

---

ГЕГЕЛЬ  
И ФИЛОСОФИЯ  
В РОССИИ

---



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# ГЕГЕЛЬ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

30-е годы XIX в. — 20-е годы XX в.



---

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА

1974

В книге прослеживаются исторические судьбы гегелевских идей в России, на протяжении столетия — от предыстории русского гегельянства в 20—30-е годы XIX в. до всесторонней критической переработки гегелевской диалектики революционным марксизмом.

Особое внимание уделено освещению выдающейся роли В. И. Ленина в дальнейшем творческом освоении гегелевского философского наследия и разработке материалистической диалектики как науки.

Редакционная коллегия:

В. Е. ЕВГРАФОВ (руководитель), Л. А. КОГАН,  
З. В. СМЕРНОВА, В. Г. ХОРОС (ученый секретарь).

Философские традиции и отношение к ним всегда были сферой идеологической борьбы между силами прогресса и реакции. Со времени возникновения научного социализма они стали полем острой конфронтации двух непримиримых идеологий: коммунистической и буржуазной. На всем протяжении своей истории коммунистическая идеология — марксизм-ленинизм — проявляла и проявляет самое бережное отношение к прогрессивному духовному наследию, впитывала в себя и продолжает впитывать все лучшее в сфере философских идей прошлого.

Марксизм возник не в стороне от столбовой дороги мировой цивилизации, а как законный преемник лучшего, что создало человечество в XIX в. в лице немецкой философии, английской политической экономии, французского социализма. Но, как разъяснял Ленин, Маркс и Энгельс не остановились на предшествовавшем материализме французских мыслителей XVIII в. и Фейербаха, как не остановились они и на идеалистической диалектике Гегеля — главным приобретении немецкой классической философии. Они двинули философию вперед, создали диалектический материализм, указав пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали доныне все угнетенные классы. Величайшим завоеванием научной мысли назвал Ленин исторический материализм Маркса — современную научную теорию общественного развития, вскрывающую наиболее общие закономерности развития общества, неизбежность перехода от одной общественно-экономической формации к другой, более высокой. Ленин подчеркнул, что философия марксизма дала не только рабочему классу, но и всему человечеству великие орудия познания и преобразования мира. В разработке и совершенствовании этих орудий огромные заслуги принадлежат В. И. Ленину. Философия марксизма-ленинизма — наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, общеполитическая методология революционного мышления и революционного действия — является важнейшей составной частью и идейно-теоретической основой стройного и целостного коммунистического мировоззрения, адекватно отвечающего исторической роли пролетариата — творца нового, коммунистического общества.

Цельность и преемственность, открытая партийность, сочетающаяся со строгой научной объективностью, отличают диалектико-материалистическую философию Маркса—Энгельса—Ленина, разрабатываемую дальше марксистами-ленинцами в современную эпоху. Диалектический и исторический материализм заняли прочные позиции в СССР и братских странах социализма, в международном коммунистическом движении. Будучи критической и революционной, творческой и новаторской по своему существу, конкретно-исторически и с классовых позиций относящейся к ценным достижениям в области мысли прошлого, марксистско-ленинская философия завоевывает миллионы новых сторонников в различных странах, и не только среди сознательных рабочих, но и в кругах прогрессивной интеллигенции.

Буржуазные учения и школы не выдержали проверки историческим временем. Адепты буржуазии уже не в состоянии выдвинуть идеи, которые могли бы увлечь за собой народные массы. Все больше людей в капиталистических странах порывают с буржуазным мировоззрением. Буржуазная философия (и идеология в целом) переживает глубокий кризис. Однако революционный переворот в сознании человеческих масс — сложный, длительный и не автоматический процесс. Решительно возрастает роль марксистско-ленинских идей в сплочении и мобилизации масс на борьбу за демократию и социализм.

Марксистско-ленинская философия проникнута духом пролетарского интернационализма, она рассматривает ценные достижения общественной мысли прошлых веков как общее достояние всех народов, как один из важнейших источников их развития по пути социального и духовного прогресса. Вместе с тем она не может не считаться с тем, что все влиятельные направления современной буржуазной мысли, а также многие ревизионистские течения в своих нападках на социализм и коммунизм, в своей критике марксизма-ленинизма и его философии опираются не только на соответствующие философские традиции, но и на различные, в том числе и крайние, формы буржуазного национализма.

В последние полтора-два десятилетия значительно возрос интерес представителей ряда течений буржуазной философии к Гегелю, философская система которого явилась как бы итогом, завершением многовекового развития идеалистической философии. Получила сравнительно широкое распространение литература буржуазного Ренессанса Гегеля. Большую активность в тенденциозном истолковании Гегеля, в использовании его идей в борьбе против философии марксизма-ленинизма развернули представители так называемой франкфуртской школы (Т. Адорно, автор книги «Negative Dialektik», Fr/M., 1966; М. Хоркхеймер, Э. Фромм, Г. Маркузе — одна из последних его книг «Der eindimensionale Mensch» («Одномерный человек») вышла в 1968 г., и др. Эта школа именует себя «критической», эпизодически выступает с критикой феноменологии, экзистенциализма и пози-

тивизма; целью философии поставляет не «конструирование всеобщего», а раскрытие специфики единичного и особенного (Адорно). Главную свою заслугу франкфуртская школа видит в создании «критической теории общества», посвященной анализу изменений в характере человека в «развитом» или «управляемом обществе», к каковому причисляют не только империалистические, но и развитые социалистические страны. Указанная теория несомненно выражает протест против отдельных сторон капитализма, но по существу своему направлена на разрушение классового сознания трудящихся, на интеграцию якобы утратившего свою революционную роль рабочего класса в «социальное целое», т. е. в систему капитализма и буржуазной демократии.

