историки философии сегодня вслед за Шеллингом приписывают Фихте гностическую позицию. Это делается, несмотря на то, что Фихте сам критикует гностиков, выводя их взгляды из учения апостола Павла с его рационализмом. Ссылаются на то, что в «Наставлении к блаженной жизни» Фихте определил пять отношений человека к миру. Первое, самое поверхностное, — чувственное; второе — рациональное, обнаружение закона и порядка; третье — нравственное, закон здесь не упорядочивает, а созидает; четвертое мироотношение — религия; пятое — знание, наука. Все дело, однако, в том, что последнее отношение, по Фихте, отнюдь не высшее. «Научная точка

зрения отнюдь не принадлежит нашим подлинным целям и приведена только для полноты»⁵⁰. Главное — третья позиция, подкрепленная четвертой. Действительная религиозность, пишет Фихте, «не ограничивается только наблюдением и созерцанием, она живет не только благочестивыми мыслями, она необходимо деятельна»⁵¹.

Фихте здесь верен Канту (и самому себе, усвоившему раз и навсегда кантовский морализм). Поздний Кант, обосновывая нравственный закон, пытается соединить его с новозаветными заповедями. Фихте в своем «Наставлении к блаженной жизни» довершает кантовское начинание. Жизнь — это любовь, сказано уже на первой странице. «Любовь — аффект бытия»⁵². В любви находит автор «Наставления...» источник категорического императива; разумеется, не в себялюбии, а в самоотвержении, в любви к бытию, которая и приводит к реализации принципа единства. «До тех пор, пока человек стремится быть чем-то сам по себе, Бог не приходит к нему, потому что никто из людей не может стать Богом. А как только он устранил себя начисто, полностью, до самых корней, останется только Бог и будет всё во всем... Это самоуничтожение представляет собой переход в высшую жизнь, которая противостоит низшей, определяемой наличным бытием самого себя, и по нашему первоначальному счету означает третье мироотношение — чистую и высшую моральность»⁵³. Фихте много и вдохновенно говорит о нравственности, но совершенно не учитывает ее земных корней: его этика внеприродна и надсоциальна.

Шеллинг был недоволен «Наставлением...»: Фихте, по его мнению, искажает принцип всеединства, хотя кое-что прямо заимствует из натурфилософии. Оба философа трактовали близкие вопросы, и совпадение мыслей становилось неизбежным. Оба исходили из нравственного учения Канта (и из Нового Завета), обоих объединяла этика любви. Различие лежало в подходе к природе и к проблеме знания. Для Фихте, даже для самого позднего, знание, подчиняясь бытию, все же ему сопутствует и задача человека — держаться за это изначально данное знание и вести себя соответствующим образом. Когда Фихте уверял, что его учение ни на йоту не изменилось, он был прав в одном

отношении: не изменился моральный пафос его учения, устремленность к практическим делам современности, желание вмешаться в события. И это обстоятельство вскоре сделало его идейным вождем нации.

А нация переживала тяжелое время. После разгрома Австрии и Пруссии Германия оказалась под сапогом Наполеона. На судьбы немецкого народа французское вторжение оказало двоякое, противоречивое воздействие. Наполеон разрушал феодальные порядки, но этот прогресс оплачивался потерей национальной независимости. Великие немецкие мыслители по-разному относились к Наполеону. Гёте и Гегель одно время возлагали на него социальные надежды, Фихте же всегда был его решительным противником, он как бы предвидел ход событий. Наполеона ждал разгром в России, позорное отступление под ударами русских войск, вместе с которыми в Германии сражались немцы, воодушевленные идеями Фихте.

В 1807 г. в оккупированном Берлине Фихте начинает читать цикл лекций «Речи к немецкой нации», где говорит о необходимости осознать причины поражения и найти силы для национального возрождения. Только что по обвинению в антифранцузской деятельности расстреляли книготорговца Пальма. Фихте тщательно взвесил все «за» и «против», по свойственной ему привычке изложив свои мысли на бумаге: «...то, что мне лично угрожает опасность, вовсе не идет в счет, а скорее, может произвести весьма выгодное действие. Моя же семья и мой сын не останутся без помощи нации, а последний обретет преимущество в том, что его отец был мучеником. Это был бы самый лучший жребий»⁵⁴. Ежедневно ждали ареста Фихте, но этого не произошло. Он благополучно дочитал свой цикл и в следующем году опубликовал текст лекций.

Книга открывается указаниями на то, что «Речи к немецкой нации» следует рассматривать как прямое продолжение цикла лекций «Основные черты современной эпохи». В тех лекциях Фихте отнес свою современность к третьей мировой эпохе, где господствует «чувственное своекорыстие». Так вот, теперь эта эпоха завершена, время идет вперед гигантскими шагами, и за три текущих года картина изменилась полностью. Наступил второй основной период

всемирной истории: перед человечеством открылась перспектива свободы, и «немцам определено начать новое время, предвосхищая и формируя его для других»⁵⁵.

Фихте говорит о перевоспитании народа, о необходимости привить немцам чувство единства нации, любовь к родине, готовность пожертвовать ради нее личным благополучием. Прежде воспитание шло от материального, вещественного, чувственного, теперь надо сразу исходить из высоких идеалов; любовь к отечеству — это исходный и конечный пункт воспитания, из этой любви сам собой возникнет и мужественный защитник родины, и добропорядочный гражданин. Фихте не удалось избежать националистических уверений в превосходстве немцев над другими народами. Человек крайностей, он не сдерживал себя в выражении патриотических чувств. Как в свое время он готов был стать французом, так теперь благодарил Бога за то, что родился немцем. И в том и в другом случае было искреннее убеждение, меньше всего Фихте думал о личной выгоде и безопасности. Сейчас он чувствовал себя призванным открыть соотечественникам глаза на сложившуюся критическую ситуацию: речь идет о судьбе нации.

Утверждая единство свободы и необходимости, Фихте порой говорит то, что говорит (либо скажет) Шеллинг. Но мира между двумя представителями идеи всеединства нет и быть не может. Единство нации не означает единства философствования. Пользуясь случаем, Фихте снова напоминает об исходных своих позициях и, не называя соперника, отвергает его точку зрения. «Все, что не служит наличным бытием духовной жизни, представляет собой лишь пустую тень, отброшенную от ничто с помощью видения... В этой тени от тени теней живет та мертворожденная философия бытия, которая стала натурфилософией, самая дохлая из всех философий»⁵⁶. Система Шеллинга, для Фихте, — враг столь же опасный, как и армия Бонапарты.

Руководителем национального воспитания, по мнению Фихте, является государство. При этом Фихте не был прусским «ура-патриотом», он мог позволить себе и иронию по поводу тех, кто безоговорочно принимал все, что исходило из правительственных кругов. Об этом свидетельствует хотя бы следующий отрывок из диалога «Патриотизм и

его противоположность» (1807). Один из участников диалога обращается к другому:

А. Откровенно говоря, мне хочется, чтобы Вы пришли в другой раз. Сейчас пробило пять. По моему распорядку дня это время отведено для занятий патриотизмом...

В. Неужели это к спеху? Занятия патриотизмом? Как Вы осуществляете их?

А. Я узнаю, какие вышли новые указания и распоряжения, постигаю их мудрость и превозношу ее публично и громогласно»⁵⁷.

Так выглядит псевдопатриотизм. Что касается подлинной любви к отечеству, то Фихте умел не только рассуждать на эту тему. Он (единственный из немецких мыслителей того времени) принял личное участие в борьбе с врагом, вступив в ополчение; его жена работала в военном госпитале, от нее он заразился тифом и умер победной весной 1814 г.

Упомяну в заключение две работы Фихте, созданные в 1812 г. Одна — курс лекций «Учение о праве», другая — лекции «Об отношении логики к философии, или трансцендентальная логика». Первая знакомит нас с правовым учением позднего Фихте, которое фактически осталось таким, как было изложено в ранних работах. Если изменения произошли, то в сторону усиления программы государственной регламентации. Не только земельная собственность, но и вся торговля должны находиться в руках государства. Поскольку главная отрасль народного хозяйства — земледелие, то «у государства есть право принудительно заставить заниматься этой первой из государственных работ в случае необходимости»⁵⁸.

На лекции об отношении логики и философии следует обратить особое внимание. Фихте (вслед за Кантом) различает два вида логики — «обычную», формальную, и «трансцендентальную». Вторая исследует содержание и происхождение знаний, поэтому является важнейшей составной частью философии. Формальную логику Фихте отказывается именовать философской наукой. Трансцендентальная логика Фихте, в отличие от кантовской, указывает на «абсолютную основу», т. е. происхождение вещей, а следовательно, и знания. Знание (образ) не есть бытие, но они неотделимы друг от друга. «Абсолютное основание первоначального

представления мы обнаруживаем в усмотрении различия между бытием и образом. Это усмотрение не является образом ни того, ни другого, а представляет собой образ их различия и их равенства»⁵⁹.

Каким путем из этой первоначальной основы возникает, по Фихте, все многообразие знания? Философ снова пользуется понятием «конструирование». Еще в ранних своих работах он выдвинул идею понятийного конструирования в философии. Ограничивая пространство, Я конструирую геометрическую фигуру; ограничивая деятельность, Я могу сконструировать понятие права, добродетели и т. д. Шеллинг, развивая идею Фихте, поставил вопрос о конструкции как необходимой связи между понятиями. Теперь (в курсе лекций о трансцендентальной логике) и Фихте говорит о «генетическом конструировании» понятий. Критерием истины будет совпадение результатов. Мой результат должен «совпасть с результатами конструирования других, или, если такого совпадения не произойдет, нужно правильным выполнением конструкции показать, что другие конструируют ошибочно»⁶⁰. Произвол здесь недопустим. «В этой конструкции есть определенный порядок и последовательность членов; задача состоит в том, чтобы их обнаружить»⁶¹. Однако показать необходимое самодвижение категорий Фихте не смог.

Здесь виден предел, преступить который Фихте не было дано. Судьба его трагична: ранняя смерть и, главное, незавершенность замыслов. Он взорвал каноны познания, установленные Кантом, раздвинул границы продуктивного воображения и субъективной активности человека, потом, как бы ужаснувшись содеянным, явно прислушиваясь к Шеллингу, пошел на попятную, но подлинной опоры в объекте не нашел, системы объективного знания не создал. Создание новой системы провозгласил Шеллинг, но дальше общих деклараций дело не пошло. В трудах Канта, Фихте, Шеллинга идеалистическая диалектика рождалась; надо было ее взрастить, систематизировать. Решение такой задачи выпало на долю Гегеля.





ГЛАВА ШЕСТАЯ

«ХИТРОСТЬ РАЗУМА» (ГЕГЕЛЬ)



1. У ИСТОКОВ КОНЦЕПЦИИ

Георг Фридрих Вильгельм Гегель (1770—1831) получил богословское образование. Он окончил теологическое отделение Тюбингенского университета (где одновременно с ним учился поэт Гёльдерлин, а затем и Шеллинг), защитил магистерскую диссертацию по церковной истории Вюртемберга, однако от духовной карьеры отказался. Тем не менее проблемы религии в течение сравнительно долгого времени занимают доминирующее положение в его духовном мире. Через их призму он смотрит на многие другие проблемы мировоззрения, в том числе и на политику, которая находилась в центре духовных интересов радикально настроенного юноши, увлеченного идеями Руссо и Великой французской революции.

Покинув Тюбинген осенью 1793 г., Гегель отправляется в Берн, чтобы занять там место домашнего учителя в богатой семье. Здесь он продолжает работу над начатым еще в университете первым своим самостоятельным произведением. Оно осталось незавершенным и было опубликовано много лет спустя, после смерти философа под названием «Народная религия и христианство». Народная религия, по Гегелю, — это языческие верования античного общества, демократические порядки которого для молодого Гегеля были образцом государственности. Народная религия для него порождение и основа свободы, в условиях

которой человек чувствует себя органической частью государственного целого. О христианстве этого сказать нельзя. Его догматы обращены не к роду, а к индивиду, это религия народов, утративших свободу, она покоится не на гармонии индивида и коллектива, а на авторитете и традиции. В этом смысле христианство «позитивно». В Берне Гегель пишет специальную работу «Позитивность христианской религии». «...Позитивная религия, — уточнит потом Гегель, — протиестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума и недостижимые и чрезмерные, требует таких чувств, действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания, без личной заинтересованности»¹. Весьма нелестная характеристика для религии, в лоне которой вырос мыслитель!

В понятии «позитивность» венгерский исследователь Г. Лукач справедливо увидел зародыш будущего «отчуждения». Безусловной заслугой его является внимательное прочтение и глубокое истолкование ряда литературных опытов молодого мыслителя. За теологической оболочкой Лукач увидел социально-критическое содержание, стремление осмыслить проблемы буржуазного общества и современной политической борьбы. О ранних работах Гегеля Лукач писал, что «они в своей основной тенденции направлены против христианской религии»². Эта характеристика, безусловно, верна в отношении двух вещей: «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии». Но Лукач почему-то исключил из рассмотрения работу Гегеля «Жизнь Иисуса» (не знать ее он не мог); в его фундаментальном исследовании «Молодой Гегель» она даже не упоминается. Отсюда — неполнота картины, определенное упрощение дела. Согласно Лукачу, в бернский период Гегель мыслит только социальными категориями: субъект общественно-исторического процесса в то время был для Гегеля коллективным. Отделение индивида от непосредственной социальности его жизни в античных городских республиках, возникновение

«приватного человека» представлялось тогда Гегелю самым явным признаком распада. Только во Франкфурте, куда философ переехал в 1797 г., по мнению Лукача, у Гегеля происходит перелом. «Франкфуртский субъективизм, — говорится далее у Лукача, — это субъективизм в буквальном смысле, Гегель действительно исходит непосредственно из индивида, его переживаний и судьбы»³. Между тем Гегель и в Берне (в «Жизни Иисуса») пытался исходить «непосредственно из индивида». И это не мешало ему в других бернских работах исходить «из общества». Не стремление ли совместить различные позиции стало импульсом к созданию диалектики?



Г. Ф. В. Гегель

«Жизнь Иисуса» была написана летом 1795 г., после того как Гегель прекратил работу над рукописью «Народная религия и христианство», но прежде, чем он начал писать «Позитивность христианской религии». В промежутке между двумя критическими, почти антихристианскими произведениями он создает одно апологетическое,

почти прохристианское. Поскольку Гегель писал не для печати, а исключительно для уяснения собственной позиции, можно сказать, что она еще не устоялась.

Этого в свое время не желал видеть и В. Дильтей, впервые обративший внимание на ранние работы Гегеля. Согласно Дильтею, молодой Гегель находился целиком во власти христианских представлений, эволюционируя от кантовского рационализма к мистическому пантеизму. Если Лукач полностью игнорирует «Жизнь Иисуса», то Дильтей делал главный акцент именно на этой работе. В книге Дильтея о молодом Гегеле есть раздел «Три работы о христианской религии»⁴, где вопреки хронологии сначала подробно разобрана «Жизнь Иисуса», а затем через призму этой работы рассмотрены «Народная религия и христианство» и «Позитивность христианской религии», причем так, что создается видимость единой (разумеется, иной, чем в трактовке Лукача) позиции Гегеля в бернский период. Истина — не в этих крайностях, не в упрощениях Дильтея и Лукача (противоположных по своей направленности), а в сложном движении гегелевской мысли, которая в своих поисках обращалась к противоположным концепциям.

Первое впечатление от «Жизни Иисуса» — перед читателем всего-навсего краткий компендий Нового Завета. Но за внешней незатейливостью, за евангельскими притчами (излагаемыми, кстати, весьма вольно), за необычной для Гегеля легкостью языка скрывается четкая философская позиция, весьма важная для творческой эволюции мыслителя. В «евангелии от Гегеля» нет ни слова о благовещении, непорочном зачатии, чудесах, воскресении из мертвых. Христос Гегеля — моралист, апеллирующий к разуму человека. Это тоже характерный момент: молодой мыслитель еще год назад превозносил чувство, теперь на первом месте разум. «Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; часто он меркнул, но никогда полностью не угасал...»⁵ — так начинается рассказ Гегеля о жизни Иисуса.

Гегелевский Христос — глашатай кантовской этики. В его уста автор вкладывает нечто вроде категорического

императива: что вы хотели бы видеть общим законом для всех людей, в том числе и для вас, тем руководствуйтесь в своем поведении. Такова формула нравственности, а нравственность — единственный масштаб «богоугодности». С каждого спросится по его делам. Превыше всего человек. Люби каждого человека, как самого себя. Человек больше, чем храм; между человеком и Богом нет опосредствующих звеньев.

Полным социальным индифферентизмом, столь нехарактерным для Гегеля, каким мы его знаем, звучит следующее поучение Иисуса, обращенное к ученикам: «...не надейтесь увидеть царство Божие во внешнем, пусть самом блистательном, объединении людей, — ни в виде государства, ни в виде общества, подчиненного твердо установленным законам»⁶. И это не случайная обмолвка: к бернскому периоду относится еще одно произведение Гегеля, где столь же решительно отвергается его позднейший кумир — государство. Я имею в виду фрагмент, условно названный «Первая программа системы немецкого идеализма». Он написан летом 1796 г. Государство здесь оценивается в духе Гердера — как нечто механическое, антигуманное, рожденное насилием и обреченное на исчезновение. «...Мы должны выйти и за пределы государства! Ибо любое государство не может не рассматривать людей как механические шестеренки, а этого как раз делать нельзя, следовательно, оно должно *исчезнуть*». Философ намеревается разоблачить до конца «все эти жалкие творения рук человеческих — государство, конституцию, правительство, законодательство»⁷. Гегель верит в наступление вечного мира, ставит выше всего идею красоты и даже призывает создать новую мифологию.

Во Франкфурте интерес к христианству у Гегеля усиливается. Впрочем, появляется и нечто новое: стремление свести воедино то, что в Берне существовало раздельно, — интерес к социальному и к индивидуальному, просветительский рационализм и «служение чувствам». В «Жизни Иисуса» религиозное начало не совпадает с государственным. Теперь Гегель отвергает эту (кантовскую) позицию и пишет: «Церковь как целое остается фрагментом, если человек *расщеплен* на особого государственного и церковного человека»⁸.

Основная работа, созданная во Франкфурте, — неоконченная рукопись, получившая впоследствии название «Дух христианства и его судьба». Главный персонаж по-прежнему Иисус. Но здесь он уже не глашатай кантовской этики, а ее оппонент. В одной из современных работ о раннем творчестве Гегеля читаем по этому поводу: «Молодой Гегель превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного гения. Во всех этих попытках истолкования дистанция Иисуса от его иудейского окружения столь велика, что он, так сказать, выпадает из хода мировой истории. Но в этом не отдает себе достаточного отчета ни молодой, ни, судя по всему, зрелый Гегель. Здесь перед нами удивительный феномен: философ, стремившийся повсюду следовать принципу историзма, в данном случае оказывается вынужденным мыслить антиисторически»⁹. Наблюдение тонкое и справедливое. Гегель, обращаясь к Христу и христианству, выступает не как богослов, не как историк, а как философ, решающий свои общемировоззренческие задачи.

Разные ипостаси Христа у Гегеля означают смену позиций, эволюцию убеждений. В «Народной религии и христианстве» Христос — носитель «позитивности», в «Жизни Иисуса» — ее антипод. В «Позитивности христианской религии» Гегель возвращается к первоначальной точке зрения, в работе «Дух христианства...» вновь от нее отказывается. Теперь носителем «позитивности» становится иудейская религия. Законы Моисея несли слова Бога, пишет Гегель, не как истину, а как приказ. Евреи зависели от своего Бога, а то, отчего человек зависит, не может иметь форму истины. Господство и подчинение несовместимы с истиной, красотой, свободой. Христос хотел преодолеть внешний характер норм, господствовавших в древней Иудее, восстановить человека как нечто целое, в котором органически слиты личные склонности и общественные обязанности. И далее уже не Христос спорит с Моисеем, а Гегель с Кантом. «Моральность, по Канту, — пишет Гегель, — есть закабаление единичного всеобщим, победа всеобщего над противостоящим ему единичным!» Для Гегеля же задача состоит в том, чтобы осуществить «возвышение единичного до всеобщего, объединение — снятие

этих двух противоположностей через их объединение»¹⁰. Это чрезвычайно важный момент. Перед Гегелем встает диалектическая проблема: надо найти такое неформальное всеобщее, которое органически сочеталось бы с единичным. Задача, правда, пока не выходит за пределы этики.

Вышеприведенная цитата заимствована из черновых набросков к «Духу христианства...». В самой работе Гегель развертывает полемику с «Критикой практического разума». Кант, рассматривая евангельскую заповедь «люби ближнего, как самого себя», характеризовал ее как идеал святости, недостижимый для живого существа, ибо последнее никогда не может быть свободно от желаний и склонностей, которые сами по себе не согласуются с моральным законом. Гегель считает, что Кант «совершенно неправ», ибо уже Нагорная проповедь решила проблему. Христос в ней добился соединения «склонности с законом, благодаря чему последний теряет свою форму закона; это совпадение со склонностью есть πληρωμα (полнота) закона, бытие, которое, как принято говорить, служит дополнением возможности, ибо возможность есть объект как нечто мысленное, всеобщее; бытие же — синтез субъекта и объекта, в котором субъект и объект теряют свою противоположность. Так же и эта склонность, добродетель, есть синтез, в котором закон (Кант именно поэтому и называет его объективным) теряет свою всеобщность, а субъект — свою особенность, оба они лишаются своей противоположности, тогда как в кантовском понятии добродетели, напротив, эта противоположность остается и одно становится господствующим, другое — подчиненным. Совпадение склонности с законом заключается в том, что закон и склонность перестают отличаться друг от друга... Это совпадение есть жизнь, а в качестве отношения различных — любовь...»¹¹. Ветхозаветная заповедь «не убий» может стать принципом всеобщего законодательства (намек на категорический императив!), но Иисус противопоставил ей «более высокий дух примиренности», такую полноту жизни, которая делает этот закон совершенно излишним.

Противоположности объединяет любовь. «В любви человек вновь находит себя в другом... любовь есть единение жизни...»¹², но жизни живой, непосредственно окружающей

человека, чувственно осязаемой. Любовь к ближнему — это любовь к людям, с которыми вступаешь в отношения. Мысленное не может быть любимым. Поэтому нелепо говорить о любви к людям вообще, к тем, которых не знаешь. Любовь — не высшая человеческая потенция, выше любви — религия. «Для того чтобы любовь стала религией, она должна выразить себя в объективной форме. Она — субъективное чувство — должна слиться с представляемым, со всеобщим и тем самым обрести форму существа (*Wesens*), которому можно поклоняться и которое этого достойно»¹³. В религии противоположности совпадают, на философию этот принцип Гегель пока распространить не решается.

Гегелевская диалектика зарождается как средство решить этические проблемы. В «Жизни Иисуса» Гегель старался обходить молчанием скользкие вопросы, в «Духе христианства...» он пытается дать на них ответ. Как истолковать библейские чудеса? Этого нельзя сделать, отвечает Гегель, опираясь только на рассудочное мышление, но и вне сферы рассудка чудо также не существует: его просто нельзя заметить. «Не снятие сферы рассудка есть неестественное, а то, что он одновременно *полагается* и снимается»¹⁴.

Во Франкфурте в 1798 г. появилась первая печатная работа Гегеля. Это была вышедшая анонимно брошюра, носившая название: «Доверительные письма о прежних государственно-правовых отношениях Вадтланда и города Берн. Полное разоблачение бывшей олигархии бернского сословия. Снабженный примечаниями перевод с французского писем покойного ныне швейцарца». Гегелю принадлежал перевод и комментарии. Автор писем швейцарский адвокат Ж. Карт (находившийся в то время в добром здравии) обличал деспотические порядки, господствовавшие в Берне до прихода туда французов. Некоторые мысли автора привлекли внимание Гегеля, и он дополнил их своими соображениями.

Внимание Гегеля по-прежнему приковано преимущественно к сфере политики, социального устройства, религии. Новым является его интерес к политической экономике. В начале 1799 г. Гегель читает и подробно конспектирует немецкое издание книги английского экономиста

Дж. Стюарта «Исследование основ государственной науки». Гегель задумывается над имущественными проблемами и угадывает в них корень социальных конфликтов: «В государствах нового времени, — читаем мы в одном из франкфуртских фрагментов, — обеспечение собственности — это ось, вокруг которой вращается все законодательство... Может быть, были несправедливы по отношению к системе санкюлотизма во Франция, когда приписывали хищным инстинктам те меры по установлению имущественного равенства, которые там намеревались осуществить»¹⁵.

Собственно философские проблемы, казалось бы, не волнуют молодого мыслителя, но это не совсем так: хоть они и оттеснены на второй план, но при внимательном рассмотрении можно увидеть их подспудное воздействие на духовный мир Гегеля. Во «Фрагменте системы 1800 г.» идея тождества противоположностей выражена уже в предельно общей форме: «...применительно к каждому положенному можно показать, что если нечто положено, то исключено, что одновременно не положено другое, и это безостановочную гонку надо раз навсегда обуздать, запомнив, что то, например, что мы называем связью синтеза антитезиса, не есть положенное, рассудочное, рефлексированное, но его единственное доступное для рефлексии свойство заключается в том, что оно есть бытие вне рефлексии. В живом целом одновременно положены смерть, противоположение, рассудок...»¹⁶ Это уже язык зрелого Гегеля. Правда, пока он не оригинален. Признавать тождество противоположностей после Фихте не составляет труда. Настаивать на объективности противоречия после натурфилософских работ Шеллинга — не новость. В споре Шеллинга и Фихте Гегель принимает сторону своего тюбингенского однокашника. Это заметно по первой опубликованной собственно философской работе Гегеля «Различие между системой философии Фихте и Шеллинга» (1801). Она написана в Йене, куда Гегель с помощью Шеллинга перебрался, чтобы преподавать в местном университете. Совместно с Шеллингом Гегель издает (весьма недолго) «Критический журнал философии». Постепенно у него вырисовываются своя сфера интересов и самостоятельный подход к философским проблемам.

Особенно важна в этом отношении незавершенная работа «Система нравственности» (1802—1803). Здесь Гегель говорит о труде как о сфере совпадения противоположностей, тождества субъекта и объекта. Главное в труде — орудие. «В виде орудия субъект создает средний термин между собой и объектом, и этот средний термин есть реальная разумность труда... В силу этой разумности орудия оно выступает в качестве среднего термина, стоит выше как процесса труда, так и обрабатываемого... объекта...»¹⁷ В труде возникает отношение господства и подчинения. «Равенство есть не что иное, как абстракция, формальная мысль о жизни, о первой потенции, мысль, которая чисто идеальна, лишена реальности. Напротив, в реальности полагается неравенство жизни и тем самым отношение [господства] и рабства...»¹⁸ Господин владеет избытком физически необходимого, раб живет в недостатке такового и вынужден трудиться.

Гегель по-новому смотрит на проблему нравственности. Ему кажется, что он нашел искомое гармоническое единство между всеобщим и единичным в поведении человека. «...Всеобщность, которая просто объединила с собой особенность, есть божественность народа...»¹⁹ В составе народного целого индивид видит себя в каждом другом. Вместе с тем народ хотя и образует целое, но одновременно расчленен на составные части — сословия. Каждому сословию соответствует своя корпоративная нравственность. «Абсолютное сословие» (речь, видимо, идет о дворянстве) владеет абсолютной нравственностью. Сословие «добропорядочности» (речь идет о буржуазии) не способно ни на добродетель, ни на отвагу; высшее, чего может добиться это сословие, — производительная деятельность. Наконец, сословие «грубой, необработанной нравственности» — крестьянство. Фихте в «Замкнутом торговом государстве» идеализировал крестьянский труд, полагая, что только он является производительным, Гегель же не считает сельский труд ни всецело разумным, ни создающим предметы непосредственно для потребления. Нравственность крестьянского сословия состоит в доверии к «абсолютному сословию». Что касается рабов, то они не образуют сословия, каждый из них представляет собой

нечто единичное, и, следовательно, они лишены нравственности.

В многочисленных фрагментах и незавершенных рукописях йенского периода (в Полном собрании сочинений они составляют три объемистых тома) отражены поиски, которые в конце концов привели к созданию «Феноменологии духа» (1807) — по словам К. Маркса, «истинного истока и тайны гегелевской философии»²⁰. Здесь впервые Гегель заявил о себе как о вполне самостоятельном мыслителе первой величины. По замыслу «Феноменология» не оригинальна: «Система трансцендентального идеализма» также ставила цель проследить исторические пути развития сознания. Гегелевский труд оригинален по исполнению. Автор «Системы...» был лапидарен и находил высшую истину в художественном творчестве. Гегель разворачивает куда более величественную «одиссею духа» и приходит к иному выводу: форма, в которой существует истина, — научная система. Настало время для возведения философии в ранг науки. Речь, разумеется, идет не о той плоской разновидности рассудочного знания, которая претендует на научность, но оперирует «голыми» истинами вроде ответов на вопросы, когда родился Цезарь, сколько футов содержалось в стадии и т. д. Гегель не против рассудка, который представляет собой общую почву для науки и обыденного сознания, который дает гарантию того, что область науки открыта для всех; но подлинная наука выходит за пределы рассудка. Ее сфера — разум, и проследить проникновение духа в эту сферу — задача, которую ставит перед собой автор «Феноменологии».

Он отвергает и другой способ псевдонаучного философствования, который видит в созерцании преимущественное средство познания истины. Гегель здесь имеет в виду Фихте и Шеллинга. Наука, покоящаяся на созерцании, лишена общепонятности и кажется находящейся в эзотерическом владении нескольких отдельных лиц. Другой упрек интуитивному знанию — «одноцветный формализм». Дело в том, что интуиция пытается, подобно рассудку, схватить истину в «голом» виде; развитие здесь исключено, в лучшем случае происходит повторение одной

и той же формулы, пусть даже усматривающей всюду тождество противоположностей.

Как же представляет себе Гегель развитие познания? Знание — достояние индивида. Но человек рожден для общества, — говорили еще предшественники Гегеля (Кант, Фихте, Гердер). Человек — продукт истории — такова была другая их мысль. И наконец, третья — развитие индивида воспроизводит в общих чертах развитие рода. Все эти мысли становятся исходными для Гегеля. Сознание социально и исторично, движение индивидуального сознания повторяет историю общества — вот что имеет в виду автор «Феноменологии», когда говорит, что «отдельный индивид есть несовершенный дух... Индивид, субстанция коего — дух вышестоящий, пробегает это прошлое так, как тот, кто, принимаясь за более высокую науку, обзревает подготовительные сведения, давно им усвоенные, чтобы освежить в памяти их содержание... Отдельный индивид 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...»²¹. Итак, перед глазами философа духовное развитие индивида, эволюция общества как такового и смена форм его сознания. Читатель «Феноменологии» трижды совершает восхождение к вершинам духа. Используя терминологию позднейших работ Гегеля, эти три сферы движения мысли можно назвать «субъективный дух», «объективный дух» и «абсолютный дух», т. е. индивидуальное сознание, общество и общественное сознание. Главы «Феноменологии» и разбиты и названы иначе; это создает дополнительные трудности для освоения материала.

Первые пять глав посвящены «эмбриологии» духа — анализу созидания индивида. Здесь также можно обнаружить трехчленную структуру: сознание, самосознание, разум. Первая ступень сознания, направленного на лежащий вне его предмет, — чувственная достоверность ощущения. Это самое бедное содержанием знание. Органы чувств позволяют нам фиксировать нечто в данном месте в данный

момент времени. «Это», «здесь», «теперь» — самые общие определения, которые можно использовать для любого случая. Здесь еще нет вещи, последняя дается нам в восприятии. Вещь многообразна, она представляет собой некоторое единство определенностей. Соль, например, белая, острого вкуса, кубической формы и т. д. Восприятие содержит уже некоторое обобщение и как таковое чревато противоречием: с одной стороны, вещь единична, с другой — она несет некие общие признаки. Пытаясь снять это противоречие, сознание поднимается на новую ступень, переходит к мысли, первым носителем которой является рассудок. Здесь открывается область опытного естествознания — царство законов, своеобразный сверхчувственный мир.

Далее читателя «Феноменологии духа» ждет неожиданный скачок мысли, философский сюрприз. «Покоящееся царство законов» переходит в свою противоположность, за ним Гегель обнаруживает «второй сверхчувственный мир», мир наизнанку. То, что в первом мире сладко, во втором — кисло, что в первом черное, во втором — белое. В мире наизнанку «в почете то, что в первом презирается, а к тому, что в нем в почете, относятся с презрением. Наказание, которое, по *закону первого* мира, позорит и уничтожает человека, превращается в соответствующем ему *перевернутом мире* в помилование, сохраняющее человеку жизнь и доставляющее ему почет»²². Антимир Гегеля — поэтическая метафора, философ прибегает к ней, чтобы показать ограниченность рассудочного мышления. Ни один закон науки нельзя принимать за истину в последней инстанции. Как часто в истории естествознания некое положение, считавшееся всеобщим, вдруг оказывалось всего лишь частным случаем. Вот почему нет оснований слишком доверять рассудку, который сам нуждается в проверке. Когда объектом познания становится рассудок, сознание переходит в самосознание. В ткань рассуждений Гегеля все более вплетаются социальные нити. Хотя речь по-прежнему идет о сознании индивида, последний рассматривается сквозь призму важнейшего общественного отношения — труда.

Огромное влияние на формирование мировоззрения Гегеля оказал промышленный переворот в Англии, нашедший

свое теоретическое выражение в английской классической политической экономии. В годы своего пребывания в Йене Гегель внимательно изучал Адама Смита, во многом разделяя его экономические взгляды. Изучение Смита помогло Гегелю прийти в «Феноменологии духа» к попытке осмыслить развитие сознания и человеческого общества в целом как результат трудовой деятельности.

Наибольший интерес в этом отношении представляет раздел «Феноменологии духа», озаглавленный «Господство и рабство». Постановка вопроса нам известна по работе «Система нравственности»: труд требует подчинения. Но теперь Гегель подчеркивает и другое: труд развивает и возвышает человека. Раб формирует вещи, но одновременно он формирует и самого себя. Работа есть образование, и благодаря ей сознание раба возвышается над своим первоначально низким уровнем, раб приходит к самосознанию, к постижению того, что он существует не только для господина, но и для себя самого. Господин, наслаждаясь тем, что создает ему раб, впадает в полную зависимость от раба, а раб, формируя вещи, приобретает господство не только над ними, но и над своим господином. В итоге их отношения переворачиваются: господин становится рабом раба, а раб — господином господина. Господство раскрывается как рабство, а последнее в своем осуществлении становится противоположностью тому, что оно есть непосредственно. Рабское состояние приводит к возникновению самосознания, к борьбе за свободу; чем тяжелее рабство, тем ожесточеннее попытки разорвать оковы. Гегель убедительно показал, что рабство — всеобщее состояние: там, где есть рабы, никто не свободен. «Господин, противостоящий рабу, не был еще истинно свободным, ибо он еще не видел в другом с полной ясностью самого себя. Только через освобождение раба становится, следовательно, совершенно свободным также и господин»²³.

К. Маркс, однако, подчеркивал ограниченность позиции Гегеля: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии... Он видит только положительную сторону труда, но не отрицательную»²⁴. Разумеется, мысль Маркса не означает, что Гегелю было чуждо всякое понимание отрицательных последствий труда в

капиталистическом обществе. В «Йенской реальной философии» — лекционном курсе, прочитанном в 1805–1806 гг., — Гегель обращает внимание на то, что в результате прогресса экономики «множество людей осуждено на совершенно отупляющий, нездоровый и необеспеченный труд — труд на фабриках, мануфактурах, рудниках, ограничивающий умелость, и отрасли индустрии, за счет которых содержался большой класс людей, вдруг иссякают из-за моды или удешевления, благодаря изобретениям в других странах и т. д., так что все это множество впадает в нищету, не будучи в состоянии избежать ее. Выступает противоположность большого богатства и большой нищеты, которой ничем невозможно помочь»²⁵. Маркс, следовательно, имел в виду другое, когда говорил, что Гегель не увидел «отрицательной стороны» труда, а именно неспособность Гегеля найти путь к диалектическому отрицанию капитализма.

Диалектика господства и рабства у Гегеля в известной степени предвосхищает Марксов анализ отчуждения труда в капиталистическом обществе. Для самого Гегеля отчуждение не несет на себе отпечатка трагической коллизии, выход из которой надлежит найти грядущим поколениям; это, скорее, ключ к пониманию прошлого. К тому же Гегель употребляет его не однозначно. В широком смысле отчуждение для Гегеля — инобытие духа, его опредмечивание, овнешнение, самополагание в форме объекта. Снятие отчуждения здесь равнозначно познанию. Дух «отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания»²⁶. Эта цитата взята из предисловия к «Феноменологии духа». Но в той же работе можно встретить и более узкое употребление термина, которым Гегель пользуется также для характеристики генезиса капиталистического общества.

Вернемся к проблеме самосознания, которое представило перед нами как порождение зависимости и труда. Цель самосознания — свобода. Как достичь ее? Простейший вариант — внутреннее освобождение, негативное отношение и к господству, и к рабству, т. е. стоицизм. Стоик свободен вне зависимости от собственного положения, «как

на троне, так и в цепях». В качестве всеобщей формы мирового духа стоицизм выступает в «эпоху всеобщего страха и рабства», но также и при всеобщем образовании, поднимающем чувственный образ до мышления. Стоицизм внутренне противоречив: удалившись из окружающей действительности в себя, сознание не довело до конца отрицание сущего. Стоика волнует вопрос, что есть истинное и доброе, но его ответ всегда тавтологичен.

Саму эту постановку вопроса снимает скептицизм, который доводит до логического завершения отрицание бытия. При этом, с одной стороны, возникает «себе самому равное самосознание», своеобразная безмятежность мышления, а с другой — «абсолютное диалектическое беспокойство», сознание, «сбитое и сбивающее с толку». Эти две крайности сосуществуют в скептицизме; противоречие не только не устранено, но, наоборот, усилилось. Скептик провозглашает ничтожество зрения и слуха, а сам видит и слышит. Его слова и его действия находятся в постоянном противоречии друг с другом.

На смену скептицизму идет высшая форма самосознания, изначально отягощенная раздвоенностью, — «несчастное сознание». Гегель имеет в виду христианство. Раздвоенность видна уже в том, что для христианина сознание бытия и действия есть лишь скорбь об этом бытии и действии. Перед «несчастливым сознанием» — разорванная действительность: человек причастен Богу и в то же время погряз в грехах. Мышление христианина — диссоциирующий перезвон колоколов, это музыкальное мышление, не доходящее до понятия. И вместе с тем именно здесь достигается связь единичного с неизменным, всеобщим. Именно здесь дух совершает переход от самосознания к разуму.

Разум предстает перед взором Гегеля в трех ипостасях — как наблюдающий, действующий и достигший высшего воплощения в индивидуальности. Наблюдающий разум занят критикой науки, эмпирического и теоретического естествознания. Наиболее убедительно это выглядит в отношении физиогномики, пытающейся «читать мысли» на лице человека, и френологии, отыскивающей связь между духовным миром личности и строением черепа.

Действующий разум начинает с погони за наслаждениями. Затем поиски личного счастья переходят в свою противоположность — в стремление осчастливить все человечество. Начинает действовать «закон сердца», который видит беду человечества в том, что оно следует не ему, а закону действительности. Действующий порядок «закон сердца» принимает за «мертвую действительность». Так рождается потребность ее оживить и реформировать. Но результат плачевен: существующие законы защищаются от закона одного индивида, потому что они не бессознательная, пустая необходимость, а духовная всеобщность, в которой живут индивиды, хотя и жалующиеся на этот порядок, но преданные ему и теряющие все, если у них отнимут его. «Биение сердца для блага человечества переходит поэтому в неистовство безумного самомнения...»²⁷ Оно провозглашает существующее извращенным, измышленным фанатическими жрецами, развратными деспотами и их прислужниками, не замечая, что извращением является сама бунтующая единичность, желающая стать всеобщей. Высшая ступень действующего разума — добродетель. Здесь одерживается победа над пышными речами о благе человечества и об угнетении его; о жертве во имя добра; такого рода слова возвышают сердце, но оставляют разум пустым, назидают, но не созидают; это декламации, лишь показывающие, что индивид, который выдает себя за деятеля, преследующего столь благородные цели, считает себя превосходным существом; это напыщенность, пустое чванство. Целью добродетели является уже существующее добро. Сознание сбрасывает как пустую оболочку представление о каком-то добре, еще не обладающем действительностью. Сознание узнало на опыте, что общий ход вещей не так плох, как выглядел; индивидуальности нет необходимости приносить себя в жертву.

Индивидуальность Гегель определяет как некое единство противоположностей, «двойную галерею образов», из которых одна является отражением другой; одна — галерея, отграничивающая от внешних обстоятельств, другая — осознающая их; первая — поверхность шага, вторая — центр его. «...Индивидуальность как раз в том и состоит, что она *в такой же мере есть всеобщее*, и потому спокойно и

непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями и т. д., а также с ними соотнобразуется, в *какой* она противопоставляет себя им и, напротив, преобразовывает их...»²⁸ Если бы не было этих обстоятельств, нравов, этого состояния мира вообще, то, конечно, индивид не стал бы тем, что он есть. Хотя каждая индивидуальность считает, что действует лишь эгоистически, она лучше, чем мнит о себе. Когда она поступает своекорыстно, то она лишь не ведает, что творит, и когда она уверяет, что все люди поступают своекорыстно, то она только утверждает, что ни один человек не сознает, что такое действие. Люди выдают свои дела и поступки за нечто такое, что нужно только им самим. Однако своими действиями они прямо противоречат своему утверждению, будто хотят исключить публичность и всеобщее сознание; претворение замысла в действительность есть вынесение своего дела во всеобщую стихию, благодаря чему оно становится делом всех.

А абсолютная чистая воля всех есть нравственное самосознание. Нравственность не вырабатывается индивидуальным сознанием, а представляет собой предписанный извне закон. Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо придерживаться того, что правильно. Нечто дано мне на хранение, оно есть собственность другого, но именно поэтому я так щепетилен в отношении неприкосновенности и сохранности этого нечто, которое является всеобщим достоянием, т. е. общечеловеческой субстанцией. Тем самым достигнут предел развития индивидуального сознания. Мировой дух начинает новый круг. Теперь перед нашими глазами проходят образы реальной истории. Правда, Гегель берет лишь то, что представляется ему самым существенным в развитии человечества. По его мнению, два закона управляют нравственностью, т. е. жизнью общества, — «человеческий», «закон дневного света», принятый людьми, и «божественный», «подземный», возникший независимо от людских установлений. Им соответствуют две социальные ячейки — государство и семья.

Высший долг государственной власти — следить за тем, чтобы частные интересы не взяли верх над общим благом.

Люди склонны забывать, что они лишь частицы целого. Их помыслы направлены на достижение сугубо личных целей — приобретение имущества и наслаждения. Для того чтобы не исчез дух общности, правительства обязаны время от времени потрясать войнами их бытие. Индивидам, которые отрываются от целого и стремятся лишь к жизни для себя и личной неприкосновенности, полезно показать их абсолютного господина — смерть.

Павший на поле брани враг с точки зрения государства должен быть предан позору, но родственное чувство требует от близких выполнения погребального обряда. Так возникает конфликт между двумя нравственными силами — государством и семьей, — коллизия софокловской Антигоны, похоронившей брата вопреки запрету правителя. Вообще отношения между братом и сестрой для Гегеля — вершина нравственных связей внутри семьи. Муж и жена вожделеют друг друга, родители видят в детях продолжение самих себя, любовь брата и сестры — «беспримесное нравственное отношение». Анализируя «Антигону», Гегель показывает столкновение патриархальных нравов и государственного начала. Действия каждой из сторон исторически и оправданны и ограничены, каждый прав и не прав по-своему. Борьба внутри нравственного мира древности приводит к гибели этот целостный мир.

Средние века как исторический период для Гегеля не существуют. Философ сразу переходит к генезису капиталистических отношений, точнее, к духовным формам, соответствующим этому процессу. Здесь перед ним встает проблема отчуждения в узком значении термина. В качестве примера становления мира отчуждения Гегель берет абсолютистскую Францию накануне буржуазной революции. Два типа сознания господствуют в обществе — «благородное» и «низменное», сознание дворян, готовых к самопожертвованию ради интересов государства, и сознание толпы, которая ненавидит власть, повинуетя с затаенной злобой и всегда готова к мятежу. Но эти две противоположности скоро оказываются совмещенными. «Героизм безмолвного служения» государству превращается в «героизм лести». Язык лести обособляет и уединяет монарха, его сознание формируется сознанием его подданных. Чувство

отверженности соединяет благородное и низменное сознание, традиционные связи рвутся, возникает «разорванное» сознание.