Кроме идей Гегеля, Фрейда, Хайдеггера представители этой школы, особенно Маркузе, пытаются опереться на некоторые идеи К. Маркса, интерпретируя их в духе «декоммунизированного марксизма». Культурпессимизм, антитехницизм, неприятие ряда сторон современной цивилизации в критической концепции Маркузе нашли свое преломление в различных проявлениях авангардистского «тотального бунта».

Одной из влиятельных на Западе идеологических доктрин, противостоящих марксизму-ленинизму, является концепция так называемого демократического социализма, выдвинутая правой социал-демократией. Она эклектически соединяет старые оппортунистические идеи с «новейшими» буржуазными теориями и пытается навязать народам социалистических стран «мирный», эволюционный путь «сращивания» социализма с капиталистической экономикой, буржуазной демократией и культурой.

Поход буржуазных идеологов и социал-реформистов против марксистско-ленинской философии в последние полтора десятилетия был поддержан антиленинскими элементами, проникшими в коммунистическое движение (Р. Гароди, Э. Фишер, Ф. Марек, Л. Колаковский, З. Бауман и др.). Именно ими были предприняты наиболее активные попытки деидеологизации в области философии, направленные по существу на ликвидацию марксистско-ленинской философии как самостоятельной науки, на ее отрыв от современного научного знания, от коммунистического мировоззрения и идеологической борьбы коммунистических партий. Именно они, ревизионисты, называя себя марксистами, опустили до такого ренегатства, что стали именовать марксизм-ленинизм «догматической», «институциональной», «замкнутой», «сектантской» идеологией, одновременно настаивая на ее «либерализации».

Большую опасность не только для коммунистического, но и всего освободительного движения представляют взгляды маоистов в области философии: подмена диалектики софистикой, жонглирование псевдодиалектическими формулами и, что особенно важно отметить, попытки маоистов извратить принципиальные положения диалектики о борьбе противоположностей и

использовать их в своей раскольнической политике в отношении коммунистического движения, социалистических стран и прогрессивных сил стран «третьего мира». Маоистская концепция и практика «великой культурной революции» проникнуты крайним нигилизмом и в отношении культурных ценностей, накопленных человечеством в прошлом в условиях эксплуататорских обществ, и в отношении опыта культурного строительства в социалистических странах.

Замысел указанных буржуазных и ревизионистских попыток сводится к тому, чтобы разрушить единство составных частей марксизма, добиться размыwania его основных принципов, противопоставить Ленина Марксу, нанести основной удар по ленинскому этапу в развитии диалектического материализма, вытаскивая для этой цели, в частности уже разоблаченные советскими и зарубежными марксистами, необоснованные, а порой и прямо клеветнические утверждения относительно ленинской теории отражения, принципа партийности философии, взаимодействия философии и идеологии, философии и науки, структуры философского знания в условиях научно-технической революции и т. д.

Советские и зарубежные марксисты уже дали убедительную и аргументированную критику буржуазных, праворевизионистских, а также маоистских, неотроцкистских и других левозэкстремистских фальсификаторов философии марксизма-ленинизма. Но задачи борьбы со всяким ревизионизмом, особенно с маоизмом, остаются актуальными. Как об этом говорил на XXIV съезде КПСС Л. И. Брежнев, они «требуют от нас и дальше усиленного внимания к проблемам теории, ее творческому развитию».

В 1954 г. в Нюрнберге было организовано Гегелевское общество под председательством доктора В. Р. Байера. Советские философы принимали участие в конгрессах общества в Зальцбурге (1964 г.), посвященном философии искусства; в Праге (1966 г.) по философии права; в Париже (1969 г.) по философии истории; в Антверпене (1972 г.) по проблемам образования и системам воспитания. Весьма значительным и плодотворным было участие советских философов в восьмом, юбилейном конгрессе, происходившем в Берлине (ГДР) в 1970 г.

Десятый конгресс Гегелевского общества собирается в Москве и посвящается в основном проблемам диалектики и ее применения к другим областям философского знания.

Предлагаемая читателю книга — сборник статей, имеющих своей целью показать активное отношение русской мысли на протяжении столетия к идейному наследию Гегеля.

Как отмечалось уже ранее в философской литературе, «чистого» гегельянства в том смысле, в каком оно прилагается к таким ученикам и последователям Гегеля, как, например, Михелет или Розенкранц, в России, за немногими исключениями, по существу не было. Напротив, наиболее интересными и содержательными с точки зрения преломления гегелевских идей были те уче-

ния, которые отличались творческой разработкой идей Гегеля, критическое их переосмысление. Именно это было свойственно философским воззрениям В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. П. Огарева и Н. Г. Чернышевского.