Наступает время «абсолютной эластичности», «всеобщего обмана самого себя и других», «отдающего себе отчет хаоса». В распоряжении Гегеля блестящая художественная иллюстрация — «Племянник Рамо». Диалог Дидро, не опубликованный при жизни автора, попал в руки Гёте и был впервые напечатан им в собственном переводе на немецкий язык в 1805 г. Собеседник Дидро изображает сцену соращения юной девицы. Дидро поражен ловкостью, низостью рассказчика, извращенностью чувств, беспредельной мерзостью при полной откровенности. Гегель согласен с Дидро и лишь подчеркивает неизбежность появления подобного сознания в условиях отчуждения. Чем ярче проявляется «разорванность» сознания, чем сильнее оно себя разоблачает, тем лучше: тем быстрее оно исчезает. Закамуфлировать его — значит задержать развитие. ««Заштопаннный чулок лучше, чем разорванный»; не так с самосознанием»²⁹, — гласит один из гегелевских афоризмов периода работы над «Феноменологией».

На смену «разорванному» сознанию приходит религиозная вера и ее противоположность — Просвещение. К последнему Гегель относится весьма критически, отмечая в качестве его характерных черт буржуазный утилитаризм и примитивный атеизм. Для просветителя религии — результат обмана. Можно, конечно, в отдельных случаях продать медь вместо золота, подделать вексель и выдать проигранное сражение за выигранное, но удастся ли обмануть народ в столь существенном деле, как вера, спрашивает Гегель. И он, безусловно, прав, подчеркивая, что религия имеет более глубокие корни, чем злой умысел священнослужителей и власть имущих.

Истиной Просвещения оказывается революция, которая, по Гегелю, приносит с собой «абсолютную свободу и ужас», т. е. террор: здесь отчуждение достигает апогея. Террор хуже рабства, ибо он непродуктивен, это «фурия исчезновения», порождающая лишь чисто негативное действие. Непосредственных позитивных результатов революции Гегель не видит. «Единственное произведение и

действие всеобщей свободы есть поэтому *смерть*, и притом... самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды»³⁰. Быть под подозрением здесь приравнивается к виновности со всеми последствиями. Жизнь полностью обесценена и лишена содержания. Дальше в этой плоскости двигаться некуда, нужен переход в новую сферу. Отчужденный от себя дух, доведенный до крайней точки, наконец обретает себя самого. Происходит снятие отчуждения — замена произвола правопорядком, возникает моральный дух. Неразумные средства привели к разумному результату. «Разум становится глупостью, благодеяние — мукой», — сказано в «Фаусте»; по Гегелю, возможно и обратное превращение.

Царством моральности Гегелю представляется современная ему Германия, ее духовная культура, искусство и философия. Свои надежды он связывал с господством Наполеона. Гегель приветствовал введение французского кодекса в государствах Рейнского союза и верил, что политика Наполеона вызовет в Германии национальный подъем: «Французская нация благодаря горнилу своей революции не только избавилась от устаревших учреждений, которые, как бездушные цепи, тяготели над ней и над другими, но также освободила индивид от страха смерти и привычек повседневной жизни; это дает ей великую силу, которую она проявляет по отношению к другим нациям. Она давит на их замкнутость и косность, и в конце концов они будут вынуждены изменить своему безразличию по отношению к действительности, пойти ей навстречу; и, может быть, поскольку внутреннее проявляется во внешнем, они превзойдут своих учителей»³¹.

Исчерпав возможности в области реальной истории, мировой дух возносится в высшую сферу, которую, следуя современной терминологии, можно назвать общественным сознанием. Здесь речь идет о религии, искусстве, философии. В дальнейшем Гегель посвятит анализу каждой из этих духовных форм фундаментальные труды, и мы в связи с ними еще вернемся к рассмотрению этих проблем. Сейчас же нас интересует конечный достигнутый им результат: в итоге своих блужданий дух приходит к абсолютной

истине, которая раскрывается ему в научной философии, каковой является гегелевская система. Первоначально объект противостоял субъекту познания как нечто внешнее, постороннее, в абсолютном знании они достигают тождества.



2. СИСТЕМА И МЕТОД

Согласно первоначальному замыслу Гегеля, «Феноменология духа» открывала систему его философии. В кратком объявлении о выходе своей книги автор писал: «Этот том изображает становление знания. Феноменология духа должна занять место психологических истолкований и абстрактных обоснований знания. Она рассматривает подготовительный этап науки с точки зрения, которая придает ей характер новой, интересной, первой философской науки. Она постигает различные *образы духа* как ступени пути, в результате которого он становится чистым знанием, или абсолютным духом... Последняя истина обретается в религии, а потом в науке как результат целого... Второй том будет содержать систему логики как умозрительной философии и еще две остальные части философии — науку природы и духа»³². Впоследствии Гегель изменил свое намерение. «Наука логики» (1812—1816) вышла не как продолжение «Феноменологии духа», а как самостоятельное произведение. В окончательно сложившейся системе Гегеля феноменологии отведено значительно более скромное место, чем предполагалось вначале; это не пропедевтика всей системы, а лишь один из разделов ее третьей части — «Философии духа».

Над «Наукой логики» Гегель работал в Нюрнберге, где в течение восьми лет (с 1808 по 1816 г.) служил директором гимназии и преподавал философию. Сохранившиеся его подготовительные записи (посмертно изданная «Философская пропедевтика») свидетельствуют о том, что именно в ходе этих занятий окончательно сложились контуры системы как философской энциклопедии. «В *обычной* энциклопедии науки описываются эмпирически, в том виде, в

каком они существуют... *Философская* же энциклопедия есть наука, раскрывающая необходимую, определенную понятием взаимосвязь и философское происхождение основных понятий и принципов наук»³³. Наука в целом делится, по мысли Гегеля, на три части — логику, науку о природе, науку о духе. Логика — наука о чистом понятии и абстрактной идее; природа представляет собой внешнюю реальность идеи, ее экстериоризацию, дух — снятие экстериоризации, возвращение идеи к самой себе. Таковы три части гегелевского труда «Энциклопедия философских наук» (1817), который излагает всю систему философии Гегеля. Его первая часть (условно называемая «Малая логика») в сокращенном виде повторяет идеи главного труда — «Наука логики» (условно — «Большая логика»).

Гегель в отличие от Шеллинга, созрев как мыслитель, с обретенными принципами не расставался. Он лишь уточнял их. Так, в «Малой логике» в разделе «Предварительное понятие» содержится существенное пояснение к проблеме соотношения рассудка и разума. Речь идет о трех сторонах, о трех формах логического. Первая форма — абстрактная, или рассудочная. Мышление здесь «не гибко», но это необходимая ступень логики. «...Рассудок есть вообще существенный момент образования. Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится употреблять немало труда, чтоб договориться с таким человеком — о чем же идет речь...»³⁴

Вторая форма логического — отрицательно-разумная. В негативной диалектике разум выступает в отрыве от рассудка, в результате возникает скептицизм и «голое отрицание». Третья форма — положительно-разумная, или «спекулятивная»; разум в союзе с рассудком приводит к положительному результату, к абстракциям, которые вместе с тем содержат нечто конкретное. Спекулятивная логика опирается на рассудочную. «Разум без рассудка — это ничто, а рассудок и без разума — нечто»³⁵ — этот гегелевский афоризм говорит о том, что диалектическому мышлению не обойтись без твердых основ рассудочной логики, иначе

диалектике грозит опасность превратиться в софистику, в игру словами. А формальная логика может с успехом решать свои задачи, не забираясь на диалектические высоты. Речь, следовательно, должна идти не об отмене формальной логики, а о дополнениях к ней, о реформе логики.

Мы помним, что вопрос о реформе логики был поставлен еще Кантом. Начиная с первых своих работ Кант постепенно приходит к выводу о том, что процесс получения нового знания не может быть теоретически изображен в понятиях формальной логики. Идея создания новой, содержательной логики все больше овладевает им. Фихте вслед за Кантом размышляет над трансцендентальной логикой, над «конструированием» понятий; у Шеллинга возникает идея объективно обусловленной взаимосвязи понятий. Гегель обвинял своих предшественников в формализме («это внешнее и пустое применение формулы называется *конструкцией*»³⁶, но фактически шел по их стопам. Согласно Гегелю, система категорий, построенная по принципу субординации, соподчинения, есть форма, в которой понятие обретает конкретность. Простой механический набор понятий не передает всей сложности реальных отношений, их взаимообусловленности и взаимопереходов. Задача логики — обнаружить эту реально существующую систему отношений, лежащую в основе как бытия, так и тождественного с ним сознания.

Система категорий дает возможность понять не только мир как целое, но и каждое его наиболее общее отношение, выражаемое той или иной категорией. Поскольку категории выражают связи предельной общности, они не могут быть определены через род и видовое отличие. Их можно осмыслить только в сопоставлении друг с другом, во взаимных переходах, т. е. в определенной системе, каждое звено которой связано с остальными. Подобная система позволяет охватить единым взором и всю действительность, и отдельные ее существенные отношения.

Конечно, Гегель был далек от мысли, что система философских категорий может передать все богатство реальности; эта система отражает лишь самые основные, самые общие связи развивающейся действительности. Философия изучает не мир в целом, а мир как целое. Анатолий

Франс однажды остроумно заметил, что философская теория мироздания столь похожа на мироздание, как был бы похож на Землю глобус, на котором нанесены одни только долготы и широты. Франс хотел высмеять идею философской системы, но между тем правильно схватил ее суть: она дает человеку ориентиры столь же реальные, как параллели и меридианы, которые хотя и не проведены на Земле, тем не менее не являются просто выдумкой и помогают человеку осваивать мир.

Гегель не только высказал общую идею субординации категорий, но и правильно указал на общий ее принцип — движение мысли от абстрактного к конкретному, т. е. от одностороннего к многостороннему, от пустоты к полноте содержания. Тем самым изложение приобрело строгую последовательность. Гегель иронизировал по поводу учебников логики, в которых можно произвольно переставлять разделы. Переход в них часто осуществляется словесно; пишут: «Вторая глава. Теперь мы переходим к суждениям». В диалектической логике последующее должно с необходимостью вытекать из предыдущего: «...понятие ведет само себя дальше...»³⁷ Ошибка Гегеля состояла в том, что движение мысли от абстрактного к конкретному он принял за реальный путь развития самой действительности. Логическое и историческое у него полностью совпадают. К тому же примат принадлежит логике: история есть лишь предметное воплощение логического саморазвития идеи, прикладная логика.

Надо отметить, что, соотнося историческое и логическое, мы вкладываем в первый термин два смысла: в одном случае мы обозначаем им развитие объекта, в другом — развитие его познания. В реальной истории нет «начала», движение здесь идет не от абстрактного к конкретному, а от одной конкретности к другой. Здесь мы сталкиваемся с иной последовательностью категорий (реальных отношений), чем в движении понятий, раскрывающих структуру развитого, «ставшего» объекта. Исторически, например, земельная рента, торговый, ростовщический капитал предшествовали промышленному капиталу, но в структуре сложившегося буржуазного общества доминирующую роль играет последний, и с его анализа начинается

движение мысли в «Капитале». «...Было бы недопустимым и ошибочным, — писал К. Маркс, — брать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль»³⁸. Отношения, которые играли важную роль при возникновении явления, затем превращаются в его побочные формы. Происходит своеобразное «перевертывание» исторической последовательности категорий. Исторически предшествующее становится логически последующим. Напомню читателю, что подобный подход к проблеме наметил Фихте.

Может быть, логика совпадает с историей познания предмета? Нет, и здесь можно лишь условно говорить о совпадении логического с историческим, имея в виду общую тенденцию знания к большей полноте, большей конкретности. История познания никогда не начинается с абстракций. Начало всегда конкретно. Это либо конкретное чувственное представление, либо конкретная совокупность понятий, которая затем усложняется. Абстракции вырабатываются в ходе прогресса науки на высокой ступени ее развития. Построив систему понятий по принципу перехода от абстрактного к конкретному, мы не отражаем реальной истории — ни предмета, ни знания о нем.

Однако Гегель был убежден в правильности метода восхождения от абстрактного к конкретному для теоретического познания развивающегося целого. Гегель начинает свою логику с понятия *чистого бытия*. Это самая пустая абстракция, совершенно лишенная определений и потому равная своей противоположности, т. е. *ничто*. Речь, разумеется, идет не о том, что наличие предмета равно его отсутствию, — утверждать подобное бессмысленно; Гегель рассматривает не определенное бытие того или иного предмета, а бытие вообще, мысль о котором настолько бессодержательна, что совпадает с мыслью о небытии. Бытие и ничто сливаются воедино. В своем тождестве они образуют третье понятие — *становление*. Становление — это уже первая конкретная, т. е. наполненная содержанием, категория: все предметы находятся в процессе непрерывного изменения, перехода в другое состояние, т. е. становления. Мир живет, он вечно пребывает в состоянии «абсолютного

беспокойства становления» — созидания или разрушения. Покой — это смерть.

Уже в этих трех первых понятиях гегелевской логики видна характерная особенность ее построения — принцип троичности, или триады: тезис — антитезис — синтез. Выдвигается некоторое положение, затем следует его отрицание и далее отрицание отрицания. Гегелевское отрицание означает не уничтожение предмета, а его развитие. Уничтожить зерно можно различными способами: сжечь, сгноить, размолоть; диалектическое отрицание зерна осуществляется лишь одним путем: когда созданы условия для его прорастания и превращения в стебель. Для характеристики отрицания Гегель употребляет также термин «снятие», что означает упразднение и одновременно сохранение. В становлении бытие и ничто находятся в снятом виде.

Результат становления — ставшее. Гегель называет его *наличным бытием*. Это уже бытие, присущее реальным предметам. Отличие одного предмета от другого зафиксировано в понятии *качества*. Качество есть определенность, тождественная с бытием; если исчезает данное качество, нечто становится другим. Подобное превращение происходит повсеместно. Выходя за пределы нечего, мы получаем другое, но это другое также является конечным, за его пределами лежит новое другое, и так без конца. Подобную бесконечность Гегель называет *дурной бесконечностью*. Здесь конечное и бесконечное не связаны друг с другом. *Истинная бесконечность* содержит в себе некую замкнутость, завершенность. Для этого нужно, чтобы исчезло отношение нечего к другому, осталось бы лишь отношение к себе. И Гегель конструирует еще один вариант бытия — *для себя бытие* — законченное и в то же время бесконечное бытие. Эта категория ему нужна для завершения анализа качества и перехода к новой категории — *количеству*.

Количество — это определенность, безразличная для бытия; количественные изменения не устраняют бытия предмета. Дом остается тем, что он есть, будет ли он больше или меньше, и красное остается красным, будет ли оно темнее или светлее. Но только до известного предела, за которым наступает качественное изменение. Для примера

Гегель приводит древний софизм «Лысый». Если выдернуть один волос из головы, два, три — станет ли человек лысым? Разумеется, нет. Но если продолжать выдергивать из головы по волосу, то рано или поздно наступит момент, когда появится лысина. Изменение чисто количественное переходит в качественное.

Единство количества и качества есть *мера*. Этой категорией обозначены количественные границы, в пределах которых предмет остается самим собой. Нарушение меры приводит к появлению нового качества, которое возникает путем перерыва постепенности, скачкообразно. Всякое рождение и всякая смерть представляет собой скачок из количественного изменения в качественное. Гегель решительно отвергает представления о том, что возникающее качество еще до своего возникновения уже наличествует и лишь вследствие своей малости не может быть воспринято. В этом взгляде, всюду усматривающем лишь постепенность, — «скука, свойственная тавтологии». Подлинное развитие идет лишь через появление новых качеств; это всеобщий принцип. И «в области *моральной*, поскольку моральное рассматривается в сфере бытия, имеет место такой же переход количественного в качественное, и разность качеств оказывается основанной на разности величин. Количественные изменения являются тем, посредством чего мера легкомыслия оказывается превзойденной, и вместо легкомыслия появляется нечто совершенно другое, а именно преступление...»³⁹

Цепь скачкообразных качественных изменений образует «узловую линию отношений меры». Таковы, например, изменения агрегатного состояния вещества — превращение твердого тела в жидкость и далее при повышении температуры — в газ. Вместе с тем эти изменения происходят с одним и тем же веществом, химический состав которого не меняется. Так встает вопрос о носителе изменений, о некоем субстрате, лежащем в основе преходящего бытия. Бытие переходит в *сущность*.

Учение о сущности — главная часть гегелевской логики. Бытие образует внешний слой действительности, ее поверхность, то, что непосредственно дано в восприятии; на уровне бытия мир дискретен, т. е. состоит из хотя и

связанных между собой, но все же отдельных предметов. Сущность — это внутренний мир, глубинные связи, лежащие в основе бытия. В разделе «Бытие» понятия переходят друг в друга, здесь они слиты друг с другом и лишь «светятся», рефлексированы, т. е. отражены в другом. Там ничто становится другим, здесь нечто есть другое. Сущность Гегель рассматривает трояким образом: как отраженную в себе самой; как проецированную на бытие, т. е. как явление; как единство первого и второго, т. е. как действительность. Мысль, пытающаяся прорваться к сущности, наталкивается сначала на *видимость* (кажимость). Бытие предстает как иллюзия. Карандаш, опущенный в воду, кажется сломанным; мы видим, как Солнце движется по небосводу. На самом деле это не так; преломление света в воде и наше положение относительно Солнца — причины того, что первое впечатление об этих явлениях ошибочно. Наличие видимости — почва, на которой вырастает скептицизм. С точки зрения скептика, человек имеет дело только с видимостью; вещи сами по себе, их сущность познанию не доступны. Другая крайность — отрицание реального характера видимости, рассмотрение ее в качестве фантома, мнимой величины. На самом деле видимость столь же реальна, как и сущность, хотя и включает в себя «момент неимения наличного бытия». Видимость нас обманывает, но обманщик не выдуман нами.

Дальнейшее движение мысли Гегеля связано с игрой слов: видимость — по-немецки *Schein*, это же слово означает «свечение». Свет, ушедший в себя, свечение внутрь — рефлексия. Анализ рефлектирующей сущности Гегель начинает с понятия тождества. Абстрактному тождеству он противопоставляет тождество конкретное, включающее в себя момент *различия*. В реальной действительности ни один предмет не совпадает с другим и даже с самим собой. Нельзя дважды войти в одну и ту же реку.

Различие, доведенное до предела, есть *противоположность*. Белое и серое различны, белое и черное противоположны. Единство противоположностей образует противоречие. Противоречие — центральная категория логики и вообще всей философии Гегеля. Противоречие, говорил он, движет миром. Все, что развивается, противоречиво.

«Нечто, следовательно, жизненно лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие...»⁴⁰ Если же нечто существующее не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не есть живое единство, не есть основание и в противоречии идет к гибели. В противоречии вещи либо гибнут, либо «уходят в основание». И то и другое по-немецки звучит одинаково: *zu Grunde gehen*. Игра слов и здесь служит Гегелю «формулой перехода» к следующей проблеме.

В главе, посвященной *основанию*, наше внимание в первую очередь привлекает анализ категорий *формы* и *содержания*. Надо сказать, что в «Науке логики» этой проблеме отведено сравнительно немного места. Развернутое ее рассмотрение содержится в соответствующем разделе «Малой логики». Гегель отмечает неразрывную связь содержания и формы: нет бесформенного содержания, как не существует бессодержательной формы. Вместе с тем форма имеет двойственное отношение к содержанию. Внешняя форма к содержанию равнодушна; для содержания книги, например, безразлично, написана ли она от руки или напечатана, переплетена в картон или в сафьян. Но есть другая форма, слитая с содержанием и в этом смысле тождественная ему. Для художника «служит плохим оправданием, если говорят, что по своему содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собой истинные произведения искусства. Можно сказать об Илиаде, что ее содержанием является Троянская война или, еще определеннее, 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»⁴¹.

Рассматривая категорию *условия*, Гегель указывает: если налицо все условия некоторой вещи, она вступает в *существование*. Последнее отличается от бытия своей опосредствованностью. Существование — это бытие, которое обрело основание. Как бы шутливо поясняя эти дефиниции, в одном из своих нюрнбергских писем в дни денежных затруднений Гегель писал: «Я еще есмь, но больше не

существую»⁴². В категории существования мысль, погрузившаяся было в результате рефлексии в глубины реальности, в ее сущность, теперь снова вырывается на поверхность. Сущность в своем существовании есть *явление*. Это значит, что сущность не может быть в «чистом виде», сама по себе, она наличествует только в явлениях объективного мира. Но последние в свою очередь не существуют сами по себе, они всегда служат выражением определенной сущности. Сущность является, а явление существенно. Сущность глубже, но явление богаче. Повторяющееся, тождественное в явлениях образует *закон*. Как и сущность, закон не потусторонен явлению, но непосредственно ему присущ. Царство законов есть спокойное отображение являющегося мира.

Единство сущности и явления составляет *действительность*. От непосредственного существования действительность отличается следующими двумя признаками, которые делают ее более конкретной, более содержательной категорией: действительность включает в себя, во-первых, *возможность* и, во-вторых, *необходимость*. Действительность — это не только осуществленная возможность, но и реальные возможности дальнейшего развития, которые открываются перед тем, что существует сегодня. Реальная действительность, говорим мы, всегда содержит возможность войны. Реальную возможность следует отличать от возможности абстрактной. Если рассуждать абстрактно, пишет Гегель, то возможно, что сегодня вечером Луна упадет на Землю, возможно, что турецкий султан сделается папой, ибо он человек и может как таковой принять христианскую веру, сделаться католическим священником и т. д. Строгой границы, отделяющей один вид возможности от другого, не существует. Любая абстрактная возможность при изменившихся условиях может стать возможностью реальной, т. е. войти в действительность, а затем и осуществиться.

То, что реально возможно, по Гегелю, необходимо. Следовательно, необходимость — компонент действительности. Действительно только то, что неотвратимо, вызвано существенными, закономерными факторами. Но, как и сущность, необходимость не предстает перед нами

непосредственно, она всегда облачена в форму своей противоположности — *случайности*. Случайное есть нечто такое, что может быть, а может и не быть, может быть таким, а также другим; его бытие или небытие имеет основание не в нем самом, а в другом. Задача науки, и в особенности философии, состоит в том, чтобы познать необходимость, скрытую под видимостью случайности.

Учение о сущности завершается анализом причинности. *Причина* порождает равное себе *действие*. В этом смысле причинное отношение тавтологично и непосредственно. Гегель против отыскания отдаленных причин. Если человек попал в обстоятельства, при которых развился его талант, вследствие того что он потерял своего отца, убитого в сражении, то роковой выстрел не есть причина мастерства этого человека. Это лишь некоторый отдельный момент в обстоятельствах, сделавших возможным результат. По Гегелю, причина не представляет собой и всей совокупности факторов, определивших возникновение данного явления; причина лишь то, что ему предшествует и генетически с ним связано. Причинная связь лишь момент универсальной зависимости явлений, искусственно выделенный и неполно ее выражающий.

Отношение причинности расширяется, если переходят к понятию *взаимодействия*, если в действии видят не просто пассивный результат, но активное начало, влияющее в свою очередь на причину. Взаимодействуя, причина и действие как бы постоянно меняются местами: действие становится причиной и наоборот.

Но и взаимодействие не исчерпывает всех определяющих факторов. Гегель пояснял свою мысль следующим примером из древней истории. Если мы будем считать нравы спартанского народа действием его общественного строя и, наоборот, общественный строй действием нравов, то мы будем иметь правильный взгляд на историю этого народа, но это понимание не даст все же никакого окончательного удовлетворения, потому что с помощью такого объяснения мы не поймем ни общественного строя, ни нравов этого народа. «Удовлетворение получается лишь 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 понятие»⁴³. В основе взаимодействия для идеалиста Гегеля лежит «понятие» как духовная основа, определяющая течение любого процесса. Так совершается переход к третьему разделу «Науки логики» — учению о *понятии*.

Две первые части своего труда (учение о бытии и учение о сущности) Гегель называет «объективной логикой», третью — «субъективной логикой». Но это противопоставление условно: объект и субъект для Гегеля тождественны. Поэтому и «объективная» и «субъективная» логика являются в равной мере логикой и самих вещей, и познающего их мышления. Если в своей «объективной логике» Гегель почти не имел предшественников, то «субъективная логика» начинается с рассмотрения вопросов, которые составляют традиционное содержание учебников формальной логики: *понятие, суждение, умозаключение*. Свою задачу Гегель видит здесь в том, чтобы накопленный веками, но окостеневший материал «привести в текучее состояние», снова «разжечь в нем огонь жизни». Он стремится установить познавательную ценность различного типа суждений, построить классификацию в соответствии с реальным развитием познания, увидеть в фигурах силлогизма обычные отношения вещей. Но в целом гегелевская критика формальной логики малоубедительна; его собственные построения искусственны и туманны. Именно эти страницы «Науки логики» В. И. Ленин назвал лучшим средством «для получения головной боли»⁴⁴.

Гегелевская логика завершается анализом *идеи* (истины). Об истине Гегель всегда говорил проникновенно. Философ безжалостно бичевал все виды отречения от истины или пренебрежения ею. Как могу я, жалкий червь, познать истину, рассуждает иной скромник. Грош цена такому смирению! Еще хуже, когда оно возводится в триумф духа. А так называемая критическая философия дала этому смирению возможность придерживаться своей позиции с чистой совестью, ибо она уверяет, будто ей удалось доказать, что мы ничего не можем знать относительно вечного и божественного.

Однако не менее опасна и, пожалуй, чаще встречается противоположная крайность — самонадеянная вера в то, что истина уже достигнута. Люди воображают, что они

обладают истиной в силу своего положения и чуть ли не от рождения. Усвоив набор плоских банальностей, они полагают, что проникли в тайны мировой мудрости. Здесь от познания истины удерживает не скромность, а самоуверенность. Существует и другая форма важничанья по отношению к истине — пренебрежение человека, который во всем изверился и ко всему потерял интерес. «Что есть истина?» Когда-то в этот вопрос, издевательски обращенный к Иисусу Христу, римский проконсул Понтий Пилат вложил свое презрение к знанию и добру. Вопрос Пилата имел тот же смысл, что и слова Екклесиаста: «Всё суета».

Познанию истины мешает также нерешительность. Ленивому уму легко приходит мысль о том, что не следует слишком серьезно относиться к философствованию. Такие люди думают, что если выйти за пределы обычного круга представлений, то это не приведет к добру: волны мысли будут бросать тебя из стороны в сторону и все равно выбросят на мель будничных интересов. Чтобы быть рутинным чиновником, не нужно ни большого ума, ни больших знаний. Иное дело — поставить перед собой великую цель и стремиться к ее осуществлению. Гегель верит, что в умах молодого поколения зародилось стремление к чему-то возвышенному и оно не может удовлетвориться мякиной чисто внешнего знания.

Истина есть совпадение понятия и объективности. Абстрактной истины нет, истина всегда конкретна. Частные науки показывают действительность лишь с какой-то одной стороны, абстрактно, отвлекаясь от ее многообразия, поэтому они не содержат истины. Истина — предмет философии, где знание обретает свою многосторонность, конкретность. Причем это уже не конкретность чувственно воспринимаемого единичного предмета, а иная, логическая конкретность, которая достигается за счет того, что понятия берутся не обособленно друг от друга, а в их взаимных противоречивых связях и переходах, в системе. Мир представляет собой развивающееся органическое целое, истинное знание о нем — система категорий диалектики.

Но этого мало. Истина, по Гегелю, представляет собой не только соответствие понятия предмету, но и соответствие предмета своему понятию. Рассматривая предмет, мы

должны определить, совпадает ли он со своим понятием, содержит ли он в себе истину или нет. Подобное понимание истины встречается отчасти и в обычном словоупотреблении: мы говорим, например, об истинном друге и понимаем под этим человека, поведение которого соответствует понятию дружбы. Неистинное в этом случае означает дурное, не соответствующее самому себе — противоречие между существованием предмета и его понятием. О дурном предмете мы можем иметь правильное представление, но содержание этого представления неистинно внутри себя. Философ обязан проводить различие между правильным и истинным. Истина предметна, ее нужно не только узнать, но и осуществить. «Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно — для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее»⁴⁵. И еще. Истина прокладывает себе дорогу тогда, когда пришло ее время, не раньше. Ничто великое не совершается без страсти, но никакая страсть, никакой энтузиазм не вызовут к жизни то, что еще не созрело. Истина как идея познания предстает в двух видах: теоретическом и практическом. Последний выше первого. Единство теории и практики образует «абсолютную идею». Тем самым достигается вершина логического саморазвития духа. Страницы «Науки логики», посвященные абсолютной идее, как бы подводят итог, содержат общую характеристику диалектического метода.

Идеализм Гегеля выступает на передний план при дальнейшем движении его мысли, создающей систему науки. По замыслу философа за логикой следует вторая часть системы — философия природы. Следует ли понимать переход логической идеи в свое инобытие, в природу как сотворение мира? И да и нет. «Почему Бог определил сам себя сотворить мир?»⁴⁶ — спрашивает философ в «Энциклопедии философских наук». А с другой стороны, Гегель так запутывает вопрос о «сотворении природы», что ни один ортодоксальный теолог не согласился бы с его взглядами. Логическое развитие идеи у Гегеля предшествует природе не во времени. Категория времени появляется лишь в природе, а развитие во времени идея

совершает только на ступени «духа», т. е. в жизни человека и общества.

Столь же запутана у Гегеля и проблема появления человека. Библейская версия для него поэтическая легенда, но и эволюционная точка зрения ему представляется несостоятельной. Он убежден, что в природе нет развития, высшее не возникает из низшего, неорганическая природа не существует без органической, без жизни. Следовательно, без человека? Гегель не доводит свою мысль до конца.

Гегелевская философия природы оставляет двойственное впечатление: в ней в равной мере представлены и достижения естествознания, и плоды собственных раздумий Гегеля, где гениальные догадки перемешаны с досужими вымыслами. Подчас одно трудно отделить от другого.

Природа для Гегеля — инобытие идеи, «окаменевший дух». Поэтому нельзя ни обожествлять природу, ни ставить ее произведения выше человеческих свершений. В природе явственно видна система последовательных ступеней, высшая из которых — жизнь. Однако Гегель называет «неуклюжим» эволюционистский взгляд: естественные формы не знают развития. Равным образом он отвергает и телеологическое рассмотрение природы, при котором каждое ее творение оценивается с точки зрения полезности для человека. Философия природы состоит из трех частей: механики, физики и органики. Основными проблемами механики являются пространство и время. В основе этих категорий содержится противоречие — тождество прерывности и непрерывности. Исчезновение и воспроизведение пространства во времени и времени в пространстве есть движение, реальную форму которого представляет материя. Гегель справедливо не приемлет взгляда Ньютона, согласно которому пространство и время сами по себе пусты. Одновременно он отвергает (следуя ошибочной теории Гёте) и установленный Ньютоном факт преломления света. Отвергает Гегель и атомистику. Вслед за древними натурфилософами он признает четыре природных «элемента» (воздух, огонь, вода, земля). В них материя обретает индивидуальную структуру, и соответствующий раздел науки Гегель называет «индивидуальной

физикой». Высшая ступень «индивидуализации» неорганического вещества — химическая реакция.

В химии Гегелю принадлежит замечательная догадка: он предсказал периодическую систему элементов. Еще в «Науке логики» он писал: «Задача состоит в том, чтобы познать показатели отношений в ряду удельных весов как систему, исходящую из правила, которое превратило бы арифметическую прогрессию в ряд гармонических узлов; каждому такому узлу соответствовал бы показатель, выражающий величину удельного веса данного тела. Таким образом, простые числа удельных весов — числа, которые обладают непосредственностью, лишенной понятия, а потому не способны указать на какой-либо порядок, — смогли бы выступить как последние результаты отношений, в которых проявилось специфическое правило, лежащее в основе. Это требование действительно в отношении познания указанных выше рядов химического сродства»⁴⁷.

Философ смотрит на природу как на систему, но ни за что не желает привести эту систему в движение. Великий диалектик закрывает глаза на самое убедительное подтверждение диалектики, отвергает естественное происхождение жизни. В первом издании «Энциклопедии...» Гегель абсолютно категоричен в этом отношении, в последующих он идет на некоторые уступки: признает самозарождение *«точечной и скоропреходящей»* жизненности⁴⁸. Подлинная жизнедеятельность начинается в растительной природе. Но лишь в животном органическая индивидуальность достигает степени субъективности. Животный организм характеризуется чувствительностью, раздражимостью, самовоспроизведением. Организм живет в тесной связи с неорганической природой. Разрыв этой связи проявляется как чувство недостатка, как потребность. Деятельность организма есть постоянная борьба за удовлетворение потребностей; в этой борьбе животное руководствуется чувством. Это предел, выход за который переносит в сферу духа.

Третья часть гегелевской системы — философия духа. Достигнув ступени духа, идея приступает к самопознанию. Философия духа включает в себя учение о субъективном, объективном и абсолютном духе. Нам эта терминология уже знакома по «Феноменологии духа». Речь идет

об индивидуальном сознании, истории общества и формах общественного сознания.

Учение о субъективном духе распадается на антропологию, феноменологию и психологию. Антропология изучает «душу», т. е. ту часть духовной деятельности человека, которая непосредственно связана с его телесностью. Гегель говорит о природной детерминации психики и в качестве примера приводит расовые и национальные различия. При этом он противник расизма: человек разумен как таковой, в этом заключается возможность равноправия всех людей. Но своеобразии духовного облика народов — факт неоспоримый. Природную зависимость духовной деятельности человека Гегель прослеживает также на различиях возраста и пола, на механизме ощущений и аффектов, болезненных отклонениях психики. В истолковании всех этих явлений Гегель остается верен своим исходным идеалистическим принципам: душа для него есть «нечто *всепроницающее*, а не что-то существующее только в отдельном индивидууме. Ибо... она должна быть понимаема, как истина, как идеальность *всего материального*...»⁴⁹.

Но душа только сон духа. Он просыпается в сознании, изучение которого составляет предмет феноменологии. В работе 1807 г., как мы уже знаем, Гегель предельно широко трактовал эту дисциплину, которой хотел начать свою философскую систему. Теперь он строго ограничил ее рамки и определил ей другое место. Феноменология рассматривает сознание как таковое, самосознание и разум. Сначала человек смотрит на себя как на нечто противостоящее объекту. На следующей ступени человек познает себя, приходя к этому через другое сознание, изучает свою личность через личность другого. На ступени разума человек раскрывает свое тождество с духовной субстанцией мира, «распредмечивает» объективный мир.

В психологии предметом изучения являются формы знания и деятельности человека, взятые в отрыве от содержания. Это восприятие, представление и мышление («теоретический дух»), чувства и воля («практический дух»). Содержанием они наполняются в сфере объективного и абсолютного духа — в праве и нравственности, в искусстве, религии, философии.

Философия права делится на три части: абстрактное право, мораль, нравственность. Исходным пунктом права выступает свободная воля. Воплощение воли в вещах — сфера формального и абстрактного права, отношений собственности. По существу речь идет об экономических общественных отношениях, зафиксированных в социальных институтах и юридических нормах. Буржуазное содержание их для нас очевидно. Первая заповедь права, по Гегелю, будь юридическим лицом и уважай других в качестве таковых. Вкладывая свою волю во внешний предмет, любой человек тем самым приобретает право на присвоение вещей. Исходным импульсом присвоения является потребность, именно она и побуждает к обладанию вещами. А так как человек реализует свои потребности в собственности, то последняя получает характер частной собственности. И хотя Гегель признает, что пользование стихийными (т. е. природными) предметами не может по своему характеру быть частным, что история человечества знает примеры общей собственности, тем не менее частная собственность для него представляется единственно разумной.

От абстрактного права Гегель переходит к морали. Первый вид свободы, реализующийся в вещах, в собственности, не адекватен своему понятию и должен быть снят. Воля личности должна проявиться не только в чем-то внешнем, но и в ее внутреннем мире. Внутренний мир личности есть мораль. Моральная воля обнаруживается не в мыслях и намерениях, а в делах. Мы должны не просто хотеть чего-то великого, но и уметь добиться его, в противном случае наше желание ничтожно. Лавры одного лишь хотения — сухие листья, которые никогда не зеленеют. Никакое доброе намерение не может служить оправданием дурного поступка, тем более правонарушения. Но при крайней беде Гегель разрешает пойти наперекор абстрактному праву. Если жизнь человека может быть спасена кражей куска хлеба, несправедливо рассматривать такой поступок как обыкновенное воровство, хотя этим и наносится ущерб собственности. Так возникает «право на неправый поступок», «право требовать, чтобы нас не принесли целиком в жертву праву»⁵⁰. Границы этого «права» Гегель, разумеется, не фиксирует: они слишком зыбки.

Выше морали Гегель ставит нравственность. Для него это разные понятия. Мораль характеризует личную позицию индивида, в нравственности проявляются органические формы общности людей — семья, гражданское общество, государство. В этих социальных институтах дух обнаруживает себя как нечто объективное и как подлинная свобода. «Существует ли индивидуум, это безразлично для объективной нравственности, которая одна только и есть пребывающее и сила, управляющая жизнью индивидуумов»⁵¹. Нравственность — вечная справедливость, по сравнению с которой суетные действия индивидов являются лишь игрою волн.

Наиболее содержательный раздел главы о нравственности и вообще всей «Философии права» — «Гражданское общество». Этим термином Гегель обозначает социальный строй, покоящийся на личном экономическом интересе. Подобное общество Гегель рассматривает как продукт Нового времени, т. е. фактически речь идет об обществе буржуазном. Надó сказать, что и термин, которым он пользуется (*bürgerliche Gesellschaft*), имеет двойной смысл: «бюргер» — по-немецки, как уже отмечалось, и гражданин и буржуа⁵². В основе гражданского (буржуазного) общества лежит система потребностей. Животное ограничено в средствах самоудовлетворения; существуют насекомые, которые связаны только с одним растением, у животных круг деятельности шире, человек же универсален на своем жизненном поприще. Но человек находит вокруг себя очень мало непосредственно пригодного для себя материала. Лишь путем труда он создает средства для удовлетворения своих потребностей. Так возникает экономическая система, сходная с планетной тем, что глазу сначала видны лишь неправильные движения, а за ними скрываются определенные законы. Эти законы изучает политическая экономия.

Гегель исследует труд как социальное отношение. Он видит, что всеобщее содержание труда заключается не в единичных произведенных продуктах, а в орудиях труда и навыках. Он показывает, как разделение труда приводит к упрощению операций, что открывает возможность для применения машин. В мануфактурном и машинном

производстве скрыта одна из основных причин духовного оскудения и морального вырождения современного общества. От взора мыслителя не укрывается и тот факт, что экономические отношения лежат в основе социальной дифференциации. Речь, правда, идет о сословном делении, но фактически Гегель приближается к осознанию существования в обществе классов. Неравенство людей установлено природой и усугублено гражданским (буржуазным) обществом, поднято до уровня различия в имуществе и культуре. «...Требование равенства есть черта пустого рассудка...»⁵³ На страже собственности стоит суд.

Правосудие устраняет из жизни общества все случайное — чувства и мнения, их место занимает закон. Однако он применим лишь к внешним проявлениям деятельности человека. Внутренний мир человека вне сферы права. Право отражает состояние общества. Когда устои общества прочны, оно снисходительно относится к правонарушениям. Если положение общества шатко, суровые наказания призваны укрепить его положение. Поэтому один и тот же уголовный кодекс не может годиться для всех времен. Судопроизводство должно быть публичным, только при этом граждане выносят убеждение, что действительно совершается правильный суд. Тайное судилище — принадлежность варварских времен, атрибут мести, а не права. Большое место в жизни гражданского (буржуазного) общества Гегель (вслед за Фихте) отводит полиции как инстанции, опекающей быт и нравы.

Философ видит, что рост промышленности и народонаселения ведет не к сглаживанию, а к обострению социальных противоречий. При чрезмерном богатстве общество не достаточно богато, чтобы преодолеть чрезмерную бедность. Эта диалектика заставляет гражданское общество выйти за свои пределы. Внешне это выглядит как колонизация, а внутри страны — как установление корпоративного строя, где реализуется полицейское попечение. Так нравственность достигает своей высшей ступени — государства.

Государство — «это шествие Бога в мире»,⁵⁴ только в государстве осуществляется подлинная свобода. Еще в «Науке логики» Гегель определил свободу как познание и

реализацию необходимости, продемонстрировав на этом примере тождество противоположностей. В социальном плане противоположность свободы — рабство; фактически для Гегеля между ними нет разницы: деспотическую прусскую монархию он выдает за реализацию принципа свободы. Гарантия прочности государственного строя для Гегеля — чиновничество. В отличие от аристократии чиновники не составляют изолированного слоя, они связаны с народом, воплощая в себе его лучшие качества, ум, образованность, правосознание.

«Философия права» (1820) — последняя книга, написанная Гегелем. Однако в четырнадцатитомном русском Собрании сочинений философа она занимает седьмой том: почти половину литературного наследия составляют курсы лекций. Они увидели свет посмертно, их основной текст составляют студенческие записи. «Лекции по философии всемирной истории» Гегель начал читать в 1822 г. и затем успел повторить их четыре раза. В виде рукописи самого Гегеля сохранилось лишь введение к курсу, озаглавленное «Разум в истории». В этом названии — суть концепции.

Гегель — панлогист. История в конечном итоге представляет собой реализацию разума. «*Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно*» — вот его формула⁵⁵. До наших дней она находит своих адептов и противников. У Гёте был заготовлен ответ: «Сущее не делится на разум без остатка»⁵⁶. Гегель сам почувствовал шаткость высказанного афоризма и в заново написанном введении к «Энциклопедии философских наук» (увидевшем свет в 1827 г.) пояснил свою мысль. Он писал, что только Бог «истинно действителен»⁵⁷, что существование представляет собой лишь часть действительности. В повседневной жизни называют действительностью всякую причуду, заблуждение, зло и т. д., но на самом деле случайное существование не заслуживает громкого названия действительности. В контексте изданного варианта «Основ философии права» гегелевская мысль звучит достаточно консервативно, но в первых версиях лекционного курса Гегель формулировал свой афоризм иначе. Об этом свидетельствует сравнительно недавно обнаруженная (среди макулатуры в лавке гейдельбергского букиниста!) студенческая запись курса

философии права 1817 г. Студент-юрист Ваннеман записал за профессором следующие слова: «Что разумно, то неизбежно»⁵⁸.



Г. Ф. В. Гегель

Причины, побудившие Гегеля внести коррективы, были двоякого рода: во-первых, усиление цензурных строгостей и полицейские репрессии, коснувшиеся непосредственно окружения философа; во-вторых, собственное «поправление» Гегеля, постепенно уходившего дальше от свободолюбивых юношеских идеалов. Время было тревожное. Война 1814 г., завершившаяся победой над Наполеоном, оставила противоречивое наследие: пробудив свободолюбивые надежды, она вместе с тем спутала ориентиры. Горячие головы были полны националистического угара. Бурлило только студенчество. Это было движение без четкой политической программы, не столько «за», сколько «против»: против французских мод, английских товаров, русского самодержавия и собственного правительства.

Одни мечтали о возрождении Германской империи, другие хотели видеть страну единой демократической

республикой. Немецкие монархи поспешили принять охранительные меры. Среди задержанных полицией оказались гегелевские ученики. Философ не одобрял радикализма, но равным образом и полицейского насилия.

Гегель продолжает традицию Просвещения и одновременно порывает с нею. Говоря о праве разума, просветители имели в виду право человека. Для Гегеля разум — некое надындивидуальное всемирно-историческое начало. Право мирового разума выше частных прав. Мировой разум имеет право быть расточительным и беспощадным. «...Он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело en grand, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты»⁵⁹. Разум не только расточителен, он хитер, прямо-таки коварен. Хитрость разума состоит в «опосредствующей деятельности, которая, дав 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*»⁶⁰.

Каков реальный смысл рассуждений Гегеля? Историческая деятельность человечества слагается из действий людей, связанных с их интересами. Каждый человек преследует свои собственные индивидуальные цели, а в результате из его действий возникает нечто новое, иное по сравнению с тем, что было в его намерениях. Случайность переходит в необходимость. Поиски разума в истории привели к обнаружению исторической закономерности. Но путать их не следует. История идет вперед в силу необходимости. Учение об исторической необходимости не привело Гегеля к фаталистическим выводам. Пафос лекций Гегеля состоит в утверждении активности человека: ничто великое в мире не совершается без страсти. Гегель был далек от взгляда на историю как автоматический процесс, где люди выступают лишь в роли марионеток.

Субстрат эмпирической истории для Гегеля — развитие абсолютной идеи, мирового духа. Конкретизируя это понятие, Гегель говорит о народном духе, который воплощает в себе единство законов, государственных учреждений, религии, искусства и философии. Прогресс во

всемирной истории осуществляется всегда каким-то одним народом, дух которого является носителем мирового духа на данном этапе его развития. Другие народы либо изжили себя, либо еще не дошли до необходимой стадии развития, поэтому они играют подчиненную роль. Цель всемирной истории — познание мировым духом самого себя. Исходя из своей концепции, Гегель устанавливает и критерий общественного прогресса, на основании которого он строит свою периодизацию всемирной истории. Это прогресс в сознании свободы. Человечество, развиваясь, постепенно приходит ко все более глубокому пониманию свободы. Восточные народы еще не знают, что дух, или человек, свободен как таковой; так как они не знают этого, они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти. Этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Только у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только существовали рабы, с которыми были связаны их жизнь и свобода, но и сама эта свобода отчасти являлась случайным, недолговечным и ограниченным цветком. Лишь германские народы, считает Гегель, дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы.