Статьи, посвященные этим мыслителям, испытавшим большое и плодотворное влияние гегелевских идей, занимают важное место в сборнике. В статьях этого раздела сборника, претендующих на полноту освещения, показывается, как в течение около полувека, примерно с середины 30-х и до 90-х годов прошлого века, передовая мысль России, под гнетом невиданно дикого и реакционного царизма, жадно искала правильной революционной, в том числе и философской, теории, следя с удивительным усердием и тщательностью за всяким и каждым «последним словом» Европы и Америки. В кружках Герцена и Огарева, Станкевича и Белинского, в демократических журналах «Отечественные записки», «Современник» и других, в художественных произведениях выдающихся предшественников российской социал-демократии горячо и глубоко обсуждались диалектические принципы гегелевского мышления в плане их творческого применения и развития.

В сборнике показано, что так называемое «примирение с действительностью» у некоторых русских мыслителей явилось, с одной стороны, результатом одностороннего понимания известной гегелевской формулы о разумности действительного, а с другой стороны — реализацией консервативных тенденций, коренящихся в самой гегелевской системе. Однако не только волюнтаристские, но и фаталистические позиции, теоретический и политический конформизм не могли всерьез удовлетворить таких мыслителей, как В. Г. Белинский. Этап его «примирения с действительностью» был недолгим, и он не прошел даром. В передовой русской мысли все сильнее осознавалась необходимость познания объективных законов истории, учета диалектической взаимосвязи всех сторон и факторов социальной действительности, что сыграло свою роль в подготовке решительного «отрицания» абсолютизма и крепостничества в России начиная с 40-х годов.

В трудах Белинского и Герцена осуществлена первая в истории русской философии попытка соединения диалектики с материализмом, использования философских идей Гегеля для обоснования революционной программы и социалистического идеала.

В то время идея «союза» философии с социализмом выдвигалась рядом мыслителей Германии, Франции, Чехии, Польши. С критической переработки философии Гегеля начинали и молодые К. Маркс и Ф. Энгельс, осуществившие затем качественно новый синтез диалектики с материализмом и социализмом. Мы помним ленинскую формулу, относящуюся к Герцену: вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился — перед историческим материализмом. К этому выдающемуся достижению Герцен пришел не просто через использование гегелевского теоре-



тического наследства, но путем критики панлогизма, выявления противоречия между методом и системой Гегеля, развенчания его политического консерватизма, дальнейшего развития русской и мировой материалистической традиции.

В статье сборника «Чернышевский и Гегель» предпринята попытка раскрыть глубокий смысл ленинской оценки философских взглядов Чернышевского как «великого русского гегельянца и материалиста». Осмысление гегелевской диалектики выдающимися революционными демократами России — Белинским, Герценом, Чернышевским и другими, сопровождавшееся революционным истолкованием ее и первыми шагами ее материалистической переработки — это важный этап в судьбах гегелевских идей в русской философской мысли. Воссоздание общей картины этого этапа, как нам представляется, имеет значение не только с точки зрения академических, документально-изыскательных целей, но и, что не менее важно, с точки зрения раскрытия предпосылок, которые способствовали последующему осуществлению материалистической переработки Гегеля русскими революционными марксистами. Как известно, Г. В. Плеханов во многом опирался на оценки учения Гегеля В. Г. Белинским и Н. Г. Чернышевским. В. И. Ленин уделял большое внимание диалектической традиции в истории русской философской мысли. Анализ толкований Гегеля в трудах русских мыслителей дает немало ценного для понимания современной философской проблематики, связанной со вступлением в активную историческую жизнь народов образовавшегося в результате ликвидации колониализма «третьего мира» — системы развивающихся стран, поставленных перед выбором пути к своему будущему.

Центральное место в сборнике занимают статьи, раскрывающие отношение передовой русской мысли к «гегелевской традиции» на качественно новой основе — прочном фундаменте научной теории Маркса—Энгельса. На этом этапе осуществляется последовательно материалистическое прочтение Гегеля, критика диалектического идеализма с позиций диалектического и исторического материализма, материалистическая переработка диалектических идей Гегеля.

Первые крупные шаги в этом направлении были сделаны Г. В. Плехановым — выдающимся деятелем международного социалистического и рабочего движения, первым пропагандистом и теоретиком марксизма в России, одним из основателей российской социал-демократии.

В своих трудах «Очерки по истории материализма», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «О материалистическом понимании истории», «К вопросу о роли личности в истории», «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», «Н. Г. Чернышевский» Плеханов выступил как воинствующий материалист-диалектик, давший глубокую критику предшествующих марксизму идеалистических и метафизических учений,

а также буржуазных и мелкобуржуазных философских и социологических концепций (неокантианство, позитивизм, субъективная социология народников и анархистов и др.), направленных против марксизма.

Плеханов высоко ценил роль диалектики Гегеля в историческом становлении марксизма, развитии философии и общественной мысли. По его словам, все социальные науки испытали на себе могучее и в высшей степени плодотворное влияние гегелевского гения. Как говорится в сборнике, три с половиной десятилетия работы Плеханова-марксиста — это одна из поучительных страниц истории марксистской философии, замечательный пример демонстрации марксистских методологических принципов исследования историко-философского процесса.