Сказанное, однако, не означает, что в центре философско-исторической концепции Гегеля находится человеческая личность, богатство ее неповторимого духовного мира. Вопрос о свободном развитии духовных и физических потенций индивида Гегелем вообще не ставится. Человек, о котором у него идет речь, всего лишь абстрактный представитель человеческого рода, некий человек вообще. Индивид не цель, а средство — средство благоденствия целого, т. е. государства. История начинается лишь с появления государства и «завершается» установлением «истинного» государственного устройства.

В результате гегелевская система истории вследствие своего идеализма вступает в противоречие с его методом,

с идеей историзма. Она совершенно произвольно останавливает процесс развития человеческого общества и познания на некоем состоянии, которое представляется философу идеальным. Молодой Гегель, современник революции, жил утопической мечтой о возвращении «золотого века», о возрождении античной демократии. Позднее Гегель, переживший крушение французской революции, судит об истории более осторожно, хотя и не менее мифологично. Мифологический строй мышления проявляется в том, что вся предшествующая история рассматривается как некая подготовка ситуации, в которой живет философ, и того развития событий, которое ему представляется желательным.

Важнее, однако, другое обстоятельство: историзм как метод мышления предполагает рассмотрение социальной структуры в непрерывном развитии, когда исчезают старые закономерности и появляются новые. Каждое общество, каждая эпоха, каждая культура, иногда даже страна рождает свои собственные специфические закономерности. При составлении социального прогноза следует учитывать, что общество располагает несколькими вариантами развития и зачастую трудно предсказать, какой из них будет реализован.

Большое значение в историческом процессе имеет случайность. Диалектика позволяет различать два типа случайностей: одни выступают в роли более или менее адекватного воплощения необходимости, взаимно «погашаясь» в массовом процессе или способствуя выявлению и действию определенной закономерности; случайности другого типа, являясь для данного процесса чем-то посторонним, как бы вторгаясь со стороны, могут внести в необходимость серьезные, подчас роковые коррективы. Гегель видел в истории только первый тип случайности; однако не надо забывать и о втором.



3. ФОРМЫ АБСОЛЮТНОГО ДУХА

Первую часть своей системы Гегель изложил в двух томах «Науки логики», вторую (философия природы) — в одном томе, для третьей (философия духа) потребовалось

больше десяти томов; восемь из них приходится на формы абсолютного духа — искусство (три тома), религию (два тома), философию (три тома). И дело не только в том, что эти восемь томов написаны в основном не самим философом, а составлены на основании студенческих конспектов. Гегелевское учение предстает как грандиозная попытка осмыслить культурно-исторический процесс.

Причем провозглашенные философом принципы построения системы отходят на задний план. На переднем плане — сама история. В лекциях по эстетике систематической части предшествует значительная историческая, в философии религии история явно превалирует над систематикой, а философия философии представляет собой исключительно историю философии. Замысел философа — построить систему науки как логическую конструкцию — оказался невыполненным. На это обстоятельство обратил внимание Г. Киммерле: *«Логика — единственная сохраняющая за собой значение часть «системы науки», получившая последовательно систематическую разработку. Это дает основание для утверждения, что системы Гегеля, о которой так много говорят, вообще не существует»* (курсив мой. — А. Г.). Что касается других частей системы, помимо логики, то они представляют собой лишь интенцию системы. Эта интенция системы не реализована Гегелем в той форме, какую он считал подлинно научной. Если согласиться с этим утверждением, то следует принять и другое: берлинские лекции, которые представляются предназначенными для того, чтобы заполнить энциклопедические рамки системы, построены по иному принципу, чем тот, который был первоначально принят для научной разработки. Для этих лекций характерна бросающаяся в глаза огромная масса исторического материала»⁶¹. Система Гегеля действительно осталась наброском, при попытке развернуть его философ наталкивается на несоответствие материала принципам системы; иногда он жертвовал материалом, но чаще — прокрустовым ложем системы. Вот почему и сегодня мы изучаем с большой пользой для себя гегелевские лекции по истории общественного сознания, которое он именовал абсолютным духом. Эти лекции Гегель читал в Гейдельбергском университете (1816—1818), а затем в более

полном объеме — в Берлине, где протекал последний период его деятельности.

Эстетика Гегеля — это теория искусства. Красоту природы философ исключает из своего рассмотрения в угоду схеме, по которой природа представляет собой пройденный этап. Идея не оглядывается назад; она устремлена вперед и ввысь, к сияющим вершинам духа. Красота искусства, по Гегелю, выше естественной красоты, поскольку дух превосходит природу. Александр Гумбольдт однажды поразил своих собеседников остроумием: для Гегеля, уверял он, любой берлинский анекдот как произведение духа есть нечто большее, чем солнце. Самое забавное заключалось в том, что натуралист ничего не придумал. Вот аргументация философа: «Конечно, по своему *содержанию* солнце... является *абсолютно необходимым* моментом, а вздорная выдумка как что-то *случайное* и преходящее быстро исчезает. Но такой образец природного существования, как солнце, взятый с точки зрения для-себя-бытия, есть нечто безразличное, не свободное внутри себя и лишенное самосознания»⁶². Прекрасное в природе для Гегеля только рефлекс красоты духа. Отдельные живые продукты природы преходящи, их наружность изменчива, тогда как произведение искусства устойчиво.

Эстетика Гегеля пронизана пафосом деятельности, и в этом, несмотря на ложные исходные посылки, ее ценность. «Вещи, являющиеся продуктами природы, существуют лишь *непосредственно и однажды*, но человек как дух *удваивает* себя: *существуя* как предмет природы, он существует также и *для себя*, он созерцает себя, представляет себе себя... Этой цели он достигает посредством изменения внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю жизнь и снова находя в них свои собственные определения. Человек делает это для того, чтобы в качестве свободного субъекта лишить внешний мир его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждаться лишь внешней реальностью самого себя»⁶³.

Эстетическое отношение антропоморфно. Мы называем животных красивыми, отмечает Гегель, если они обнаруживают душевные свойства, созвучные человеческим:

стойкость, силу, храбрость, добродушие и т. п. Не сам по себе безобразен крокодил, а только лишь потому, что он представляет для нас угрозу. Красота всегда человечна! Красоту Гегель определяет (вслед за Гердером) как чувственную форму истины. Искусство не может обойтись без чувственного материала. Но далеко не все чувства участвуют в художественном переживании: обоняние, вкус, осязание находятся за его пределами. Лишь так называемые теоретические чувства — зрение и слух — могут воплотить художественное содержание. Зримое и слышимое выступают в качестве оболочки эстетического объекта, которая вместе с тем отличается от непосредственной чувственной материальной вещи. Чувственность в искусстве есть видимость; художественное произведение находится посредине между непосредственной чувственностью и мыслью, принадлежащей области идеального. Чувственное в искусстве одухотворяется; с другой стороны, духовное получает в нем чувственную форму. Эти идеи Гегеля о чувственной природе эстетического получили широкое распространение, вошли в учебники. Вне яркого восприятия нет красоты. На первый взгляд это, бесспорно, верное положение, и возразить здесь нечего. Но только на первый взгляд.

Фактически подобная точка зрения была поставлена под сомнение уже в древности, когда возникли теории об сверхчувственной красоте. Позднее было подмечено, что слово лишено наглядности, что действие поэзии основано отнюдь не на силе чувственных впечатлений. Прочитайте любое стихотворение, и никакой зримой картины при этом не возникнет. Появятся лишь смутные ассоциации; воображение и воспоминание, знание и догадка сольются в комплекс, который и вызовет эстетическое переживание. Эстетическое всегда эмоционально, но вызывать эмоции способна не только чувственная, но и интеллектуальная деятельность. Мы говорим о красоте мысли отнюдь не в переносном смысле. Художественное начало пронизывает науку, особенно там, где речь идет о поисках новых теоретических и технических решений, где мысль стремится охватить предмет в его многосторонних связях, в единстве противоречивых тенденций. С другой стороны, интеллектуальное начало оплодотворяет

искусство, а ныне между некоторыми областями гуманитарного знания и искусством происходит не только сближение, но и слияние в буквальном смысле слова. Гегель был слишком педантичен в своих систематизаторских устремлениях. Там, где он пытался провести четкие границы, на самом деле происходит взаимопроникновение лежащих рядом сфер духовной жизни — искусства и науки.

Гегелевское определение красоты как чувственной формы истины вызывает еще одно возражение. Истина есть согласие между предметом и знанием; искусство, по Гегелю, представляет собой ступень самопознания абсолютной идеи. Между тем обширные области искусства не сводятся к познанию. Художественная литература — наиболее интеллектуальный вид искусства — дает человеку определенный комплекс знаний, но главным в чтении и прозы и поэзии все же остается другое — эстетическое переживание.

Таковы две существенные поправки к гегелевской теории прекрасного, которые позволят нам увидеть корни некоторых других слабых ее сторон. К достоинствам, безусловно, относится широта подхода к проблеме. Прекрасное для Гегеля — предельно общая категория искусства. В эстетике ее роль аналогична роли категории бытия в логике. Художественное произведение является произведением искусства лишь постольку, поскольку оно прекрасно. Вне прекрасного нет искусства. Разумеется, это не значит, что художник ограничивает свой материал только красотой жизни и природы. Красивый юноша может быть бездарно изображен живописцем, в результате возникает нечто безобразное, к искусству отношения не имеющее; в то же время талантливо написанный портрет уродливого старика — феномен искусства и красоты.

Все понятия теории искусства представляют собой конкретизацию исходной категории — прекрасного. А расположены они в той последовательности, в какой, по мнению Гегеля, происходила смена различных художественных форм. Основная триада состоит здесь из трех форм искусства — символической, классической и романтической. Критерий оценки — соотношение между художественным содержанием и его воплощением. В символическом искусстве содержание не нашло еще адекватной

формы, в классическом они находятся в гармоническом единстве, а в романтическом это единство снова распадается: содержание перерастает форму. Символическая форма господствует на Востоке, классическая — в античности; романтическая — в христианской Европе. Только классика является подлинным искусством. То, что ей предшествует, по мнению Гегеля, всего лишь предискусство, а романтическое искусство знаменует собой распад, гибель искусства: мысль и рефлексия обгоняют художественное творчество, которое закономерно уступает место другим видам духовной деятельности. Наше время, пишет Гегель, не благоприятно для искусства; искусство теперь не доставляет того духовного удовлетворения, которое находили в нем прежние эпохи и народы. Настоятельной потребностью в наши дни становится наука об искусстве; искусство как бы приглашает рассмотреть себя, но только для того, чтобы понять художественное творчество, а не оживить его. Конечно, можно питать надежду, что отдельные виды искусства и дальше будут расти и процветать, но в целом его форма перестала быть потребностью духа.

Плодотворно стремление Гегеля увидеть в развитии мирового искусства определенную взаимосвязь и последовательность. Но взаимные отношения между содержанием и формой не дают оснований для конструирования схемы. Здесь Гегель не в ладах с собственной диалектической логикой. Разрыв, несоответствие между содержанием и формой возможны только в саморазвивающемся явлении. Произведение же, вышедшее из рук художника, есть нечто завершенное, ставшее. Здесь содержание и форма находятся в единстве. Не может превосходное содержание быть отлито в негодную форму, и наоборот. Согласно логике Гегеля, они тождественны. Третировать формы азиатского искусства как неразвитые, варварские, как недоискусство, видеть эталон художественности в европейской античности — значит проявить ограниченность и вкуса и мировоззрения. Европа — не центр Вселенной.

Что касается враждебности Нового времени художественному творчеству, то Гегель здесь прав, хотя это не означает гибели искусства. Речь идет не о том, что искусство изжило себя как форма самопознания абсолютной идеи.

Дело в другом: искусству враждебен мир рынка. Искусство — это единственный в своем роде аккумулятор духовной культуры человечества, барометр, чутко предсказывающий социальную погоду, бескомпромиссный борец за человечность. Гегель преждевременно отказал ему в праве на существование. Искусство не перестало быть одной из высших потребностей духа. Первая ступень искусства — бессознательная символика, примеры подобного искусства Гегель находит в Древнем Египте. И наиболее яркий — фигура сфинкса. Он является как бы символом самого символизма. В древнегреческом мифе об Эдипе сфинкс задает вопрос: «Кто ходит утром на четырех, днем на двух, а вечером на трех ногах?» Эдип быстро нашел разгадку. Он ответил: «Человек» — и сбросил сфинкса со скалы. Разгадка символа, резюмирует Гегель, заключена в душе человека; свет сознания заставляет содержание просвечивать сквозь принадлежащую ему форму. Символика становится осознанной.

Так Гегель подходит к категории возвышенного. Перед его глазами — кантовский анализ проблемы. Кёнигсбергский философ видел смысл категории возвышенного в том, что она выражает собой все возвышающее человека. Гегелю близки поиски духовного содержания возвышенного, но он не согласен с перенесением его целиком в «субъективность души». Возвышенное, по его мнению, выражает некое объективное содержание духа, воплощающееся в определенных исторически сложившихся формах искусства — поэзии индийцев, персов и древних иудеев.

В символе главным был образ. Последний обладал смыслом, хотя полностью и не мог его выразить. Этому символу с неясным содержанием противостоит теперь смысл как таковой в его ясном понимании; художественное произведение становится носителем чистой сущности, которая, однако, не может найти пластического воплощения. Бог есть творец Вселенной — это, по Гегелю, наиболее зрелое выражение возвышенного. Изобразительные искусства здесь бессильны, только посредством слова можно создать возвышенное представление о божестве.

На смену символическому приходит классическое искусство Древней Греции. Основой классического искусства

служит абсолютная гармония содержания и формы. «Здесь искусство в такой мере достигло своего собственного понятия, здесь оно приводит идею как духовную индивидуальность в такую непосредственную и совершенную гармонию с ее телесной реальностью, что теперь впервые внешнее существование уже не сохраняет больше никакой самостоятельности по отношению к смыслу, который оно должно выражать. И наоборот, внутреннее содержание в своем образе, выработанном для созерцания, показывает лишь само себя и утвердительно соотносится в нем с собою»⁶⁴. Греческое искусство для Гегеля — реальное бытие идеала. Ничего более прекрасного, чем классическое искусство, по мнению Гегеля, «быть не может и не будет». Однако существует нечто более высокое, чем прекрасное явление духа в непосредственном чувственном облике; даже если этот облик создан самим духом как адекватный ему. Возвышаясь, красота становится духовной. Классическое искусство сменяется романтическим.

Здесь все содержание концентрируется на внутренней жизни духа, внешние формы снова играют подчиненную роль. Образ канонически задан, все телесное в нем служит лишь выявлению святости, глубины страдания и божественного покоя. Речь идет о религиозном искусстве средневековья, единственным сюжетом которого было Священное писание. Строго говоря, по Гегелю, это уже не искусство: страсти Господни, жития мучеников, картины Страшного суда не могут воплотиться в форму прекрасного. Романтическое искусство связано с утверждением некоторых новых эмоциональных сторон жизни, которых в полной мере не знал древний мир. Таковы понятия о чести, чувства половой любви и верности господину. В комплексе они образуют духовную характеристику рыцарства — светский материал средневекового художественного творчества.

Дальнейшее движение романтического искусства на заключительном его этапе ведет ко все большему внутреннему разложению самого материала искусства. Чем больше совершенствуется мастерство, тем решительнее исчезает субстанциальное начало. Искусство исчерпывает свое содержание. А когда исчерпано содержание предмета, к нему пропадает интерес. Искусство уже не содержит тайны,

перед аналитическим взором исследователя оно как труп в анатомическом театре. Его место давно заняла религия. Похоронив таким образом художественное творчество, Гегель, однако, не спешит с ним распрощаться. Историческую схему развития искусства философ дополняет схемой логической — анализом системы отдельных видов и жанров.

Поучителен гегелевский анализ искусства слова. Этот вид искусства на место чувственных форм выдвигает духовные. Еще Гердер, полемизируя с Лессингом, подметил, что автор «Лаокоона» не чувствует принципиального различия между живописью и поэзией. Знаки, которыми пользуется изобразительное искусство, основаны на свойствах изображаемого предмета. Средства выражения поэзии условны — это членораздельные звуки, общепринятые символы, не имеющие ничего общего с предметом, который они обозначают. Гегелю это известно, и он дает поэзии совет держаться середины между абстрактной всеобщностью и чувственно конкретной телесностью. Но подлинное художественное творчество для Гегеля чувственно конкретно. Поэтому для него «поэзия раскрывается, как то особое искусство, в котором одновременно искусство само начинает распадаться...»⁶⁵ Поэтическое (более древнее) сознание Гегель противопоставляет (возникшему позднее) прозаическому, которое хотя и оперирует языком и требует мастерства, но находится уже целиком или частично за пределами художественного творчества. Один пример искусства прозы — историческое описание, другой — красноречие. Гегель, правда, замечает, как рождается и набирает силы новый вид искусства — художественная проза. Он называет роман «современной бюргерской эпопеей», но не делает его предметом детального анализа. Это не случайно. Развитие художественной литературы, достигшей расцвета в XIX и XX вв., убедительнее всего опровергает тезис Гегеля о гибели искусства.

Художественные интересы Гегеля почти целиком в далеком прошлом. Рассматривая проблему эпоса, он с большой любовью и знанием дела говорит об «Илиаде» и «Одиссее». Меньше симпатии вызывает у него «Песнь о Нибелунгах». Правда, в этом произведении имеется «национальное

субстанциальное содержание», но характеры слишком прямолинейны, похожи на «грубые деревяшки... мало напоминая человечески развитые духовные индивидуальности гомеровских героев...»⁶⁶.

Отметим содержательный анализ Гегелем проблемы трагического. Трагическое действие есть сфера столкновения субстанциальных сил. В основе трагедии лежит конфликт, при котором обе стороны одинаково правы, но достичь своей цели могут только за счет того, что одна уничтожает или подавляет другую. В результате гибели индивидуальности, нарушившей покой, вновь обретается равновесие. В трагической развязке, вызывающей страх и сострадание, наступает примирение. Не всякая грустная история есть трагедия. Подлинно трагическое страдание возникает не в результате случайных обстоятельств, а предопределено сознательным поведением, одновременно и оправданным, и преисполненным вины, за которую действующее лицо отвечает всем своим *Я*. Трагическая гибель неизбежна, случайность выступает здесь лишь как форма проявления необходимости. Если подойти с внешней стороны, то смерть Гамлета кажется случайной развязкой поединка с Лаэртом, вызванной переменной шпаг. Но в глубине души Гамлета изначально таится смерть.

Гегель пытается наметить социальные условия и исторические границы трагических коллизий. Для подлинно трагического действия необходимо, чтобы проснулся принцип индивидуальности, готовность отвечать за собственный поступок и его последствия. Восток не знает трагедии; ее родина — Греция; последняя эпоха, исполненная трагизма, — исход средних веков. Буржуазное общество с его развитыми правовыми и политическими нормами чуждо героике и лишено трагических коллизий. В современном мире, пишет Гегель, каждый отдельный человек принадлежит существующему общественному строю и выступает не как самостоятельный, целостный и индивидуально живой образ этого общества, а как его клеточка. Содержание интересов и целей индивида носит сугубо частный характер, отдельное лицо не является больше носителем общественных сил. С другой стороны, по мнению Гегеля,

буржуазный порядок закономерен и разумен, восставать против него — значит восставать против разума.

Современная эпоха, по Гегелю, развивается под знаком антипода трагедии — комического. Это тоже способ решения коллизий, но только сугубо личный, приносящий по сути дела псевдорешение, вернее, просто успокоение. Но суть комического не только в индивидуальных способностях; должна быть и некая объективная подоплека — острый ум замечает ее быстрее других. Комическим оказывается любой контраст, любое несоответствие между внутренним и внешним, сущностью и проявлением, целью и средством и т. д. Смеяться — значит осознавать одновременно и свое превосходство, и свое бессилие, комедия — это своеобразная вершина искусства, но одновременно и его полный распад. Гегель не видит в смехе созидательного начала и весьма озабочен его разрушительными возможностями. Больше всего его пугает ирония, незаметно подтачивающая основы существующего миропорядка.

В эстетике Гегеля живое сочетается с мертвым. Живет идея о деятельном характере красоты, о всеобъемлющем значении этой категории для эстетики, живет исторический взгляд на искусство, на смену, расцвет и увядание различных его форм. Огромное множество метких характеристик художественных эпох, мастеров искусства и их произведений радует читателя. Но эстетика Гегеля, как и вся его диалектика, обращена лицом к прошлому; мыслитель, настойчиво проводивший идею о прогрессе искусства, ограничивает этот прогресс давно ушедшими временами. Нельзя сказать, чтобы Гегель не знал современного искусства. И тем не менее ничто не могло сломить глубоко укоренившееся предубеждение, порожденное всей системой взглядов: век искусства позади, наступает эпоха религии и науки.

В системе Гегеля религии отведено одно из почетных мест. Вместе с философией, почти на равных правах, она венчает грандиозное здание человеческого знания. «Почти» — потому что последнее слово все же остается за философией. Взаимные отношения между этими двумя,

как бы мы теперь сказали, формами общественного сознания — каверзная проблема для Гегеля. С одной стороны, он решительно заявляет: «...религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение Богу, религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом. Следовательно, философия тождественна с религией...»⁶⁷ Но тождество это диалектическое, включающее моменты различия. Они отличаются друг от друга методами своего постижения Бога.

Отождествление религии с философией было чревато опасностью как для религии, так и для философии. Встал вопрос: кто кого поглотит в этом отождествлении? Гегель старался обходить этот вопрос. После кончины философа «правое» крыло гегельянства решало вопрос в пользу религии; «левые» гегельянцы в большем соответствии с идеями учителя рассматривали религию как принадлежащий прошлому вид сознания, «снятый» движением философской мысли.

Гегель рационализирует веру в Бога. Он полемизирует с Шлейермахером, ограничивающим религию сферой чувства, в частности чувства зависимости. Если так, иронизирует Гегель, то собака — лучший христианин: она вся живет этим чувством, ей ведомо даже чувство благодати, когда хозяин бросает ей кость. Религиозное переживание — необходимое, но недостаточное условие веры. Любое чувство случайно, субъективно, индивидуально, а Бог должен быть познан в его всеобщности. Форма всеобщности — разум. Религия индивидуальна лишь в той мере, в какой индивид принадлежит некоему целому — семье, нации, государству. Что бы ни воображал индивид о своей самостоятельности, он не может выпрыгнуть за установленные пределы. Каждый индивид, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру отцов, и вера отцов является для него святыней и авторитетом.

Вместе с тем от индивида требуется активное отношение к вере, религия — это не просто теория. Ее практическая конкретность — культ. Культ есть уверенность абсолютного духа в своей общине, «знание общины о своей сущности»⁶⁸. Отсюда уже один шаг до признания государственной

важности религии. Гегелю нетрудно его сделать, ибо и государство и религия для него суть различные воплощения разума. Две величины, порознь равные третьей, равны между собой. И вот искомое признание: «В общем религия и основа государства — одно и то же: они *тождественны в себе и для себя*»⁶⁹. Религиозный культ, т. е. ритуальные действия, регламентирующие жизнь народа, закладывают основы государственного порядка. Молодой Гегель обвинял церковь и государство в том, что они действовали заодно, насаждая деспотизм. Теперь для него религия и государство — воплощение свободы.

Для Гегеля характерен исторический подход к религии. Он подробно рассматривает смену верований. Для него это необходимые ступени все более глубокого постижения Бога. Лекции по философии религии Гегеля содержат грандиозную для своего времени попытку осмыслить историю религиозных верований как единый закономерный процесс. Перед читателем встает панорама рождения и гибели богов. В ходе развития религии образ Бога все больше очеловечивается, Бог приближается к человеку. Этот процесс идет параллельно с углублением сознания свободы, что составляет, по Гегелю, содержание всемирной истории. В конце концов Бог и человек должны слиться воедино — к такому выводу придет ученик Гегеля Фейербах, в учении которого вера в Бога уступит место вере в человека, любовь к Богу — любви к человеку.

Гегель называет христианство абсолютной и бесконечной религией, которая уже не может быть превзойдена. В христианстве, полагает он, произошло наконец примирение Бога и человека, религия достигла самосознания. Гегель, однако, был слишком интеллектуален, чтобы принимать на веру каждое слово Священного писания, оправдывать любой христианский обряд. К тому же ему надлежало объяснить, каким образом в течение многих столетий господствовало католичество — по его мнению, ложная форма христианства. Здесь философа выручает понятие позитивности. В молодости этим термином он обозначал искусственность, омертвление любой традиционной религии. Теперь позитивность — случайная форма обретенной истины, неразумное проявление разума. «Законы свободы

всегда имеют позитивную сторону, сторону реальности, внешности, случайности в своем проявлении»⁷⁰. Библия позитивна («дьявол тоже цитирует Библию»), описанные в ней чудеса не существуют для разума. Рассудок может стремиться к тому, чтобы дать чудесам естественное истолкование; позиция разума — духовность нельзя подтвердить внешними проявлениями. «Истинное богословие» должно оперировать внутренними, диалектическими формами.

И философ пытается подать пример. В интерпретации Гегеля Божественная Троица предстает как своего рода триада. «Царство Отца» — бытие Бога до сотворения мира, сфера логических категорий. «Царство Сына» — сотворенный мир (не только природы, но и конечного духа); Христос умирает в этом мире и воскресает в «царстве Духа», которое представляет собой синтез первых двух «царств», духовную общину верующих, объединенных едиными принципами нравственной и государственной жизни.

Характерная деталь — из истории религий, созданной Гегелем, выпал ислам. Гегель «забыл» о нем в угоду схеме: мусульманство появилось несколько столетий спустя после возникновения христианства, уложить его в дефиниции все более адекватного познания Бога было невозможно; после абсолютной, «истинной» религии вдруг родилась «ложная» религия, завоевавшая огромную часть Азиатского континента, проникшая в Европу и Африку.

Особняком в гегелевской системе стоят лекции о доказательствах бытия Бога. Прочитанный в 1829 г., этот курс пользовался огромным успехом и собрал максимальную аудиторию — двести человек. Гегель рассматривал этот курс в качестве дополнения не столько к лекциям по философии религии, сколько к лекциям по логике. Здесь он продемонстрировал свое диалектическое мастерство. По-видимому, в этом и коренилась причина успеха.

После «Критики чистого разума» попытки логического обоснования религии казались заранее обреченными на неудачу. Все традиционные доказательства бытия Бога Кант подверг последовательному рассмотрению и продемонстрировал их полную несостоятельность. Считалось, что здание «философской теологии» разрушено, вера и знание

представляют собой совершенно различные сферы духовной деятельности. С оговоркой, что речь идет об опосредствованном знании, этот тезис готов был принять и оппонент Канта Якоби, считавший, что вера совпадает с непосредственным знанием, что Бог не может быть доказан, поскольку это очевидная достоверность.

Гегель посмеивался над «непосредственным знанием»: он считал, что подлинная истина обосновывается логическим путем, что наука не может полагаться на очевидные достоверности. На этом основании Гегеля не может удовлетворить и доказательство бытия Бога *ex consensus gentium* (по согласию народов). Все народы во все времена верили в Бога, значит, он действительно существует. Гегель понимает, что это не аргумент. Это чистая эмпирия, к тому же не всеобщая: философ знает, что у первобытных народов нет представления о высшем существе. Поэтому Гегель спешит покинуть этот обывательски-эмпирический уровень рассуждений, чтобы подняться к метафизическим высотам и там достойно сразиться с Кантом.

Во всех трех традиционных доказательствах бытия Бога — космологическом, телеологическом и онтологическом — Кант обнаружил логические ошибки. Выше об этом шла речь. Разбирая космологическое доказательство, Кант отмечал, что рассуждения о всеобщей причинной зависимости приложимы к сфере чувственного опыта, но нет оснований переносить их в сверхчувственный мир (где высшая необходимая сущность должна находиться). Тем более нет оснований отрицать возможность бесконечного ряда случайных причин и следствий. Слабое место в этих рассуждениях Канта — противопоставление чувственного мира явлений сверхчувственному миру вещей самих по себе. Гегель не замедлил этим воспользоваться. Бог — не непознаваемая вещь сама по себе: познанию доступно всё; Кант принижает разум, истинной сферой которого как раз является не чувственный, а интеллигибельный мир — таково первое возражение Гегеля.

Другое его возражение демонстрирует диалектическое искусство, которого опасался Кант. На каком основании, спрашивает Гегель, случайность противопоставляется необходимости? Где случайность, там и необходимость,

субстанциальность, которая и является предпосылкой случайности. Мысль о связи необходимости и случайности противоречива. Ну и что? И поверхностный, и самый глубокий опыт свидетельствуют о всеобщности противоречия.

Далее Гегель переходит к телеологическому доказательству бытия Бога (оно же физико-теологическое). Весь мир свидетельствует о мудрости творца, настолько все в нем упорядоченно и целесообразно. Кант писал по этому поводу, что целесообразность и гармония природы касаются формы вещей, а не их материи (содержания), следовательно, самое большее, чего можно достичь при помощи физико-теологического аргумента, — доказать существование зодчего, мастера, формирующего готовый материал, но не творца мира. Возражая Канту, Гегель опять-таки пускает в ход диалектику. Разве можно рассматривать форму в отрыве от содержания? Лишенная формы материя — это бессмыслица. Точно так же нельзя изолировать цель от средства; кроме того, в природе много целесообразного, но не меньше и бесцельного. Разум диалектичен, и наивно полагать, что в мире все продумано до мелочей.

Найти формальную ошибку в онтологическом доказательстве нетрудно: по количеству признаков реальный и воображаемый предметы не отличаются друг от друга; разница лишь в том, что идеальное не есть реальное; мысль о ста талерах не наполняет ими карман, говорил Кант. Понятие не есть бытие. Смешение того и другого лежит и в основе первых двух доказательств. Гегель в третий раз обращается к параграфам «Науки логики». Прежде всего, говорит он, мысль о ста талерах не есть понятие, это абстрактное представление, результат рассудочной деятельности; подлинное понятие конкретно, оно продукт разума. Что касается соотношения понятия и бытия, то для выяснения вопроса достаточно взглянуть на систему диалектических категорий: бытие — исходный пункт, понятие венчает собой логику, содержит в себе все предшествующие определения, в том числе и бытие. Обычно понятие рассматривается как нечто субъективное, противостоящее объекту и реальности; для Гегеля понятие объективно.

В целом Кант безусловно прав: доказать существование Бога нельзя. Но логика, на которую опирается Кант,

формальна, поэтому диалектик Гегель зачастую в деталях берет вверх. Чего добился Гегель? Доказал ли он существование Бога? Он показал лишь ограниченность логики Канта и неисчерпаемые возможности диалектического способа мышления. Не более того. Бог Гегеля, если разобраться по существу, — это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей идеальное в реальное.

Философия религии Гегеля с необходимостью сменила безбожие просветителей, видевших в религии обман, шарлатанство и ничего больше. Гегель показал закономерное возникновение и развитие религиозных верований. Рассмотрев дело о формах общественного сознания, Гегель вынес смертный приговор искусству и оправдательный — религии.

Завершающая ступень гегелевской системы — философия. Здесь находится «абсолютный конечный пункт» саморазвития духа; учение Гегеля — конец пути. Надо сказать, что Гегель менее всего был склонен приписывать заслугу обретения абсолютной истины своему гению. «То, что в моих книгах принадлежит лично мне, ошибочно»⁷¹. В своей философии он видел лишь последний, завершающий этап длинного пути самопознания духа, как бы заключительную главу в коллективном труде.

Истории философии создавались и до Гегеля. Но все они страдали недостатком двоякого рода. Иной автор видел перед собой лишь «галерею бессмыслиц» и наивно полагал, что усилием своего интеллекта ему удалось эти бессмыслицы устранить. В других книгах дело ограничивалось лишь перечислением существовавших на свете мнений. Авторы таких историй Гегель сравнивал с животными, прослушавшими все звуки музыкального произведения, но не уловившими главного — их гармонии. История философии — это внутренне необходимое, последовательное, поступательное движение мысли. История философии знакомит нас не с «галереей бессмыслиц», а с «галереей героев мыслящего разума»⁷², которые проникали (каждый все глубже) в сущность вещей, природы и духа добывали для последующих поколений величайшее сокровище знания.

История философии — это путь к истине. События и деяния этой истории такого рода, что меньше всего их можно вменять в вину или заслугу отдельному индивиду, они составляют часть области свободной мысли, и эта мысль сама по себе есть творческий субъект. В этом отношении, по мнению Гегеля, история философии противоположна политической истории, где каждый индивид волен поступать по-своему, в зависимости от своих способностей и страстей. Здесь же решающую роль играет традиция, которая, как священная цепь, тянется к нам из прошлого. Каждая система философии возникала с необходимостью и с той же необходимостью уступала свое место другой. Бывает, правда, замечает Гегель, что новое философское учение выступает с претензией на полное опровержение всего предшествовавшего и обретение истины. Но, согласно прежнему опыту, система философии, которая опровергнет и вытеснит его, не заставит себя долго ждать. Для себя Гегель, однако, делает исключение.

Ни одна система не исчезает бесследно, она продолжает существовать в «снятом» виде, т. е. каждая последующая ступень в развитии философии не только необходимо вытекает из предыдущей, но и вбирает в себя все ценное, в ней содержащееся. Мы помним идею Гегеля о совпадении исторического и логического: теория познания сливается в общем и целом с историей познания, последовательность понятий в системе философии соответствует исторически возникавшим этапам ее развития. Поэтому, заключает Гегель, изучение истории философии есть изучение самой философии. В последнем он, безусловно, прав: ни в одной науке история не включена столь непосредственно в предмет исследования, как в философии. И речь идет не только о том, что тот или иной мыслитель прорубал очередную ступень на пути к вершине познания (создавая единую лестницу философских систем, воспроизводящих последовательность категорий в логике, Гегель не обошелся без натяжек). Важно другое: философское знание в силу своего характера обращено к миру как целому, вырабатывает общие принципы подхода к действительности, которые непрерывно совершенствуются, но в каких-то основах остаются неизменными. В этом отношении

философия аналогична искусству, где изучение истории есть освоение самого предмета.

В основе исторического движения философского знания, по Гегелю, лежит тот же принцип, что и при построении системы категорий, — восхождение от абстрактного к конкретному. Чем древнее философское учение, тем оно абстрактнее, чем ближе к нам — тем содержательнее, конкретнее. Мы не должны надеяться, что найдем и у древних ответы на вопросы, которые поставлены современностью.

Гегель справедливо восстает против модернизации прошлого, но он явно увлекается, изображая то или иное учение лишь как разработку какой-то одной категории в его логической системе. Древние философы не знают наших проблем, но в постановке своих они обладают достаточной широтой и конкретностью. И в этом отношении они могут служить примером. Гегель узрел не только единую цепь учений, но и зависимость каждого звена этой цепи от окружающих условий. В этом он также не имел предшественников: Философия, говорил он, есть эпоха, схваченная в мыслях. Всякая система философии есть философия своей эпохи, потому в наши дни не могут существовать ни платоники, ни аристотелики, ни стоики, ни эпикурейцы, а только их эпигоны. Восстановление этих систем было бы равносильно превращению зрелого мужа в ребенка. Да и не всякая эпоха благоприятствует философствованию; лишь высокая степень зрелости культуры открывает путь для философского мышления.

Сегодня гегелевские «Лекции по истории философии» привлекают особое внимание. Хотя находившийся в распоряжении автора материал порой неполон, он все же достаточно богат, а интерпретация при всех ее недостатках поражает глубиной. Гегель мастерски схватывает суть рассматриваемого им учения, показывает его значение в общем развитии теоретической мысли, в становлении диалектики. Да и с диалектикой самого Гегеля легче всего знакомиться на примере его подхода к истории философии. То, что в «Науке логики» выглядит порой как искусственная умозрительная конструкция, здесь оживает, обретает наглядные формы. Гегель в какой-то мере возвращается здесь к принципам «Феноменологии духа», с той только разницей,

что там он был произволен и схематичен в обращении с историческим материалом, а здесь достиг в этом отношении строгости и последовательности. Перед нами весьма ценное исследование истории диалектики.

Более двух третей текста посвящено античности. В учениях Элейской школы, по мнению Гегеля, берет начало диалектика. Чувственное, изменчивое бытие не обладает истинностью. Если мы хотим постичь его разумом, мы наталкиваемся на противоречие. Ярче всего эта мысль выражена в апориях Зенона, целью которых было опровержение движения. Чувства говорят нам о том, что предметы движутся, но понять движение невозможно, мысль в нем всегда содержит противоречие; следовательно, заключал Зенон, движения не существует. Вот апория «Летающая стрела». Стрела во время полета находится в данный конкретный момент в данном конкретном месте. В следующий момент она находится в другом месте и т. д. Но если стрела находится в данном месте, то, значит, она стоит в нем, а из суммы состояний покоя не может получиться движения. Движущийся предмет не движется ни в том месте, где он находится, ни в том, где его нет. Другая апория — «Ахиллес быстроногий». Логически рассуждая, нельзя доказать, что бегун Ахиллес догонит медленно ползущую черепаху. Пока он пробежит расстояние между ними, она хоть и немного, но уйдет вперед. Когда Ахиллес преодолет это расстояние, она снова хоть и самую малость, но все же продвинется, и так до бесконечности. Зенон не думал отрицать чувственной достоверности движения, а лишь поставил вопрос о том, как выразить его в логике понятий. Опровержение апорий Зенона может дать диалектическая логика, признающая существование противоречий в самой действительности. Движение противоречиво.

«...Двигаться означает быть в *данном* месте и в то же время не быть в нем, — следовательно, находиться в обоих местах одновременно; в этом состоит непрерывность времени и пространства, которая единственно только и делает возможным движение. Зенон же в своем умозаключении строго отделял друг от друга эти две точки»⁷³.

Элейцы открыли диалектику с негативной стороны, т. е. поставили проблему, решить которую не смогли; Гегель в

этом плане сопоставляет Зенона с Кантом. Положительную разработку диалектических идей содержит философия Гераклита. «...Нет ни одного положения Гераклита, — пишет Гегель, — которого я не принял в свою «Логiku»»⁷⁴. Природа есть круг, где начало и конец совпадают. Совпадают и другие противоположности: бытие и небытие есть одно и то же. Догераклитовские учения, считает Гегель, находятся на уровне этой первой пары диалектических категорий. Гераклит отождествил их и перешел к становлению.

Новый этап в развитии античной философии начинается с софистов. Слово «софистика» пользуется дурной репутацией: оно означает либо произвольное опровержение чего-то истинного, либо мнимое доказательство чего-то ложного. Но этот смысл возник позднее, а первоначально софист значило «учитель мудрости». Софисты повернули философию лицом к человеку, к мирским делам. Софисты были носителями образования, они учили математике, музыке, красноречию. Но софисты не нашли в мышлении никакого твердого основания, поэтому их учение и выродилось в беспринципную игру словами.

И вот появляется Сократ. Он, по словам Гегеля, представляет собой одну из самых интересных фигур в древней философии. Сократ непосредственно примыкает к софистам в стремлении низвести философию с небес на землю, «очеловечить» ее, но он противостоит софистам, утверждая наличие неких абсолютных начал, которые находятся выше частных интересов, — это истина, добро, красота и закон. Каждый человек должен самостоятельно прийти к их познанию и жить в соответствии с ними. Сократ открыл мораль. Афиняне до Сократа были нравственными, а не моральными; они жили, руководствуясь обычаями и разумно приноравливаясь к обстоятельствам. Сократ показал, что существует добро как таковое. Мы помним, нравственность Гегель ставил выше морали; но в данном случае, отмечает он, афинское государство находилось в состоянии упадка, нравы стали шаткими, и индивид сам должен был заботиться об устоях. Мораль оказалась незаменимой.

Сократическую иронию, служившую отысканию истины, Гегель определяет как субъективный образ диалектики. Используя подвернувшийся случай, он ополчается

против Ф. Шлегеля и романтической иронии, которую он сравнивает с издевательским смехом Мефистофеля и обвиняет в лицемерии. Между тем Ф. Шлегель подписался бы под гегелевской дефиницией, которая содержится в разделе о Сократе: «Любая диалектика считается со всем, что претендует на это, но дает проявить себя внутреннему саморазрушению, — такова всеобщая ирония мира»⁷⁵. Ирония сопоставляется здесь с объективной диалектикой, романтики смотрели на иронию примерно так же. Поэтому выпад Гегеля несправедлив.

Следующая крупная фигура, которой Гегель уделяет особое внимание, — ученик Сократа Платон. Окружающий нас мир чувственно воспринимаемых, изменчивых, непостоянных вещей, по Платону, есть лишь бледное отражение действительного, сверхопытного мира идей. Каждая вещь имеет свою идею, которая существует независимо от вещи и является ее истинным бытием, ее сущностью. Каждый конкретный дом — это лишь проявление соответствующей вечной и неизменной идеи дома вообще. Идея, по Платону, есть не что иное, как общее понятие, противопоставленное чувственно воспринимаемым единичным вещам и наделенное самостоятельным существованием. Платон — философ, высказавший глубокие мысли о диалектической природе знания. (Кстати, и термин «диалектика» впервые встречается у Платона.) Гегелевский анализ учения Платона интересен именно в этом плане. Речь идет о совпадении противоположностей. Нечто подобное в образной форме говорил Гераклит, наблюдая окружающий его мир. Здесь эта идея выражена в форме понятия и отнесена к знанию, которое, как и сам мир, должно включать в себя единство противоречивых определений. Истина есть тождество противоположностей, резюмирует Гегель рассуждения Платона. Платон был учеником Сократа, но в отличие от учителя в делах человеческих апеллировал не к личности, а к общности людей. Платон не проповедует мораль, а излагает систему нравственности. Этим он особенно близок Гегелю. Афинский мудрец также целиком уповает на государство как на основу нравственного мира.

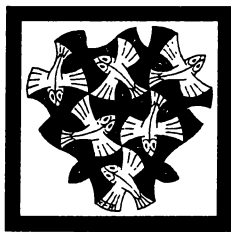
Как Платон со своим учителем Сократом, так еще более решительно был не согласен с Платоном его ученик

Аристотель. Воспитатель Александра Македонского, он сыграл в греческой философии примерно такую же роль, как его наперсник в области политики. Владения македонского царя включали в себя весь цивилизованный мир, система Аристотеля охватывала все существовавшие тогда области знания. Основной упрек, который бросает Аристотель Платону, заключается в том, что невозможно отделить сущность от того, сущностью чего она является. Сущность заложена в самих вещах, а не находится в потустороннем мире. В аристотелевской критике Платона содержались определенные материалистические черты, однако Гегель в своем изложении их тщательно затушевывает.

Рассмотрев подробно послеаристотелевские школы — стоиков, эпикурейцев, скептиков, неоплатоников, Гегель переходит к средним векам. Здесь он становится вдруг удивительно краток, и не из-за незнания материала, а потому, что средневековая философия не укладывалась в гегелевскую схему прогрессивного развития логического мышления. Сказывалась и антипатия протестанта к католицизму, безраздельно господствовавшему в ту эпоху.

В европейской философии Нового времени, пишет Гегель, решительный поворот к диалектике — заслуга немецкого духа. «Новейшую немецкую философию» Гегель начинает не с Канта, а с Якоби, ополчившегося против рассудочного мышления. О Канте Гегель говорит много (но вдвое меньше, чем о Платоне) и не всегда лестно. Затем Фихте, романтики, Шеллинг. И в заключение о себе — «теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости»⁷⁶. Слова эти звучат наивно и близоруко: философ знал, что намерения не совпадают с историческими результатами. Результаты, достигнутые Гегелем, велики и без претензий на абсолютную истину. По иронии судьбы (вот уж действительно «хитрость разума»!) мыслитель, полагавший, что окончательно утвердил господство абсолютной истины, лишь подготовил почву для дальнейшего развития диалектических идей.





ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ВО ИМЯ ЧЕЛОВЕКА



1. КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА

Учение Гегеля к 20-м годам девятнадцатого века заняло доминирующее положение в духовной жизни Германии. И все же его господство не было абсолютным. Даже в Пруссии границы философии были шире границ гегельянства. В Берлинском университете пользовались влиянием идеи давнего (еще со времен Йены) противника Гегеля Я. Ф. Фриза (1773—1843), кантианца и теоретика эмпирического познания. После того как за участие в студенческих волнениях Фризу запретили преподавать философию, он принял кафедру физики. Сторонником Фриза в Берлинском университете был Ф. Э. Бенеке (1798—1854), критиковавший Гегеля и получавший от него отпор.

Известна стычка Гегеля с молодым Артуром Шопенгауэром (1788—1860) во время защиты диссертации последнего в марте 1820 г. Шопенгауэр получил право читать лекции, но его аудитория долгие годы была пуста. Его труд «Мир как воля и представление» (1819) оставался вплоть до 50-х годов незамеченным. Это был один из самых яростных противников Гегеля, но великий диалектик мог его не опасаться: время для шопенгауэрского пессимизма еще не пришло.