Плеханову принадлежит важное утверждение о том, что без диалектики неполна, одностороння и, более того, невозможна материалистическая теория познания. Но вместе с тем, он, как это показал Ленин, не дошел до глубокого понимания единства и борьбы противоположностей как ядра диалектики, не обратил достаточного внимания на необходимость раздвоения единого и познания противоречивых частей его. Тождество противоположностей берется Плехановым, по словам Ленина, как сумма примеров, а не как закон познания (и закон объективного мира).

Решение задач дальнейшего творческого развития марксистской философии применительно к новой исторической эпохе — эпохе империализма и пролетарских революций, обращение в этой связи к предшествовавшим марксизму философским учениям французских материалистов, Фейербаха и особенно Гегеля выпало на долю Ленина.

В сборнике публикуются статьи «В. И. Ленин и диалектика», «Ленинские принципы и способы материалистической переработки диалектики Гегеля (на примере «Философских тетрадей)», «В. И. Ленин и гегелевская историко-философская концепция», в которых объясняются мотивы обращения Ленина к философскому наследию Гегеля. Подчеркивая генетическую преемственность своего мировоззрения с методом гегелевского мышления, основоположники научного коммунизма высоко оценили заслуги Гегеля и вместе с тем со всей принципиальной партийностью критиковали великого идеалиста-диалектика за мистику, непоследовательность, спекуляцию и «позитивистское» восстановление современной ему социальной «наличной эмпирии». Отношение Ленина к диалектике Гегеля (об этом ясно говорится в сборнике) складывалось в том же русле. Его чтение Гегеля опиралось на диалектику «Капитала», «Анти-Дюринга» и других произведений Маркса и Энгельса, а также на богатейшую общекультурную традицию и громадный собственный научный, политический опыт. Именно в таком подходе к диалектическому наследию Гегеля выразился подлинно творческий дух марксизма, его партийность,

тождественная самым высоким требованиям научной добросовестности и объективности.

В сборнике отмечается, что уже в работах Ленина 1890-х и начала 900-х годов, в связи с необходимостью творческого применения марксизма к России и ее освободительному движению, к современной международной обстановке, Ленин предпринял дальнейшую разработку материалистического понимания истории и уже тогда акцентировал внимание на «драгоценных приемах исследования», на применении диалектико-материалистического метода марксизма в изучении основных тенденций и противоречий развития капитализма в России, двойственной природы мелкого производителя, противоречий в развитии российского и международного рабочего движения, в строительстве пролетарской партии нового типа, духовной культуре и общественной мысли.

В «Материализме и эмпириокритицизме» дается общая характеристика философии Гегеля и специально выделяется проблема соотношения диалектики и релятивизма (диалектика Гегеля и марксизма безусловно включает в себя момент релятивизма, но не сводится к нему). Усвоение буржуазными и ревизионистскими течениями в односторонней и искаженной форме некоторых элементов диалектики, связанное с перемещением центра идейной борьбы от материалистического понимания истории к материалистической гносеологии, побудили Ленина посвятить свой труд «Материализм и эмпириокритицизм» проблемам теории познания диалектического материализма. Рассмотрение им основополагающих понятий материалистической гносеологии в теснейшем единстве с раскрытием диалектического характера познания истины, историчности практики и т. д. укрепило и обогатило материализм в философии, открыло новые возможности для постановки и решения сложных проблем теории материалистической диалектики как философской науки.

Уже сама постановка проблем раскрытия сущности законов и категорий диалектики, их связи, ее ядра и т. д. в условиях развернувшейся революции в естествознании и начавшихся революционных бурь в России и странах Востока стимулировала необходимость обращения к диалектике Гегеля, к концепциям развития Гегеля и марксизма, к идее совпадения диалектики, логики и теории познания и другим идеям «Науки логики», стоящим в центре «Философских тетрадей» Ленина.

В сборнике указывается на удивительную схожесть путей Ленина, Маркса и Энгельса в критике Гегеля несмотря на различие ситуаций, а также на то, что Ленину не были известны некоторые ранние и другие неопубликованные произведения Маркса и Энгельса. В духе Маркса и Энгельса Ленин подверг критике гегелевское отрицание эмпирического знания как ненаучного, утверждения Гегеля о нереальности и эфемерности конкретно-чувственного мира, отрицание немецким идеалистом чувственного

момента в познании как якобы чуждого мысли, и другие положения, направленные против материализма как философии. Но эти и другие доводы Гегеля бьют мимо материализма диалектического, вобравшего в себя рациональные зерна гегелевской диалектики и превзошедшего ее в научном отношении, глубоко раскрывающего диалектику общего и единичного, в полной мере признающего компетенцию теоретического мышления. Именно марксистско-ленинская философия всегда выступала против приращения теоретической мысли, ведущего к плоскому эмпиризму, толкающему естествознание и обществознание в объятия мистики и иррационализма.

Авторы сборника подчеркивают мысль о том, что диалектика Гегеля, взятая в ее «чистом» виде, оказалась бесплодной в качестве метода исследования конкретных наук. Требовался ее перевод с позиций идеализма на позиции материализма, постановка ее с головы на ноги. Рассмотрению этой темы и раскрытию роли Ленина в материалистической переработке диалектики Гегеля посвящена в сборнике специальная статья.

Одним из определяющих мотивов обращения автора статьи сборника к теме «В. И. Ленин и гегелевская историко-философская концепция» было то, что эта концепция получила высокую оценку со стороны классиков марксизма-ленинизма. Гегель, по словам Маркса, впервые постиг историю философии в целом, показал огромное значение плодотворного взаимодействия философии и ее истории как необходимой формы существования самой философии, пришел к важному выводу о том, что не только современная философия выступает в качестве судьи своего прошлого, но и прошлое обладает творческой силой в формировании современной философии.

Рациональное содержание гегелевского подхода к истории философии в критически переработанном виде вошло в марксистскую концепцию истории философии. В сборнике раскрывается решающая роль Ленина в ее утверждении, обогащении, дальнейшем творческом развитии. В сборнике приводятся слова Ленина, свидетельствующие об актуальности использования гегелевского идейного наследия и в этой области. Обращаясь к непосредственному рассмотрению задач, стоящих перед марксистами по реализации марксистско-ленинских принципов историко-философского исследования в современную эпоху, автор, на наш взгляд, справедливо указывает на трудности. С одной стороны, история философии как дисциплина историческая и относительно самостоятельная обязана сообщать о фактическом составе философских идей на каждом этапе развития. С другой стороны, исследование должно обладать философской значимостью, т. е. не оказываться в плену у фактов истории, не превращаться в простую инвентаризацию ценностей (история ради истории), а служить средством решения определенных философско-теоретических задач, прежде всего философских проблем современности. К этому необходимо доба-

вить, что каждый из этих встречных «потоков» не остается неизменным — уточняются и расширяются наши исторические сведения (т. е. «меняется» до известной степени картина прошлого); а с другой стороны, не остается неизменным и тот «свет», которым освещается это прошлое, т. е. меняются те узловые вопросы, при решении которых современность обращается за помощью и советом к предшествующему мыслительному опыту.

В статье говорится о значении истории философии как составной части истории познания, раскрывается глубокий смысл тезиса: история философии как «развивающаяся система».

В статьях сборника, посвященных критической переработке Лениным гегелевского наследия, подчеркивается интернациональный характер марксистско-ленинской философии, ее выдающаяся роль в познании и преобразовании действительности, в утверждении и защите высоких идеалов социализма и коммунизма, в разоблачении буржуазной идеологии, буржуазного образа жизни и мысли.

В сборник вошел ряд статей чисто историко-философского характера: о предыстории «гегелизма» в России (Н. И. Надеждин и др.), о разработке историко-философской методологии рядом русских философов-идеалистов, испытавших влияние гегелевских идей (О. М. Новицкий, С. С. Гогоцкий, М. Остроумов и др.), о консервативном гегельянстве в России второй половины XIX в. (Б. Н. Чичерин и др.), о роли учения Гегеля в формировании взглядов одного из крупнейших представителей русского народничества — П. Л. Лаврова.

Статьи сборника говорят о важности и актуальности продолжения теоретической работы над гегелевским наследием в самых различных областях философского знания. Это богатейшее наследие является сферой острой идеологической борьбы в современном мире. Никогда, еще буржуазные философы, реформистские и ревизионистские теоретики не занимались столь активно разбором «советского диалектического материализма», марксистско-ленинской философии, как в наши дни.

Для опровержения диалектического и исторического материализма мобилизованы «ранний Маркс», обновляемые от времени до времени «критические теории общества», концепции конвергенции и «национальных» моделей социализма и многое другое. Во всем этом прослеживается страх перед реальным социализмом, построенным в СССР и ряде других стран на основе учения марксизма-ленинизма, марксистско-ленинской философии.

Разгром фашистских полчищ — ударных сил мирового империализма в Великой Отечественной войне, возникновение и успешное развитие мировой системы социализма, ликвидация колониальной системы империализма, огромные успехи в строительстве коммунизма в СССР — каждый из этих шагов всемирной истории приносил и продолжает приносить марксизму-ленинизму, марксистско-ленинской философии новые подтверждения и новые триумфы.

*В. Е. Есграфов*

# ЛЕНИНСКИЕ ПРИНЦИПЫ И СПОСОБЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПЕРЕРАБОТКИ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ

(на примере «Философских тетрадей»)

Б. М. Кедров

## Введение

Свое принципиальное отношение к использованию гегелевской логики (диалектики) В. И. Ленин выразил следующим образом: «Логика Гегеля нельзя применять в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее надо вы брать логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik* [мистики идей. — *Ред.*]: это еще большая работа» [2, 29, 238].

Почему же Ленин взялся сам за осуществление этой большой работы и как он ее проводил? Об этом свидетельствуют прежде всего его «Философские тетради», на рассмотрении которых мы главным образом и остановимся.