Опасения Гегеля (вполне обоснованные) вызывали романтики — Ф. Д. Э. Шлейермахер и Ф. Шлегель. Первый занимал влиятельное положение в Берлинском университете

и в Берлинской академии наук, которая так и не открыла перед Гегелем своих дверей. В богословских и философских изысканиях Шлейермахер исходил из примата личности, главным средством постижения которой считал искусство. Гегеля он обвинял в догматизме.

Против гегелевского панлогизма была направлена «Философия жизни» Ф. Шлегеля (1828). Недостаточно, говорил автор, «исходить только из одной стороны сознания, как делали многие мыслители, и класть в основу диалектическую способность к абстракции, естественно преобладающую и более всего развитую в самом мыслителе... На верном и надежном пути всестороннего исследования прежде всего должно быть постигнуто сознание во всей полноте его живого развития и во всех способностях и силах, ему принадлежащих»¹. Шлегель требовал от философии изучения не только духовности, но и телесности человека. Романтизм оказывался ближе к чувственной реальности, к природе, чем гегелевская философия.

С критикой Гегеля выступали и братья Гумбольдт. Старший, Вильгельм, к тому времени уже крупный языковед и знаток древности, достойный продолжатель Гердера, усвоивший вместе с тем все положительное в философии Канта, в частности его антропологические идеи, рассматривал язык как органическое целое, как человеческую деятельность, протекающую в определенных природных и социальных условиях. Исторический подход к языку привел В. Гумбольдта к еще одной области философствования, где он сказал веское слово, развивая идеи своих предшественников, — к теории истории. Здесь следует назвать три небольшие по размеру, но весьма значительные работы — «Размышления о всемирной истории» (1814), «Размышления о движущих причинах всемирной истории» (1818), «О задачах историка» (1821).

В противоположность умозрительным системам философии истории Гумбольдт размышляет над «физикой» истории. Как показывает термин, речь идет о природных, материальных силах движения общества. При объяснении событий надо указывать не на предшествующие им события, а на факторы, которые определяют и те и другие. Понятие провидения, управляющего мировыми делами,

настаивает Гумбольдт, следует устранить, ибо, принятое в качестве объяснения, оно исключает дальнейшее исследование. Причины мировых событий, по Гумбольдту, лежат в трех плоскостях — природе вещей, свободе человека, воле случая. «Человеческий род возникает на Земле, как и роды животных; он растет, объединяясь в стада, образует нации, обладая разве что большей потребностью в общении, кочует или ведет оседлый образ жизни в соответствии с физическими потребностями и прихотями воображения, и эти потребности, связанные со страстями, революциями, войнами и т. д., не содержат в себе никаких конечных целей, их причины имеют физический и животный характер»². Недостаток современной философии истории, по мнению Гумбольдта, состоит в том, что переоценивается разумность человека и недооценивается то обстоятельство, что человек является «продуктом природы». Вильгельм Гумбольдт был натуралист в высоком смысле слова, т. е. мыслитель, отыскивающий естественные причины сущего, исследующий и отстаивающий природное начало в человеческих установлениях. От Гегеля ему пришлось выслушать нотацию.

В 1827 г. Гегель опубликовал пространную рецензию на работу В. Гумбольдта «Об эпизоде из «Махабхараты», известном под названием «Бхагават-Гита». Гегель хвалил автора за кропотливый труд, но давал свое истолкование индийской философии. Последняя, утверждал Гегель, коренным образом отличается от современного, рационалистического типа мышления, ныне она представляет лишь исторический интерес. В статье Гегеля, писал Гумбольдт, «перемешана философия с баснями, истинное с ложным, древнее с современным; разве это философская история? Вся рецензия направлена против меня, хотя и скрыто; исходный ее пункт — убеждение в том, что я — кто угодно, только не философ»³. Публично Гумбольдт не стал отвечать Гегелю: он не хотел ссоры, тем более что его брат, вернувшийся из дальних странствий в Берлин, к этому времени дал философу достойную отповедь.

Александр Гумбольдт вернулся в Берлин после многолетнего пребывания за границей в 1827 г. Выдающийся естествоиспытатель, реформатор Академии наук, путешественник, исколесивший Южную Америку, изумлявший

даже Гёте разносторонностью своих знаний и интересов, младший Гумбольдт пользовался широкой известностью во всех слоях общества. Осенью 1827 г. он стал читать в Певческой академии бесплатные публичные лекции по «физическому мироописанию». Зал был набит до отказа. Здесь сидели не только студенты и профессора, но и рабочие и министры, появлялся даже король.

Картина мира, которую рисовал Гумбольдт в своих лекциях, поражала грандиозностью и поэтичностью. С жаром и художественным мастерством говорил ученый о космосе и о земле, о дальних странах, о диковинных минералах и экзотических растениях, знакомил с теориями и фактами, почерпнутыми из истории науки и современного естествознания. Шестая лекция была явно направлена против умозрительной философии: в авторском конспекте она называлась «Возражение Гегелю». Гумбольдту претили менторские замашки идеалиста. В гегелевском учении его не устраивало третирование природы как косного начала. Имя Гегеля в лекции не было названо, но были произнесены слова о «метафизике, лишенной знаний и опыта», ведущей «к схематизму, более узкому, чем в средние века»⁴. Гегелю сообщили об этом, он почувствовал себя задетым и потребовал объяснений. Гумбольдт не хотел скандала и ловко вышел из положения: он послал Гегелю (через К. А. Варнхагена фон Энзе) подготовительные записи к лекции. Гегель внимательно их прочитал и не обнаружил ничего предосудительного. Впоследствии выяснилось: Гумбольдт послал текст не шестой, а пятой лекции. Значение лекций Гумбольдта в Певческой академии значительно больше, чем может показаться на первый взгляд. Это был первый опыт популяризации в Германии естественных наук. Это был прямой вызов спекулятивно-му философствованию.

Определенным противостоянием Гегелю были взгляды Гёте, который относился к гегелевской философии с уважением, но критически. И. П. Эккерман рассказывает о встрече Гёте и Гегеля 8 октября 1827 г. и их беседе по поводу диалектики. «Это в основе своей не что иное, — сказал Гегель, — как урегулированный и методически разработанный дух противоречия, который присущ каждому

человеку, — дар, обнаруживающий всю свою важность в различии истины от лжи.

— Жаль только, — вставил Гёте, — что такого рода изысканными приемами мышления часто злоупотребляют и применяют их для того, чтобы истинное представить ложным, а ложное — истинным.

— Да, это, конечно, бывает, — возразил Гегель, — но только с людьми, которые духовно больны.

— Поэтому-то я и стою, — сказал Гёте, — за изучение природы, которая не позволяет возникнуть такого рода болезни...»⁵

Главным противником Гегеля оставался Шеллинг. По мере того как все выше поднималась звезда Гегеля, он все резче выступал против своего бывшего друга. Трудно сказать, прочитал ли Шеллинг всю «Феноменологию духа», но выпады против себя заметил. Он, правда, сделал вид, что речь идет не о нем, а о его эпигонах, но вскоре в свою очередь обвинил Гегеля в непонятности. Сам он решил создать труд общедоступный, для народа. Шеллинг поставил перед собой вопросы, которые могут волновать каждого. Что ждет нас в будущем? Прошлое мы знаем, настоящее исследуем, будущее предчувствуем. Его труд «Мировые эпохи» должен был состоять из трех книг — о прошлом, о настоящем, о будущем.

Во введении он излагает общие принципы — следовать не развитию понятий, внутренне присущему науке, а развитию самой действительности. Задача философа, обратившегося к прошлому, аналогична задаче историка. У истории природы есть свои памятники, свои живые картины, философ вживается в них. Но «мы живем не только созерцанием, наше знание состоит из фрагментов, т. е. должно быть создано путем расчленения и градации»⁶. В созерцании нет рассудка, а он необходим для познания. Всякая вещь представляет собой целую совокупность процессов. Узреть их невозможно. Крестьянин смотрит на растение, как и ученый, но знает о растении меньше, чем ученый. Поэтому для познания мало внутреннего чувства, нужны внешние средства, которые философ находит в диалектике. Каждая наука должна пройти сквозь диалектику, хотя последняя еще пока не стала наукой. У Шеллинга

снова возрождается интерес к диалектике понятий. Однако он противопоставляет диалектику историзму и поэтому оказывается в тупике. Труд Шеллинга полон исторического пафоса. Но одного пафоса философу мало, ему нужна и строгая система понятий. У Шеллинга мы ее не найдем.

Окружающий нас мир древен, но не вечен. Планета Земля, безусловно, старше растений и животных, а последние старше рода людского. Все создано временем.. Проблема развития, одно время исчезнувшая из поля зрения Шеллинга, теперь снова возвращается в его философию. Возвращается и еще одно забытое «пристрастие» — интерес к проблеме материи. Шеллинга интересуют материальные процессы развития. Высказав свою привычную точку зрения философии тождества, он называет изначальное тождество не «разумом» (как это было в работе «Изложение моей философской системы»), а «материей». Речь идет о том, что «самовоспроизводящуюся первоматерию нельзя противопоставлять духу, она может быть только одушевленной материей»⁷.

Одновременно с «Мировыми эпохами» возникала гегелевская «Наука логики». Гегель решал ту же задачу, что и Шеллинг, — философское осмысление процесса развития. Решал последовательно идеалистически. Он начал с самого абстрактного понятия — «бытие», выстроил за ним цепочку все более содержательных понятий и сказал: вот логическая схема исторического процесса, логика повторяет историю! Возражение против гегелевской схемы было готово еще до того, как «Наука логики» увидела свет. В «Мировых эпохах» Шеллинг размышляет над тем, с чего должна начинаться философия. Абстрактного, пустого «бытия» быть не может, у бытия должен быть носитель. Шеллинг увидел слабое место идеализма, но проблему соотношения истории предмета и его логики ему решить не удалось. Шеллинг не завершил свой труд: трижды набирали текст первого тома «Мировых эпох», автор правил его бесчисленное множество раз, но в свет не выпустил. Такая же судьба постигла и другой его труд — «Философия мифологии». Трижды была верстка (в 1821, 1824, 1830 гг., в двух последних случаях и тираж), но Шеллинг так и не решился выпустить книгу. Он не был удовлетворен тем, что выходило

из-под его пера. Работал он неумоимо, рукописи накапливались, но изданы они были только посмертно.

Среди опубликованных после смерти Шеллинга работ важное место занимает курс «История новой философии», прочитанный в 1827 г. в Мюнхене. Именно здесь Шеллинг более всего нападает на Гегеля. Он уверяет, что гегелевское учение всего лишь искаженный, ухудшенный вариант его собственной ранней теории. Гегель заимствовал свой метод из натурфилософии, но ухудшил его, подменив реальное развитие природы движением понятий. Гегель говорит, что понятие обладает самодвижением, на самом же деле двигаться вперед его может побуждать только сам философ. «Понятия как таковые существуют только в сознании; объективно рассмотренные, они не предшествуют природе, а следуют за ней. Гегель лишил их естественного места, поставив их в начале философии»⁸. В результате абстрагированное от действительности предшествует самой действительности. Гегель начинает с абстрактного бытия, но такового нет: бытие всегда конкретно, имеет носителя. Становление не предшествует становящемуся. Мысль Гегеля занята пустыми абстракциями. Он объявляет свою логику наукой о том, как разворачивается божественная идея в чистом мышлении, до всякой природы, до времени. Как же затем идеальное превращается в реальное, как мысль создает мир, логика — природу? По Гегелю, получается, что природа всего лишь «агония понятия». Гегель называет природу отпадением идеи от самой себя. Как происходит подобное «отпадение»? Как идея может решиться на такое? У Гегеля пропадает реальная продуктивность природы.

«В логике нет ничего изменяющего мир»⁹. Это еще один аргумент Шеллинга против гегелевского панлогизма. Гегель пытается разложить действительность на логические понятия без остатка и терпит неудачу, продолжает Шеллинг, но это не вина его, а беда: задача неразрешима. Пытаясь решить ее, можешь только оттолкнуть людей от философии. Нередко случается, что умы, наделенные опытом и ловкие, но лишенные настоящей изобретательности, берутся за решение механических задач, например за изобретение прядильной машины; они могут построить

машину, но ее механизм оказывается столь сложным и трудным, шестеренки так скрипят, что люди предпочитают старый способ пряжи руками. Так может случиться и в философии.

Шеллинг нащупал самую уязвимую точку, ахиллесову пяту гегелевской философии. Именно сюда нанесет удар и материалист Фейербах. Фейербах будет потом критиковать и Шеллинга. Но сначала он поблагодарит Шеллинга, пошлет ему свою диссертацию в знак «искреннего уважения и почитания»¹⁰. А когда (в 1839 г.) выйдет первая антиидеалистическая работа Фейербаха — «К критике гегелевской философии», то аргументы ее будут перекликаться с тем, что настойчиво твердил своим слушателям Шеллинг.

В другом лекционном курсе к уже известным аргументам Шеллинг прибавляет новые. Гегель покончил с искусством: дух, вознесшийся до вершин абсолютного познания, не может теперь снизойти к художественному творчеству, этой низшей ступени его бытия. Для поэзии и искусства места теперь нет. А заканчивается гегелевское учение обожествлением государства. Несправедливо обвинять Гегеля в раболепии, но обожествление государства все же ошибка. Гегелевская философия рационалистична и поэтому не имеет внутренней связи с религией. «Если превратить религию в рационализм, церкви опустеют»¹¹.

По Шеллингу, главный недостаток гегелевского учения в целом — его «негативность», чисто логический характер учения. У самого Шеллинга к 1832 г. уже сложилась более или менее четкая система новой, «положительной» философии. В зимний семестр он объявил курс под таким названием. Сохранилась подробная запись этого курса, в 1972 г. опубликованная в Турине. Строго говоря, перед нами очередное введение, первая часть системы. Вторую часть новой системы взглядов Шеллинга составляет «Философия мифологии», третью и самую главную — «Философия откровения». Мифология для Шеллинга — необходимый этап сознания человечества, состояние «слепоты»; истина, как он полагает, дается лишь в христианском откровении. Шеллинг ставит перед собой задачу — философски обосновать истинность христианской религии. Но было бы неверным видеть в его поздних работах только

это. Прав немецкий философ Й. Зандкюлер, утверждающий, что поздние работы Шеллинга могут быть прочитаны «как критика технической рациональности и как анти-сциентистские выступления»¹².

Идея системы по-прежнему важна для Шеллинга: философия познает всеобщие мировые связи, и потому она неизбежно принимает форму системы. Беда всех предшествующих систем в том, что они носили строго логический характер, были абсолютно замкнуты. Положительная философия не может быть завершена, и поэтому ее нельзя назвать системой. Но у нее другое преимущество: она систематически развертывает нечто положительное, утвердительное. Для того чтобы утверждать, надо иметь твердую основу; такого фундамента нет в негативной, логической философии, и в этом смысле она не является системой. Положительная философия стремится к знанию цельному, всеобъемлющему и совершенному, она утверждает положительный идеал. Речь идет о Боге, но также о высоко моральной концепции человеческой свободы, но-уменьального, как сказал бы Кант, т. е. независимого от внешних воздействий, нравственного поведения человека. Сегодня этими проблемами занимается теория ценностей. Реализовать поставленную задачу Шеллингу не удалось. Но постановка вопроса заслуживает внимания. •

Сокровенный смысл шеллинговской теологии — антропология, причем в поле зрения позднего Шеллинга человек входит не только опосредствованно, «через Бога», но иногда и прямо, без посредников. Сохранился выразительный фрагмент — «Антропологическая схема», написанный Шеллингом в пору работы над «Философией откровения». Речь идет здесь о трех главных способностях человеческой души — воле, рассудке, духе. Воля — первичная основа деятельности, рассудок регулирует и руководит, дух «дает собственно цель, что должно быть»¹³.

Рассматривая сознание в историческом развитии, Шеллинг уделяет большое внимание мифологии. В религии ей соответствует политеизм — многобожие. По мнению Шеллинга, изначально человеческой природе присущ монотеизм (представление о единстве Боге), но для того, чтобы такое представление укоренилось в сознании как

нечто истинное, оно должно пройти через свое отрицание. Возникает триада: первобытный монотеизм — политеизм (мифология) — монотеизм христианства (откровение). При этом Шеллинг, в отличие от Гегеля, не апологет современной ему церкви, а, скорее, критик, еретик. Он намерен превзойти известные ему формы христианства. Католицизм он рассматривает как пройденный этап, протестантизм — как переходный. Новое, будущее христианство будет предельно универсальным, объединит все народы, включая язычников и иудеев.

В 1841 г. Шеллинг был приглашен в Берлин, чтобы занять пустовавшую в течение десяти лет после смерти Гегеля кафедру философии. Шеллинг назвал курс «Философия откровения». Фактически это была выжимка из всех частей его новой философии. Впоследствии сам он признал свой курс неудачным. Среди слушателей Шеллинга в Берлине находился молодой Фридрих Энгельс. В работе «Шеллинг и откровение» Энгельс дал меткую характеристику и прослушанным лекциям, и, главное, всей судьбе престарелого Шеллинга, пережившего свою славу. Шеллинг, по словам Энгельса, попал в западню веры и несвободы. «Когда он еще был молод, он был другим... Богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени. Вдохновленный снизошедшим на него духом, он сам часто не понимал значения своих слов. Он широко раскрыл двери философствования, и в кельях абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы; теплый весенний луч упал на семя категорий и пробудил в них все дремлющие силы. Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус»¹⁴.

Тайной теологии является антропология. Не познание Бога, а самосознание человечества — вот основа подлинной позитивной философии, философии всемирной истории. Шеллинг, мечтавший о «положительной» философии, проделал на самом деле лишь подготовительную работу — он расшатывал устои гегельянства.

Вскоре после смерти Гегеля начало выходить восемнадцатитомное собрание его сочинений, куда были включены и

тексты лекций. Филипп Конрад Мархайнеке (1780—1846) подготовил издание лекций по философии религии, Генрих Гото (1802—1873) — по эстетике, Карл Людвиг Михелет (1801—1893) — по истории философии, Эдуард Ганс (1798—1839) — по философии истории. Если к этим именам добавить Карла Гёшеля (1781—1861) и Германа Фридриха Хинрихса (1794—1861), то мы получим представление о том, кто входил в группу так называемых «старых» гегельянцев — выпестованных самим Гегелем учеников и близких его друзей. Последние два выделялись своими консервативными взглядами и стремлением истолковать гегелевское учение целиком в духе протестантской ортодоксии. Это было «правое» крыло школы. Здесь религию уравнивали в правах с философией, абсолютную идею рассматривали в качестве господина Бога, вместо триады предпочитали рассуждать о Святой Троице.

Но в недрах гегелевской школы зрели и новые веяния. Четыре года спустя после смерти философа вышла книга Давида Штрауса (1808—1874) «Жизнь Иисуса», которая произвела сильное впечатление на современников и выдержала несколько изданий. Используя методы критики исторических источников, Штраус пришел к выводу о недостоверности Евангелия. Все сообщения евангелистов о деяниях Иисуса неправдоподобны, никаких сотворенных им чудес не было и быть не могло. Вместе с тем евангельские истории — не сознательный вымысел, это мифотворчество, а мифы представляют собой нечто большее, чем произвольные выдумки; мифы — продукт коллективного бессознательного творчества народа или крупной религиозной общины. В основе работы Штрауса лежало не только гегелевское учение о духовной субстанции народа. Чувствовалось и воздействие лекций по философии мифологии Шеллинга, еще не опубликованных, но известных в философской среде. В отличие от Шеллинга, видевшего в христианстве божественное откровение, Штраус распространял понятие мифологии и на христианство.

«Жизнь Иисуса» сломала официальную гегелевскую традицию. Она положила начало движению «левых» гегельянцев, или «младогегельянцев», — открытых атеистов и республиканцев. Наиболее яркая фигура среди них — Бруно

Бауэр (1809—1882), который в критике христианства пошел значительно дальше Штрауса. По Бауэру, евангельские сказания — заведомые фикции, сознательный, преднамеренный обман. Ошибка Штрауса, по мнению Бауэра, состоит в том, что он абсолютизирует «субстанцию», т. е. дух, не достигший «самосознания». Народ как таковой не может ничего создать непосредственно из своей субстанциальности; только единичное сознание дает ей и форму, и определенность содержания.

Спорили о религиозных проблемах, но за ними скрывалась философия. Вопрос о том, как возникли евангельские рассказы о чудесах, путем ли бессознательного мифологического творчества или их придумали евангелисты, разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание», национальная культура или критически мыслящая личность?

Бауэр был атеистом, он писал остроумные антирелигиозные памфлеты, выступая как бы от имени церковников против «антихриста» Гегеля. Он уверял, что «Гегель разрушил христианство»¹⁵. При этом Бауэр никогда не покидал почву идеалистической философии. Гегелевская философия в его интерпретации окрашивалась в тона фихтеанства. Спор не выходил за пределы идеализма.

Картина изменилась коренным образом в 1841 г., когда появилась книга, которая восстановила в правах материализм как философское учение. «Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией, это — лишь фантастические отражения нашей собственной сущности. Заклятие было снято; «система» была взорвана и отброшена в сторону, противоречие разрешено простым обнаружением того обстоятельства, что оно существует только в воображении. Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом»¹⁶, — писал много лет спустя Ф. Энгельс. Книга называлась «Сущность христианства». Ее автором был Фейербах.



2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП (ФЕЙЕРБАХ)

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) — материалист и атеист. Философия Фейербаха — закономерное порождение новых исторических условий, сложившихся к концу 30-х — началу 40-х годов. Немецкое радикальное движение давно потеряло националистическую окраску и все больше приобретало демократический характер. Июльская революция 1830 г. во Франции, свергнувшая Бурбонов, вызвала подъем общественного движения и в Германии.

В предреволюционную эпоху успешно развивается немецкое естествознание. Совершается ряд значительных открытий. Ф. Вёлер впервые синтезирует органическое вещество — мочеви́ну. Успешно работает Ю. Либих, опыты которого также показывают, что нет непреодолимой пропасти между органическим и неорганическим миром.

Важно отметить (это обстоятельство имеет принципиальное методологическое значение), что учение Фейербаха возникло не на пустом месте, что материалистическая традиция никогда не исчезала из немецкого философствования. Не прав Г. Гейне, утверждавший, что «Германия искони проявляла нерасположение к материализму»¹⁷. Не прав В. Виндельбанд, для которого Фейербах всего лишь «заблудший сын немецкого идеализма...»¹⁸. Фейербахианство не могло возникнуть на пустом месте, вне связи с предшествующим развитием теоретической мысли. Сам Фейербах настаивал на существовании в Германии прочной традиции материализма. В работе «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1863—1866) он посвятил этому вопросу специальную главу. Фейербах считал, что толчок для развития материалистических идей дала Реформация. Он видел глубокий символический смысл в том, что сын Мартина Лютера Пауль стал не теологом, а врачом, вступив на путь естественнонаучного исследования, которое в конечном итоге неизбежно приводит к материализму. «Нет ничего более неправильного, чем выводить немецкий материализм

из «Системы природы»... Немецкий материализм имеет религиозное происхождение; он начинается с Реформации... Немецкий материалист не является побочным сыном, плодом незаконной связи немецкой науки с иностранным духом, он настоящий немец»¹⁹.



Л. А. Фейербах

Новое время секуляризовало материалистическую мысль, связало ее с атеизмом. Вполне светский характер носили материалистические тенденции в учениях Лессинга и Гердера. К материализму склонялся вольнодумец Гёте. А. Гумбольдт олицетворял собой единство материализма и естественнонаучной мысли, Г. Форстер соединил материализм с революционными идеями. О силе и влиянии материализма свидетельствует и тот факт, что его элементы давали о себе знать в недрах противоречивых учений Канта и Шеллинга и даже в системе такого крупнейшего идеалиста, как Гегель. Выше упоминался целый ряд влиятельных, хотя и менее крупных, мыслителей-материалистов. Внимание читателя можно привлечь к еще одному имени —

Карл Людвиг Кнебель (1744—1834). Его работы содержат ряд идей, которые затем разовьет Фейербах. В работе «Взор на наше бытие» (1818) Кнебель утверждает, что «природа и сущность человека, как и всех других существ, одного и того же порядка и то, что мы называем духом и приписываем только человеку, есть не что иное, как более высокая сила, основанная на свойствах природы»²⁰. Кнебель — сторонник концепции естественного происхождения жизни и человека, поклонник Лукреция (поэму которого «О природе вещей» он перевел на немецкий язык), критик религии и механистических теорий.

Несмотря на то что в философской атмосфере Германии носились материалистические идеи, Фейербах начал как идеалист, приверженец и ученик Гегеля; два года он слушал в Берлине лекции Гегеля, слушал внимательно и восторженно. «Благодаря Гегелю, — признавался Фейербах, — я осознал самого себя, осознал мир. Он стал моим вторым отцом...»²¹ Посылая учителю свою диссертацию «О едином, всеобщем, бесконечном разуме» (1828), ученик в почтительной форме ставил вопрос о дальнейшем развитии принципов, заложенных в гегелевской философии религии. Сейчас важно, писал Фейербах, подвергнуть отрицанию прежние способы воззрения на жизнь и смерть, потусторонний и посюсторонний мир. Христианство не является совершенной и абсолютной религией, «разум не исчерпан в христианстве»²². Так у будущего автора «Сущности христианства» зарождались первые критические идеи, которые, разумеется, не могли найти сочувствия у автора «Лекций по философии религии». Письмо Фейербаха осталось без ответа.

В письме к учителю он высказал далеко не все из того, что его волнует. Сомнения молодого Фейербаха простираются на более широкую область. «Как мышление относится к бытию, как логика относится к природе?» — задает он себе вопрос. И отвечает: «Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя»²³. Второй вопрос — каково отношение философии к религии? Ответ — «существующие религии заключают бесконечно много отвратительного и несовместимого с истиной»²⁴. И третий вопрос — каково отношение философии

Гегеля к современности и к будущему, не есть ли она мир прошлого? Ответа Фейербах не дает, но сам вопрос достаточно красноречив.

В круг духовных интересов Фейербаха входит новый кумир — Гердер. В 1829 г. Фейербах читает в Эрлангенском университете курс логики и метафизики. Читает «по Гегелю», но получается «по Гердеру». Предмет своих лекций молодой приват-доцент трактует предельно широко.

Он говорит о человеке, о том, что в теологии нет ни действительного, ни истинного человека, человек здесь лишь абстрактное представление. Лишь посредством любви в душу входит определенность. Любовь неотделима от человечества. «Ребенок лишь тогда становится человеком, когда любит... Сущность любви обнаруживается всего яснее в одном виде любви, в любви мужчины к женщине»²⁵. Фейербах еще не материалист, и хотя он признает первичность природы по отношению к «логике», но это свидетельствует только о его близости к Шеллингу. От последнего он отличается критическим отношением к религии, вполне земной интерпретацией любви.

Первое опубликованное произведение Фейербаха — «Мысли о смерти и бессмертии» (1830). И здесь речь идет о любви — небесной и земной, божественной и человеческой. Бессмертен, пишет Фейербах, один только Бог, но Бог есть любовь, и любящий человек причастен Богу. «Человек любит, он обязан любить. Но любовь его различна, ее истина и ценность определены содержанием и объемом чувства. Можно любить единичное, чувственное (деньги, вещи), или честь, славу, или существенное, всеобщее, живое, можно любить отдельных людей, конкретные существа (чувственная любовь), а можно — человека вообще, человека в человеке, доброе в нем или вообще добро, Бога, истину. Чем глубже предмет любви, тем она сильнее, а по этой силе определяется ценность любви: чем больше ты отдаешь самого себя, тем истиннее твоя любовь. Нельзя любить без самоотдачи»²⁶. К своему трактату Фейербах присовокупил «теологически-сатирические» двестишья. Они снижали патетику прозаического текста, высмеивали идеалистически догмы и церковную догматику.

«Сущность — только понятие», — значит, скелет человека
Куда как реальной, чем сам живой человек.

Эти строки явно нацелены против Гегеля, для которого, по словам Фейербаха, жизнь всего лишь «добавление к костяку», гегельянская мудрость, как гиена, довольствуется костями. Другие двустипшия метят в мистиков и незадачливых богословов, которые выдают Библию за вечную мудрость; на самом деле Библия — эпизод в «эпосе человечества»; подлинное «слово Божье» содержит всемирная история; когда-то религия служила опорой государству, теперь, наоборот, государство подпирает религию, базис теологии — полиция. Заодно достается от Фейербаха и буржуазному хищничеству, выдающему себя за «просвещение»:

Если срубить все леса и сравнять вершины с долиной,
Вот тогда к нам придет просвещение и свет.

Первый печатный труд Фейербаха оказался для него и последним, который он написал, будучи преподавателем высшей школы. Как вольнодумца, его уволили из Эрлангенского университета. Фейербах целиком посвятил себя литературной деятельности. Один за другим выходят его историко-философские труды: «История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (1833), «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1837), «Пьер Бейль. К истории философии и человечества» (1838).

Интерес к своим предтечам, высокая историко-философская культура характерны для немецкой классики. Гегель в «Лекциях по истории философии» главное внимание уделил античной диалектике и античному идеализму, его герой — Платон. Шеллинг перенес акцент на современность. Интересы Фейербаха прикованы к той эпохе, когда выросло значение эмпирических наук, когда широкое распространение получили пантеистические идеи. Один из друзей упрекнул его за то, что в своих трудах, посвященных истории философии, он тратит силы на компиляции. Фейербах возразил: «Называя мои исторические работы

учеными компиляциями, ты судишь поверхностно. Существенный момент в них — не изложение, а развитие центрального пункта излагаемой философии»²⁷. Так, в учении Лейбница Фейербах считает труднейшим пунктом проблему материи, и именно эта проблема побуждает его к поиску.

Ближе других ему Я. Бёме с его антропологией, с его убеждением в том, что человек есть прообраз «сущности всех сущностей». Бёме противостоит в равной мере и Гоббсу, и Декарту, и Спинозе, и Лейбницу. Их отвлеченной метафизике и идеализму он противопоставляет чувственность. «Яков Бёме является самым поучительным и в то же время самым интересным доказательством того, что тайны теологии и метафизики находят свое объяснение в психологии...»²⁸ Развивая центральный пункт учения Бёме, Л.Фейербах сам занимается психологией, облекая результаты своих размышлений в доступную, эссеистскую форму. Свидетельство тому — «Писатель и человек. Собрание юмористических философских афоризмов» (1834). Индивидуальное бессмертие Фейербах не признает, бессмертия человек достигает только в творчестве. Благодаря творчеству оказывается возможным и переселение душ: «Индусы знали переселение душ лишь до жизни и после нее. Но уже в жизни существует метемпсихоз. Это чтение... Какое громадное наслаждение — вселяться в душу Платона, Гёте!»²⁹

Каким же образом возникает подобное чудо? Любое созидание требует траты внутренних жизненных сил, вплоть до самопожертвования; творчество — это патологическое состояние, захватывающее и изнуряющее. Не только художественное, «даже чисто научное, философское творчество, которое расцветает лишь при полном господстве разума, представляет собой в то же время экстаз, захватывает всего человека, возбуждает живейшее напряжение чувств, требует и вызывает наиболее интимное участие личности. Каждая истинная мысль как свободный продукт духа есть одновременно насквозь проникающая детерминация нашей непосредственной индивидуальности, удар в сердце, потрясение всего нашего бытия»³⁰. До Фейербаха никто не смог так точно и тонко охарактеризовать суть творческого акта, увидеть единство художественного и научного творчества. Синтезу искусства и науки Фейербах придавал

решающее значение. По его словам, «средним членом между высоким и низким, абстрактным и конкретным, всеобщим и особенным в практическом отношении служит любовь, в теоретическом — юмор. Любовь сочетает дух с человеком, а юмор — науку с жизнью. Сама любовь — это юмор, а юмор — любовь»³¹. Юмор — это нечто более высокое, чем житейские шутки, это творческое, художественное начало, которое необходимо внести в науку. Фейербах говорит, что стремлением внести юмор в науку он руководствовался при написании своих афоризмов «Писатель и человек» и при выборе самостоятельного пути в философии.

Пока он еще не вступил на этот путь, он повторяет то, что можно найти у Шеллинга: «*Материя существует для того, чтобы дух утверждал себя как дух*; своим бытием он не обязан ей, но без материи он не может обнаружить то, чем он является...»³²

Фейербах пока еще (в 1837 г.) не материалист. Вскоре в его воззрениях наступит перелом. Статья «К критике философии Гегеля» (1839) означает уже полный разрыв с идеализмом во всех его формах. Речь идет не только о Гегеле, но и о Шеллинге. Шеллинг тяготеет к восточной мудрости, его философия утверждает покой и всеединство. Гегель — олицетворение Запада, его мысль все расчленяет, всюду видит разнообразие, порхает, как бабочка. «Натурфилософия в своем объяснении природы не пошла дальше потенций зоофитов и моллюсков, которые, как известно, делятся, между прочим, на безголовых и брюхоногих. Гегель поднял нас на более высокую ступень, в класс *членистоногих*, высший вид которого составляют *насекомые*. Дух Гегеля есть дух *логический*, с позволения сказать, *энтотомологический дух*...»³³ До высших животных, до человека идеализм добраться не в состоянии.

Первоначально, пишет Фейербах, Шеллинг предполагал пойти не идеалистическим путем. Природа у него перестала быть чем-то выведенным, положенным, предстала как нечто первичное, самостоятельное. Но он не довел дело до конца, натурфилософия «сохранила идеализм в его полной неприкосновенности: в сущности говоря, она лишь стремилась апостериорным путем доказать то, что

идеализм высказал априорно, от себя. Между ними обоими была лишь разница пути... Натурфилософия не есть наука об объекте, противоположном Я, но об объекте, который сам есть *субъект-объект*, иными словами, натурфилософия одновременно является идеализмом. Объединение понятий субъекта и объекта в понятии природы являлось как раз устранением разделения, произведенного идеализмом, разделения на интеллектуальное и неинтеллектуальное, — таким образом, это было устранением разделения между природой и духом. Итак, чем же абсолют отличается от природы? Абсолют есть абсолютное тождество, абсолютный субъект-объект, природа же есть объективный субъект-объект, а интеллект — субъективный субъект-объект. Ах, как это ценно! Как это неожиданно!»³⁴ Фейербах иронизирует над тем, чем в свое время, сравнивая Шеллинга и Фихте, восторгался Гегель; время идет вперед, и материалисту Фейербаху представляется недостаточным тот переход к объективности, который осуществил Шеллинг. Подлинного, материального объекта натурфилософия не знает.

Критикуя Шеллинга, Фейербах все же именно у него заимствует основной аргумент против Гегеля: «Гегель *превращает в нечто самостоятельное* определения, которые *сами по себе* реальностью не обладают. Так обстоит дело с бытием в начале «Логики». Как иначе можно понять бытие, как *не реальное, действительное* бытие? Итак, что же такое понятие бытия в *отличие* от понятия наличного бытия, реальности, действительности? Разумеется, — *ничто...*»³⁵ Бытие едино с носителем бытия, невозможно оторвать одного от другого. Шеллинг, выдвинувший против Гегеля подобный аргумент, сам запутался в той же проблеме. По Шеллингу, Бог распоряжается бытием. «Как это смешно: Бог — *владыка бытия*, словно частное может быть владыкой всеобщего, ибо владыку нельзя помыслить без бытия; в самом деле, — первое основное условие для того, чтобы быть владыкой, состоит в том, что он *существует*. *Бытие* предшествует владычеству, служит его основой. Итак, каким же образом владычество снова может царить над бытием, словно бытие можно отмежевать. Откуда эта нелепость? Достаточно подставить *природу* на место «бытия»,

и все становится ясным. Природа, таков смысл, предшествует Богу, как духу, а затем водворяется дух как владыка и хозяин природы. Так деятельность брюха предваряет деятельность головы, первое в жизни — еда и питье; но потом эти функции оказываются разжалованными, высшим господством завладевает деятельность головы, или во всяком случае ей вверяется высший надзор. Что первоначально было целью, становится средством. Бог и мир, дух и природа — это противоположности, особенности, с которыми совместимо понятие владычества. Но *бытие* безоговорочно обще. Могу ли я подчинить бытие владыке? Это равносильно тому, если бы я захотел сказать: легкие царят над воздухом...»³⁶ Обе разновидности идеализма — шеллинговский и гегелевский — совершают одну и ту же ошибку: бытие у них отсутствует, подлинного бытия они не знают.

И вот уже выход за пределы шеллингианства и гегельянства: «Реальность чувственного единичного бытия есть истина...»³⁷ Термин «истина» в данном контексте означает «действительность», «первичность». В другом месте Фейербах пояснит: «*Истина, действительность*, чувственность тождественны. Только чувственная сущность есть *истинная, действительная* сущность... Объект, действительный объект дается мне только там, где дается воздействующая на меня сущность, где моя самостоятельная деятельность находит *границу* в деятельности другой сущности. Понятие объекта первоначально не означало ничего иного, как понятие *другого Я*, — так в детстве человек считает все вещи самостоятельными, произвольными существами... Для прежней абстрактной философии характерен вопрос, как могут воздействовать друг на друга различные самостоятельные сущности, субстанции, например тело на душу, на Я. Для нее этот вопрос был неразрешим, потому что она абстрагировалась от чувственности, потому что действующие друг на друга субстанции были для нее абстрактными сущностями, чистыми рассудочными сущностями. Тайну взаимодействия открывает только чувственность. Только чувственные сущности действуют друг на друга»³⁸. Фейербах излагает материалистическую точку зрения, которая закономерно возникла из всего предшествующего развития немецкой классической философии.

Характеризуя свой метод, Фейербах писал: «В чем же состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но неизменно лишь опираясь на наглядные, исторические эмпирические факты и примеры»³⁹.

Обратимся к главному произведению Фейербаха «Сущность христианства» (1841). Книга открывается постановкой важнейшего вопроса: в чем сущность человека, каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? Ответ Фейербаха — разум, воля, сердце. «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? — Разум. Любви? — Любовь. Воли? — Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, то есть быть свободными... Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*»⁴⁰.

Впоследствии Фейербаху пришлось отрешиваться от обвинения в эгоизме, он говорил, что его эгоизм — это не тот эгоизм, который является характерной чертой филлистера и буржуа и составляет прямую противоположность всякому дерзанию, всякому воодушевлению, всякой гениальности и любви. «Я понимаю под эгоизмом человека соответствующее его природе, а стало быть, и разуму... его самопризнание, самоутверждение по отношению ко всем неестественным и бесчеловечным требованиям, которые предъявляют к нему теологическое лицемерие, религиозная и спекулятивная фантастика, политическая грубость и деспотизм»⁴¹. И все же, как широко ни понимать эгоизм, узок сам его принцип. Любовь — это не эгоизм, а его преодоление. Шеллинг говорил о преодолении божественного эгоизма. Фейербах чувствует слабость собственной позиции и в «Сущности христианства» сам себя опровергает: «Эгоизм есть по существу *монотеизм*, поскольку он имеет целью только одно — себя самого. Эгоизм объединяет, сосредоточивает человека на самом себе, дает ему твердый, цельный принцип жизни, но ограничивает его теоретически, так как делает его

равнодушным ко всему, что не касается непосредственно его личного блага»⁴².

В трудах Фейербаха материализм появился на свет как здоровый, жизнеспособный, но еще неразвитый ребенок, которому надлежит еще усвоить премудрость предков. Фейербах боится назвать свое детище подобающим ему именем. Термин «материализм» его отпугивает. «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина — только *антропология*... Эта точка зрения дает мне *целостность и индивидуальность*»⁴³. Термин «антропология» нам знаком по итоговой работе Канта, где с позиций критицизма была изложена философская теория человека. Интерес к антропологическим проблемам ставил мыслителей в оппозицию к спекулятивным учениям. Фейербах имел все основания сказать о себе: «...Ф. 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»⁴⁴.

Сущность человека, по Фейербаху, — это сам человек, конкретный индивид. Кант, Фихте, Гегель поставили вопрос об общественной природе человека. Фейербах в курсе дела, о себе он говорит: «...сущность человека Ф. полагает только в общности...»⁴⁵ К сожалению, дальше констатации факта он не идет и, по сути, ограничивает сущность человека конкретным индивидом. Можно подумать, что Фейербах забыл уроки Гегеля: то, что он называет сущностью, на самом деле — явление. Человек — социально-природное существо. Для Фейербаха — только природное.

В трех сущностных принципах человека (разум, воля, сердце), провозглашенных Фейербахом, можно без труда узнать знакомые нам по Канту три способности человеческой души; в соответствии с ними были написаны три его «Критики», в каждой из которых содержится глубокий анализ этих способностей, их взаимной связи, пределов применения и т. д. А у Фейербаха? Простая констатация факта, призыв исходить из конкретного индивида и ничего более.

Это относится и к пониманию Фейербахом диалектики. Ученик Гегеля, он не может вернуться на позиции механи-

тической метафизики XVIII в. Он признает развитие мира и его органическое строение: мир — это жизнь. Принимает он и термин «диалектика», понимая его, однако, только как диалог, как искусство вести беседу. Учение о единстве противоположностей в реальной действительности оказывается у него утерянным. «*Непосредственное единство противоположных определений возможно и действительно только в абстракции....*Если я, например, буду рассматривать бытие исключительно абстрактно, если я отвлекусь от всяческой определенности, то, разумеется, естественное бытие для меня совпадет с ничто....То, что сказано об *этой* противоположности и ее тождестве, приложимо к тождеству остальных противоположностей в спекулятивной философии....Только время является средством *соединения* в одном и том же существе *противоположных* или *противоречащих определений* в соответствии с действительностью.

Так это, во всяком случае, происходит у живых существ. Только таким образом проявляется здесь, в человеке, например, то противоречие, что в настоящий момент меня наполняет и мною владеет это определение, это ощущение, это намерение, а в другой момент — другое, прямо противоположное определение. Только там, где одно представление вытесняет другое, одно ощущение — другое, где нет ничего окончательного, где нет никакой прочной определенности, а душа находится в непрестанной смене противоположных состояний, только там она оказывается в адовых муках противоречия»⁴⁶. Продуктивного противоречия для Фейербаха не существует.

Ему не удалось постичь диалектику как выражение материальной практической деятельности человека. Указывая на эту его ограниченность, К. Маркс писал: «Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самую человеческую деятельность он берет не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-иудейской форме ее проявления»⁴⁷.

Речь идет об утилитаристском понимании практики, проявившемся в потребительском отношении к природе,

которое, по мнению Фейербаха, было характерно для иудейской религии. В «Сущности христианства» есть глава, посвященная критике иудаизма. Фейербах считает, что для этой религии характерно учение о сотворении мира, которое возникает только тогда, когда человек смотрит на природу как на практическое средство удовлетворения своих потребностей и низводит ее до степени простого орудия, простого продукта воли. «Высшим принципом для иудейства является *утилитаризм, польза*. Вера в особый божественный промысл есть характерная вера иудейства; вера в промысл есть вера в чудо; а вера в чудо предполагает взгляд на природу как на объект произвола, эгоизма, низводящего природу только на степень средства к достижению произвольных целей. Вода расступается и смыкается подобно твердой массе, пыль превращается во вшей, жезл в змия, река — в кровь, скала в родник воды; солнце замедляет и изменяет свое вращение. И все эти противоестественные явления совершаются на пользу Израиля, по одному только велению Иеговы, пекущегося только об Израиле... Греки смотрели на природу теоретически; в гармоническом течении звезд им слышалась небесная музыка; они видели, как из пены всепорождающего океана вышла природа в образе Венеры Анадиомены. Израильтяне, напротив, относились к природе с точки зрения гастрономии; всю прелесть природы они находили только в желудке, они познавали своего Бога только в поедании манны»⁴⁸.

Фейербах выступает против утилитаристского, эгоистического взгляда на природу, видя в нем суть практического отношения. Теорию он трактует расширительно, включая сюда и эстетическое любование предметом. Эгоист страдает, если он не может удовлетворить свои желания и потребности непосредственно; чтобы избавиться от этого страдания, он измысливает себе высшее существо, создающее вещи одним простым повелением. Природа в этом случае становится продуктом диктаторского слова, волшебного заклинания. Практическое отношение запятнано эгоизмом. То, что разрушительный эгоизм обрекает на смерть, исполненная любви теория возвращает к жизни. Учение языческих философов о вечности мира и материи имеет глубокий смысл: природа для них становится истиной,

объектом восхищения и изучения. Изучение природы есть служение ей. К тому и другому призывает Фейербах, но дальше призыва он не идет: у Фейербаха нет философии природы. И понимание практики у него удивительно узко. Для Канта и Фихте практика включает в себя нравственность, Фейербах трактует практику как материальную деятельность, но суживает до предела ее сферу, ограничивая ее потреблением.

Главное в содержании учения Фейербаха — атеизм. Фейербах сводит религиозный мир к его земной основе, сущность религии — к сущности человека. Делает это он более осмотнительно и тонко, чем французские материалисты XVIII в. Религия для Фейербаха — не злокозненный обман, а необходимая и весьма важная форма духовности человека. «*Основу религии составляет чувство зависимости человека...*»⁴⁹ Внешне эта формула напоминает формулу Шлейермахера (над которой иронизировал Гегель). Разница состоит в трактовке. Фейербах вкладывает в нее натуралистический смысл: религию порождает чувство зависимости от природы, затем возникает чувство взаимозависимости людей. Атеисты, говорит Фейербах, объявляли причиной религии страх. Но это неполное и недостаточное определение. Когда опасность миновала, страх переходит в радость по поводу того, что ничего не случилось, в благодарность высшей силе, устранившей угрозу. Религиозный культ рождает чувство благоговения, т. е. страха и любви одновременно. Поэтому чувство зависимости, по Фейербаху, — единственное верное объяснение религии.