В общей форме о процессе «перевертывания» гегелевского (и вообще абсолютного или объективного) идеализма с последующим его превращением в материализм В. И. Ленин писал еще в книге «Материализм и эмпириокритицизм». Там, в частности, речь шла об эволюции философских воззрений А. А. Богданова, который в конце концов попытался «убрать некоторые противоречия махизма, создать подобие объективного идеализма». «Теория всеобщей подстановки» показывает, — констатировал Ленин, — что Богданов описал почти ровно в 180°, начиная со своего исходного пункта. Дальше ли отстоит эта стадия богдановской философии от диалектического материализма или ближе, чем предыдущие стадии? — спрашивал Ленин и отвечал по-диалектически: — Если он (Богданов. — *Ред.*) стоит на одном месте, тогда, разумеется, дальше. Если он продолжает двигаться вперед по такой же кривой линии, по которой он двигался девять лет, то тогда ближе: ему нужен теперь только один серьезный шаг, чтобы снова повернуть к материализму, именно — универсально выкинуть вон свою универсальную подстановку» [2, 18, 243—244].

Дальше следует интересующее нас сопоставление последнего варианта богдановской философии с гегелевским идеализмом: «Ибо, — объясняет Ленин, — эта универсальная подстановка так же собирает вместе, в одну китайскую косу, все грехи половинчатого идеализма, все слабости последовательного субъективного идеализма, как (*si licet parva comrone magnis!* — если позволительно сравнивать малое с великим) — как «абсолютная идея» Гегеля собрала вместе все противоречия кантовского идеализма,

все слабости фихтеанства. Фейербаху оставался *только* один серьезный шаг, чтобы повернуть снова к материализму: именно — универсально выкинуть вон, абсолютно удалить прочь абсолютную идею, эту гегелевскую «подстановку психического» под физическую природу. Фейербах отрезал китайскую косу философского идеализма, т. е. взял за основу природу без всякой «подстановки» [2, 18, 244].

Подобная задача — отрезать китайскую косу абсолютного идеализма у Гегеля и очистить гегелевскую диалектику от мистики идей — со всей остротой встала перед самим Лениным.

Хорошо известно, что во всех трудах, особенно философских, Ленин всегда подчеркивал исключительную важность материалистической диалектики, ее центральное положение в марксистском учении. Только материалистическая диалектика, отмечал он, способна помочь пролетарской партии нового типа правильно ориентироваться в чрезвычайно сложной и быстро меняющейся обстановке, только с позиций диалектического метода можно глубоко и всесторонне проанализировать новые закономерности и тенденции революционного движения и всего общественного развития.

Как известно, Ленин был замечательным мастером материалистической диалектики. Все его работы представляют собой яркий образец научного развития материалистической диалектики, разработки ее принципов, категорий, законов. Вождь пролетариата прекрасно понимал, что для идейно-теоретической подготовки партии и всего рабочего класса к предстоящим революционным битвам необходимо создать своего рода пособие по диалектике, по ее теории. Не случайно поэтому, что в годы, непосредственно предшествовавшие Октябрьской социалистической революции, Ленин вплотную принимается за непосредственную разработку теории диалектики, чтобы дать в руки партии боевое оружие для руководства в грядущих революционных битвах.

В свое время Маркс намеревался написать работу, специально посвященную изложению материалистической диалектики как метода научного познания и революционного действия. Ленин в «Философских тетрадах» набросал собственные планы разработки и изложения материалистической диалектики. Однако события развивались тогда столь стремительно, требовали к себе такого внимания и стольких сил, назревание революционного кризиса в России и его перерастание в революционный взрыв шло такими быстрыми темпами, что Ленину не удалось завершить задуманную им работу. Но все главные идеи и мысли, зародившиеся у него в процессе этой работы, он воплотил в других своих трудах, написанных накануне Октябрьской революции и в послеоктябрьский период.

Во всех этих ленинских трудах, при формулировке задач классовой революционной борьбы, строительства нового общества, мы видим мастерское применение Лениным диалектики к анализу

действительности. Образцом этого могут служить труды Ленина «Государство и революция», «Пролетарская революция и ренегат Каутский», «Очередные задачи Советской власти», «Детская болезнь «левизны» в коммунизме», «Еще раз о профсоюзах. . .», многие документы партии и Советского государства.

Приступая осенью 1914 г. к критическому штудированию философских сочинений Гегеля с целью извлечь из них рациональную диалектику и поставить ее на прочный фундамент материализма, Ленин полностью исходил из взглядов Маркса и Энгельса, из их богатейшего опыта по материалистической переработке гегелевской диалектики. Но Ленин не просто повторял этот их опыт: он учитывал данные новой исторической эпохи, новейшее развитие науки, в том числе и естествознания, а главное, данные практики революционной борьбы международного пролетариата и всего того, что принесла с собой первая мировая империалистическая война. Ленин отчетливо видел, что в перспективе эта империалистическая война должна была неизбежно перерасти в войну гражданскую, что вело к победе пролетарской революции в России.

В такой новой исторической обстановке сами по себе сочинения Гегеля должны были прочитываться по-новому, т. е. иначе, нежели они читались в канун революции 1848 г.