Фейербах отрицает Бога, но... не религию. «Фейербах вовсе не хочет упразднить религию; он хочет усовершенствовать ее»⁵⁰. Фейербаха не устраивают современные формы религии, и прежде всего христианство. Существенная часть христианства — вера в чудо. «Но что такое чудо? *Это не что иное, как осуществившееся супранатуралистическое желание...* Чудо насыщает голодных, исцеляет слепорожденных, глухих и хромых, спасает людей от опасностей жизни, воскрешает мертвых по просьбе их родственников. Следовательно, чудо удовлетворяет человеческие желания, которые не всегда имеют в виду *только себя*, как, например, желание воскресить мертвого, но *всегда* претендуют

на чудесную силу, чудесную помощь и поэтому являются *сверхъестественными...*»⁵¹

Фейербах указывает на психологические корни веры в Бога: религия сулит исполнение желаний. Человек, по крайней мере благоденствующий, страшится смерти и желает бессмертия. Христианские догматы учитывают и эту сторону психологии человека. «...Воскресение Христа есть *удовлетворенное желание* человека *непосредственно увериться* в своем *личном* существовании после смерти — в личном бессмертии как в чувственном, несомненном факте»⁵². Чем больше человек отчуждается от природы, тем субъективнее и противоестественнее становится его духовный мир, тем больше он боится природы и тех естественных вещей и процессов, которые ей присущи. Свободный, «объективный» человек тоже замечает отрицательные стороны природы, но считает их неизбежным следствием и потому подавляет свое чувство как ложное. «Субъективный» человек, живущий только эмоциями, подчеркивает эти стороны природы с особенным отвращением, он считается не с законами логики и физики, а только с произволом своей фантазии, он устраняет все, что ему не нравится, оставляя то, что ему по душе. Ему нравится чистая, незапятнанная дева, и в то же время ему нравится мать, но только такая мать, которая, не испытав беременности, уже носила бы ребенка на руках. Так возникает образ Богородицы.

Итак, сущность христианства — чувство, человеческие переживания в их облегченном варианте. Приятнее страдать, чем действовать; приятнее быть спасенным и освобожденным другим, чем самому освободиться; приятнее любить, чем добиваться. Для чувства необходим субъективный, личный объект. Чувство успокаивается только на одной личности, множество дробит его. Поэтому политеизм, по Фейербаху, уступает место монотеистической религии. Христианство отличается от языческих верований утверждением субъективизма. Индивид, оторванный от природы, от других людей, от общества, — вот объект попечения в христианской религии. Христианский Бог — это обожествленная личность, очищенная от всего того, что человек мыслит как ограничение и зло. В споре Канта и Гегеля о доказательствах бытия Бога Фейербах, разумеется, на стороне

Канта: из одного только понятия нельзя выводить бытия. Но Кант, по его мнению, не прав в том, что вообще разбирал вопрос о бытии Бога как логическую проблему. Действительное, эмпирическое бытие дают только чувства. Следовательно, и опровергать бытие Бога надо на уровне чувств, указывая на ту чувственную способность в человеке, которая рождает представление о высшем существе. Сила воображения есть истинное место пребывания неосозанного, но чувственного по существу бытия — бытия Бога.

Религия рассекает мир человека надвое; наряду с действительным возникает мир фантастический, господствующий над первым. «Теология *раздваивает и отчуждает человека*»⁵³. В религиозных верованиях человек объективирует, опредмечивает собственное несовершенство; все нерешенные земные проблемы он переносит на небо.

Фейербах усвоил исторический взгляд на религию. Причем, если для его предшественников христианство выступало как высшая форма религии (для Канта — олицетворение морали, для Шеллинга — откровение Божье, для Гегеля — манифестация разума), для Фейербаха христианство — исторически преходящая форма.

Он выступает против христианской формулы «Бог есть любовь». Любовь здесь только предикат, а Бог — субъект. «...Чем же является этот субъект *в отличие* от любви?.. В положении «Бог есть любовь» субъект является тьмою, в которой прячется вера; а предикат — *светом*, которым впервые освещается сам по себе темный субъект. *В предикате я проявляю любовь, а в субъекте — веру.* Любовь не наполняет всего моего духа: я оставляю еще место и *для не любви*, когда я мыслю Бога как *субъект в отличие* от предиката. Поэтому я не могу не терять из виду или мысль о любви, или мысль о субъекте и должен жертвовать то *любовью ради личности Бога*, то *личностью Бога ради любви*. История христианства достаточно подтверждает это противоречие... Это *теоретическое противоречие* должно было неизбежно проявиться и *практически*. Неизбежно, — ведь любовь в христианстве замарана верою, она не берется свободно и в чистом виде. Любовь, *ограниченная верой*, — *не подлинная любовь*...Здесь мы имеем любовь проклинающую, ненадежную любовь, которая не дает мне никакой гарантии, что она не превратится в ненависть,

ведь если я не признаю Символа Веры, то я *выпадаю из сферы царства любви*, делаюсь предметом проклятия и гнева *Бо- жия*, так как существование неверных оскорбляет Бога и является как бы сучком в его глазу. Христианская любовь не *преодолела ада*, так как она не *преодолела веры*. *Любовь сама по себе находится вне сферы веры, а вера — вне сферы любви*. Но любовь является не верующей потому, что она не знает ничего более божественного, чем *она сама*, потому что она верит только *в самое себя*, как абсолютную истину... Истинная любовь себе довлеет...»⁵⁴

Фейербах ратует за религию без Бога, религию любви человека к человеку. Любовь есть универсальный закон разума и природы. Поэтому она должна быть высшим и первым законом человека. «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*»⁵⁵. Фейербах обожествляет простые законы человеческого общежития и нравственности. Он придает религиозный смысл половой любви и браку: «...любовь к женщине есть основание всеобщей любви. Кто не любит женщины, не любит человека»⁵⁶.

Этика Фейербаха — эвдемонизм, т. е. учение, обосновывающее нравственность стремлением к счастью. Каждый индивид имеет право на счастье и стремится к нему. Даже такое, казалось бы, противоположное счастью действие, как самоубийство, можно объяснить тем, что человек избирает смерть, чтобы уйти от зол и несчастий. Всеобщих образцов счастья нет, оно индивидуально. «Какова страна, каков народ и человек, таково и его счастье. Чем ты, европеец, являешься, тем не являюсь я, азиат, именно индиец... и, следовательно, то, что является твоим счастьем, не является моим, то, что тебя ужасает, меня приводит в восторг»⁵⁷. Вместе с тем Фейербах понимает, что только «общественный человек» является человеком, люди живут и могут быть счастливы не сами по себе, а в общежитии с другими людьми. Где вне *Я* нет *Ты*, не может быть речи о морали. Как, однако, совместить индивидуальные запросы с общезначимыми императивами? Этот вопрос, встающий

при чтении Фейербаха, остается без ответа. А заключительные строки работы «Эвдемонизм» (1867—1869) содержат лишь «негативный» принцип поведения человека, указание на то, чего он не должен делать: «Мое моральное требование к людям ограничивается единственно тем, *чтобы они не делали ничего злого*»⁵⁸.

Гуманистическая устремленность учения Фейербаха не может не импонировать. Он прав, утверждая любовь как конструктивный принцип человеческих отношений. Ненависть деструктивна, это оружие ломки, борьбы, орудие созидания — любовь. Но у Фейербаха нет социальной теории. Идеалист Гегель, рассматривая человека как порождение его собственного труда, изучал на этой основе смену общественных форм. Материалист Фейербах видит в человеке лишь детище природы и в результате приходит к выводу: стержень движения общества образует смена религии. В этом ярче всего проявляется уозость антропологического принципа.

В области эстетики Фейербах не создал разработанной системы воззрений, хотя он и придавал этой сфере большое значение: «...эстетика есть первая философия»⁵⁹. Его соображения о художественном творчестве разбросаны по разным работам. Но в них проводится четкая мысль: искусство — сфера высокой чувственности. Другая его особенность состоит в том, что в отличие от религии искусство не выдает свои творения за действительность. Это сфера высокой иллюзии.

Фейербах оставил заметный след в культурной жизни своего отечества. Это обстоятельство известно у нас меньше, и к нему следует привлечь внимание читателя. Г. Геттнер, известный литературовед, критик и эстетик, выступивший в 40-х годах прошлого века против засилья гегельянщины в науке об искусстве, опубликовал в 1844 г. работу «К оценке Людвига Фейербаха», в которой писал: «Раскрытие внутренней противоречивости предшествующей, так называемой спекулятивной философии и устранение ее — таково великое эпохальное деяние Людвига Фейербаха»⁶⁰.

Фейербахианцем был писатель Готфрид Келлер. Открыто признавал приверженность к фейербахианству Рихард Вагнер, который был не только композитором, но и теоретиком искусства. Вагнер посвятил Фейербаху свою работу «Произведение искусства будущего», которая открывалась

словами: «Только Вам, уважаемый господин Фейербах, могу я посвятить этот труд, ибо с ним я возвращаю Вам Вашу же собственность»⁶¹. Вагнер не льстил и не кривил душой: он действительно до поры шел в русле идей немецкого материалиста, пока не увлекся учением Шопенгауэра.

Главная заслуга Фейербаха — утверждение реального человека как конкретной индивидуальности. Но это только постановка проблемы, оплаченная потерей ряда достигнутых предшественниками диалектических идей. Пришло время для разработки проблемы человека как клеточки социального организма и одновременно самоценной величины. В 1841 году, когда вышла «Сущность христианства», в Йене прошел диспут по докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Ее автором был Карл Маркс.

Проходит еще три года, и в Париже в сборнике «Немецко-французские ежегодники» появляется статья Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение». Для Германии, констатировал автор, критика религии по существу закончена. Ближайшая задача философии состоит в том, чтобы критику неба превратить в критику земли, критику религии и теологии — в критику права и политики. Маркс призывал к политической революции и указывал на материальную силу, которая в состоянии ее осуществить, — пролетариат.

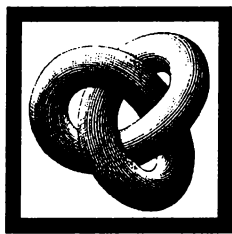
Марксизм освоил наследие немецкой классической философии, поставив гегелевскую диалектику «с головы на ноги», обратив ее в «критику земли» с помощью материализма Фейербаха. В материалистической диалектике кардинальное значение приобрел так называемый основной вопрос философии (о первичности бытия и вторичности мышления и о познаваемости мира), в соответствии с чем все философы, по словам Ф. Энгельса, разделившиеся «на два больших лагеря (подчеркнуто авт.), сообразно тому, как они отвечали на этот вопрос», проходили своего рода тестирование: идеализм подлежал критическому преодолению.

После Октябрьской революции 1917 г. марксистская философия стала в России официальной доктриной. Марксистское наследие было догматизировано; философия превратилась в служанку идеологии. В конце 30-х годов в

сжатом виде были сформулированы основные постулаты марксистско-ленинской философии — три черты материализма, четыре закона диалектики, три черты исторического материализма, которые вместе с основным вопросом философии получили абсолютный авторитет, исключавший возможность иных подходов. Канта необходимо было клеймить за дуализм и агностицизм, Фихте — за субъективный идеализм, Шеллинга — за идеализм объективный. Шопенгауэру вообще «не повезло»; его сочинения не переиздавались, исследования не поощрялись. В Советском Союзе о нем вышла едва ли не единственная монография (Б. Э. Быховского), защищена едва ли не единственная диссертация (А. А. Чанышева); а все потому, что Шопенгауэр «проходил» как иррационалист и волюнтарист послемарксистского времени. Немецкая классика лишь в лице Гегеля и Фейербаха признавалась теоретическим источником марксизма, а марксизм — единственной научной философией, что весьма далеко от действительности.

В постсоветское время в нашей стране марксизм выброшен «на свалку истории», подобно антигерою из фильма Абашидзе «Покаяние». Но Маркс как социальный критик и социальный философ (конечно, не в ленинско-сталинском истолковании) сохраняет позиции. Превратив ряд философских традиций в единую социальную теорию, Маркс дал пример следующим поколениям исследователей. Те советские философы, кто был чужд догматизму, плодотворно использовали идеи немецкой классической философии, как и идеи Маркса для развития диалектики, системного анализа, социальной философии. За рубежом и поныне ежегодно выходят десятки работ, посвященных Марксу. Созданная Марксом логическая модель капитализма эпохи его формационного развития благодаря холистскому взгляду извне выводит за пределы этой эпохи: Маркс оказывается нашим современником в условиях глобального кризиса, когда типологически сходятся раннекапиталистическое и посткапиталистическое общество.





ГЛАВА ВОСЬМАЯ

**ИСХОД К ВОСТОКУ
(ШОПЕНГАУЭР)**



1. ИНОЙ ПУТЬ

Энгельс назвал немецкую философию конца XVIII — первой половины XIX века классической. К миру классиков он причислил Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Последний олицетворял для него «конец классической немецкой философии». Между тем мы убедились, что для понимания философского развития Германии указанного периода недостаточно знать одних только названных корифеев. Мы обратились также к другим, не менее знаменитым именам, творцам новых идей, выражавших взаимные переходы и взаимодействие различных принципов. Так и «конец классической немецкой философии», наряду с Фейербахом, включает в себя еще одно громкое имя — Артур Шопенгауэр (1788—1860).

Шопенгауэр был старше Фейербаха на 16 лет, начал раньше, но получил известность значительно позднее Фейербаха (после революции 1848 года). Это был последний аккорд немецкой философской классики. После него начался закат европейской теоретической мысли, «кризис западной философии», о чем писал в своей магистерской диссертации В. С. Соловьев. Философия повернулась лицом к Востоку. Это не означает, что на Западе не рождались

великие мыслители, что там перестали печатать и читать философские книги.

Исход к Востоку означал поиски в азиатской мудрости последних ответов на конечные вопросы бытия (этим впервые занялись романтики, но особенно отличился здесь Шопенгауэр). И самое главное: новые импульсы дала русская религиозная философия, выросшая на почве восточного христианства (православия) и опиравшаяся в какой-то мере на идеи Шопенгауэра и, конечно, Шеллинга. Но последний — особая тема.

Артур Шопенгауэр родился в 1788 году в Данциге в семье коммерсанта. Учился в Гёттингене и Берлине. В 1819 году вышел его основной труд «Мир как воля и представление». Книгу не заметили. Из 800 экземпляров за два года было продано всего 100. Издатель книги сохранил для дальнейшей продажи 50 экземпляров. Остальной тираж постепенно ликвидировал. В 1820 году состоялась габилитация Шопенгауэра (т. е. защита диссертации на право быть преподавателем) в Берлинском университете, которая прошла с трудом, так как она, как мы уже отмечали, вызвала сопротивление Гегеля. Став приват-доцентом Берлинского университета, Шопенгауэр самонадеянно назначал свои лекции на то же время, что Гегель; его лекции сначала посещали не более пяти студентов, а затем он и вовсе лишился слушателей и до 1831 года только числился на должности преподавателя. Покинув Берлин, он до конца дней жил во Франкфурте-на-Майне, ведя затворническую, одинокую жизнь.

Только на пятьдесят втором году жизни (в 1836 году) ему наконец повезло: его работа «О свободе воли» была удостоена первой премии на конкурсе, объявленном Норвежской королевской академией. Лишь в 1844 году вышло второе издание его главного труда (тиражом 750 экземпляров). Когда в 1851 году ему с большим трудом удалось опубликовать «Парерга и паралипомена» — «Дополнительные и неопубликованные сочинения», в которых содержались заметки и размышления, связанные с его основным трудом, отношение к его творчеству стало меняться. В 1859 году появилось третье издание «Мира как воли...». Шопенгауэр вошел в моду.

Чем объяснить неприятие и непонимание современниками учения Шопенгауэра? Ответ на этот вопрос следует искать в духовном климате эпохи, в которой жил мыслитель, с одной стороны, и в особенностях учения Шопенгауэра, с другой. Это было время великих социальных потрясений европейского общества, начавшихся Великой французской революцией конца XVIII в. и кончая революциями в европейских странах в 1848—49 гг. Сложившиеся великие идеалистические системы были отмечены стремлением к системности, культом разума и рационального знания, глубокой верой в поступательное развитие человечества, в прогресс и счастье человеческого рода как высшей цели природы (Кант), как высшей мудрости человеческого духа (Гегель), постулированием разумности человеческого поведения, религиозным либо рационалистическим обоснованием морали — таковы основные достижения немецкой классики. Исторический оптимизм и высокая гуманность отвечали общественным чаяниям.

Шопенгауэр воодушевлялся романтиками и древнеиндийской мудростью, проявлял интерес к средневековым мистическим течениям, использовал учение Платона, но как философ, подобно его великим современникам, он вышел «из Канта», которого весьма ценил и которым он всю жизнь восхищался, ибо «Кант — великий дух, которому человечество обязано незабвенными истинами»¹. Шопенгауэровские устремления также гуманистичны, но он пессимист. Его беспокоит проблема человеческого счастья, он хочет научить людей, как стать счастливыми, но видит неодолимые препятствия на этом пути. Он ценил трансцендентальную эстетику Канта, а именно априорные понятия пространства и времени; он исходил из различения Кантом феноменов (или явлений), т. е. предметов, как они являются нам благодаря воздействию на наши чувства, и ноуменов, т. е. вещей, как они существуют сами по себе. Он высоко ценил кантовское учение о продуктивном воображении, т. е. о творчестве, и положил его в основу своей эстетики. Более того, и в архитектонике своего труда он невольно следовал за Кантом.

Взяв за исходные позиции многие идеи Канта, Шопенгауэр пошел иным, чем его учитель и старшие современники, путем. В методическом и методологическом

плане ему чуждо стремление создать философскую систему, обнимающую всеобщность бытия и мышления. Не случайно он с презрением и неприязнью относился к системосозидающим корифеям немецкой классики — Фихте, Шеллингу и Гегелю, называя их прославленными софистами послекантовского периода, которых нужно изгнать из царства философов за их шарлатанство. Он не принимал их исторический оптимизм, их апелляцию к Богу, к религии, абсолютному духу и абсолютной сущности. Шопенгауэр отрицал наличие в мире высшего трансцендентного начала и весьма восхищался кантовской критикой доказательств бытия Бога. И тем не менее он кое-что у них заимствовал. В частности, основополагающее в его учении понятие воли в какой-то мере перекликается с аналогичным понятием у Фихте и Шеллинга.

Хотя Шопенгауэр провозглашал свое неприятие системосозидания, современные исследователи настаивают на том, что его философия благодаря отчетливости, последовательности аргументации, разносторонности, а главное, стремлению понять человека и мир в их единстве представляет собой именно систему, а сам он является «систематическим мыслителем»². Несмотря на то, что единственным предметом его интересов и его учения был человек — конкретный, эмпирический, реально действующий, погруженный в юдоль собственного физического и духовного несовершенства, неблагоприятных внешних обстоятельств и страха перед смертным уделом (т. е. человек страдающий), структура его учения выступает как своеобразная система, определяющая место человека в системе природы и мира в целом, а также единые принципы их познания.

В учении Шопенгауэра в мировоззренческом плане важное значение имеет тема страдания. Он — не просто пессимист, для него оптимизм является не только нелепым, но истинно безнравственным образом мыслей, как горькая насмешка над неизреченными страданиями человечества. Но Шопенгауэр все же — не абсолютный пессимист: в его учении человеку не закрыт путь если не к счастью, то покою и совершенству³, и этот путь пролегает через моральное действие, через сострадание к красоте, к свободе как высшей ценности. В конце концов человек —

существо, способное к выбору судьбы. Поэтому в его метафизике основополагающее значение имеет этика. При чем решающую роль он придает здесь специфическому пониманию природы деятельности, имеющей цель, которая в конечном счете ведет к гармонии человека с самим собой. Некоторые ученые видят в его учении даже этику счастья⁴.



2. ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ВОЛИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Учение Шопенгауэра основано на его положении о чувственной природе человека и о воле как свойстве мира. Уже в своей диссертации о четвероюгом корне закона достаточного основания Шопенгауэр вводит понятие мотивации как волевого акта, который обусловлен тем или иным желанием, базирующимся на непосредственном внутреннем чувстве. Здесь покоится исток и путеводная нить всей его метафизики. Шопенгауэр допускал рассмотрение вещей только в сознании субъекта. Хотя, исходя из позиции субъекта, он отрицал материализм, это не мешало ему оперировать понятием материи как объективации воли, в конечном счете как эмпирической реальности, характеризующейся пространственно-временными и причинно-следственными отношениями, и признавать объективный характер законов природы. Тем самым он разделял натуралистический взгляд на мир. Но истинная философия должна быть идеалистической, считал Шопенгауэр, ибо только субъект — «носитель мира, общее, всегда предполагаемое условие всего являющегося, всякого объекта...»⁵: человек из самого себя должен познать являющуюся природу, а не себя из природы.

Поскольку Шопенгауэр с понятием материи сопрягал царствующую в мире волю, которая выражается и в известном смысле однородна с динамическими силами природы (он определял волю как «порыв», «натиск», «слепое влечение», «неосознанное стремление», свойственное всем предметам и явлениям внешнего мира), постольку вопрос о материализме Шопенгауэра приобретает права гражданства. В

«Четверояком корне...», обратив внимание на мотивацию человеческих поступков и действий, увидев ее источником воление, в своем главном труде он передал это свойство всему миру, объявивши мир «микрокосмом», а волю — его основой и ядром. Затем человек, занявший в его системе свое место в порядке бытия, был определен Шопенгауэром носителем этого, общего всей природе безосновного начала, как высшая его ступень, что в конце концов побудило его признать: микрокосм и макрокосм — одно и то же.

В учении о воле еще в конце XIX в. видели физический энергетизм, который критиковал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». В наши дни в учении о воле находят конкретные материалистические черты⁶. В последние годы, как за рубежом, так и у нас в стране имя Шопенгауэра высоко оценивается в связи с учением о воле в весьма репрезентативном движении, целью которого является обосновать гипотезу о существовании так называемого информационного поля (речь идет о наличии вихревых полей в структуре Вселенной), в которое вовлечен и человек⁷.

В учении Шопенгауэра мир предстает прежде всего как «созерцание созерцающего», как «представление»⁸ — термин, который в чем-то аналогичен кантовскому понятию явления, но более радикально отграничен от ноумена, от вещи самой по себе. Мир представлений, по Шопенгауэру, существует лишь как собственное созерцание человека. Сущность вещей здесь человеку принципиально недоступна, ибо подлинное содержание мира сокрыто, как гласит индуистская притча, Майей, обманчивым покрывалом, застилающим глаза смертных, так что мир подобен сну, либо теням идеального мира, отраженным на стенах пещеры, о чем писал Платон.

Так как представление не может свидетельствовать о сущности бытия или о содержании вещей самих по себе, будучи ограниченным той частью действительности, которая дана человеку, постольку фундаментальным аспектом изучения этого мира, по мнению Шопенгауэра, служит способ, каким он нам является. Шопенгауэр приложил много усилий, чтобы показать, как возникает чувственное восприятие и формируется представление, в чем непосредственно (в отличие от кантовской позиции) участвует и

рассудок: «Только рассудок завершает созерцание. Мир представлений как действительность существует только для рассудка и посредством рассудка»⁹.

Кант приписал разуму регулятивную функцию, относящуюся к поведению человека. По Шопенгауэру же, функция разума — образование понятий, производная от созерцательного познания, но более высокая, а потому и отличающаяся от него потенция сознания человека. Язык, планомерная деятельность и наука как знание не отдельных предметов и явлений, а познание их рода и класса — сфера разума. Таким образом, признавая завершающую роль рассудка в формировании представлений и значение добытого разумом понятийного знания для науки, в познании мира явлений Шопенгауэр остается рационалистом, хотя и признает большое значение интуиции и впечатлительности как субъективного коррелята для познания времени и пространства и непосредственного познания объекта.

В учении о восприятии цвета Шопенгауэр стремился объяснить не только зрительное ощущение, но и природу цвета из свойств и организации глаза, что служило предметом оживленной переписки с Гёте, который считал, что глаз подчиняется условиям, в которых дан предмет. В дальнейшем аналогичные Шопенгауэру идеи развивали известные естествоиспытатели-офтальмологи (Х. Дов, Г. Гельмгольц, У. Витсон). Шопенгауэр был на уровне современного ему естествознания. Не случайно современные исследователи находят в его концепции эмпирической базы философского знания не только параллели с естественнонаучным материализмом того времени, но и предвосхищение идей, которые представляют определенный интерес и сегодня.

Хотя сущность мира и сокрыта покрывалом Майи, Шопенгауэр обсуждает проблемы структуры материи, содержание понятий пространства, времени, причинности. То понятие материи, с которым имеет дело сознание у Шопенгауэра, является формой действительности самой по себе, которую он называет волей. На протяжении всего своего творчества Шопенгауэр в какой-то мере сближался с натуралистическими тенденциями. Он был близок к современным ему

учениям об отражении, к эволюционным теориям, к механистическому материализму¹⁰.

И все же понятие воли не может получить последовательную материалистическую интерпретацию, поскольку Шопенгауэр не уставал утверждать, что воля является вещью самой по себе. Поэтому природа — только часть мира; существует, считает Шопенгауэр, иной мир, мир вещей самих по себе, где действует воля, способная стать объектом познания, но не открывающая до конца свою таинственность. Понятие воли является основой учения Шопенгауэра. Он понимает волю предельно широко, как воление, желание, реализующее себя в мотивах действия, и, в конце концов, как силу, принадлежащую всему сущему, начиная от образования кристаллов, действия магнитных полей, всемирного тяготения и кончая жизнью растений, животных и человека. В познании материи как формы объективации воли человек выделяет уровни ее существования, в которых обнаруживается самопротиворечивость воли.

В волении субъект сливается с объектом, так как именно воля объективирует субъекта, выступая ключом к познанию внутреннего существа всего мира. Она — зерно как единичного, так и целого. Проявляясь в каждой слепо действующей силе природы, она ярче всего выступает в спонтанных действиях человека. Мотив, которым человек руководствуется в поступках, не может служить мерилom свободы человека. В их основе чаще всего лежит неосознанное воление. Необходимо усилие, чтобы осознать и понять его.

По своей природе воля, подчеркивал Шопенгауэр, являясь вещью самой по себе, свободна от всяких форм представления: она одна, но не так, как один объект, она едина, но не так, как едино множество; она безосновна, т. е. свободна и независима, и не подчиняется причинности. Воля действует слепо под влиянием раздражения в инстинкте и в художественном порыве, но также и в процессе познания. Человек, по Шопенгауэру, способен выйти за пределы мира представлений. Индивиду, являющемуся субъектом познания, дано слово разгадки сущности и содержания вещей, и «это слово именуется волей»¹¹.

Кант провел строгую разделительную линию между миром вещей самих по себе и миром явлений, но оставил лазейку между ними, своего рода «демаркационный пункт». Это — учение об аффицировании чувств: наши ощущения возникают под воздействием вещей самих по себе, но не дают о них полного представления. У Шопенгауэра такая связь между двумя мирами отсутствует. Он переносит центр тяжести на человека. Представления порождаются самим субъектом, его собственным волением, мотивацией, действием; в конечном счете, познание — самодеятельность субъекта, вытекающая из его собственной объективации.

Почему Шопенгауэр настаивает на объективации воли субъекта, собственно, на объективации его тела? «Тело, — утверждает он, — единственный объект, в котором Я знаю не одну сторону, а и другую, называемую волей. Только сравнивая то, что происходит во мне, когда при побуждении меня мотивами мое тело исполняет действие, составляя сущность моих собственных изменений, Я могу заглянуть в изменение других предметов и понять, в чем состоит их сущность».

Выделяя ступени объективации воли, Шопенгауэр сравнивает их с идеями Платона. Зачем понадобились Шопенгауэру эти вечные образы? У Платона идея вещи есть та общность составляющих ее особенностей, которая является законом для ее единичных проявлений. Шопенгауэр согласен с Платоном: если исходить из понятия единичного, а не из идеи, то неминуемость законов природы вызывает удивление, а подчас даже страх, ибо «связь между причиной и действием не менее таинственна, чем выдуманная связь между заклинанием и вызванным им... духом»¹².

Платоновские идеи сверхчувственны, но это не логические, а онтологические понятия — некие определенные сущности, одинаково наблюдаемые во всем вообще. Замечу, вслед за А. Ф. Лосевым, что само по себе использование понятия общих идей для понимания различия между частным и единичным в вещах и для выявления в этом частном и единичном некоторых общих свойств и характеристик есть простое требование здравого смысла. Родовые общности признавал Сократ. Платон назвал их идеями

и придал им реальное существование. И в самом деле, они реальны. Ведь и во времена воинствующего материализма реальные закономерности существующего мы относили не только к содержанию человеческого познания, но и к самой действительности.

Ступенями объективации воли являются самые общие силы природы (неживая природа, растительный и животный мир), высшая ступень отдана человеку, причем особое значение придается развитой индивидуальности человека. Таким образом, идеи парадоксальным образом предстают и как простое именование для ступеней воли, которые и есть «виды и первоначальные формы и свойства всех природных тел», лишённые множества и изменчивости, и которые пребывают «вне познавательной сферы субъекта как такового».

Они могут стать объектом познания только «при устранивании индивидуальности в познающем субъекте»¹³. В конечном итоге, человек есть тот центр, в котором наиболее полно соединяется мир представлений и мир воли. Поэтому особенности индивидуального характера человека Шопенгауэр рассматривает как «идеи, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли»¹⁴.

Но возможно ли устранение индивидуальности в познающем субъекте? Каковы пути выхода за пределы мира представлений, к миру воли, вещей самих по себе? Это — чувственный опыт, непосредственное интуитивное постижение мира идей. Только этот путь приподнимает покрывало Майи над сутью бытия, сохраняя, однако, легкий покров тайны. В интуитивном постижении сущности мира усматривают иррационализм Шопенгауэра. Но он видел свою задачу в том, чтобы «довести сущность мира, которая... как чувство понятна каждому, до отчетливого, абстрактного понятия разума»¹⁵. Здесь, следовательно, речь идет о рационализации стихийного, внеразумного начала мира и человека. Не случайно, Томас Манн назвал Шопенгауэра самым рациональным из иррациональных мыслителей.

В интуитивном постижении воли речь идет о важной внутренней особенности творческого акта — сосредоточенности на объекте созерцания, отключенности от всего

привходящего. Эту способность полной отвлеченности Шопенгауэр сравнивает со сном, с грезой, утверждает, что творец не может дать отчет в своих действиях: «он творит,... только исходя из чувства и *бессознательно* (выделено мною. — *Авт.*), скорее инстинктивно»¹⁶. В процессе творчества большое значение имеет фантазия, которую даже отождествляют с гениальностью. Шопенгауэр возражает против такого отождествления: творец не строит воздушных замков. И тем не менее фантазия расширяет горизонт творца за пределы его личного опыта и дает ему возможность конструировать из того немногого, что вошло в его действительное восприятие, все остальное и таким образом следить за чередованием едва ли не всех картин жизни. Благодаря фантазии гений видит в вещах не то, что природа действительно создала, а то, что она стремилась создать. Фантазия расширяет кругозор гения, выводит его за пределы объектов, предстоящих ему как личности.

Очень важно, что Шопенгауэр обратил особое внимание на бессознательные компоненты творчества. Он не был первым, кто указал на значение бессознательного. Еще Лейбниц писал о смутных ощущениях. Кант — о темных представлениях, не контролируемых сознанием. Фихте и Шеллинг использовали это понятие. Но Шопенгауэр был одним из первых мыслителей Нового времени, кто так четко указал на бессознательное и так подробно осветил его значение в творческом процессе. На этом основании его по праву считают даже предшественником З. Фрейда, который, как известно, показал конкретно значение бессознательного, в его содержании выделяя в первую очередь половое влечение, а культурный ареал человека рассматривая как сублимацию этого последнего¹⁷.

Шопенгауэр не чурался вопросов пола. Но он увидел «разделение труда» в человеческом теле: «Человек представляет собой *одновременно* неистовый и мрачный порыв воления (выраженный полюсом гениталий как своим фокусом) и вечный, свободный светлый субъект чистого познания (выраженный полюсом мозга)»¹⁸.

Теперь стало общепризнанным расчленять творческий процесс на четыре этапа: подготовка, инкубация (вызревание), озарение, завершение. В работе сознания — подготовке

принимают участие, накопленный общественный и личный опыт и знания, а также чувства и фантазия творца, направленные за пределы этого опыта; инкубация (вызревание) — бессознательный перебор возможных вариантов, сосредоточенность на предмете размышления, которой предшествует мощное волевое усилие, вызывающее эту сосредоточенность, затем, действительно, — о чем толкует Шопенгауэр, — отрешенность от воли и той ситуации, в какой находится творец; эта бессознательная вершина созерцания — полное отрешение приводит к мгновению озарения, скачку, когда искомое становится явью. Завершающая стадия — дело техники: творец тем или иным способом сообщает о своем открытии.

Свое высшее воплощение эта созерцательность находит в эстетическом образе, особенно в прекрасном и возвышенном, заключающем в себе и знание той идеи, которая лежит в основе вещей; именно прекрасное и возвышенное таит в себе безболезненное состояние, сравнимое с высшим благом и состоянием богов; в нем отдельная вещь возвышается до идеи своего рода и «тогда безразлично следить за заходом солнца из темницы или из чертога»¹⁹; здесь нет счастья и несчастья; нет владыки и угнетенного нищего; здесь мы ускользаем от всего нашего горя. Воля умолкла. Но у кого достанет силы долго в этом состоянии удержаться? — спрашивает Шопенгауэр.

Ведь жизнь, воля к жизни, т. е. всякое хотение, мотив к действию, стремление и т. п., побуждаются какой-то нехваткой, недостатком, в конечном счете страданием, ибо это последнее есть не что иное, как неисполненное и пресеченное хотение. Жизнь и страдание, по Шопенгауэру, тождественны; воля к жизни несется без начала и цели, все преклоняет, шатает и уносит с собой. Поэтому незаинтересованная, чуждая воле красота, эстетическое наслаждение, искусство, обращаясь к миру идей, хотя и не спасает человека, но тем не менее указывает идеальную цель человеческой деятельности. Эстетика Шопенгауэра теснейшим образом обращена и к поискам истины, и к этике. Она связывает концепции истины и морали в единое целое, образуя систему. Шопенгауэр здесь не оригинален, он следует за Кантом.

В «Критике способности суждения» Кант пришел к постановке эстетических проблем, стремясь «довести до совершенной полноты и ясности всю систему способностей человеческой души, определить их отношения и связь»²⁰. Именно эстетическая оценка в способности суждения (родственная телеологической) занимает промежуточное место между рассудком, играющим конструктивную роль в теоретическом познании, и разумом, регулирующим поведение человека, его нравственность. Кант недвусмысленно говорит о критике способности суждения как средстве, связующем обе части философии в одно целое²¹. По сути дела, эстетическое созерцание есть не что иное, как творческое воображение. Кант придавал ему большое значение. Шопенгауэр, создавая свой труд, пользовался вторым изданием «Критики чистого разума», откуда понятие продуктивного воображения Кант изъясил, опасаясь обвинений в берклианстве. Поэтому в своем труде Шопенгауэр опирался только на третью «Критику», где рассматривалась способность суждения, эстетическая в основе, источником которой как раз и является продуктивное воображение.

Важный момент связан с различием эстетического и научного познания. Шопенгауэр считал прерогативой эстетического познания идеи вещи, а научного — познание понятия о вещах. Шопенгауэр как бы устанавливает ступени познания. Понятие приближается по своим функциям к формальной логике; особенностями же эстетической рациональности является ее охват предмета целостно, образно, недискурсивно. Эту форму познания Шопенгауэр ценит особо. Она имеет значение в поисках научной истины. Она свойственна не только произведениям искусства и творениям гения, но и восприятию этих произведений воодушевленными людьми.

Красота, по Шопенгауэру, есть универсальный предикат вещей, усиливающий возможность их созерцания. Речь идет о субъективации прекрасного; без отношения к субъекту, без чистого созерцания вещи не могут называться прекрасными. Иными словами, высшее выражение красоты — в созерцании истины. Такое понимание отличается от традиционных метафизических представлений восходящим к

Канту своего рода «коперниканским поворотом», т. е. включением субъекта в процесс эстетического познания. Такой подход важен не только для критики сциентистского разума, но и для понимания содержания и смысла восприятия искусства. Прямая и косвенная критика применительно к науке звучит здесь гораздо сильнее, чем у кого-либо иного.

Современную западную эстетику учение Шопенгауэра о красоте одновременно привлекает и отталкивает. Отталкивает потому, что западная эстетическая мысль, находясь в плену сциентистских и релятивистских предрассудков, долгие годы пытается распрощаться с понятием прекрасного как абсолюта; более того, ныне и у нас в стране утверждается, что красота — это артефакт или некое нововведение, а искусство больше не прекрасно. Но красоту, которая, несмотря ни на что, продолжает пребывать в этом мире (и в современном искусстве), нельзя игнорировать, а потому оригинальные идеи Шопенгауэра неодолимо влекут к себе внимание современных теоретиков, в том числе и сторонников постмодернизма²².

Этика — сердце философии Шопенгауэра — неразрывно связана с его метафизикой. Шопенгауэр был первым философом-моралистом, поставившим столь остро и столь современно одну из труднейших проблем философии Нового времени — проблему свободы воли. Положение Шопенгауэра о господстве универсальной мировой воли, реализующейся в конкретной эмпирической деятельности, вытекающей не из сознательных решений, а из дорефлексивного хотения, но не сводимой к элементарной причинности, казалось бы, не оставляет места для свободы. Здесь очевидное противоречие, подчеркивает Шопенгауэр.

Воля к жизни скверно влияет на поведение человека. Содержание его характера врождено человеку и принадлежит миру вещей самих по себе, к неподвластной явлению-представлению безосновной воле, но внешне все человеческие акты имеют эмпирическую природу. Иными словами, эмпирический характер человека в существенных жизненных обстоятельствах представляет собой отражение характера в мире вещей самих по себе. В этом утверждении прослеживается мысль Канта о человеке как представителе

двух миров — феноменального и интеллигибельного. Но, с другой стороны, не без оснований можно допустить, что идея о врожденном характере перекликается с протестантским догматом о предопределении.

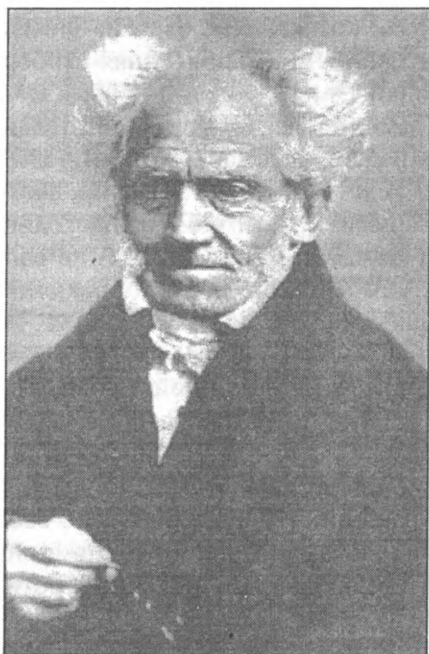
Врожденность характера влечет за собой эгоизм, который служит источником всех поступков, коренится в индивидуальных свойствах отдельной личности. Речь идет не только об эгоизме, связанном с собственным благом, но и о злобном эгоизме, который хочет чужого горя, когда иной человек был бы в состоянии убить другого только для того, чтобы его жиром смазать себе сапоги. Эгоизм, достигший величайшей степени, и обусловленная им борьба в человечестве выступают самым ужасным образом «в жизни знаменитых тиранов и злодеев и в опустошительных войнах»²³.

Но сокрытое в мотиве и действии воли более глубокое, чем непосредственно данное бытие, дает возможность человеку обнаружить масштаб, превосходящий его личный индивидуализм и рабское служение воле. Воля, хотя и ведет себя, как всадник, прищпоривающий коня, способствует выработке того настроения духа, которое может привести к истинной свободе и даже к святости. Воля Шопенгауэра выступает, с одной стороны, как источник беспредельного эгоизма человека, а с другой, — в качестве изначальной свободы: когда она свободно сама себя отменяет, она является фундаментом моральной деятельности. Эта свобода отрицания воли к жизни по своему содержанию имеет важное значение: в точке отрицания раскрывается и соединительная грань великой противоположности — свободы и необходимости.

Но, как правило, от взора, погруженного в познание, которое следует принципу индивидуации, т. е. собственному Я, сокрыто вечное правосудие. Человек не может понять, что его стремление к счастью или его благополучная жизнь среди страданий бесчисленных других — не более чем «сон нищего, в котором он видит себя королем». Он должен проснуться и понять, что лишь мимолетная греза освободила его от страданий. Как возможно подобное пробуждение?

Шопенгауэр вводит и в этику понятие «чистого, свободного от воли познания как единственно чистого счастья»²⁴, которое имеет здесь значение не столько для познания

сущности мира, сколько для анализа человеческого поведения, в конечном счете, для осознания смысла человеческой жизни. Исследователи творчества мыслителя обычно не обращают внимания на это положение (оно высказано как бы походя, вскользь, в контексте иной мысли, позже мыслитель будет к нему возвращаться), обнаруживающее связь его этики с эстетикой. Поэтому, как правило, его этика рассматривается рядоположенно с эстетикой и независимо от нее²⁵.



А. Шопенгауэр

Шопенгауэр подчеркивает, что только возвышение над рассудочным познанием, следующим закону достаточного основания и привязанным к отдельным вещам, только это возвышенное познание, которое способно постичь прекрасное и истинное, может понять и истинную сущность добродетели. Тогда станет ясно, что злоба и зло поражают одно и то же существо, что различие между тем, кто причиняет страдание, и тем, кто вынужден его переносить,

только феноменально и не касается живущей в них обоих воли. «Мучитель и мученик — одно». Первый заблуждается, что не причастен к муке, второй — полагая, что не причастен к вине, но они заблуждаются не до конца: их все же не покидает смутное чувство о вечном правосудии, выражаемом в единстве и тождестве воли во всех ее проявлениях. Чтобы это чувство стало явным, нужно отказаться от собственного индивидуализма и ближних интересов, понять другого как самого себя. Тогда не потребуется возмездие, о чем свидетельствует «христианская этика, запрещающая воздаяние злом за зло и предоставляющая действовать вечному правосудию («Мне отмщение, Я воздам, — говорит Господь». Римл. 12, 19).

В отличие от других существ, человек благодаря не только эмпирическому, но и ноуменальному характеру, придающему направленность и даже самоотрицание воле и обеспечивающему высокий уровень познания и самопознания, высшим выражением которого является искусство, может быть свободным. Но его физический путь на земле — всегда только линия, а не площадь: желая приобрести одно, мы должны бесчисленное другое оставлять направо и налево, отказываясь от него.

Неукротимый эгоизм, влекущий человека к счастью, имеет отрицательный характер, как и само это мнимое счастье, поскольку его предпосылками являются нужда, недостатки, страдание. Именно эти последние первичны, неудовлетворенность непреодолима, как неутолимая жажда, а наслаждение и счастье мимолетны. Чем сильнее воля, тем сильнее страдание. Сама человеческая жизнь неспособна к истинному счастью. Судьба человека — лишения, горе, мука и смерть. Уход от страдания возможен лишь через отрицание воли к жизни, через «квиезив», как выражается Шопенгауэр, воли. Только здесь человек делает свободный выбор, здесь коренится его свобода и его истинное, хотя и скоротечное, счастье. Счастье для Шопенгауэра — не познанная необходимость, не разумный эгоизм, а спонтанное восприятие идей, отменяющих самую волю. Только в этом случае идея, или вещь сама по себе, проступающая и в представлении, делает человека свободным и на какое-то время счастливым.

Жизнь человека — история его страданий; она, «если рассматривать ее в целом и в общих чертах... в сущности, всегда трагедия; но если обозреть ее во всех единичных событиях, она носит характер комедии»²⁶. Выделяя три крайности человеческой жизни — могучее хотение, чистое познание (особенно в деятельности гения), величайшую летаргию воли (с пустыми стремлениями и оцепеняющей скукой), а также четыре возраста жизни, подобные часовым механизмам, которые заводятся и идут, не зная зачем, Шопенгауэр утверждает, что только моральное действие, взывающее «к вечному правосудию, господствующему во Вселенной»²⁷, не подвергается случайностям и ошибкам: каждое существо несет в себе ответственность за бытие и качество этого мира. Сам мир есть вечное правосудие — вывод философа.

Как осуществляется эта ответственность? В этике сострадания, гласит ответ, когда причинивший другому боль в свою очередь претерпевает ту же меру боли. Ведь перед лицом вечного правосудия мучитель и мучимый — одно. Поэтому Шопенгауэр отвергает понятие абсолютного добра как противоречивое, как постоянно временное, оставляя в качестве его признака самоуничтожение и самоотрицание воли. Это состояние возникает из непосредственного интуитивного знания, которое нельзя отрефлексировать и даже сообщать; оно находит единственное адекватное выражение в поступках, в деяниях, в жизненном поприще человека. Этика сострадания — это познание чужого страдания, понятого непосредственно из собственного и к нему приравненного, когда каждый при соприкосновении с другим существом способен сказать себе: «Это ты!»

Этика сострадания требует соблюдения моральной границы между справедливостью и несправедливостью, правом и неправотой; добро и человеколюбие Шопенгауэр противопоставляет злу и злобе. Выражение этики сострадания Шопенгауэр видит также в чистой несвоекорыстной любви к другим. Только для того, кто творит дела любви, покров Майи становится прозрачным. И наконец, высший предел самоотречения в этике сострадания выражается в аскетизме, полностью отвращающемся от воли к жизни (это обуздание пола как наиболее мощного зова

к жизни; бедность; умерщвление плоти, отказ от любого хотения). Шопенгауэр апеллирует в этой связи к буддийским мифологии и культам, усматривая в нирване высший уровень совершенства.

Ныне беспокойство за судьбы человечества в условиях губительного научно-технического прогресса заставляет ученых обращаться к этике Шопенгауэра. Его философия рассматривается как предвосхищение крушения веры в прогресс и в идеологию роста. В условиях жутких страданий, нарастающей угрозы для самого существования человечества этика спокойствия представляется выходом к достойному существованию²⁸.

Пессимизм Шопенгауэра считается главным недостатком его философии. И в самом деле, последние слова его главного труда можно принять за абсолютный пессимизм: то, «что остается после полного устранения воли для всех тех, кто еще преисполнен ею, — в самом деле ничто. Но и наоборот: для тех, чья воля обратилась и пришла к отрицанию себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто»²⁹. Не следует, однако, буквально относиться к этому утверждению: Шопенгауэр отвергает поскосторонний, сиюминутный пошлый мир страдания и скорби и ищет непростой путь к высокой духовности человека, руководящей его поступками.

Шопенгауэра упрекают также в пассивности. Он действительно был чужд мысли о революционном активизме в преобразовании мира и человека, но он неоднократно в резко критическом плане обращался к теории и практике государства и права. Однако общество в его представлении внеисторично, это «человеческое общество» вообще, отличное от естественного состояния. Да и существует оно лишь благодаря антагонизму ненависти и страха. В его антропологии нет места человеку как общественному существу. Он отмечал отчужденность человека от собственной самости (люди носят маски врача, адвоката и т. п.) и прозревал грядущее массовое общество — «толпу людей». Тем громче и значительнее звучит в его философии этическое начало социальных проблем. Он не игнорирует плачевное положение трудящихся, несправедливое общественное и имущественное неравенство, нищету, эксплуатацию детей и т. д.

Но даже если удастся усовершенствовать общественные дела, люди, считает Шопенгауэр, будут воевать, страдать и причинять страдания другим. Метафизический пессимизм Шопенгауэра предполагает обостренный социально-критический взгляд, хотя он и сосредоточен на всеобщем метафизическом характере страдания в мире. Поэтому тезис Шопенгауэра об обуздании слепой воли к жизни, выражающейся в эгоизме, не мог осуществиться без духовных усилий и, следовательно, требовал от индивида социальной по своему содержанию активности. Его призыв к практическому преодолению солипсизма и эгоизма на почве сострадания к людям имеет в этой связи особый смысл.

Шопенгауэр справедливо указывал на близость своего учения христианству, этика которого ведет не только к высшим ступеням человеколюбия, но и к самоотречению. Однако он пессимистически трактовал христианское вероучение³⁰, а учение церкви о благодати и возрождении дополняет мистическими учениями³¹.

Ценность этики Шопенгауэра — в его моральной проповеди. Собственно, устами Шопенгауэра с нами говорит житейская мудрость, о чем красноречиво свидетельствует его небольшой труд «Афоризмы житейской мудрости» (1851). Это — не собрание разрозненных идей и афоризмов. Шопенгауэр дает здесь картину своей практической философии во всей ее конкретности и полноте, обращенную к опыту простого человека. Весьма характерна основная задача этой работы — выявить смысл житейской мудрости как искусства, прожить жизнь по возможности счастливо и легко. Рассматривая основные категории, выражающие различия в судьбах людей, Шопенгауэр задается вопросом, что такое человек, что человек имеет, что представляет он собой во мнении других. Особое значение он придает духовным потребностям человека к самому себе и к другим, к мировым событиям и к собственной судьбе. Он раскрывает также характер отношений, которые складываются в детстве, юности, зрелости и старости, к миру как представлению и как воле, к выработке характера поведения и идеала. В конце концов, в этой работе Шопенгауэр совершенно сознательно идет на компромисс, стремясь

найти именно в эмпирическом мире, т. е. в мире представлений, в общественной среде предпосылки и условия для достойной жизни.

Шопенгауэр писал: «...бывают заслуги без славы и слава без заслуг»³². Жизнь обошла его славой. «Мое время и я не соответствуют друг другу — это ясно», — заключал он. Но его философия после поражения революции 1848 г., когда на первый план вышла задача объединения Германии, когда бурными темпами развивалась промышленность, рушились прежние социальные устои и сословные феодальные общности, превращавшие их членов, по выражению Шопенгауэра, в «толпу людей» — одиноких людей, анонимных одиночек массового общества, когда быстро развивалось естественнонаучное знание, позиции религии были поколеблены, а в философии господствовали вульгарные концепции и укреплялись позиции позитивизма, философия Шопенгауэра получала все большее признание, и в конце XIX в. он стал самым читаемым в мире философом.

В учении Шопенгауэра утрачены существенные достижения немецкой классики. Он чужд диалектики, хотя в явлениях объективации воли видит постоянное внутреннее борение, непримиримую борьбу, раздвоение воли с самой собой³³. Он принципиально антиисторичен: мировая воля неизменна и ее власть над миром и человеком (не говоря об обществе) не знает перемен. Шопенгауэр, предлагающий человеку средство защиты от страданий в здешнем мире, не разделяет мысль Канта о том аспекте ноуменального характера человека, когда тот способен свободно избирать путь не только к добродетели, но и к счастью человеческого рода. Он отвергает и кантовский категорический императив, повелевающий ноуменальному началу в человеке свободно следовать долгу. Вечный порыв человека превзойти самого себя, выйти за пределы феноменального мира в стремлениях к идеалам добра, красоты и любви, имеющих самодовлеющее значение, Шопенгауэр игнорирует. Настаивая на природном эгоизме и врожденном характере, он ограничивает возможности человека обрести свободу, возвысившись над феноменальными условиями существования. Этика Шопенгауэра существенно уступает в этом отношении практической философии Канта.

Но Шопенгауэр предложил системное учение, обращенное к целостному пониманию мира, человека и его поведения. В этом учении едины человек и природа. Основой этого единства является воля, поднятая на онтологический уровень. Существование и поведение человека в зримом мире имеют натуралистический характер. Материализм Шопенгауэра, основанный на богатом эмпирическом материале его времени, благодаря исключительной интуиции, обогатил потомков рядом замечательных догадок, далеко выходящих за рамки его эпохи. Хотя зависимая от протестантизма его этика ограничивает учение о сострадании и теорию деятельности феноменальным миром, в то же время в эпоху десакрализации веры и культа прагматизма она апеллирует к всеобщим нормам морали, она обращена «к человечеству» и предлагает индивиду путь если не к полному спасению, то, по крайней мере, к утешению и успокоению, к единению с природой. Пессимизм Шопенгауэра не абсолютен, это своего рода героический пессимизм, предвосхитивший духовные искания иного времени — начавшейся в конце XIX в. эпохи кризисного сознания и духовного упадка. В этом смысле Шопенгауэр обозначил действительный конец немецкой классической философии.



3. СУДЬБА УЧЕНИЯ

В конце 60 — в 70-е годы XIX века учение Шопенгауэра придало мощный импульс переменам в интеллектуальной жизни Германии. Рихард Вагнер изменил Фейербаху и стал горячим приверженцем философии Шопенгауэра. Многие писатели нового поколения (Т. Фонтане, В. Раабе и др.) находились под его влиянием. Эдуард Гартман вслед за Шопенгауэром разрабатывает последовательную пессимистическую концепцию, в которой сущее, образуемое единством воли и идеи, выступает в сознании как орудие бессознательной мировой воли, препятствующей как земному, так и потустороннему счастью, не говоря о недостижимости счастья человеческого рода в результате социального прогресса.

Наиболее известным восприемником философии Шопенгауэра стал Фридрих Ницше (1844–1900). В 1865 г. еще студентом он случайно купил главную книгу Шопенгауэра, заря славы которого едва разгоралась, и прочитал ее с большим воодушевлением («физиологическое впечатление», отметит он позже). В 1874 г. в книге «Несвоевременные размышления» Ницше посвятил Шопенгауэру большой очерк («Шопенгауэр как воспитатель»), в котором четко определил точки соприкосновения с «учителем». Ницше отмечал, что тот вызывает доверие естественностью и личностным началом: необычным стилем, резко отличающимся от дискурса его коллег; в его идеях угадывается и личный опыт, и непосредственная обращенность к читателю³⁴. Шопенгауэр был не только прочитан, запечатлен в его жизни и судьбе. Ницше стал последователем Шопенгауэра и превзошел своего учителя в языке (и не только) своей философии: он стал философом-поэтом, эссеистом, творцом огромного количества афоризмов, соединяющих в себе пафос и сарказм, веселость и трагизм.

Темы одиночества и страдания, творчество гения, порицание отчужденности человека (которого Ницше уже прямо называет человеком атомарным), критика нормативной морали (которая у Ницше превратилась в радикальную критику культуры), и, наконец, воля — вот те идеи, которые Ницше принял к освоению. Для Ницше весь мир состоит из квантов воли к власти (у нас переводится: «воля к власти», что применительно к природным явлениям, воспринимается неадекватно. *Die Macht* имеет синонимы: власть, сила, мощь, влияние. Есть исследователи, которые переводят *Der Wille zur Macht*, как «волю к воле»). Мировая воля к власти выражает метафизику Ницше. Для него мир есть единый процесс становления, в котором все его члены являются центрами динамической энергии этой воли. Известный английский историк философии Ф. Коплстон включает в понятие ницшевской метафизики в качестве определяющего элемента также тезис о «вечном возвращении одного и того же», когда в каждом цикле повторяются и физические, и социальные события, и одиночество, и несчастья. Ницше пытался укрепить этот тезис

эмпирическими гипотезами, утверждая, например, что закон сохранения энергии требует вечного возвращения³⁵.

Но волю к мощи (у Шопенгауэра — воля к жизни), свойственную и человеку, Ницше понимает в полном противоречии с Шопенгауэром. У Шопенгауэра воля подобна всаднику, пришпоривающему коня (человека), у Ницше смысл жизни реализуется путем влечения (воления) человека «к могуществу, способному исправить его неразумность»³⁶, т. е. человек ради самореализации свободен форсировать волю, стремясь к могуществу, а вовсе не гасить ее, как учил Шопенгауэр.



Ф. Ницше

Ницше освоил критический пафос Шопенгауэра и предпринял поход на мораль, объявив о необходимости «переоценки всех ценностей» прежней истории, поскольку ее мораль, как он считал, покоится на лжи. Он вел речь о необходимости саморазрушения твари в человеке ради самозидания творца (сверхчеловека); речь шла о сильном человеке, способном сказать «нет» всему общеобязательному

и общезначимому, самолично определять меру и границы собственной самореализации.

Средством для осуществления этой задачи Ницше выбрал страдание, ополчившись в своих поздних работах на шопенгауэровское сострадание: «Воспитание страдания, великого страдания, разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека? То напряжение души в несчастье, которое прививает ей крепость,... ее изобретательность и храбрость в перенесении, претерпении, истолковании, использовании несчастья, и все, что даровало ей глубину, тайну, личину, ум, хитрость, величие, — разве не было даровано ей... под воспитанием великого страдания? В человеке тварь и творец соединены воедино; в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день.... Понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке»,... к тому, что *страдает* по необходимости и *должно* страдать? А *наше* сострадание — разве вы не понимаете, к кому относится *обратное сострадание*, когда оно защищается от него, как от худшей изнеженности и слабости?.. Есть более высокие проблемы по сравнению со всеми проблемами наслаждения, страдания и сострадания... И философия, которая занимается только этим, — наивность»³⁷.

Ницше называл себя «имморалистом», имея в виду нормативную, принудительную ходячую мораль, которую хотел преодолеть, создав новые моральные ценности. У него есть даже фраза, которую в ницшеанстве долгое время трактовали как отказ от морали, как аморализм философа: «Мы должны освободиться от морали...»; но при этом забывали о завершении этой фразы: «...чтобы уметь морально жить»³⁸.

Учению Ницше был нанесен большой урон ницшеанством, среди сторонников которого нашлись умельцы, приспособливающие его мысли к сиюминутным нуждам, групповым и низменным потребностям. Особенно постаралась его сестра Элизабет Фёрстер -Ницше, которая не остановилась перед многими фальсификациями, создав из черновых набросков целую книгу («Воля к власти»), в которой

философ предстал как расист и шовинист, а впоследствии был сатанизирован в идеологии национал-социализма.

Лишь в середине XX гт. определился новый подход к изучению наследия Ницше. В этой связи большое значение имеет критическое издание полного собрания его сочинений, осуществляемое по инициативе итальянских ученых Дж. Колли и М. Монтинари, выходящее с 1977 г. Общими усилиями реабилитируются ключевые понятия его философии. В частности, опровергается легенда о Ницше-поляке (почти 30 лет назад К. Янц доказал, что его предки до XVI в. были немцами, а ранние корни рода уходят в Чехию), о «белокурой бестии» (это — не германо-немецкий человек, а метафора, определяющая человека действия), о сверхчеловеке, лишенном моральных ценностей (на самом деле это — твердый, жесткий, но не жестокий, живучий человек, сила которого в самоконтроле, независимости духа, творческих способностях, жизнерадостности, добросердечии, «любви к судьбе», в мягкости, кротости и т. п.).

Ницше был метафизиком, глухим к проблеме объективности истины. Он был защитником воли к жизни, он хотел изменить ценностные основы жизни, апеллируя к человеку-творцу. Его воля к мощи не знала предела. Он был великим индивидуалистом и волюнтаристом, что по-смертно усилиями его недобросовестных последователей сыграло с ним злую шутку. Он не искал, подобно Шопенгауэру, рассудочного подтверждения своим экскурсам в интуитивное и бессознательное. Поэтому в какой-то мере он остается иррационалистом, хотя не чурается ни эмпирической аргументации, ни рассудочного обоснования.

Шопенгауэр и Ницше оказали большое влияние на такие течения западной мысли XX века, как философия жизни, персонализм, экзистенциализм. В наши дни Шопенгауэр притягивает внимание главным образом историков философии; Ницше же находится в «активном философском обороте». В частности, его критика культуры лежит в основе французского постструктурализма. Взгляды обоих мыслителей не обходят вниманием и зарубежные постмодернисты.

В Советском Союзе имя Шопенгауэра было предано забвению: он рассматривался как провозвестник крайней

реакции и иррационализма. Между тем уже в 60-е годы XIX века Шопенгауэр пришел и в Россию, причем, как отмечают западные исследователи, рецепция философии немецкого мыслителя в нашей стране была более интенсивной, чем в других странах Европы, и даже в Германии. Во второй половине XIX века в России обозначился резкий переход от воодушевленности гегелевской философией к увлечению Шопенгауэром; он стал самым популярным философом. Гегелевское учение о мировом духе и исторической закономерности, его ставший расхожим тезис о том, что действительное разумно, а разумное действительно, его учение о поступательном развитии человечества трудно было принять для России, когда в стране обозначилось начало политического и духовного кризиса.

Шопенгауэровская мысль о хаосе случайных импульсов в политике и истории, не имеющих смысла и не связанных с моралью, «встретились» с чаяниями многих русских интеллектуалов: судьба народа — в судьбе отдельного человека, а в ней главное — отношение к морали. Первыми восприимчивыми идей Шопенгауэра в России были писатели, литературные критики, а не профессиональные философы. Его популярность объясняется отсутствием у Шопенгауэра «тернистого языка», свойственного немецким классикам, отпугивающего иноязычного читателя; наличием описательной, а не предписывающей этики, которая в афористичной и доступной форме помогала читателю самоопределиться в житейском познании и в повседневном существовании. Их волновала шопенгауэровская антропология, сосредоточенная на человеке страдающем и не принимавшая в расчет ни «человека политического», «ни человека социального». Поскольку Шопенгауэр подчеркивал значение чувственности и опытного знания, он нашел поддержку и у некоторых позитивистски ориентированных авторов. Шопенгауэр снял целый ряд ранее запретных тем (например, половой любви, возрастающего господства случайности и т. п.).

Еще в 1862 году И. С. Тургенев писал А. И. Герцену, что Шопенгауэра следует внимательно изучать. Л. Н. Толстой в 1869 г. высказывался в том смысле, что Шопенгауэр самый гениальный мыслитель. Символисты начала XX века были

захвачены его учением. Андрей Белый аттестовал себя как шопенгауэрианца. Интенсивно переводились на русский язык работы философа. Первой ласточкой были «Афоризмы житейской мудрости». В 1881 году замечательным поэтом А. А. Фетом был переведен «Мир как воля и представление». В начале XX века вышло четырехтомное, считавшееся тогда полным, собрание сочинений Шопенгауэра на русском языке. Это был апогей его славы в России: такой чести не удостоился ни один немецкий мыслитель. Ни один крупный труд Шеллинга не был тогда переведен. Впрочем, Шеллинг непосредственно влиял на умы русских профессиональных философов, безукоризненно владевших немецким языком, а Шопенгауэром увлекалась широкая читающая публика.

Русские читатели ценили в Шопенгауэре то, что он почувствовал, как писал Н. Бердяев, «боль и суету мира»³⁹, что он обосновал особость человеческого существа и существования. Но в то же время их все же не устраивала описательность, а не предписательность в рассмотрении им этических норм, релятивизация понятия добра, не говоря об отсутствии нравственного абсолюта. При всем увлечении глубиной мысли, вниманием к этическим и эстетическим проблемам, восхищении ярким стилем и афористичностью языка далеко не все представители русского религиозно-философского ренессанса безоговорочно и однозначно принимали философию Шопенгауэра.

Так, В. С. Соловьев, высоко оценивая вклад Шопенгауэра в развитие мировой философии, называя его «сильным мыслителем», подчеркивая значение переворота в философской мысли, начало которому он положил, обозначив кризисное ее состояние, вместе с тем отмечал его ограниченность: «... Учение Шопенгауэра и Э. Гартмана, — писал он, — разделяет общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, но вследствие этого необходимо их гипостазизирующего»⁴⁰. В. С. Соловьев признавался, что в своей диссертации «Критика отвлеченных начал» он испытывал большое влияние Шопенгауэра. Но в «Оправдании добра» рассмотрение ряда проблем, поставленных Шопенгауэром, он заключил в критические рамки. В частности, он отмечал

«таинственный характер сострадания» у Шопенгауэра, который отличается более литературным красноречием, нежели «философской правдивостью».

Если нет веры в добро, если человек сознательно и разумно не делает добра, если он не верит в его объективное и самостоятельное значение, то нравственный принцип альтруизма, на котором настаивал Шопенгауэр, упраздняется внутренним противоречием: «Предполагая, например, вместе с Шопенгауэром, что сущность мира есть прямая и бессмысленная воля и что всякое бытие по своему существу есть страдание, с какой стати я буду усиливаться помогать своим ближним в деле поддержания их существования, т. е. в деле увековечения их страдания, — при таком предположении логичнее будет из чувства жалости приложить все старания к тому, чтобы умертвить как можно большее количество живых существ»⁴¹. Вселенская жалость или мировая скорбь также несет на себе печать риторики; и уже совсем не следует, считает Соловьев, для подтверждения этой мысли «обращаться к буддизму или к индийским драхам, чтобы научиться молитве: «Да будут все живые существа свободны от страдания»⁴². Не может сострадание, утверждал Соловьев, быть единственной основой нравственности.

Соловьев считал эмпирическое основание этики, каковым являются сострадание и эгоизм, только фактом живой природы. Но элемент сознания и разумной рефлексии необходимо входит в нравственные определения человека и тем самым исключительно инстинктивная нравственность, основанная на преобращении неодолимой силы воления, оказывается для него непригодной. Она вообще не может иметь самостоятельного значения. Более того, если, по Шопенгауэру, всякая особенность, принцип индивидуации существует только в представлении, которое есть призрак, покров Майи и т. п., то любой действующий субъект (действующий в представлении), а также те, в чью пользу он морально действует, суть только призрак и обман. Следовательно, и сама моральная деятельность, стремящаяся «к утверждению призрачного существования других субъектов, есть призрак и обман не менее, чем противоположная ей эгоистическая деятельность, стремящаяся

к утверждению призрачного существования самого действующего лица»⁴³. В данном случае Соловьев судит Шопенгауэра формально. Последний оставлял возможность за покровом Майи узреть истину и следовать добродетели, хотя бы на феноменальном уровне («не навреди»).

Но Соловьев прав в главном. В соответствии с Кантом он подчеркивает, что формально-нравственный характер деятельности не может определяться естественной склонностью. Этот род деятельности должен быть обязателен для нашего сознания: он должен сознаваться как обязанность, т. е. как необходимость действия из одного уважения к нравственному закону. У Шопенгауэра такое разумное повеление отсутствует, поэтому ему не удалось, считает Соловьев, обосновать безусловное внутреннее преимущество нравственной деятельности.

Русских мыслителей не привлекало и понимание Шопенгауэром воли как центра и ядра мира, безосновной, все подчиняющей силе, которая мчит весь мир и которой подвластен человек, причем способность выйти из ее подчинения не является всеобщей. Когда мысль о подчиненности человека воле была использована в тоталитарном мифе гитлеровской Германии, в 1942 году С. Булгаков писал: «... и в прошлом Германии наряду с чертами немецкого гения существует... мрачная волевая линия, которую не без успеха... теперь констатирует национал-социализм и у Фихте, и у Шопенгауэра, и у других немецких мыслителей. Гитлеризм не есть видимое иго, как большевизм,... но внутреннее духовное»⁴⁴. Эта суровая констатация парадоксальным образом смыкается с оценкой Д. Лукача, считавшего Шопенгауэра идеологом крайней реакции и разрушителем разума, а также с постановлением ЦК КПСС 1944 года о третьем томе «Истории философии», в котором, как указывалось в этом постановлении, отсутствует разоблачение реакционного характера немецкой классики.

Бесспорно, что Шопенгауэр был одним из первых выразителей кризисного сознания эпохи, которая последовала следом за структурными преобразованиями европейского общества после французской революции и наполеоновских войн. Известно также, что корифеи немецкой

классики — не только Шопенгауэр, но также учения Фихте, Гегеля, Ницше и др. — использовались для нужд фашистской идеологии, искажавших и препарировавших их идеи. Но должен ли он, как и другие немецкие мыслители, ставшие заложниками тоталитарной идеологии, быть за это в ответе? Но это — тема отдельной книги, посвященной дальнейшим судьбам философской мысли, перекочевавшей из Германии в Россию, претерпевшей там кардинальные изменения и на благодатной почве давшей новые всходы.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нам остается подвести некоторые итоги. Почему рассмотренная нами философия называется классической, т. е. образцовой? Чтобы сжато ответить на этот вопрос, рассмотрим достигнутый результат суммарно.

1. Главное философское достижение эпохи — диалектика. Она была разработана столь основательно, что открыла перед человеческой мыслью дотоле неизвестные горизонты. Историзм как принцип мышления прочно вошел в философский обиход: мир — развивающееся противоречивое целое. Древняя догадка о тождестве противоположностей стала аксиомой. Новой была идея диалектической логики, построения системы взаимосвязанных категорий. Тем самым впервые был найден специфический язык философии как науки. Философия оперирует предельно широкими понятиями, которые отражают не только различные стороны действительности, но и их взаимные связи, переходы, взаимное воздействие. Такие понятия гибки, текучи, переходят друг в друга. Определить их можно только через их место в системе.

Но научная логическая сторона метафизики — только одна часть дела. Другая не менее, а, может быть, более важная форма диалектики — интеллектуальное созерцание, интуиция, когда в единичном явлении можно узреть сущность. Это относится не только к искусству, но и к природо- и мировидению. Эта форма диалектики была особенно важна для русских идеалистов.

2. Было радикально пересмотрено отношение субъекта и объекта. Все предшествующие учения (и материалистические, и идеалистические) грешили созерцательностью: процесс познания представлялся им пассивным восприятием образов, поступающих извне. Немецкая классика впервые провозгласила активность сознания, вторжение субъекта в объект и их непрерывное взаимодействие. Знание возникает в результате синтезирующей деятельности субъекта: сознание не только отражает мир, но и творит его.

3. Сфера познания предстала в более широких масштабах. В нее включили и бессознательные, неконтролируемые сознанием процессы. Бессознательная работа мысли присутствует и в единичном акте творчества, где решающая роль принадлежит продуктивному воображению. Есть и коллективное, массовое бессознательное — мифологическое мышление, которое представляет собой необходимую ступень в развитии форм общественного сознания. Сознание поднимается и к своим вершинам, охватывая самоосмысление познающего Я.

4. В XVIII веке появилась «новая наука» — так Дж. Вико назвал область социального знания; Вольтер употребил термин «философия истории». Немецкая классическая философия обосновала идею общественной закономерности, указав на деятельность как на сферу ее наиболее яркого проявления. Творчество, созидание, орудия труда предстали как предмет философского рассмотрения. Была предпринята попытка увидеть в истории человечества закономерные этапы прогрессивного, хотя и противоречивого развития. Прогресс приводит к осуществлению вековой мечты человека — устранению войн из жизни общества, установлению всеобщего правопорядка. Благо человека стало высшей заботой философии.

5. Другой «новой наукой», получившей в Германии имя и систематическую разработку, была эстетика. Ушедшие в древность предшествующие учения были отрывочными и не схватывали диалектический характер красоты как особого вида взаимодействия между человеком и природой. Эстетическое выступило как опосредующее звено между теорией и практикой, наукой и нравственностью. Впервые искусство вошло в сферу исторического рассмотрения, проанализированы были две взаимосвязанные формы художественного обобщения.

6. В древней философской науке — этике немецкой классической философии также удалось сказать новое слово. Возникла идея долга как абсолютного побудительного мотива морального поведения. Впервые в философии была поставлена проблема идеала.

7. По-новому встала проблема человека. «Что такое человек?» Таков главный вопрос философии Канта. Ответ на него нельзя дать научными средствами.

Нет, человека ты никак
Истолковать не в состоянии.

Этот упрек Фауста Мефистофелю как бы произносит философия науке, которая пребывает в безмятежном неведении относительно своих возможностей. Только совокупное философское знание в состоянии ответить на вопрос, волновавший немецкую классику от Канта до Шопенгауэра.

Сегодня очевидно, что философия является не только наукой. В чем же состоит отличие между ними? Автор этих строк полагает, что одно из них сводится к тому, что философия может быть изложена в более или менее полной форме, в то время как прогресс науки безграничен. Это положение может вызвать споры. И уж совсем проблематичным может показаться тезис, который я готов отстаивать: философия сегодня достигла своей полноты и завершенности; не случайно, наше время не отмечено никакими выдающимися философскими свершениями. Время великих систем и громких имен позади. Сегодня философия может существовать только как история философии. Задача состоит в том, чтобы освоить полученное наследие, свести его воедино, отсечь все тупиковые ответвления, оценить по достоинству, понять до конца все жизне-способное и плодотворное, сделать его достоянием читающей и думающей публики. Немецкой философской классике в этом грядущем синтезе уготовано одно из важнейших мест.





ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА ПЕРВАЯ НАКАНУНЕ

¹ *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 1. С. 55 (В дальнейшем ссылки приводятся по данному изданию). Полное собрание сочинений Канта (*Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, Bd. 1 — XIX), начатое в 1902 г., до сих пор не завершено.

² *Кант И.* Собр. соч. Т. 1. С. 123. О естественнонаучных работах Канта см.: *Вернадский В. И.* Кант и естествознание XVIII столетия. М., 1905.

³ *Кант И.* Собр. соч. Т. 1. С. 212—213.

⁴ Там же. С. 314.

⁵ Там же. С. 316.

⁶ Цит. по: *Фишер К.* История новой философии: В 8 т. СПб., 1898. Т. 4. С. 212.

⁷ *Кант И.* Собр. соч. Т. 2. С. 372—373.

⁸ Там же. С. 370.

⁹ *Kant I. Gesammelte Schriften.* Bd. XV. S. 395.

¹⁰ *Кант И.* Собр. соч., Т. 2. С. 373.

¹¹ Там же. С. 239.

¹² Там же. С. 259.

¹³ *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 16 т. М., 1948. Т. IV. С. 194. Значение Лессинга, отмечает далее Чернышевский, заключается не только в том, что он повлиял на содержание последующих философских систем, но и в том, что он подготовил умы своего народа к восприятию философской мысли.

¹⁴ *Lessing G. E. Gesammelte Werke.* Bd. 7. Berlin, 1968. S. 234. Полное собрание сочинений Лессинга на языке оригинала в 10-ти томах издано в ГДР дважды — в 1954—1958 гг. и в 1968 г. На русском языке см.: Собр. соч. 2 изд. Т. 1—10. СПб., 1904. Философские фрагменты Лессинга опубликованы в кн.: *Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971. Т. 3.*

¹⁵ История немецкой литературы: В 5 т. М., 1963. Т. 2. С. 152.

¹⁶ *Гёте И. В.* Об искусстве. М., 1975. С. 402.

¹⁷ *Herder J. G. Sämtliche Werke.* Bd. XVII. S. 185. Это издание в 33 томах, вышедшее в Берлине в 1877—1913 гг., наиболее полное.

¹⁸ *Lessing G. E. Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 28.* Во всех русских изданиях «Лаокоона» термин «игра» отсутствует.

¹⁹ *Лессинг Г. Э. Гамбургская драматургия. М., 1936. С. 5.*

²⁰ Там же. С. 17.

²¹ «...Искусство — знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному, ведь врачующий лечит не человека [вообще]... а Каллия или Сократа...» (*Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 66*). На это место в «Метафизике», хотя здесь речь идет о мастерстве врача, ссылаются исследователи, отмечающие, что для Аристотеля искусство есть совпадение общего и единичного.

²² *Лессинг Г. Э. Гамбургская драматургия. С. 305–306.*

²³ *Lessing G. E. Sämtliche Werke. Bd. 6. S. 478.* В русском издании «Гамбургской драматургии» (с. 344) перевод неточен: вместо «перегруженный» стоит «насыщенный», опущена разрядка, которая подчеркивает противопоставление двух типов художественного обобщения.

²⁴ Даже такой великолепный знаток Лессинга, как П. Рилла, разбирая «Гамбургскую драматургию», обходит 95-й выпуск молчанием. По его мнению, для Лессинга «всеобщее есть следствие не односторонней и искусственно перегруженной, а многосторонней и естественно созревшей характеристики» (*Rilla P. Lessing und sein Zeitalter. München, 1973. S. 204*).

²⁵ *Лессинг Г. Э. Гамбургская драматургия. С. 346.*

²⁶ *Hamann J. G. Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce. Stuttgart, 1968. S. 357.*

²⁷ *Ibid. S. 83.*

²⁸ *Ibid. S. 113.*

²⁹ «Несмотря на ошибки, связанные с уровнем исторических познаний в XVIII веке, — отмечает В. М. Жирмунский, — Гердер является создателем первой исторической теории языка. Его учение о связи развития языка с развитием мышления, обусловленным в конечном счете развитием человеческого общества, легло в основу философии языка Вильгельма Гумбольдта, Штейнтала и Потебни» (*Жирмунский В. М. Жизнь и творчество Гердера // Гердер И. Г. Избр. соч. М.- Л., 1959. С. XXV. Русский перевод «Трактата о происхождении языка» см. в указ. изд., с. 133–157*).

³⁰ Еще в статье «О возрастах языка» (1768) Гердер писал: «Благодаря языку народы постепенно учились мыслить, и благодаря мышлению они постепенно учились говорить» (*Herder J. G. Zur Philosophie der Geschichte. Bd. 1. Berlin, 1952. S. 160*).

³¹ *Lessing G. E. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 597.*

³² *Lessing G. E. Gesammelte Werke. Bd. 8. S. 612.*

³³ *Меринг Ф.* Легенда о Лессинге // *Он же.* Литературно-критические статьи: В 2 т. М.- Л., 1934. Т. 1. С. 451. Далее Меринг подчеркивает философское значение последнего этапа деятельности Лессинга, в ходе которого «он действительно проложил дорогу Канту, Фихте и Гегелю» (там же).

³⁴ *Jacoby F. H.* Über die Lehre des Spinoza in Briefen. 2 Aufl. Breslau, 1789. S. 22–24. Встреча Якоби и Лессинга произошла летом 1780 г. в доме поэта Глейма в Хальберштадте. Двести лет спустя в тех же стенах состоялась конференция, посвященная «спору о пантеизме», материалы которой опубликованы в кн.: *Lessing und Spinoza.* Halle, 1982.

³⁵ *Mendelsohn M.* An die Freunde Lessings. Berlin, 1786. S. 3.

³⁶ Именно такую трактовку «спор о пантеизме» получает подчас в истории философии (см., например, сб.: *Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacoby und Mendelsohn.* Hrsg. von H. Scholz. Berlin, 1916).

³⁷ *Edelmann J. Ch.* Moses mit aufgedecktem Angesichte, 1740. S. 7.

³⁸ *Spazier K.* Antiphädon. Berlin, 1961. S. 142.

³⁹ *Lichtenberg G. Ch.* Aphorismen und Briefe. Berlin, 1953. S. 270–271. «Пожалуй, никто из предшественников немецкой классической литературы не приближался в такой степени к французским материалистам, как Лихтенберг», — писал в 1950 г. В. Ягов (*Lichtenberg G. Ch.* Gedanken. Weimar, 1950. S. 17).

⁴⁰ *Forster G.* Sämtliche Schriften. Bd. VIII. Leipzig, 1843. S. 46–47.

⁴¹ *Ibid.* S. 29.

⁴² *Forster G.* Philosophische Schriften. Berlin, 1958. S. XXXVII.

⁴³ *Herder J. G.* Werke in fünf Bänden. Bd. 3. Weimar, 1957. S. 9.

⁴⁴ *Ibid.* S. 31.

⁴⁵ *Ibid.* G. Werke in fünf Bänden. Bd. 5. S. 71–72.

⁴⁶ *Ibid.* S. 31.

⁴⁷ *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 37.

⁴⁸ Там же. С. 20.

⁴⁹ Цит. по: *Hohenstein F.* Weimar und Goethe. Rudolstadt, 1958. S. 161.

⁵⁰ *Гердер И. Г.* Идеи... С. 10. Qualitates occultas — оккультные качества (лат.). «Пристли во всем прав. Мы не знаем такого духа, который творил бы вне материи и совершенно обходился бы без нее...» (там же. С. 119).

⁵¹ *Herder J. G.* Sämtliche Werke. Bd. XVI. S. 548.

⁵² *Ibid.* Bd. XIV. S. 646.

⁵³ *Adelung J. Ch.* Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts. Leipzig, 1800. S. 4. Цитируемое здесь

второе издание труда Аделунга оказалось последним. «... Этот опыт, — писал Г. Шпет об Аделунге, — есть опыт объяснительной истории, исходящей из признания одного определяющего фактора, и при том фактора чисто материального порядка...» (*Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916. Ч. 1. С. 346). На материалистические тенденции у Аделунга обращал внимание и М. Н. Покровский (см.: Историческая наука и борьба классов. М., 1933, Вып. 1. С. 47).

⁵⁴ Гердер И. Г. Идеи... С. 229.



ГЛАВА ВТОРАЯ КОПЕРНИКАНСКИЙ ПОВОРОТ ИММАНУИЛА КАНТА

¹ «1769 год принес мне великий свет», — Г. Функе, выступая на Международном симпозиуме по «Критике чистого разума» (Рига, 1981), напомнил это признание Канта (см.: Философские науки. 1982. № 5. С. 108).

² *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 302.

³ В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» дает два варианта выражения «*an sich*»: «само по себе» или «в себе» (*Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 118). В русской литературе начала и середины прошлого века встречается оборот «в себе» в тех случаях, когда теперь мы говорим «по себе». К концу века словосочетание «в себе» в аналогичных случаях стало архаизмом, «по себе» — нормой литературного языка. Иногда эти два прочтения противопоставляют друг другу в связи с тем, что у Канта наряду с выражением *Ding an sich* встречается и *Ding an sich selbst*. Но как справедливо отмечает Г. Праусс, который провел скрупулезнейшее исследование этого вопроса, оба выражения означают одно и то же — *Ding an sich betrachtet* (вещь, рассматриваемая сама по себе) (*Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich. Bonn, 1974. S. 20). Интересно, что Вл. Соловьев, не удовлетворенный русским термином «вещь в себе», дал (в 1874 г.) свой вариант перевода — «вещь о себе» по типу оборота «палка о двух концах» (см.: *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2. СПб., 1911–1913. Т. 1. С. 51).

⁴ *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 259.

⁵ Там же. С. 96.

⁶ Там же. Т. 7. С. 173.

⁷ Там же. С. 90.

⁸ Там же. Т. 8. С. 658. (Первопубликацию на немецком языке см. в журнале «Вопросы философии». М., 1986. № 4).

⁹ Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 90.

¹⁰ Там же. С. 92—93.

¹¹ Там же. С. 638. В XX веке психологи об этом задумались и после тщательных эмпирических исследований пришли к выводу: «Восприятие, таким образом, скорее похоже не на слепое копирование действительности, а на творческий процесс познания, в котором, по-видимому, как и во всяком творчестве, присутствуют элементы фантазии и бессознательного» (Зинченко В., Вучетич Г., Гордон В. Порождение образа // Искусство и научно-технический прогресс. М., 1973. С. 440).

¹² Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 640. П. Крауссер в новейшей работе, посвященной кантовской теории опыта, справедливо отмечает, что термин «созерцание» в «Критике чистого разума» всегда означает «синтетическую активность или операцию духа. Это обстоятельство вполне соответствует тому факту, что Кант в своих критических работах ясно и неоднократно утверждает, что все формальные, наводящие порядок и устанавливающие связь черты любого сознания можно рассматривать в качестве «заданных» только в той мере, в какой они произведены познающим (воспринимающим, созерцающим, мыслящим духом)» (Krausser P. Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft. Frankfurt a. M., 1981. S. 45. Об активности созерцания у Канта см. также: Körsgen N. Formale und transcendente Synthesis, Meisenheim, 1984).

¹³ Кант И. Собр. соч. Т. 5. С. 38.

¹⁴ Там же. Т. 4. С. 80. Комментируя это положение, Л. И. Бэк поясняет, в чем состоял «коперниканский поворот Канта: «Коперник объяснил мнимые движения звезд и планет, приняв в расчет движение Земли....Кант провел плодотворную аналогию, которая расширила понятие движения. Познающий субъект может понять любое явление действительности, будь то движение или что-либо другое, только в том случае, если учитывается его собственное участие. Участие субъекта — это формальные условия опыта и его основополагающие законы» (Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.—8. April 1981. Teil II: Vorträge. Bonn, 1982. S. 5—6).

¹⁵ Кант И. Соч. Т. 3. С. 140.

¹⁶ Kant I. Gesammelte Schriften. Bd.. XV, S. 65. О роли бессознательного в процессе научного открытия см.: Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в математике. М., 1970.

¹⁷ Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 161. Разбор проблемы схематизма у Канта см. в кн.: Бородай Ю. Воображение и теория познания. М., 1969.

¹⁸ Там же. Т. 3. С. 158.

¹⁹ Там же. С. 145. Продуктивное воображение создает помимо категорий и более сложные априорные конструкции, которые Кант называет основоположениями чистого рассудка. Их рассмотрение составляет вторую часть трансцендентальной аналитики. «Отнюдь не предсказывая будущие восприятия, а значит, основу опыта будущего, но предопределяя его наиболее общую структуру на все дальнейшее время развития научного познания, основоположения должны гарантировать от индивидуального произвола в научной деятельности» (*Нарский И. С.* О гносеологическом смысле системы основоположений чистого рассудка // Кантовский сборник. Калининград. 1981. Вып. 6. С. 21. См. также: *Хольц Г.* Об «аналогиях опыта» у Канта // Критика чистого разума и современность. Рига, 1984).

²⁰ *Кант И.* Собр. соч., Т. 3. С. 288.

²¹ *Gesammelte Schriften. Bd. III. S. 131.* В немецком языке *Urteil* имеет три значения: первоначальное — «приговор»; со времен Лейбница — «член силлогизма» (суждение в нашем смысле); со времен Канта — «позиция личности» (способность оценивать, судить).

²² *Кант И.* Собр. соч. Т. 4. С. 101.

²³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 50.

²⁴ Там же. С. 51. Разбор антиномий Канта см.: История диалектики. Немецкая классическая философия. М., 1978. С. 57–71 (раздел написан А. Богомоловым).

²⁵ *Кант И.* Собр. соч. Т. 3. С. 424.

²⁶ Там же. Т. 8. С. 583.

²⁷ Там же. Т. 3. С. 477–478. Если в «Критике чистого разума» была подвергнута критике попытка опосредствованного познания Бога путем логически непротиворечивого доказательства, то в статье «Что значит ориентироваться в мышлении» (1786) отвергается возможность непосредственного его познания интуитивным путем. Если бы даже, писал Кант, во всем том, в чем Бог непосредственно открывается человеку, не встретилось ничего, что противоречило бы этому понятию, то все же такое созерцание никогда не доказало бы его бытия. «В бытии высшего существа никто первоначально не может быть убежден путем какого-либо созерцания» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. VIII. S. 143*). Статья Канта — вклад в «спор о пантеизме». Кант выступил на первом этапе спора, когда вольфианству М. Мендельсона противостояла «философия веры» Ф. Г. Якоби. Кант отвергал и то и другое.

²⁸ *Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. III. S. 19).* Игра

слов утрачена в переводе на другие языки: «Je devais donc abolire la science pour faire à la foi» (*Kant I. Critique de la raison pure*. Paris, 1864. Т. 1. Р. 12); «I must therefore abolish knowledge to make room for belief» (*Kant I. Critique of Pure Reason*. London, 1930. Р. XXX). И соответственно по-русски: «...я должен был уничтожить з н а н и е, чтобы дать место в е р е...» (*Кант И. Критика чистого разума*. СПб., 1902. С. 17. Пер. Н. Соколова). Н. Лосский пытался улучшить русский текст: «Поэтому я должен был ограничить область знания, чтобы дать место вере» (*Кант И. Критика чистого разума*. СПб., 1907. С. 19). Перевод Н. Лосского взят за основу в издании «Критики чистого разума» 1964 года (см.: *Кант И. Собр. соч.* М., 1964. Т. 3. С. 95).

²⁹ *Кант И. Собр. соч.* Т. 3. С. 600.

³⁰ Там же. С. 601–604. И все же даже самая высокая вера, по Канту, не может заменить знание: «Вера не представляет собой никакого особого источника знания» (*Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. XVI. S. 513).

³¹ Собр. соч. С. 618. Об отношении Канта к проблеме метафизики см.: *Асмус В. Ф. Иммануил Кант*. М., 1970. С. 131–162.

³² *Кант И. Собр. соч.*, Т. 4. С. 102.

³³ Там же. С. 8.

³⁴ *Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. XV. S. 628.

³⁵ *Кант И. Собр. соч.* Т. 4. С. 162.

³⁶ *Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. V. S. 30.

³⁷ *Кант И. Собр. соч.*, Т. 4. С. 167.

³⁸ Там же. Т. 6. С. 500. Противоречивость кантовской этики Шиллер пытался объяснить личными качествами философа: «Патологическая сторона, которую он всегда выворачивает наружу у человека... преследует читателя почти во всех писаниях Канта, и именно она придает его практической философии столь мрачный характер. Удивления и сожаления достойно, что этот веселый, жизнерадостный ум не смог совсем высвободить свои крылья из грязи жизни, не смог даже до конца преодолеть некоторые тяжелые юношеские впечатления и т. п. В нем все еще есть нечто, напоминающее, как и у Лютера, монаха, который хотя и вырвался из монастыря, но не смог окончательно уничтожить его следы» (*Шиллер Ф. Собр. соч.*: В 7 т. М., 1957. Т. 7. С. 515).

³⁹ *Кант И. Собр. соч.* Т. 4. С. 477.

⁴⁰ Там же. С. 530.

⁴¹ Там же. С. 20.

⁴² Там же. С. 26.

⁴³ *Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. XV. S. 885.

⁴⁴ *Кант И. Собр. соч.* Т. 8. С. 83.

⁴⁵ Там же. С. 83–84. Через сто лет после Канта П. Лафарг также истолковал миф о Каине и Авеле как «победу земледелия над пастушеской жизнью» (*Лафарг П.* Религия и капитал. М., 1937. С. 120).