Каков же был общий подход Ленина к материалистической переработке гегелевской диалектики? Здесь, как и во всем, Ленин исходил из принципов *диалектического материализма*. При этом исключительное внимание Ленин отводил данным *современного естествознания*, которые особенно убедительно позволяли давать материалистическое толкование положениям гегелевской диалектики. Связь с общественно-исторической практикой, с революционным движением, с борьбой пролетариата за свое освобождение и освобождение всех трудящихся масс от гнета царизма и капитализма отражается в общественных учениях марксизма и прежде всего в *историческом материализме* и *научном коммунизме*; поэтому принципы этих разделов марксистского учения также занимают у Ленина важное место в деле материалистической переработки диалектики Гегеля. Это станет понятным еще и потому, что, согласно взглядам Ленина, материалистическое понимание истории, а значит и сам исторический материализм, трактуется как «последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений. . .» [2,26,57].

Соответственно этому мы и рассмотрим по порядку ленинские принципы и приемы переработки гегелевской диалектики с позиций материализма.

Заметим, что история науки не сохранила документальных записей того, как совершался у Маркса и Энгельса непосредственно самый процесс материалистической переработки гегелевской диалектики. В распоряжении современных исследователей имеется лишь огромный материал, содержащий *результат* этой ее переработки основоположниками марксистского учения. К на-



шему великому счастью, история сохранила ленинские записи, отражающие весь ход работы Ленина над гегелевской диалектикой, зафиксированный в «Философских тетрадах», этой в полном смысле слова лаборатории ленинской мысли. Поэтому в дальнейшем нам придется опираться особенно часто на этот ленинский документ непреходящей важности.

### **«Перевертывание» гегелевской диалектики и постановка ее «с головы на ноги»**

Первое, к чему стремился Ленин в целях материалистической переработки гегелевской диалектики, заключается в следующем: а) отбросить, отсеять все реакционное, идеалистическое, все, что направлено к оправданию наличия некоего высшего духовного начала («абсолютной идеи»), которая отождествляется, возводится философскими приемами в ранг бога-демиурга действительного мира, и б) сохранить, удержать все прогрессивное, диалектическое, все то, что хотя и в мистифицированной форме отражает реальный процесс мирового развития и его законы.

Отсекая, отбрасывая идеализм, Ленин тем самым как бы «перевертывает» гегелевскую диалектику и ставит ее на почву материализма. Так, отмечая в одном месте у Гегеля очередную «чужь об абсолюте», Ленин излагает свой основной принцип переработки гегелевской диалектики: «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу) — т. е. я выкидываю большей частью боженьку, абсолюте, чистую идею etc.» [2, 29, 93]. В этом, в частности, состоял ленинский прием отрезания китайской косы абсолютного идеализма у Гегеля.

Вот яркий пример того, как замечательно «работает» у Ленина этот прием «переворачивания» Гегеля «с головы на ноги». Гегель пишет (а Ленин это выписывает): . . . «*Нет*» (курсив Гегеля) «ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы вместе и непосредственности и опосредствования». . . [2, 29, 92].

Дальше Ленин составляет схему материалистической переработки данного конкретного положения Гегеля, его «перевертывания»:

1) Небо—природа—дух. Небо долой: материализм.

2) Все *vermittelt* = опосредствовано, связано в едином, связано переходами. Долой небо — закономерная связь *всего* (*n r o c e s s a*) мира» [там же].

Так получается, конечно, только по схеме, где четко выделены и сопоставлены самим же Гегелем три компонента его рассуждений: небо—природа—дух. Однако далеко не всегда это так ясно выступает, так что далеко не сразу можно отрезать у Гегеля китайскую косу его идеализма. Да и в данном случае все эти три компонента у Гегеля органически вмонтированы или,

лучше сказать, впаяны в общий ход его рассуждений, составляя их внутренний стержень.

Поэтому «перевертывание» гегелевской диалектики, вообще говоря, это — совсем не легкое и не простое дело. Ленин конспективно выписывает из Гегеля следующий «Пример: де, зародыш человека есть лишь внутренний человек, dem Anderssein Preisgegebenes [отданное во власть инобытию. — *Ред.*], пассивное. Gott [бог. — *Ред.*] сначала не есть еще дух. *«Не посредственно бог есть поэтому лишь природа»* [2, 29, 139].

«(Это тоже характерно!!)», — замечает в скобках Ленин, а на полях записывает: «Фейербах daran «knüpft an» [«подхватывает» это. — *Ред.*]. Долой Gott, остается *Natur* [природа. — *Ред.*] [там же].

Итак, нужно по-настоящему, кропотливо и придирчиво шелушить, очистить от мусора мистификации, от шелухи идеализма то ценное, диалектическое, что содержится в трудах Гегеля, а это требует громадного напряжения умственной работы, мобилизации всего революционно-критического внимания; только так можно высвободить диалектику от ее извращений и мистификаций, которым она подвергается у Гегеля, и представить ее в ее кристально ясном, рациональном виде.