⁴⁶ *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XVI. S. 278.

⁴⁷ *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 16. Роль эстетики как опосредствующего звена в философии Канта удачно подчеркнута П. Хайнтелем: «В основе взаимосвязи теории и практики лежит изначальное синтетическое единство, которое выражает как тотальность действительности, так и опосредствованную тотальность системы. В конце системы должно быть достигнуто то, что для Гегеля является основной целью философии: последняя определяет себя не как более или менее произвольная теория действительности, а как движение самой действительности, выраженное в понятиях. Синтетическая тотальность действительности есть одновременно синтетическое единство философской системы» (*Heintel P.* Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. Bonn, 1970. S. 10). Хайнтель идет по правильному пути: недосказанное у Канта он логически выводит из его основоположений. То, что этот путь приводит к Гегелю, подтверждает сама история.

⁴⁸ Эту ошибку совершает Х. Альтхаус: «Удовольствие — это самодовлеющее качество. Желание доставить себе удовольствие, не размышляя о принятых нормах морали, направленной на осуществление практических целей и сохранение вида, — вот в чем всегда проявляется эстетическое действие. Это показал Кант, а затем Шопенгауэр...» (*Althaus H.* Ökonomie und Gesellschaft. Bern, 1971. S. 309).

⁴⁹ *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 147.

⁵⁰ Там же. С. 198.

⁵¹ «Терминология Канта движется еще в пределах античного и христианского языка, перемежаясь с терминологией «удовольствия», которая тоже ведет происхождение от античности. Но мысль уже занята проблемой ценностей» (*Troeltsch E.* Historismus und seine Probleme. Tübingen, 1922. S. 206). Разумеется, у Канта можно встретить термин «культура» и в предельно широком значении. Например, в следующем черновом отрывке: «Три парадокса Руссо. 1. О вреде культуры (благодаря наукам). 2. О вреде гражданской конституции (неравенство). 3. О вреде искусственных методов морализирования (воспитание)» (*Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 889).

⁵² *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 216.

⁵³ Там же. С. 48. Статья А. Бочоришвили «По поводу одной неточности русского перевода «Критики способности суждения»

И. Канта» вышла в свет на грузинском языке (см.: «Мацнэ», 1972, Тбилиси, 12. № 4). В последних изданиях «Критики способности суждения» (в 1994 году работа была опубликована дважды) эта ошибка была исправлена.

⁵⁴ *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 54.

⁵⁵ *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 43.

⁵⁶ *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 195.

⁵⁷ Там же. С. 161.

⁵⁸ Там же. С. 83.

⁵⁹ Там же. С. 108. Английские эстетики XVIII в. Сопоставляли возвышенное с прекрасным и противопоставляли одно другому. Э. Бёрк находил между ними «разительный контраст»; возвышенное и прекрасное, по его мнению, противоречат друг другу (см.: *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М., 1979. С. 150–151). Заслуга Канта состояла в том, что он увидел родственность этих понятий.

⁶⁰ *Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 112.

⁶¹ Там же. С. 158.

⁶² Там же. С. 144.

⁶³ Там же. С. 168. Л. Столович (Тарту), обнаруживший считавшийся утерянным оригинал выступления Канта в качестве оппонента в феврале 1777 г. напомнил, что задолго до «Критики способности суждения» философ аналогичным образом ставил вопрос: « Существует такая видимость, с которой дух играет и не бывает ею разыгран. Через эту видимость создатель ее не вводит в обман легковерных, а выражает истину» (Лит. газ., 1984, 8 авг.).

⁶⁴ «Краски, расцветивающие контуры, относятся к привлекательности; они могут, правда, сделать предмет сам по себе более живым для ощущения, но не достойным созерцания и прекрасным...» (*Кант И.* Собр. соч. Т. 5. С. 63). В. Перпеет отмечает недостаточную осведомленность Канта, никогда не покидавшего Восточную Пруссию, в изобразительном искусстве. «Вокруг него были только произведения малых форм и прикладного искусства. О большом изобразительном искусстве он знал по литературе» (*Perpeet W.* Das Sein der Kunst und die Kunstphilosophische Methode. Freiburg; München, 1970. S. 14).

⁶⁵ *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd.. V. S. 326.

⁶⁶ *Ibid.* S. 328.

⁶⁷ Приведенный текст представляет собой реконструкцию, осуществленную автором данной книги на основании неудобочитаемого русского перевода письма Канта (оригинал утерян), сохранившегося среди подготовительных материалов к

неосуществленному русскому изданию трактата А. М. Белосельского «Дианиология» (*Dianyologie ou tableau philosophique de l'entendement*. Dresden, 1790). Хранящийся в ЦГАЛИ текст и обратный перевод на немецкий воспроизведены в кн.: *Кант И.* Собр. соч. Т. 8. С. 587.

⁶⁸ *Кант И.* Briefwechsel. Hamburg. 1972. S. 634.

⁶⁹ *Кант И.* Собр. соч. Т. 8. С. 280.

⁷⁰ Там же. Т. 6. С. 32.

⁷¹ Там же. С. 102.

⁷² *Юм Д.* Соч.: В 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 442.

⁷³ *Кант И.* Собр. соч. Т. 6. С. 62. Далее следует пояснение о человеке, который вступил на путь добра, «ведь начал-то он все же со зла и загладить эту вину он уже никогда не сможет. То, что после перемен в своем сердце он больше уже не совершает никаких новых провинностей, все же не позволяет человеку считать, что этим он возмещает старые... Эта вина... в высшей степени личная вина...» (там же. С. 74–75).

⁷⁴ Там же. С. 138.

⁷⁵ Там же. С. 135. Иудаизм добивается создания «мессианского государства на земле, чтобы господствовать над всеми народами (гоями)» (*Кант И.* Gesammelte Schriften. Bd. XXIII. S. 112).

⁷⁶ *Кант И.* Собр. соч. Т. 6. С. 184. «Богослужбная» религия — это «как бы опиум» для совести (см. там же. С. 82).

⁷⁷ Там же. Т. 8. С. 216–217.

⁷⁸ Там же. Т. 6. С. 158.

⁷⁹ Там же. Т. 8. С. 76.

⁸⁰ *Кант И.* Gesammelte Schriften. Bd.. XVI. S. 390. В другом месте: «Бог — не существо вне меня, а лишь моя мысль» (*Ibid.* Bd. XX. S. 145).

⁸¹ См.: *Кант И.* Собр. соч. Т. 8. С. 563.

⁸² *Кант И.* Собр. соч. Т. 7. С. 35–36. Все пояснения к этой статье ироничны.

⁸³ Там же. Т. 6. С. 305.

⁸⁴ Там же. С. 352, 354.

⁸⁵ Там же. С. 356.

⁸⁶ *Кант И.* Gesammelte Schriften. Bd. VII. S. 85. Кант обращает свой взор на Восток, в сторону гигантской империи, где народ лишен элементарных прав, и задается вопросом, «не предстоит ли нам еще одна революция, которую осуществит славянское племя» (*Ibid.* Bd. XV. S. 879).

⁸⁷ *Кант И.* Собр. соч. Т. 8. С. 193.

⁸⁸ Там же. С. 278.

⁸⁹ Там же. Т. 7. С. 138.

⁹⁰ Там же. С. 151.

⁹¹ Там же. С. 282. В черновиках читаем: «Есть красота в познаниях разума» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 310*).

⁹² *Кант И.* Собр. соч. Т. 7. С. 267–268.

⁹³ Там же. С. 262.



ГЛАВА ТРЕТЬЯ ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

¹ *Якоби Ф. Г.* О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12. С. 9. Разбор аргументов Якоби см.: *Дич С.* Кантовский парадокс Якоби // Кантовский сборник. Калининград. 1982. Вып. 7.

² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 206. Об остроте развернувшейся полемики свидетельствуют следующие данные: за последние 20 лет жизни Канта было опубликовано примерно 2000 книг и статей о его философии, написанных 7000 авторами. Такого в истории философии еще не было.

³ *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1905. Т. 3. С. 692. А вот мнение великого современника: «Гердер стал теперь совсем патологической натурой, и все, что он пишет, кажется мне продуктом недуга, извергаемым его организмом, отчего он, однако, не вздоравливает. Что мне в нем кажется отвратительным и действительно мерзким, это его трусливая дряблость при каком-то внутреннем упрямстве и резкости. Он испытывает ядовитую зависть ко всему доброму и энергичному и прикидывается, будто покровительствует всему среднему. Гёте он говорил самые оскорбительные вещи о его «Мейстере». Против Канта и новых философов он скопил в душе много яда...» (*Шиллер Ф.* Собр. соч. Т. 7. С. 455).

⁴ Всего было две рецензии и одна заметка по поводу первой рецензии (*Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. VIII. S. 43–66*). Русский перевод см.: *Кант И.* Собр. соч. Т. 6. С. 37–51 (первая рецензия) и «Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта». Калининград, 1980. Вып. 5. С. 110–118 (заметка и вторая рецензия). Кант давно с неудовольствием наблюдал за творчеством своего ученика. К середине 70-х годов относится следующая черновая заметка: «Гердер портит головы, вселяя в них уверенность, что можно высказывать всеобщие суждения, не продумав принципы, исходя только из эмпирии» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. XV. S. 399*).

⁵ *Herder J. G.* Metakritik der Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1955. S. 58. Надо сказать, что в распоряжении Гердера, когда он

работал над своей «Метакритикой», находилась небольшая, но содержательная работа И. Г. Гамана «Метакритика пуризма чистого разума», написанная еще в 1784 г. и увидевшая свет только в 1800 г. Гаман говорил о невозможности «очистить» разум от традиций, чувственного опыта и языка; о том, что наши представления о времени выработаны с помощью двух чувств — зрения и слуха и представляют собой «матрицы созерцания» (*Hamann J. G. Sämtliche Werke. Wien. 1951. Bd. III. S. 286*).

⁶ *Herder J. G. Metakritik... S. 77.*

⁷ *Ibid. S. 135.*

⁸ *Herder J. G. Kalligone. Weimar, 1955. S. 53.*

⁹ *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 566.*

¹⁰ *Herder J. G. Kalligone. S. 254.*

¹¹ *Herder J. G. Sämtliche Werke. Bd. XVII. S. 183.*

¹² *Schiller F. Sämtliche Werke. München, 1959. Bd. V. S. 290.*

¹³ *Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М.—Л., 1935. С. 203.*

¹⁴ Там же. С. 211.

¹⁵ Там же. С. 245.

¹⁶ Там же. С. 267.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ *Гегель. Соч.: В 14 т. М., 1938. Т. XII. С. 65.*

¹⁹ *Шиллер Ф. Собр. соч. М., 1957. Т. 4. С. 26—27. Шиллеру принадлежит афоризм «Всемирная история — вот Страшный суд».*

²⁰ *Эккерман И. П. Разговоры с Гёте. М.—Л., 1934. С. 640.*

²¹ За событиями в Майнце и деятельностью Форстера следила вся интеллектуальная Германия. Оценки расходились, как и настроения. Вот мнение Шиллера: «Поведение Форстера, конечно, осуждают все, и я предвижу, что он выйдет из этого дела со стыдом и раскаянием» (*Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7. С. 275*). Каролина Бёмер, будущая жена Шеллинга, оказавшаяся в эти дни в Майнце, была воодушевлена событиями, происходившими на ее глазах: «Я не могу не прославить поведение Форстера» (*Begegnung mit Karoline. Leipzig, 1979. S. 158*).

²² *Forster G. Sämtliche Werke. Bd. IX. S. 31.*

²³ *Форстер Г. Избр. произв. М., 1960. С. 552.*

²⁴ *Немецкие демократы XVIII века. М., 1956. С. 363.*

²⁵ *Forster G. Sämtliche Werke. Bd. IX. S. 55—56. Форстер так и не узнал, что автором заинтересовавшей его книги был К. В. Фрёлих (*Frohlich C. W. Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1960*). Другое утопическое произведение того времени — *Ziegenhagen F. H. Lehre vom richtigen Verhältnissen zu den Schöpfungswerken... Hamburg, 1792. См. также: Steiner G. Franz Heinrich Ziegenhagen und seine Verhältnisslehre. Berlin, 1962.**

²⁶ Deutsche Monatsschrift. Berlin, 1794. Juni. S. 154.

²⁷ *Радищев А. Н.* Избр. произв. М., 1952. С. 170.

²⁸ Bibliothek der deutschen Aufklärer des achzehnten Jahrhunderts. Heft V. Leipzig, 1846. S. 257.

²⁹ Под названием «Спиноза-второй» в 1787 г. в Германии был издан перевод атеистической книги «Мысли Бенедикта Спинозы», впервые вышедшей в 1719 г. в Голландии на французском языке (см.: Анонимные атеистические трактаты. М., 1969. С. 133–195).

³⁰ *Knoblauch K.* Die Nachtwachen des Einsiedlers zu Athos. 1790. S. 39.

³¹ *Mauvillions* Briefwechsel. 1801. S. 219.

³² *Knoblauch K.* Politisch-Philosophische Gespräche. Berlin, 1790, S. 150.

³³ *Fichte J. G.* Von den Pflichten der Gelehrten. Berlin, 1972. Полное собрание сочинений Фихте было издано его сыном (*Fichte G.* Sämtliche Werke. Bd. I–VIII. Berlin, 1845–1846; Nachgelassene Werke. Bd. I–III. Bonn, 1834–1835; Nachdruck: Fichtes Werke. Bd. I–XI. Berlin, 1971). Баварская академия наук начала выпускать 30-томное издание: *Fichte J. G.* Gesamtausgabe. Stuttgart, 1962 ff. В настоящее время издание продолжается.

³⁴ Письмо Ансельма Фейербаха. Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. СПб., 1909. Т. 6. С. 140.

³⁵ *Fichte J. G.* Briefe. Leipzig (о. J.) S. 52.

³⁶ *Fichte J. G.* Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Hamburg, 1983. S. 24.

³⁷ *Fichte J. G.* Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Leipzig. (о. J.). S. 19. О влиянии французской революции на молодого Фихте см.: *Scheel H.* Deutscher Jakobinismus und deutsche Nation. Berlin, 1966.

³⁸ *Fichte J. G.* Beiträge... S. 13.

³⁹ Ibid. S. 82.

⁴⁰ *Fichte J. G.* Briefe, S. 203.

⁴¹ Ibid. S. 112.

⁴² *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 72 (указанный том в данном издании оказался единственным, в него включены основные теоретико-познавательные труды Фихте йенского периода).

⁴³ Там же. С. 63.

⁴⁴ Там же. С. 492.

⁴⁵ Там же. С. 152.

⁴⁶ Там же. С. 81. О проблеме предметности в философии раннего Фихте см.: *Böhmer O.* Faktizität und Erkenntnisbegründung. Frankfurt a. M. 1979.

⁴⁷ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 91.

⁴⁸ Там же. С. 106.

⁴⁹ Там же. С. 113—114.

⁵⁰ Там же. С. 119. Прекрасный разбор фихтевского учения о синтезирующей деятельности познающего Я читатель найдет в кн.: Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М., 1979.

⁵¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 189—190.

⁵² Там же. С. 192. «Если Я рефлектирует о самом себе и тем самым определяет себя, то Не-я является бесконечным и неограниченным. Если же, наоборот, Я рефлектирует Не-я вообще (о мироздании) и тем определяет его, то оно само является бесконечным. В представлении Я и Не-я находятся, стало быть, во взаимодействии; если одно из них конечно, то другое является бесконечным, и наоборот; одно же из них всегда бывает бесконечным — (В этом содержится основание установленных Кантом антиномий)» (там же. С. 222).

⁵³ Там же. С. 193.

⁵⁴ Там же. С. 197.

⁵⁵ Там же. С. 321. У Фихте здесь изумительная, непереводаемая игра слов: *Empfindung gleichsam In-sich-findung*. Ныне экспериментально доказано, что адекватный чувственный образ конструируется нашими рецепторами, «обнаруживается в массе неадекватных» (см. прим. 11 к гл. II). Кант высказал гениальную догадку о синтезирующей деятельности чувств; Фихте уже уверенно говорит о том, что созерцание — творческий процесс.

⁵⁶ Там же. С. 397.

⁵⁷ Там же. С. 209.

⁵⁸ Кант И. Собр. соч. Т. 8. С. 263. У Фихте хватило такта ответить в печати сдержанно. Но в письмах он изливал душу. Канта он называл «головой на три четверти», его учение — «сплошной бессмыслицей», его поведение — «проституированием», уверял, что кёнигсбергский старец «свою собственную философию, с которой он никогда не был в ладах, теперь совершенно не знает и не понимает» (*Fichte J. G. Briefe*, S. 203; 210).

⁵⁹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 417. Термин «интеллигенция» у Фихте и Шеллинга означает духовную субстанцию.

⁶⁰ Кант И. Собр. соч. Т. 8. С. 488.

⁶¹ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 452.

⁶² Кант И. Собр. соч. Т. 3. С. 528.

⁶³ *Fichte J. G. Gesamtausgabe. Reihe III. Nachgelassene Schriften*. Bd. 3. Stuttgart, 1971. S. 10.

⁶⁴ Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 457.

⁶⁵ Там же. С. 487.

⁶⁶ Там же. С. 264—265.

⁶⁷ Там же. С. 401.

⁶⁸ Там же. С. 402.

⁶⁹ *Fichte J. G. Von den Pflichten der Gelehrten. S. 6.* Категоричность тона, явная тавтология и неосторожное обращение с глаголом «есть», созвучным с «ест» (по-немецки «ist» и «isst»), дали повод для пародии. Фразу Фихте повторил Петрушка в пьесе Л. Тика «Кот в сапогах» (1797); произнесенная во время пира, она приобрела определенный смысл — тот, который позднее вложит в свой афоризм Фейербах, — «человек есть то, что он ест».

⁷⁰ *Ibid. S. 31.*

⁷¹ *Fichte J. G. Grundlage des Naturrechts. Hamburg, 1979. S. 39.*

⁷² *Fichte J. G. Das System der Sittenlehre. Jena; Leipzig, 1798. S. 343–344.* Кант в конце концов задумался над «каверзными» вопросами и готов был признать исключения из железных правил категорического императива. Фихте — никогда. Во имя нравственных максим Фихте готов был растоптать живую жизнь. Близкий романтикам Хенрик Стеффенс рассказывает о своем столкновении с философом по поводу абсолютного запрета говорить неправду. Он привел Фихте такой пример: роженица опасно больна, а ее ребенок умирает в соседней комнате, любое потрясение будет стоить ей жизни. Ребенок умер; вы сидите у ее постели, и она спрашивает вас о состоянии младенца, правда убьет ее, что вам следует ответить? «Вопрос должен остаться без ответа», — сказал Фихте. «Это равносильно тому, — возразил Стеффенс, — чтобы сказать: ребенка нет в живых. Я предпочту сказать неправду и назову эту ложь правдой, моей правдой». На это Фихте закричал в возмущении: «Такой правды, которая принадлежала бы единичному человеку, не существует, не ты повелеваешь ей, а она тобой. Если женщина умрет, узнав истину, то она должна умереть» (*Steffens H. Was ich erlebte. Leipzig, 1938. S. 108.*)

⁷³ *Fichte J. G. Briefe. S. 143.* Не удивительно поэтому, что именно в правовой работе Фихте содержится яркая апология человеческого тела. В свое время Э. В. Ильенков опубликовал в собственном переводе выразительный отрывок из этой работы (см.: Вопросы философии. 1977. № 5. С. 149).

⁷⁴ *Fichte J. G. Grundlage... S. 59.*

⁷⁵ *Ibid. S. 39.*

⁷⁶ *Ibid. S. 90.*

⁷⁷ *Ibid. S. 161.*

⁷⁸ *Ibid. S. 202.* Фихте запомнил, что аналогичная мысль была сформулирована в «Критике способности суждения».

⁷⁹ *Fichte J. G. Der geschlossene Handelsstaat. Hamburg, 1979. S. 22.*

⁸⁰ *Ibid. S. 56.*

⁸¹ «...Фихте с присущей ему прямолинейностью последовательно набросал одну из самых ранних и интересных картин идеального социалистического государства» (*Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. СПб., 1905. Т. 2. С. 183.

⁸² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. С. 451.

⁸³ *Fichte J. G.* Der geschlossene Handelsstaat. S. 96. В «Основном положении естественного права» Фихте высказал идею о возможности и необходимости вечного мира, сделав это независимо от Канта. Последнее обстоятельство он подчеркнул в своей (крайне одобрительной) рецензии на трактат Канта «К вечному миру» (см.: Трактаты о вечном мире. М., 1963. С. 196).

⁸⁴ *Fichte J. G.* Die Grundlage des Naturrechts. S. 289.

⁸⁵ «Кому может поручить государство это бесчестное занятие? Как может оно побуждать к позорному, аморальному поведению? Если государство разрешает отдельным лицам покров тайны, кто поручится, что они не используют свою сокрытость в личных преступных целях?» (*Ibid.* S. 296).

⁸⁶ *Ibid.* S. 300. По мнению Фихте, «у неспорченной женщины половая потребность никак не проявляется» (*Ibid.* S. 305).

⁸⁷ *Fichte J. G.* Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit. Mit Forbergs Aufsatz: Entwicklung des Begriffs der Religion. Leipzig (O. J.) S. 13.

⁸⁸ *Tewsadse G.* Fichtes Atheismusstreit, ein Scheideweg // Philosophie und Religion. Weimar, 1981. S. 87. Для Фихте «спор об атеизме» был «хронологически переходной ступенью от учения о науке к учению о религии» (там же).

⁸⁹ *Einsiedel A.* Ideen. Berlin. 1957. S. 46. Август Эйнзидель (1754—1837) — радикальный немецкий материалист и утопический социалист. К сожалению, рукописи его не сохранились. Гердер переписал для себя многие страницы из Эйнзиделя, они были изданы впервые в ГДР.



ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРИРОДЕ

¹ *Герцен А. И.* Избранные философские произведения.: В 2 т. М., 1946. Т. 1. С. 111—112. Огромное влияние на формирование мировоззрения Гёте оказал Спиноза. В «споре о пантеизме» Гёте выступал заодно с Гердером, пытаясь сочетать спинозизм с идеей развития.

² *Victor W. Goethe*. 1809. Weimar, 1955. S. 164. В «Фаусте» Гёте высмеивает фихтеанское кредо:

Вот назначенье жизни молодой:
Мир не был до меня и создан мной,

а заодно и бесцеремонную реакцию Фихте на критику со стороны Канта. Перед тем как сформулировать свое кредо, некий юный бакалавр хамит самому Мефистофелю, принимая его за старого профессора:

Старость — это лихорадка, бред
С припадками жестокого озноба.
Чуть человеку стукнет тридцать лет,
Он, как мертвец, уже созрел для гроба,
Тогда и надо всех вас убивать.

(Пер. Б. Пастернака)

На смысл этой сцены, мимо которой проходят немецкие комментаторы, обратил мое внимание Г. Тевзадзе.

³ *Schopenhauer A. Gespräche*. Stuttgart. 1971. S. 31.

⁴ *Эккерман И. П.* Разговоры с Гёте. С. 362.

⁵ *Gёте И. В.* Избранные философские произведения. М., 1964. С. 220. В русских собраниях сочинений Гёте философские работы не представлены. Из немецких изданий наиболее полным является *Goethes Werke*. 133 Bd.-e. Weimar, 1877–1919.

⁶ См., например: *Girnius W. Wozu Literatur?* Leipzig, 1976. S. 72. Кант, разумеется, говорит не о «фантазии», а о «продуктивной способности воображения». Но говорит достаточно ясно.

⁷ *Gёте И. В.* Избранные философские произведения. С. 213–214.

⁸ *Gёте И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1980. Т. 9. С. 357.

⁹ *Gёте И. В.* Избранные философские произведения. С. 37.

¹⁰ Там же. С. 40. Полярность и повышение (потенцирование) — категории натурфилософии Шеллинга. Однако нельзя утверждать, что Гёте просто усвоил идеи своего юного друга, которого он привлек к преподаванию в Йене. Вполне возможно, что Шеллинг оттачивал свои формулировки в беседах с великим поэтом и естествоиспытателем. В дальнейшем их пути разошлись. Пантеизм Шеллинга приобрел идеалистическую окраску, Гёте оставался натуралистом, склонявшимся к материалистическому мироистолкованию. Вот почему, на мой взгляд, неверна итоговая формулировка Г. Хамма, автора содержательной монографии о философских взглядах великого поэта: «Гёте

осуществляет способ мышления объективного идеализма» (*Хамп Н. Der Theoretiker Goethe, Berlin, 1975. S. 166*).

¹¹ *Гёте И. В. Об искусстве. М., 1975. С. 250.*

¹² Там же. С. 233–234.

¹³ Там же. С. 235–236.

¹⁴ *Гёте И. В. Избранные философские произведения. С. 353.*

¹⁵ *Гёте И. В. Об искусстве. С. 582.*

¹⁶ *Гёте и Шиллер. Переписка: В 2 т. М., 1937. Т. 1. С. 308.*

¹⁷ Там же. С. 311. Еще в феврале 1790 г. Шиллер писал Кернеру о Гёте: «Его философии я тоже не приемлю целиком: она слишком много черпает из чувственного мира там, где я черпаю из души» (*Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7. С. 258*).

¹⁸ См.: *Гёте И. В. Избранные философские произведения. С. 214.*

¹⁹ Там же. С. 119–120.

²⁰ *Гёте И. В. Избр. соч. по естествознанию. М., 1957. С. 193–194.* Термин «прафеномен» Гёте употребляет неоднозначно. Иногда, как и в данном случае, это тип, точнее, архетип, перво-структура. «Красота есть первофеномен и сама по себе никогда не дана в явлении, но отблеск ее виден в тысячах различных созданий творческого духа...» (*Эккерман И. П. Разговоры с Гёте. С. 699*). Реже прафеномен — это само единичное явление. «Магнит — первичный феномен» (*Гёте И. В. Избранные философские произведения. С. 356*).

²¹ *Гёте И. В. Избранные философские произведения. С. 210.* Это не оговорка: Гёте считал Канта ироником. «Кант преднамеренно замыкается в определенной сфере и все время иронично указывает выход за ее пределы» (*Goethe. Maximen und Reflexionen. Leipzig, 1953. S. 193*).

²² *Гёте И. В. Избранные сочинения по естествознанию. С. 98.* «Думать интереснее, чем знать, но интереснее всего созерцать» (*Goethe. Maximen und Reflexionen. S. 95*).

²³ *Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7. С. 493.*

²⁴ *Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 338.* Термин «*sentimentalisch*», введенный в немецкий язык до Шиллера, был применен им в особом значении, не имеющем ничего общего ни с сентиментальностью, ни с сентиментализмом; он служит для обозначения особого типа размышляющей литературы, поэтому его следует переводить не «сентиментальный», а «сентименталический».

²⁵ *Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 389.* По Канту, возможны два типа искусства. Одно «доходит до иллюзии», другое — «преднамеренно рассчитанное на наше благоволение» (*Кант И. Собр. соч. Т. 5. С. 142*).

²⁶ Шиллер Ф. Статьи по эстетике. С. 339.

²⁷ Гёте И. В. Об искусстве. С. 95. Взгляды Гёте и Шиллера на художественный метод сопоставил Шеллинг; в «Философии искусства» он согласился с идеей превосходства одного метода, затем, однако, признал их равноправие (об этом см. следующую главу).

²⁸ Гёте И. В. Избранные философские произведения. С. 215. В статье «Шекспир и несть ему конца» (1813–1816) Гёте отнес английского драматурга к «поэтам наивным, так как его достоинство — как раз в воспроизведении современной ему эпохи...» (Гёте И. В. Об искусстве. С. 413–414).

²⁹ Fichte J. G. Gesamtausgabe. Reihe. I. Bd. 6. S. 359. О возможных психологических причинах конфликта между Шиллером и Фихте см.: Schulz G. Die erste Fassung von Fichtes Abhandlung «Über Geist und Buchstab in der Philosophie Goethe». Neue Folge des Jahrbuches der Goethe-Gesellschaft. Bd. 17. Weimar, 1955. S. 114–121.

³⁰ Гумбольдт В. О границах деятельности государства С. 3 // Гайм Р. Вильгельм фон Гумбольдт. М., 1898. По мнению Гайма, Гумбольдт во всех своих трудах фрагментарен, но менее всего в своем первом трактате. «После него он не написал ничего, что равнялось бы ему по законченности, по строгости и ясности мысли» (Гайм Р. Вильгельм фон Гумбольдт. С. 54).

³¹ См.: Гумбольдт В. О границах... С. 4. Реакция Гумбольдта на майнцские события: «Несмотря на мою приверженность к французской революции, я не могу простить Форстеру того, что он теперь открыто перешел на сторону французов и поступил к ним на службу» (Die Französische Revolution im Spiegel der deutschen Literatur. Leipzig, 1979. S. 279).

³² Гумбольдт В. О границах... С. 29–30.

³³ Humboldt W. Gesammelte Schriften. Bd. 1. Berlin. 1904. S. 314. Кант отозвался о статье Гумбольдта в письме к Шиллеру от 30 марта 1795 г.

³⁴ Humboldt W. Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 128.

³⁵ Ibid. S. 164. Ср. Шиллеровское «с обоими согласуется высокая степень человеческой правды» (см. прим. 25).

³⁶ Briefwechsel zwischen Schiller und Wilhelm von Humboldt. Bd. 1. Berlin, 1962. S. 267.

³⁷ Humboldt W. Gesammelte Schriften. Bd. 2. S. 144.

³⁸ Humboldt A. Gespräche. Berlin, 1959. S. 18.

³⁹ Humboldt A. Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen. Leipzig, 1794. S. 12.

⁴⁰ Humboldt A. Versuche über die gereizte Muskel- und Nervenfasernebst Vermutungen über den chemischen Process des Lebens in der Tier- und Pflanzenwelt. Bd. II. Berlin, 1797. S. 433.

⁴¹ Ibid. S. 434.

⁴² Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934. С. 176. «Кот в сапогах» Тика — образец того, что Б. Брехт в наши дни назвал «неаристотелевским» театром. А у Новалиса сформулирована идея «очуждения»: «Искусство приятным образом делать вещи странными, делать их чужими и в то же время знакомыми и притягательными — в этом и состоит романтическая поэтика» (там же. С. 126).

⁴³ Там же. С. 122. Афоризм принадлежит Новалису. А вот слова Шлейермахера: «Меня не удовлетворяло убеждение, что человечество должно существовать, как однородная масса, которая хотя и раздроблена в своем внешнем проявлении, но внутренне всюду тождественна... мне уяснилось, что каждый человек должен на свой лад выражать человечество через своеобразное смешение его элементов...» (*Шлейермахер Ф. Д.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи. М., 1911. С. 334).

⁴⁴ Памятники мировой эстетической мысли. М., 1967. Т. 3. С. 270. «Мир — это не система, а история» (*Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. II. С. 183). Всеобъемлющий интерес к истории, помноженный на культ иронии, — отсюда рукой подать до гегелевской «хитрости разума».

⁴⁵ *Novalis. Schriften.* Jena, 1923. Bd. 3. S. 10.

⁴⁶ *Schlegel F. Lucinde. Schleiermacher F. Vertraute Briefe über Schlegels «Lucinde».* Leipzig, 1970. S. 221.

⁴⁷ *Schleiermacher F. Über Religion.* Berlin, 1799. S. 51. Русский перевод (*Шлейермахер Ф. Д.* Речи о религии... Монологи) сделан с позднейшего варианта, который в корне отличается от первоначального текста.

⁴⁸ *Ritter I. W. Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers.* Leipzig, 1984. S. 317.

⁴⁹ *Schelling F. W. J. Briefe und Dokumente.* Bonn, 1973. Bd. II. S. 65.

⁵⁰ *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke.* Bd. I. Stuttgart, 1856. S. 40. Собрание сочинений Шеллинга в 14-ти томах вышло посмертно в 1856–1861 гг. В 1927–1954 гг. в Мюнхене было выпущено так называемое «юбилейное» издание в 12-ти томах, которое практически воспроизвело штутгартское (лишь изменив порядок произведений). В настоящее время Баварская академия наук осуществляет новое фундаментальное издание трудов Шеллинга, из которых увидели свет первые тома (*Schelling F. W. J. Istorisch-kritische Ausgabe.* Stuttgart, 1976 ff.). Пока это издание не завершено, исследователь не может обойтись без предпринятого в Турине издания неопубликованных и забытых работ Шел-

линг и свидетельств о нем. См.: *Schelling F. W. J. Grundlegung der positiven Philosophie*. Torino, 1972; *Schelling F. W. J. Stuttgarter Privatvorlesungen*. Torino, 1973; *Schellingiana rariora*. Torino, 1977; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Torino, 1974; *Zusatzband*. Torino, 1988.

⁵¹ *Schelling F. W. J. Frühschriften*. Bd. 1. Berlin, 1971. S. 389.

⁵² *Ibid.* S. 349.

⁵³ *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke*. Bd. II. S. 383.

⁵⁴ *Ibid.* S. 390.

⁵⁵ *Ibid.* S. 529. На первых страницах трактата «О мировой душе» читаем: «Первый принцип учения о природе — не считать ни один принцип абсолютным и в качестве движущего фактора любой природной силы рассматривать материальный принцип» (*ibid.* S. 386).

⁵⁶ *Ibid.* Bd. III. S. 268.

⁵⁷ *Ibid.* S. 195.

⁵⁸ *Ibid.* S. 273. Полное название работы — «Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и внутренняя организация системы этой науки». Наша наука, поясняет Шеллинг, «не что иное, как физика, только физика умозрительная; по своей тенденции она представляет собой то же самое, что и системы древних физиков, а в новейшее время — система восстановителя эпикурейской философии Лесажа» (*ibid.* S. 274). Ж. Л. Лесаж (1724—1803) — швейцарский естествоиспытатель.

⁵⁹ *Ibid.* S. 322.

⁶⁰ *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений*. С. 258.

⁶¹ Полностью текст поэмы см.: *Schellingiana rariora*. S.86—98. По словам Ф. Шлегеля, поэма написана Шеллингом в «новом приступе старого энтузиазма иррелигиозности» (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Torino, 1974, S. 45).

⁶² *Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма* // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 234.

⁶³ Там же. С. 287.

⁶⁴ Там же. С. 283. Фихте, мы помним, говорил, что учение о науке должно быть историей человеческого духа. Шеллинг здесь конкретизирует его идею.

⁶⁵ Там же. С. 462—463.

⁶⁶ Там же. С. 465.

⁶⁷ Там же. С. 466. Кант сравнивал историю с романом. В «Системе трансцендентального идеализма» есть сравнение истории с театральным спектаклем. Люди — не только актеры, но и авторы драмы всемирной истории (там же. С. 464).

⁶⁸ Там же. С. 486. Искусство, по Шеллингу, выше философии еще в одном отношении: «Хотя философия достигает величайших высот, но в эти выси она увлекает лишь частицу человека. Искусство же позволяет добраться до этих высот целостному человеку» (там же).

⁶⁹ Там же. С. 485.



ГЛАВА ПЯТАЯ ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА

¹ *Fichte—Schelling*. Briefwechsel. 1968. S. 67.

² *Schelling F. W. J.* Briefe und Dokumente. Bd. II. S. 308.

³ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. IV. S. 89.

⁴ *Fichte—Schelling*. Briefwechsel. S. 105.

⁵ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. IV. S. 109.

⁶ Ibid. S. 114.

⁷ Ibid. S. 135.

⁸ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. VII. S. 184. Схема была напечатана в 1806 г. в журнале Шеллинга «Ежегодник научной медицины». Публикуя ее, автор предупреждал против возможных злоупотреблений со стороны тех, «у кого не хватает духа ее оживить» (Ibid.). Наиболее обстоятельное изложение системы тождества представлено в лекционном курсе, прочитанном в 1804 г. в Вюрцбурге, — «Система всей философии». Исходный тезис гласит: «Всё есть единое» (Sämtliche Werke. Bd. IV. S. 175).

⁹ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. IV. S. 400. Эта проблема рассматривается Шеллингом также в статье «О конструкции в философии», опубликованной в «Критическом журнале философии» (Kritisches Journal der Philosophie. 1802/1803. Leipzig, 1981. S. 181—204).

¹⁰ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. VII. S. 411.

¹¹ Ibid. Bd. V. S. 241.

¹² «Ненавижу толпу невежд и сторонюсь ее» (лат.).

¹³ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. V. S. 272.

¹⁴ Ibid. S. 310.

¹⁵ Ibid. S. 218.

¹⁶ Литературная теория немецкого романтизма. М., 1934. С. 121.

¹⁷ *Шеллинг В. Ф.* Философия искусства. М., 1966. С. 72.

¹⁸ Там же. С. 70.

¹⁹ Там же. С. 81.

²⁰ Там же. С. 106.

²¹ Там же. С. 172. «...Искусство может обнаружиться только в индивидууме. С этой точки зрения стиль всегда и необходимо составляет истинную форму, т. е. опять-таки абсолютен, манера же только относительна... Манерой следовало бы назвать неабсолютный, неудавшийся, невыработавшийся стиль» (там же. С. 177, 176).

²² Там же. С. 175.

²³ Этот роман, вышедший в 1805 г. под псевдонимом Бонавентура, в прошлом веке считался произведением Шеллинга. В нынешнем веке возникли сомнения, которые затем в немецком литературоведении переросли в уверенность; авторство романа приписывалось различным лицам, в последнее время — малоизвестному литератору А. Клингеману (*Schillemeit J. Bonaventura. Der Verfasser der Nachtwachen. München, 1973*). Свою убежденность в том, что роман был написан Шеллингом (и соответствующие аргументы), автор этих строк изложил в статье «Кто автор романа «Ночные бдения» (Вопросы литературы. 1982. № 9. С. 203–216).

²⁴ *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. VI S. 571.*

²⁵ *Шеллинг Ф. В. Философия искусства. С. 430.* Тот факт, что Шеллинг противоречит сам себе, нельзя объяснить неоднородностью текста. В свое время высказывались необоснованные предположения, что опубликованный текст «Философии искусства» состоит из разнородных элементов (см., например: *Шеллинг Ф. В. Философия искусства. С. 10–12*). В Тарту (архив ТГУ, фонд Моргенштерна) хранится студенческая запись курса эстетики, прочитанного Шеллингом в 1804 г. в Вюрцбурге; текст записи и опубликованный текст в общем совпадают; это свидетельствует о том, что «Философия искусства» представляет собой единое и завершенное целое. Слегка иначе выглядит студенческая запись курса эстетики, прочитанного Шеллингом в 1802/03 г. в Йене (она опубликована в: *Philosophisches Jahrbuch. Bd. 83. 1976. S. 153–183*).

²⁶ *Шеллинг Ф. В. Философия искусства. С. 382–383.* Только «Дон Кихот» и «Вильгельм Мейстер», по мнению Шеллинга, могут быть названы в качестве образцов романа (см. там же. С. 385).

²⁷ *Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметов // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 137.* (Здесь и далее перевод выправлен по: *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. VII. S. 372; 408*).

²⁸ Там же. С. 151–152.

²⁹ Schelling F. W. J. Stuttgarter Privatvorlesungen. Torino, 1973. S. 106. В этом издании представлен не только конспект Шеллинга, но и выверенная им запись одного из слушателей, а также другие материалы, связанные со «Штутгартскими беседами». Всего зимой и летом 1810 г. Состоялось восемь собеседований.

³⁰ Ibid. S. 220.

³¹ Ibid. S. 130.

³² Ibid. S. 155.

³³ Fichte—Schelling. Briefwechsel. S. 126.

³⁴ Ibid. S. 139. В заключение письма Шеллинг рекомендовал Фихте для уяснения сути дела ознакомиться с недавно вышедшей работой «Различие между системой философии Фихте и Шеллинга», автором которой был Гегель. В этой первой своей опубликованной работе Гегель писал: «В системе Фихте тождество конституировано только в качестве субъективного субъект-объекта. Это необходимо дополнить объективным субъект-объектом, так чтобы абсолютное проявлялось в каждом из них, а полностью лишь в них обоих; высший синтез состоит в их взаимном уничтожении при их противопоставлении; состояние абсолютного безразличия включает их обоих, рождает их и порождается ими» (Hegel G. W. F. Jenaer Schriften. Berlin, 1972. S. 82).

³⁵ Fichte—Schelling. Briefwechsel. S. 152—153.

³⁶ Fichte J. G. Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02. Hamburg, 1977. S. 19.

³⁷ Fichte J. G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804. Hamburg, 1975. S. 10. Р. Лаут оценивает курс 1804 года как наиболее законченный вариант фихтевской теории познания. Не упоминая Гегеля, Фихте отвергает его критику учения о науке. По мнению Лаута, философия Фихте остается во многом непонятной, нам еще только предстоит ее открыть, и тем более она не опровергнута (Lauth R. Hegel vor der Wissenschaftslehre. Stuttgart, 1987. S. 5).

³⁸ Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben. Hamburg, 1970. S. 54. Абсолют Фихте определяет и как жизнь.

³⁹ Фухте И. Г. Наукословие в его общих чертах // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12. С. 129.

⁴⁰ Fichte J. G. Die Anweisung zum seligen Leben. S. 3.

⁴¹ Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. VII. S. 126.

⁴² Fichte J. G. Über den Gelehrten. Berlin, 1956. S. 112—113.

⁴³ Фухте И. Г. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 119.

⁴⁴ Там же. С. 127.

⁴⁵ Там же. С. 119—120.

⁴⁶ См.: Наукословие в его общих чертах. § 14. С. 145.

- ⁴⁷ *Fuxte И. Г.* Основные черты современной эпохи. С. 9–10.
- ⁴⁸ *Fichte J. G.* Die Anweisung... S. 93.
- ⁴⁹ *Schelling F. W. J.* Sämtliche Werke. Bd. VII. S. 88.
- ⁵⁰ *Fichte J. G.* Die Anweisung... S. 83.
- ⁵¹ *Ibid.* S. 84. Куно Фишер, следовательно, ошибается, полагая, что пятая позиция для Фихте есть «последняя и высшая точка зрения» (*Фишер К.* История новой философии. Т. 6. С. 622).
- ⁵² *Fichte J. G.* Die Anweisung... S. 110.
- ⁵³ *Ibid.* S. 130.
- ⁵⁴ Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. Т. 6. С. 211.
- ⁵⁵ *Fichte J. G.* Reden an die deutsche Nation. Berlin, 1808. S. 102.
- ⁵⁶ *Ibid.* S. 240–241.
- ⁵⁷ *Fichte J. G.* Ausgewählte Texte. Berlin. 1962. S. 127.
- ⁵⁸ *Fichte J. G.* Rechtslehre. Hamburg, 1980. S. 57.
- ⁵⁹ *Fichte J. G.* Sämtliche Werke. Bd. IX. S. 138.
- ⁶⁰ *Ibid.* S. 150.
- ⁶¹ *Ibid.* S. 225.



ГЛАВА ШЕСТАЯ «ХИТРОСТЬ РАЗУМА» (ГЕГЕЛЬ)

¹ *Гегель Г. В. Ф.* Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 8–9. Сама работа написана в 1795 г., но цитируемый отрывок из введения к ней относится к 1800 г.

Полное собрание сочинений Гегеля выпускает Рейнско-Вестфальская академия наук (*Hegel G. W. F. Gesammelte Werke.* Hamburg, 1968 ff.). Из многочисленных изданий записей лекционных курсов упомянем осуществляемое сотрудниками гегелевского архива в Бохуме в порядке подготовки соответствующих томов Полного собрания сочинений: *Hegel G. W. F. Vorlesungen.* Hamburg, 1983 ff. На русском языке представлены все основные труды Гегеля. Кроме 14-томного Собрания сочинений (М., 1929–1959) и переиздания содержащихся в нем работ (Наука логики: В 3 т. М., 1970–1972; Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974–1977) выпущены: Эстетика: В 4 т. М., 1968–1969; Работы разных лет: В 2 т., М., 1970–1973; Философия религии: В 2 т. М., 1975–1977; Политические произведения. М., 1978; Философия права. М., 1990.

² *Lukács G.* Der junge Hegel. Berlin, 1954. S. 38.

³ *Ibid.* S. 131.

⁴ *Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1921. S. 31. Вслед за Дильтеем редакторы последнего

западногерманского издания Гегеля не замечают антихристианских мотивов в его раннем творчестве. Они уверяют, что все три бернские работы едины по своей прохристианской концепции (*Hegel G. W. F. Werke. Frühe Schriften. Frankfurt a. M., 1971. Bd. 1. S. 622*).

⁵ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 35.* Ж. Д'Он обратил внимание на близость Гегеля к иллюминатам — тайной масонской организации. Не исключена возможность, что Гегель сам был масоном. Для руководителя иллюминатов А. Вейсгаупта учение Христа совпадает с разумом. «В начале французской революции, — пишет Ж. Д'Он, — решительный республиканизм зачастую сочетался с внимательным истолкованием богословских текстов» (*Hondt J. De. Die geheimen Quellen des Hegelschen Denkens. Berlin, 1972. S. 51*).

⁶ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 75.*

⁷ *Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 212.* Исследователи не раз ставили под сомнение принадлежность Гегелю этого фрагмента, исходя из того, что содержащиеся в нем идеи не укладываются в привычные представления о гегелевском мировоззрении. Высказывалось мнение, что здесь мы имеем дело с гегелевской записью взглядов Шеллинга или Гёльдерлина. Все точки зрения были суммированы на специальной научной конференции (*Hegel-Studien, Beiheft 9. Bonn, 1973*). В настоящее время вопрос об авторстве фрагмента можно считать решенным в пользу Гегеля (*Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus. Frankfurt a. M., 1984*).

⁸ Цит. по: *Rosenkranz K. Hegels Leben. Berlin, 1844. S. 87.*

⁹ *Rebstock H. Hegels Auffassung des Mythos in seinem Frühschriften. München, 1971. S. 200.*

¹⁰ *Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Bd. 1. S. 299.*

¹¹ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 109–110.*

¹² Там же. С. 171. Философский анализ любви Гегель впервые дает во Франкфурте. Не исключено, что это произошло под влиянием Гёльдерлина. О мировоззрении поэта и его роли в немецкой духовной жизни той поры см.: *Mieth G. Friedrich Hölderlin. Berlin, 1978; Düsing K. Aesthetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel // Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Stuttgart, 1981.*

¹³ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 182.*

¹⁴ Там же. С. 188.

¹⁵ *Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 225–226.*

¹⁶ *Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 198.* В опубликованном русском тексте вкралась опечатка, искажающая смысл (пропущено словосочетание «исключено что»).

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 290.

¹⁸ Там же. С. 305. Здесь впервые Гегель ставит проблему господства и рабства, которая будет занимать его во многих последующих работах. Гегель, по-видимому, не был знаком с соответствующими размышлениями Лейбница (об этом см.: Holz H. H. *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel*. Neuwied, 1968).

¹⁹ Там же. С. 327. В статье «О научных способах исследования естественного права», увидевшей свет в «Критическом журнале философии» и созданной почти одновременно с «Системой нравственности», Гегель писал: «...абсолютная нравственная целостность есть не что иное, как *народ*» (там же. С. 228).

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 624.

²¹ Гегель. Соч. М., 1959, Т. IV. С. 14–15.

²² Там же. С. 87. Разбору рассуждений Гегеля о «мире наизнанку» специально посвящена работа Х. Г. Гадамера (*Hegel-Studien, Beiheft 3*. Bonn, 1966. S. 137).

²³ Гегель. Соч. М., 1956, Т. III. С. 227.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 627.

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 343–344. В лекциях 1803 г. Гегель говорил, что, применяя машины, человек обманывает природу, но обман этот мстит за себя: расчленяя труд, машина умерщвляет его, обесценивает. Для того чтобы произвести булавку на английской мануфактуре, нужно осуществить 18 операций. Один рабочий не в состоянии в течение дня сделать даже одну булавку. Если эти 18 операций делают 10 человек, они производят 4000 штук в день, а 18 человек — 48 000. «Но в той мере, в какой растет производительность труда, падает его ценность» (*Hegel G. W. F. Gesammelte Werke*. Bd. 6. S. 323).

²⁶ Гегель. Соч. Т. IV. С. 19.

²⁷ Там же. С. 200.

²⁸ Там же. С. 163.

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 548.

³⁰ Гегель. Соч. Т. IV. С. 318.

³¹ *Briefe von und an Hegel*. Hamburg, 1969. Bd. 1. S. 138.

³² *Hegel G. W. F. Gesammelte Werke*. Bd. 9. S. 446. Объявление появилось в «Бамбергской газете», которую в 1807–1808 гг. редактировал философ. Новые материалы об этом периоде деятельности Гегеля см.: Baum M., Meist K. *Politik und Philosophie in der Bamberger Zeitung*//*Hegel-Studien*. Bonn, 1975. Bd. 10.

³³ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 148.

³⁴ Гегель. Соч. М., 1929, Т. I. С. 133. Рассудочное, формальное мышление имеет в науке свою и притом обширную сферу —

это «всеобщий метод конечных наук» (Гегель. Соч. М.—Л., 1932. Т. X. С. 315).

³⁵ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 541.

³⁶ Гегель. Соч. Т. IV. С. 27. В «Науке логики» также отмечены «поверхностность, скандальность и пустота современного философского конструирования», но вместе с тем признается, что благодаря ему был найден «непостигнутый в понятиях облик разумного» (Гегель. Соч. М., 1939, Т. VI. С. 311).

³⁷ Гегель. Соч. М., 1937, Т. V. С. 35.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 734.

³⁹ Гегель. Соч. Т. VI. С. 435.

⁴⁰ Там же. С. 521.

⁴¹ Гегель. Соч. Т. I. С. 225.

⁴² Briefe von und an Hegel. Bd. 1. S. 338.

⁴³ Гегель. Соч. Т. I. С. 260.

⁴⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 158 (оригинал по-английски). У Б. Брехта, большого почитателя и знатока Гегеля, в пьесе «Разговоры беженцев» можно встретить еще более неожиданную характеристику «Науки логики»: «Это одно из величайших произведений мировой юмористической литературы. Речь идет об образе жизни понятий, об этих двусмысленных, неустойчивых, безответственных существах; они вечно друг с другом бранятся и всегда на ножах, а вечером как ни в чем не бывало садятся ужинать за один стол. Они выступают, так сказать, парами, каждый женат на своей противоположности... Иронию, скрытую в каждой вещи, он и называет диалектикой. Как все великие юмористы, он произносит это с убийственно серьезным видом».

⁴⁵ Гегель. Соч. Т. I. С. 50.

⁴⁶ Гегель. Соч. М.—Л., 1934, Т. II. С. 20.

⁴⁷ Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg, 1978. Bd. 11. S. 214. В данном томе воспроизведен текст первого издания «Науки логики» (1812). Во втором издании (1832) Гегель сформулировал свою мысль более расплывчато и добавил: «Наука далека еще от того, чтобы достигнуть этого» (Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Hamburg, 1985. Bd. 21. S. 362; русский перевод см.: Гегель. Соч. Т. V. С. 429).

⁴⁸ См.: Гегель. Соч. Т. II. С. 368.

⁴⁹ Гегель. Соч. Т. III. С. 149. Верил ли Гегель в бессмертие души? Прямых высказываний его по этому поводу нет. На вопрос жены, как обстоит дело с бессмертием, философ не ответил, молча указав на Библию (Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Berlin, 1971. S. 445). Шеллинг вплоть до 1809 г. (когда умерла его жена Каролина) фактически отрицал индивидуальное бессмертие.

⁵⁰ Гегель. Соч. М.—Л., 1934, Т. VII. С. 147.

⁵¹ Там же. С. 182.

⁵² «Гражданское общество создано... лишь в современном мире. В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто» (Там же. С. 211).

⁵³ Там же. С. 224.

⁵⁴ Там же. С. 268.

⁵⁵ Там же. С. 15.

⁵⁶ Гёте И. В. Избр. соч. по естествознанию. С. 395. Спустя столетие Альберт Швейцер пришел в ужас от слов Гегеля: «В ночь на 25 июня 1820 г., когда эта фраза была написана, началась наша эпоха, которая привела к мировой войне и когда-нибудь закончится гибелью цивилизации» (цит. по: Seaver G. Albert Schweitzer. New York, 1955. S. 360).

⁵⁷ Гегель. Соч. Т. I. С. 22.

⁵⁸ Hegel G. W. F. Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18. Hamburg, 1983. S. 192. В записи курса 1818—1820 гг., опубликованной Д. Хенрихом, гегелевский афоризм выглядит также иначе, чем в тексте «Основ философии права»: «Что разумно, то станет действительным, что действительно, станет разумным» (Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20. Frankfurt a. M., 1983. S. 51). И в том и в другом курсе Гегель высказывается весьма радикально, говорит о «демократическом принципе», о «вынужденном праве», имея в виду право обездоленных на восстание. Все это исчезло из окончательного текста «Основ философии права», где местами содержится прямая апология прусской монархии. Впрочем, о французской революции мыслитель никогда не забывал: 14 июля он отмечал взятие Бастилии. В этой связи уместно прокомментировать и другой афоризм из «Основ философии права», отдающий консерватизмом: «Сова Минервы вылетает только в сумерки». Философия, поясняет Гегель, всегда приходит со своими поучениями слишком поздно, когда мир закончил свое формирование; философия в состоянии лишь понять его, а не омолодить. Ученик Гегеля К. Л. Михелет, удрученный таким толкованием, решил дополнить слова учителя следующим образом: «Но философия — это также предрассветный крик петуха, возвещающий новую молодость мира». Гегель, ознакомившись с рукописью Михелета, одобрил ее (Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Berlin, 1971. S. 331).

⁵⁹ Гегель. Соч. Л., 1932. Т. IX. С. 39—40.

⁶⁰ Гегель. Соч. Т. I. С. 318—319. Ф. Энгельс, употребляя выражение «ирония истории», неоднократно ссылается на Гегеля (см., например: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 263, 324).

Между тем в опубликованных текстах Гегеля такое выражение не встречается. Вполне возможно, что Гегель употребил его в одной из лекций, записи которых имели в свое время широкое хождение, и Энгельс видел его в такой записи. По смыслу «хитрость разума» (весьма близкая романтической трактовке и иронии и истории) соответствует тому, что имеет в виду Энгельс.

⁶¹ Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage. Hamburg, 1981. S. 54. О системе Гегеля см. также: *Hostile V. Hegels System*. Hamburg, 1987. Bd. 1–2.

⁶² Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 8.

⁶³ Там же. С. 37.

⁶⁴ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. М., 1969. Т. 2. С. 9.

⁶⁵ Гегель. Соч., М., 1958. Т. XIV. С. 165.

⁶⁶ Там же. С. 282. Гегель не принимал шиллеровской идеи равноправия двух способов обобщения в искусстве, он был целиком на стороне «наивной» поэзии.

⁶⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 220. «Лекции по философии религии» Гегеля представляют собой компиляцию авторского текста и студенческих конспектов, сведенных воедино независимо от того, к каким годам они относятся. Лучшим считался текст, подготовленный в 1840 г. Бруно Бауэром. С одного из его воспроизведений был сделан русский перевод. При подготовке советского издания была учтена рукопись Бруно Бауэра, хранящаяся в Центральном партийном архиве Института марксизма-ленинизма. Автору этих строк, редактировавшему издание, удалось выполнить лишь частичную сверку опубликованного текста с оригиналом. Работу по сверке успешно завершил сотрудник Архива Гегеля в Бохуме доктор В. Йешке, установивший аутентичность публикации и отметивший лишь самые незначительные разночтения с оригиналом. Ныне В. Йешке предпринял (в рамках серии «Избранные лекционные курсы» Гегеля, выпускаемой издательством «Майнер») новое трехтомное издание «Лекций по философии религии», построенное по совершенно иному принципу: отдельно печатается текст, принадлежащий Гегелю, и отдельно (без каких-либо купюр или иного редакционного вмешательства) — студенческие записи 1824, 1827, 1831 гг. Перед читателем встает картина движения гегелевской мысли, уточнения отдельных положений, аргументации и т. д. Для исследователя это неоценимый материал (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über Philosophie der Religion*. Т. 1. Hamburg, 1983–1985).

⁶⁸ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 1. С. 380.

⁶⁹ Там же. С. 400.

⁷⁰ Там же. Т. 2. С. 207.

⁷¹ См. *Bloch E. Subjekt — Objekt*. Berlin, 1952. S. 33. Фраза произнесена в дамском обществе. Но в каждой шутке есть доля правды.

⁷² *Гегель*. Соч. Т. IX. С. 9.

⁷³ Там же. С. 241.

⁷⁴ Там же. С. 246.

⁷⁵ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1982. Bd. 1. S. 376. Ф. Шлегелю ирония представлялась в виде «постоянной смены самосозидания и самоуничтожения» (*Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика*. М., 1983. Т. 1. С. 291).

⁷⁶ *Гегель*. Соч. Т. XI. С. 512.



ГЛАВА СЕДЬМАЯ ВО ИМЯ ЧЕЛОВЕКА

¹ *Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика*. Т. II. С. 339. Справедливо замечает Н. Я. Берковский: «Не надо забывать, что в романтизме есть и томление по реальности, простой, наглядной, по конкретностям, готовым идти людям в руки. Романтизм не огражден от соприкосновений с конкретностями, с бытом, от вторжения их в его собственную среду, так как он сам же хочет того. Романтизм разрушает объект в его обыденных чертах, и романтизм стремится в том же объекте найти для себя опору» (*Берковский Н. Я. Романтизм в Германии*. Л., 1973. С. 85).

² *Humboldt W. Gesammelte Schriften*. Bd. 3. S. 354. Прямо против философии истории Гегеля направлены некоторые пассажи в работе Гумбольдта «О задаче историка». Он говорит об ошибке, которую «допускает так называемая философская история» (*Humboldt W. Gesammelte Schriften*. Bd. 4. S. 46). «Философская история» — термин Гегеля.

³ Цит. по: *Briefe von und an Hegel*. Bd. 3. S. 406.

⁴ *Ibid.* S. 424.

⁵ *Эккерман И. П. Разговоры с Гёте*. С. 750—753.

⁶ *Schelling F. W. J. Die Weltalter. Fragmente*. München, 1966. S. 75.

⁷ *Ibid.* S. 32. Цитата взята из самого раннего варианта трактата. В более поздних усиливается идеалистическая тенденция. Эту эволюцию взглядов Шеллинга не учитывают иные исследователи. В результате — различие в оценках. Так, Ю. Хабермас

пишет о «потаенном материализме философии «Мировых эпох» (*Habermas J. Theorie und Praxis. Frankfurt a. M., 1980, 1980. S. 215*). Против такой интерпретации выступает П. Эстеррайх, усматривающий в «Мировых эпохах» развитие мифологизирующих тенденций (*Osterreich P. Philosophie, Mythos und Lebenswelt. Frankfurt a. M., 1984*).

⁸ *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. X. S. 140.*

⁹ *Ibid. S. 153.*

¹⁰ Цит. по: *Dietzsch St. Schelling. Leipzig, 1978. S. 94.* В. Фёрстер отмечает, что «реабилитация чувственности, осуществленная Людвигом Фейербахом, его переход к материалистической интерпретации природы были вызваны в значительной степени ходом рассуждений в натурфилософии Шеллинга (*Natur und geschichtlicher Prozess, Frankfurt a. M., 1984. S. 190*).

¹¹ *Schelling F. W. J. Grundlegung der positiven Philosophie. Torino, 1973. S. 82.*

¹² *Natur und geschichtlicher Prozess. S. 69.*

¹³ *Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Bd. X. S. 290.* Трем способностям души соответствуют три вида «гениальности», т. е. творческой способности, — художественная, научная, религиозная (моральная).

¹⁴ *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 442.*

¹⁵ *Бауэр Б. Трубный глас Страшного суда над Гегелем. М., 1933. С. 127.*

¹⁶ *Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 21. С. 280—281.*

¹⁷ *Гейне Г. Собр. соч.: В 10 т. М., 1982. Т. 4. С. 240.*

¹⁸ *Виндельбанд В. История новой философии. СПб., 1905. Т. 2. С. 301.*

¹⁹ *Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1955, Т. I. С. 508—509.*

²⁰ *Knebel K. L. Literarischer Nachlass und Briefwechsel. Leipzig, 1840. Bd. 3. S. 410.* Подробнее о Кнебеле и о других предшественниках Фейербаха см.: *Гулыга А. Из истории немецкого материализма. М., 1962.*

²¹ *Фейербах Л. История философии: В 3 т. М., 1974. Т. 3. С. 273.*

²² *Briefe von und an Hegel. Bd. III. S. 247.*

²³ *Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, Т. I. С. 243.*

²⁴ Там же. С. 244.

²⁵ *Фейербах Л. История философии. М., 1974. Т. 1. С. 54—55.*

²⁶ *Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 1. Berlin, 1961. S. 338.*

Это издание, начатое АН ГДР, после его завершения будет наиболее полным. Предполагалось выпустить 20 томов.

²⁷ Ibid. Bd. 9. S. 6.

²⁸ Фейербах Л. История философии. Т. 1. С. 222. В разделе о Бёме Фейербах посвятил специальный параграф его антропологии, который заканчивается афоризмом Парацельса «Одна природа — наша наставница» (там же. С. 223).

²⁹ Там же. С. 435.

³⁰ Там же. С. 500.

³¹ Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 10.

³² Фейербах Л. История философии. Т. 3. С. 349.

³³ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 53.

³⁴ Там же. С. 82–84.

³⁵ Там же. С. 70.

³⁶ Там же. С. 208–209. Цитата заимствована из чернового наброска неотосланного ответа на письмо К. Маркса (2 октября 1843 г.), который просил Фейербаха выступить с критикой Шеллинга.

³⁷ Там же. С. 79.

³⁸ Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 316.

³⁹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 267.

⁴⁰ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 32.

⁴¹ Там же. С. 546.

⁴² Там же. С. 146.

⁴³ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 224.

⁴⁴ Фейербах Л. Там же. Т. II. С. 420.

⁴⁵ Там же. С. 420. В русском тексте *Wesen* ошибочно переведено как «существо», а *Gemeinschaft* — как «общественность».

⁴⁶ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. С. 194–195. Перевод выправлен по: Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 329.

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1. В тексте цитируемого издания вместо «в грязно-иудейской» стоит «в грязно-торгашеской». Не говоря о недопустимости сведения иудейства к торгашеству, в таком переводе исчезает желание Канта акцентировать внимание на Ветхом Завете.

⁴⁸ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 145.

⁴⁹ Там же. С. 421.

⁵⁰ «Быть без религии — значит думать только о себе; иметь религию — значит думать о других» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. С. 414).

⁵¹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. С. 161.

⁵² Там же. С. 167.

⁵³ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. I. С. 117. В оригинале употреблен глагол *entäussern* (*Feuerbach L. Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 246*), буквально означающий «экстериоризировать», «овнешнить».

⁵⁴ Там же. С. 302–304.

⁵⁵ Там же. С. 308–309.

⁵⁶ Там же. С. 105. «В чем заключается добродетель, достоинство человека как мужчины? — В мужественности. Человека как женщины — В женственности» (там же. С. 124).

⁵⁷ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. I. С. 591.

⁵⁸ Там же. С. 641.

⁵⁹ *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. II. С. 144.

⁶⁰ *Hettner H. Schriften zur Literatur. Berlin, 1959. S. 5.*

⁶¹ *Вагнер Р.* Избр. работы. М., 1978. С. 142.



ГЛАВА ВОСЬМАЯ ИСХОД К ВОСТОКУ

¹ *Шопенгауэр А.* О воле в природе // *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 2. М., 1993. С. 13.

² *Hübscher A. Schopenhauer: Biographie eines Weltbildes. — Stuttgart, 1967. S. 2.*

³ Шопенгауэр считал счастье по природе своей негативным, это «не изначальное, само явившееся нам счастье, а всегда удовлетворение желания» (*Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 419–420).

⁴ См., например: *Funke G. Ethik als Grundwissenschaft: Handeln aus Klugheit, Neigung, Pflicht, Mitleid//Schopenhauer-Jahrbuch. — Frankfurt a. M., 1989. Bd. 70. S. 19–42.*

⁵ *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... С. 143.

⁶ См.: *Мееровский Б. В., Нарский И. С.* Философия мировой воли и скорби // *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. С. 645–646; *Autrum H. Der Wille in der Natur und die Biologie heute // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1969. Bd. 50. S. 89–101; Morgenstern M. Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften. Bonn, 1985.*

⁷ *Нефедов Е. И.* Взаимодействие физических полей с живым веществом. Тула, 1995; см. также: *Sedlak W.* Homo electronicus. W-wa, 1980 (Реферат на эту книгу опубликован в журнале «Культурология: XX век: Дайджест. М., 1996. № 1. С. 12).

⁸ *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1993. С. 141.

⁹ Там же. С. 149.

¹⁰ Об этом см.: *Primer H.* Das Problem des Materialismus in der Philosophie Arthur Schopenhauer Frankfurt a. M., 1984; см. также, например, мнение английского историка науки Б. Мейджи: «До Дарвина он выдвинул эволюционный взгляд на дух, усмотрев в сущностном плане, что это механизм выживания, который был необходим как некоторая ступень в эволюции живых организмов» (См.: *Magee B.* The philosophy of Schopenhauer. Oxford, 1983, p. 156).

¹¹ *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. С. 228. Ср. также: «На каждой ступени, освященной познанием, воля является себе как индивид» (там же. С. 412).

¹² Там же. С. 258.

¹³ Там же. С. 288.

¹⁴ Там же. С. 298–299.

¹⁵ Там же. С. 377.

¹⁶ Там же. С. 346.

¹⁷ *Becker A.* Arthur Schopenhauer und Sigmund Freud: Historische und charakterologische Grundlagen ihrer gemeinsamen Denkstrukturen // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1971. Bd. 52. S. 114–156.

¹⁸ *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. Т. 1. С. 317.

¹⁹ Там же. С. 311.

²⁰ *Асмус В. Ф.* Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике // *Кант И.* Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 11.

²¹ См. настоящее издание: гл. 2, § 3.

²² В 1989 г. в Вене был издан сборник материалов конференции, посвященной попыткам интегрировать наследие Шопенгауэра в философию и эстетику постмодернизма (см.: *Schopenhauer in der Postmoderne.* — Wien, 1989). См. также работу Брюггера, посвященную данной проблеме: *Brugger P.* Die doppel sinnige Aufhebung der negativen Wertungen in Schopenhauers Aesthetik // Schopenhauer-Jahrbuch. — Frankfurt a. M., 1988. Bd. 69. S. 199–211.

²³ *Шопенгауэр А.* О четверояком корне... Мир как воля и представление. С. 432.

²⁴ Там же. С. 421.

²⁵ Благодать и вера причастны к конституирующей составляющей учения Шопенгауэра: «...мы помним, писал он, что эстетическое наслаждение прекрасным состоит в том, что, вступая в состояние чистого созерцания, мы на мгновение отрешаемся от всякого воления и... превращаемся в освобожденный от воли вечный субъект познания, коррелирует идеи; мы знаем, что эти мгновения, когда мы, освободившись от жесткого напора воли, как бы возносимся над тяжелой атмосферой Земли, — самые блаженные из всех нам известных.

Из этого можно сделать вывод, как блаженна должна быть жизнь индивида, если она укрощена не на мгновения, как при наслаждении прекрасным, а навсегда... Покой и блаженство предстают перед нами только как соцветие, возникшее из постоянного преодоления воли» (там же. С. 483–484).

²⁶ Там же. С. 422.

²⁷ Там же. С. 430.

²⁸ См.: *Cartwright D. Schopenhauer as moral philosopher. Toward the actuality of his philosophy // Schopenhauer-Jahrbuch. Frankfurt a. M., 1989. Bd. 70. P. 54–63; Schirmacher W. Von Schopenhauer zu Marx: Das Problem des Fortschritt // Schopenhauer in der Postmoderne. — Wien, 1989. S. 41–48.*

²⁹ *Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. С. 502.*

³⁰ Там же. С. 426: «Пусть только никто не думает, что христианское вероучение принимает оптимизм; напротив, в Евангелии мир и зло выступают почти как синонимы».

³¹ Там же. С. 495: «...именно то, что христианские мистики называют *благодатью* и *возрождением*, есть для нас единственное непосредственное проявление *свободы воли*».

³² *Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. СПб., б.г. С. 105.*

³³ «Воля вынуждена пожирать самое себя» (*Шопенгауэр А. О четверояком корне... Мир как воля и представление. С. 276*).

³⁴ «Он писал как будто для меня» (*Ницше Ф. Несвоевременные размышления // Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1909. Т. 2. С. 189*).

³⁵ *Copleston F. Friedrich Nietzsche: philosopher of culture. London; N. Y. 1975. P. 228.*

³⁶ *Ницше Ф. Несвоевременные размышления. С. 199.*

³⁷ *Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 346–347.*

³⁸ Цит. по: *Свясян К. А. Ницше — мученик познания // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 25.*

³⁹ *Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989. С. 12.*

⁴⁰ *Соловьев В. С.* Кризис западной философии // *Соловьев В. С. Соч.* в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 84.

⁴¹ *Соловьев В. С.* Оправдывание добра // Там же. Т. 1. С. 179–180.

⁴² Там же. С. 162–163.

⁴³ *Соловьев В. С.* Формальный принцип нравственности (Канта) // Там же. Т. 1. С. 553.

⁴⁴ *Булгаков С.* Расизм и христианство // *Вестник русского христианского движения.* Париж. 1990. № 158. С. 179.



А. Ф. ЛОСЕВ ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ*

Обычно творчество каждого мыслителя исследуется в монографиях такого рода отдельно. А. В. Гулыга пошел по другому пути. Он рассматривает возникновение и эволюцию немецкой классической философии как целостный процесс, как результат взаимодействия разных взглядов, споров, даже разногласий, что создает внушительную картину напряженной интеллектуальной жизни Германии той поры. Автор отмечает, и вполне доказательно, что зрелого Канта нельзя понять без изучения литературного движения, известного под названием «Sturm und Drang» («Буря и натиск»), а это последнее, в свою очередь, возникло под воздействием идей раннего Канта. Поздний Фихте испытал на себе влияние раннего Шеллинга, который был учеником раннего Фихте. Позднего Шеллинга трудно понять без знания Гегеля и так далее. Такой, можно сказать, диалектический подход к анализируемому материалу глубоко продуман и позволяет всесторонне и подчас по-новому понять различные этапы немецкой философской классики.

Вот пример. В книге, во второй главе, идет речь о взглядах зрелого Канта на активную сторону познания — проблему, которая впервые была поставлена в «Критике чистого разума». А. В. Гулыга останавливается на роли продуктивного воображения, по его словам, «рабочего инструмента синтеза чувственности и рассудка». Говоря о том, что продуктивное воображение есть та способность, которая объединяет воедино чувственные данные и априорные логические категории, автор отличает последние от врожденных идей и тем самым ставит вопрос о ростках историзма в

*Рецензия А. Ф. Лосева была напечатана после выхода первого издания книги в журнале «Новый мир» (1987, № 1, с. 261–263). Редакция дала ей заголовок «Теоретический источник марксизма».

кантовской теории познания. Замечу, что А. В. Гулыга говорит о роли бессознательного как активного творческого начала, приводя любопытные цитаты из черновых записей Канта. Что же касается активности чувственного познания у Канта (вопроса нового и достаточно дискуссионного), то, видимо, его необходимо аргументировать более значительно и развернуто, поскольку цитируемые места из первого издания «Критики чистого разума», которые впоследствии Кант убрал при публикации второго издания, могут навести на мысль о том, что Кант отошел от своих первоначальных взглядов и признал чувства пассивными. Не забудем, правда, что в «Критике чистого разума» Кант пишет: «...никто не отважится судить о предметах с помощью одной только логики».

Удачны разделы книги, посвященные кантовской эстетике и этике, поскольку автор привлекает не только «Критику практического разума» или «Критику способности суждения», но и позднюю работу Канта «Метафизика нравов», а также его итоговую «Антропологию», написанную на склоне лет, в которой философ уточняет, а иногда и исправляет некоторые свои идеи (в ней есть раздел под выразительным названием «Апология чувственности»).

Сопоставляя различные работы Гёте, Шиллера, В. Гумбольдта, высказывания Фихте, Шеллинга, Гегеля, автор обнаруживает своеобразную дискуссию о художественном методе, которая шла не явно, без открытых полемических выпадов (и поэтому осталась сокрытой для исследователей), но была весьма важной вехой в развитии эстетики и представляет глубокий интерес для нынешних теоретиков искусства и литературы. Речь идет о художественном обобщении. Уже Лессинг в «Гамбургской драматургии» поставил вопрос о возможности иного, чем у Аристотеля, подхода к понятию «всеобщий характер» в театральном искусстве (общее не только через единичное, но и через условное). Авторы, писавшие о Лессинге, почему-то старательно обходили молчанием это обстоятельство. А. В. Гулыга, выправивший неряшливый русский перевод рассматриваемого места (это делает он в своей книге довольно часто), показал, что именно отсюда берет начало шиллеровское противопоставление поэзии «наивной» и «сентиментальной».

Кстати, автор правильно указывает на неточность перевода шиллеровского термина *sentimentalisch* как сентиментальный, чем грешат все наши издания знаменитой работы, являющейся, по определению Гёте, основой для «всей новой эстетики». Сам Гёте первоначально держался мнения, что один вид художественного обобщения (по его терминологии, «стиль») превосходит другой (по его терминологии, «манеру»), но в дальнейшем, хотя и не очень твердо, он признал правоту Шиллера. Фихте и Гегель держались первоначальной позиции Гёте. Шеллинг, вначале разделявший ее, перешел затем на позицию Шиллера, В. Гумбольдт внес в нее важные уточнения. Весь этот материал, кропотливо собранный автором и тщательно проанализированный, должен войти в наши работы по истории эстетики и в изложения ее теории. Здесь огромное поле для размышлений о судьбах художественного творчества.

Рассматривая йенский период деятельности Фихте, А. В. Гулыга прослеживает развитие его взглядов на проблему взаимоотношения субъекта и объекта. Выясняется, что Фихте, первоначально утверждавший, что объект создается субъектом, в дальнейшем откорректировал эту идею. Выразив мысль о соположенности субъекта и объекта, он приходит к заключению об их тождестве, вступая на путь сближения с философией тождества (или философией всеединства) Шеллинга. Как известно, философия всеединства оказала огромное влияние на русский идеализм XIX века, и особенно на Вл. Соловьева, знатока немецкой классической философии, так что данная глава книги представляет особый интерес для изучающих историю отечественной философии.

Философия Гегеля явилась наивысшей точкой развития немецкой классической философии. Занимаясь проблемой возникновения гегелевской диалектики, А. В. Гулыга рассматривает ранние работы Гегеля, и не только те, что изучал Г. Лукач в книге «Молодой Гегель», где внимание обращено к социально-экономическим интересам мыслителя, но также богословские сочинения Гегеля, использованные В. Дильтеем, тем самым счастливо избегая односторонности. Корни гегелевской диалектической логики (а именно учения о конкретности понятия) автор

находит в идее философского «конструирования» Фихте. Проблему поставил Кант, задавший вопрос: можно ли увидеть понятие? По его мнению, философ не способен на такое, а математик способен. Математик, нарисовавший треугольник, создает наглядное представление геометрического понятия, конструирует его. Фихте пришел к выводу, что и философ может поступить аналогичным образом: математик ограничивает пространство (или плоскость), философ — человеческое действие, создавая таким образом наглядные представления права, добродетели и так далее. Шеллинг, пишет А. В. Гулыга, «подхватил мысль Фихте, но высказал ее более четко: понятие становится конкретным в философской системе, где каждая категория определяется через ее место и связь с целым». Гегель, однако, в «Феноменологии духа» критиковал «конструирование», поэтому вряд ли можно утверждать, что здесь находится исходный пункт его рассуждений о системе категорий. Сам же автор отмечает, что у Гегеля все это получило такую фундаментальную разработку, о которой ни Фихте, ни Шеллинг не помышляли.

А. В. Гулыга провел работу по изданию у нас трудов знаменитого лингвиста и философа Вильгельма фон Гумбольдта. Это «Избранные труды по языкознанию» (М., 1984) и «Язык и философия культуры» (М., 1985), доказывающие, что учение о языке В. Гумбольдта можно понять только в контексте его общетеоретических и философских идей.

В рецензируемой книге (и эта новость очень важна для читателя) рассматриваются работы не только В. Гумбольдта, но и его брата Александра фон Гумбольдта, естествоиспытателя, путешественника и географа. Автор излагает мысли этого ученого, опровергавшего существование «жизненной силы» и оказавшего определенное влияние на становление натурфилософии Шеллинга, а впоследствии выступившего одним из критиков Гегеля.

Нелишне сказать о терминологических уточнениях, предложенных А. В. Гулыгой. Так, рассуждая о феномене и номене, автор переводит кантовский термин *Ding an sich* как *вещь сама по себе* вопреки традиционному переводу — *вещь в себе*. Здесь А. В. Гулыга поступает совершенно правильно (хотя на первый взгляд и непривычно), так как

он тем самым снимает с Канта обвинение в агностицизме. Кстати сказать, в примечаниях к этому месту приведен в сжатом виде весь необходимый для аргументации материал, включая ссылки на работы В. И. Ленина. Точно так же термин Фихте *Wissenschaftslehre* справедливо переводится автором как *учение о науке* (прежний перевод — *наукоучение* — неточен и неблагозвучен). Жаль, что при цитировании старых переводов Фихте в книге снова появляется термин «наукоучение». Кстати говоря, справочный аппарат разработан автором очень внимательно, с учетом вопросов, могущих возникнуть у читателя, с указанием на последние работы в данной области, доклады на международных конгрессах, углубляющие представления о современном движении науки, с обоснованным упоминанием архивных находок, со ссылками на разночтения в тексте при переводах с немецкого на другие европейские языки.

А. В. Гулыга в своем труде занимается не только общефилософскими и гносеологическими проблемами. Он привлекает материалы из области этики, эстетики, истории науки, философии истории, философии религии. За видимой простотой композиции и доступностью изложения скрыт немалый труд по изучению и введению в научный обиход новых текстов и архивных свидетельств, прочитанных и использованных впервые наряду с новейшей научной литературой.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аделунг И. К. 44, 370
Альтхаус Х. 374
Ариосто Л. 176
Аристотель 28, 29, 277, 300, 368

Баумгартен А. Г. 22, 31
Бауэр Б. 312, 396
Белый А. 360
Белосельский А. М. 98, 99, 376
Бенеке Ф. Э. 301
Бердяев Н. А. 360
Беркли Дж. 148
Бёме Я. 24, 145, 194, 213, 318
Бёмер (Шеллинг) К. 215, 378
Бёрк Э. 375
Бочоришвили А. 90, 374
Браге Т. 21
Брект Б. 386, 394
Булгаков С. 362
Бэк Л. И. 371
Бюргер Г. А. 33
Быховский Б. Э. 332

Вагнер Р. 330–331, 354
Ваккенродер В. Г. 180, 181
Варнхаген фон Энзе К. А. 304
Вейсгаупт А. 392
Векрлин В. Л. 43, 133
Вёлер Ф. 313
Вико Дж. 79, 365
Виндельбанд В. 313
Винкельман И. И. 22, 26
Витсон У. 339
Вольта А. 187
Вольтер (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) 44, 209, 365
Вольф К. Ф. 22, 31
Вольф Х. 7

Гадамер Х. Г. 393
Гайм Р. 385
Галилей Г. 11
Гальвани Л. 187
Гаман И. Г. 30–33, 378
Ганс Э. 311
Гартман Э. 354, 360
Гегель Г. В. Ф. 3, 4, 35, 50, 55, 79, 95, 127, 144, 172, 193, 197, 202, 203, 207, 209, 229, 232–308, 310–312, 315, 317, 319, 320, 323, 328, 330–336, 363, 404–406
Гейне Г. 313
Гераклит Эфесский 298
Гердер И. Г. 4, 32–33, 35, 39–46, 79, 87, 88, 119–123, 172, 225, 237, 244, 281, 286, 316, 368, 377
Герц М. 48, 149
Герцен А. И. 163, 359
Гершель У. 187
Гельмгольц Г. 339
Гёльдерлин Ф. 233, 392
Гёте И. В. 4, 25, 32, 35, 86, 127, 130, 163–172, 176, 182, 183, 191, 198, 199, 205, 210, 217, 229, 252, 268, 274, 304, 305, 314, 318, 339, 405
Гёшель К. 311
Гоббс Т. 318
Гомер 176, 212
Гораций 205
Гото Г. 311
Гулыга А. В. 404–408
Гумбольдт А. 4, 173, 177–179, 188, 280, 302–304, 314, 407

Гумбольдт В. 4, 172–177, 209,
302, 303, 368, 405, 406, 407

Д'Аламбер Ж. Л. 11

Данте А. 209

Декарт Р. 8, 11, 43, 57, 60, 216,
318

Дидро Д. 29, 252

Дильтей 236, 406

Д'Он Ж. 392

Дов Х. 339

Жирмунский В. М. 368

Зандкюлер Й. 309

Зенон Элейский 298

Ильенков Э. В. 381

Йешке В. 396

Кальдерон де ла Барка П. 211

Кант И. 3–6, 8–22, 30, 32–33,
35, 41, 47–129, 137, 139–141,
145–149, 153–155, 159, 164,
165, 168–170, 175, 180, 186–
189, 192–195, 198, 199, 214,
216, 226, 228, 231, 239, 244,
256, 292, 293, 298, 300, 309,
314, 323, 326–329, 335, 343–
346, 353, 362, 365, 366, 404, 405

Карт Ж. 240

Келлер Г. 330

Киммерле Г. 279

Клингеман А. 389

Клингер Ф. М. 33

Кнебель К. Л. 315, 398

Кноблаух К. фон 133–135

Колли Дж. 358

Коперник Н. 57

Коплстон Ф. 355

Корнель П. 29, 35

Краусер П. 371

Кромвель О. 128

Кулон Ш. О. 187

Лавуазье А. Л. 186, 187

Ламберт И. Г. 10–11

Лаплас П. С. 11

Лаут 390

Лафатер И. К. 33

Лейбниц Г. В. 7–9, 14–15, 31,
43, 216, 226, 318, 343, 372, 393

Ленин В. И. 265, 338

Ленц Я. 33

Лесажа Ж. Л. 387

Лессинг Г. Э. 4–6, 22–30, 33–
38, 88, 103, 123, 170, 209, 286,
314, 367, 405

Либих Ю. 313

Линней К. 60

Лихтенберг Г. К. 38, 369

Локк Дж. 53

Лосев А. Ф. 3, 341

Лосский Н. О. 373

Лукач Г. 234–236, 362, 406

Лукреций (Тит Лукреций Кар)
315

Людовик XIV 7

Люкс А. 133

Лютер М. 105, 139, 214, 373

Лютер П. 313

Маймон С. 119, 148

Манн Т. 342

Маркс К. 122, 190, 243, 246,
258, 324, 331, 332

Мархайнеке Ф. К. 311

Мейджи Б. 401

Мендельсон М. 16, 24, 36–38,
62, 372

Меринг Ф. 25, 35, 369

Михелет К. Л. 311, 395

Монгольфье Ж. 187

Монгольфье Э. 187

Монтинари 358

Наполеон I Бонапарт 94, 137,
162, 229, 230, 275

Ницше Ф 355—358, 363
Новалис (наст. имя Фридрих Гарденберг) 180, 182, 185, 191, 206, 386
Ньютон И. 9, 11, 17, 30, 115, 268
Парацельс (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) 399
Перпест В. 375
Перро Ш. 180
Платон 203, 206, 277, 299, 300, 317, 318, 335, 338, 341
Поуп А. 24
Праусс Г. 370
Пристли Дж. 186, 369
Рабе В. 354
Радищев А. Н. 133
Рассел Б. 52
Реймарус Г. С. 33, 35
Рейнгольд К. Л. 83, 118, 139, 147, 148
Рилла П. 368
Риттер И. В. 184, 185
Робине Ж. Б. Р. 86
Руссо Ж. Ж. 17—19, 152, 153
Сведенборг Э. 21
Смит А. 246
Сократ 31, 72, 298, 299, 341
Соловьев В. С. 333, 360—362, 370
Софокл 24, 26
Спиноза Б. 36—38, 42, 43, 60, 135, 165, 185, 186, 201, 216, 218, 317, 318
Стеффенс Х. 381
Столович Л. 375
Стюарт Дж. 241
Тевзадзе Г. В. 161, 383
Тик Л. 180, 181, 381, 386
Толстой Л. Н. 359

Тургенев И. С. 359
Уатт Дж. 187
Фейербах Л. 4, 190, 308, 312—333, 354
Фет А. А. 360
Фёрстер-Ницше Э. 357
Фихте И. Г. 3, 4, 119, 135—164, 169, 172, 173, 180, 181, 185, 186, 189, 197—203, 215, 216, 220—232, 241—244, 256, 258, 273, 300, 320, 323, 326, 333, 336, 343, 362, 363, 404—408
Фишер К. 119
Фонтане Т. 354
Форберг Ф. К. 161
Форстер Г. 38, 39, 43, 130—135, 173, 186, 314, 385
Франс А. 256, 257
Фрёлих К. В. 378
Фридрих I 6
Фридрих II 6—8, 10, 25, 108
Фридрих-Вильгельм II 108
Фриз Я. Ф. 301
Хабермас Ю. 397
Хайнтель П. 374
Хамм Г. 383
Хатчесон Ф. 17, 89
Хенрих Д. 395
Хинрихс Г. Ф. 311
Чанышев А. А. 332
Чернышевский Н. Г. 23, 367
Швейцер А. 103, 395
Шекспир У. 24, 211, 212
Шеллинг Ф. В. 3, 4, 144, 151, 163, 172, 179, 182, 185, 186—224, 227, 228, 230—233, 241, 243, 255, 256, 300, 305—311, 314, 316—320, 322, 328, 333, 334, 336, 360, 404—407

Шефтсбери А. Э. К. 17, 89
Шиллер Ф. 4, 25, 43, 76, 79,
123–128, 168–177, 209, 210,
405
Шлегель А. В. 211, 387
Шлегель Ф. 179–180, 183, 299,
301, 302
Шлейермахер Ф. Д. Э. 180, 184,
289, 301, 302
Шопенгауэр А. 4, 78, 164, 301,
331–363, 366
Шпацир К. 38
Шпет Г. 370
Штейнер Г. 39
Цтраус Д. 311, 312
Шубарт К. Ф. Д. 133

Шульц И. 108, 118
Шульц И. Г. 37

Эдельман И. Х. 37
Эйнзидель А. 162, 382
Эккерман И. П. 130, 164
Энгельс Ф. 64, 312, 331, 395
Эстеррайх П. 398

Юм Д. 18, 103

Ягов В. 369
Якоби Ф. Г. 33, 35–38, 118,
119, 155, 292, 300, 372
Янц К. 358



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Глава первая. НАКАНУНЕ	
1. Первая брешь	5
2. Лессинг и литературная революция	22
3. «Спор о пантеизме». Гердер	35
Глава вторая. КОПЕРНИКАНСКИЙ ПОВОРОТ ИММАНУИЛА КАНТА	
1. Активность познания	47
2. Примат практического разума	70
3. Система философии Канта. Значение эстетики	82
4. «Что такое человек?»	100
Глава третья. ФИЛОСОФИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	
1. Споры вокруг Канта. Шиллер	118
2. Немецкое якобинство	129
3. Фихте. Йенский период	135
Глава четвертая. ВОЗВРАЩЕНИЕ К ПРИРОДЕ	
1. Гёте. Спор о художественном методе	163
2. Братья Гумбольдты	173
3. Рождение романтизма	179
4. Ранний Шеллинг	185
Глава пятая. ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА	
1. Шеллинг. Философия тождества	198
2. Фихте. Берлинский период	220
Глава шестая. «ХИТРОСТЬ РАЗУМА» (ГЕГЕЛЬ)	
1. У истоков концепции	233
2. Система и метод	254
3. Формы абсолютного духа	278
Глава седьмая. ВО ИМЯ ЧЕЛОВЕКА	
1. Критика идеализма	301
2. Антропологический принцип (Фейербах)	313

Глава восьмая. ИСХОД К ВОСТОКУ (ШОПЕНГАУЭР)	
1. Иной путь	333
2. Человек в мире воли и представления	337
3. Судьба учения	354
Заключение	364
ПРИМЕЧАНИЯ	
Глава первая	367
Глава вторая	370
Глава третья	377
Глава четвертая	382
Глава пятая	388
Глава шестая	391
Глава седьмая	397
Глава восьмая	400
А. Ф. Лосев. ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ	404
Указатель имен	409

По вопросам оптовых закупок обращаться:
тел./факс: 785-15-30, e-mail: golf@airis.ru
Адрес: Москва, пр. Мира, 106

Наш сайт: www.airis.ru

**Вы можете приобрести наши книги
с 11⁰⁰ до 17³⁰, кроме субботы, воскресенья
в киоске по адресу: пр. Мира, д. 106**

Адрес редакции: 129626, Москва, а/я 66

**Издательство «Айрис-пресс» приглашает
к сотрудничеству авторов образовательной
и развивающей литературы.**

По всем вопросам обращаться по тел.: (095) 785-15-30

Научное издание

Арсений Владимирович Гулыга
НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
Издание второе, исправленное и дополненное

Ведущий редактор: *Е. М. Гончарова*
Художественный редактор: *А. М. Драговой*
Компьютерная верстка: *Г. В. Доронина*
Корректор: *З. А. Тихонова*

Подписано к печати 17.09.2001. Формат 84×108/32.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Ньютон».
Печ. л. 13. Усл.-печ. л. 21,84. Тираж 7 000 экз. Заказ № 4514.

Гигиеническое заключение
№ 77.99.02.953.Д.001075.03.01 от 02.03.2001 г.

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК—005—93, том 2 — 953000.

ИД № 04979 от 04.06.2001 г.
ООО «Рольф»,
129626, г. Москва, а/я 66.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

«А. В. Гулыга рассматривает возникновение и эволюцию немецкой классической философии как целостный процесс, как результат взаимодействия разных взглядов, споров, даже разногласий, что создает внушительную картину напряженной интеллектуальной жизни Германии той поры.»

А. Ф. Лосев

ISBN 5-7836-0447-X



9 785783 604478 >

АЙРИС  ПРЕСС