Когда такая исключительно сложная и трудоемкая работа выполнена, то иной читатель может даже не поверить, что очищенная от идеализма гегелевская диалектика может засверкать всеми своими разнорасцветенными гранями. По этому поводу Ленин пишет, касаясь учения о единстве, или тождестве противоположностей, учения о противоречии как движущем начале всякого развития: *«Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными и противоположностями, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую. En lisant Hegel . . . [Читая Гегеля. . . — *Ред.*]»* [2, 29, 98]. Ленин выписывает далее из Гегеля соответствующие характеристики противоречия, отчеркивая их на полях жирными вертикальными линиями: *«все вещи в самих себе противоречивы; и именно смысл этого предложения таков, что оно. . . выражает истину и сущность вещей»* [2, 29, 124]. *«. . . Противоречие же есть корень всякого движения и жизни; лишь поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, оно движется, обладает импульсом и действительностью. . .* Противоречие не следует считать просто какой-то аномалией, встречающейся лишь кое где: оно есть. . . *принцип всякого самодвижения. . .*» [2, 29, 125].

По поводу этих и других гегелевских мыслей Ленин резюмирует: «Движение и „самодвижение“ (это NB! самопроиз-

вольное (самостоятельное), спонтанное, **внутренне-необходимое** движение), „изменение“, „движение и жизненность“, „принцип всякого самодвижения“, „импульс“ (Trieb) к „движению“ и к „деятельности“ — противоположность „*мертвому бытию*“ — кто поверит, что это суть „гегелевщины“, абстрактной и abstrusen (тяжелой, нелепой?) гегельянщины?? Эту суть надо было открыть, понять, hinüberretten \*, вылущить, очистить, что и сделали Маркс и Энгельс» [2, 29, 126—127]. А после них и вслед за ними, добавим мы, продолжал делать Ленин, идя по их стопам.

Здесь, как мы видим, нет простого, механического отсечения идеализма, как какого-то внешнего привеска у Гегеля к его диалектике. Идеализм органически пропитывает диалектический метод у Гегеля, а потому здесь требуется *коренная переработка* гегелевского метода с тем, чтобы создать *качественно новую* форму диалектики, а именно материалистическую диалектику.

Как мы видели, Ленин использовал образ Энгельса, гласивший, что Гегель, это — материализм, поставленный на голову. Отсюда вытекает основной принцип и вместе с тем основной прием материалистической переработки гегелевской диалектики: ее надо перевернуть, поставить с головы на ноги, и тогда она станет материалистической.

Такова именно и была постановка вопроса Энгельсом. В «Людвиге Фейербахе» он писал: «... Идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием. . . В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» [1, 21, 285].

В старом предисловии к «Анти-Дюрингу» («О диалектике») Энгельс ссылается на слова Маркса, сказанные им в Послесловии ко 2-му изданию тома I «Капитала»: «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [1, 23, 22].

Маркс намеревался сам в систематическом виде изложить это рациональное зерно, написав с этой целью специальную работу. В 1913 г., усиленно изучая переписку Маркса и Энгельса, Ленин записал по поводу писем Маркса (от 14 января и от 1 февраля 1858 г.): «*Рациональное* в «Логике» Гегеля, в его методе. [Marx 1858: снова перелистывал «Логик» Гегеля и хотел бы на 2—3 листах изложить, что в ней рационального.] [Минус его, Гегеля, «мистификация»].». Отчеркнув эту запись, Ленин

\* Слово «hinüberretten» (спасти) взято из Предисловия ко второму изданию книги «Анти-Дюринг», в котором Ф. Энгельс писал: «Маркс и я были едва ли не единственными людьми, которые спасли из немецкой идеалистической философии сознательную диалектику и перевели ее в материалистическое понимание природы и истории» [1, 20, 10].

на полях отметил еще раз: «Рациональное в «Логике» Гегеля». Запись по поводу второго письма содержит оценку Марксом книги Лассалья о Гераклите: «Гераклит» Лассалья — ученическая вещь. Никакой критики понятия диалектики». Отчеркнув двумя чертами последнюю фразу, Ленин на полях поставил: «NB» [3, 35].

Из этих пометок видно, что именно заинтересовало Ленина в процитированных письмах Маркса. Вероятно, как раз в 1913 г. у Ленина и появилась идея самому взяться за то, что не успел сделать Маркс, — изложить в «доступной здравому человеческому рассудку форме то рациональное, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал» [3, 35].

С осени 1914 г. Ленин вплотную приступил к материалистической переработке гегелевской диалектики, результатом чего и явились его «Философские тетради».

Рассмотрим конкретнее, как работает у Ленина принцип и метод «перевертывания» гегелевской диалектики и постановка ее «на ноги», т. е. на почву материализма.

Например, Ленин анализирует следующее гегелевское определение логики (т. е. диалектической логики, диалектики как логики):

«Логика есть чистая наука, т. е. чистое знание во **ВСЕМ** объеме его **РАЗВИТИЯ**» . . .

Ленин расчленяет это гегелевское определение на две части:

«1-ая строка ахинея. 2-ая гениальна»
---

 [2, 29, 92].

Как представляющий собой идеалистическую трактовку логики Ленин отвергает эпитет «чистая», «чистое» в смысле оторванное от жизни, от практики, освобожденное, «очищенное» от всего мирского, земного, т. е. ниспосланного свыше. Гениальным же Ленин считает глубоко диалектическое определение логики как знания (а значит и науки, научного знания) во всем объеме его развития. Так отсечением идеалистического эпитета «чистая», «чистое» достигается в данном случае материалистическая трактовка логики (диалектики как логики).

Мысль, содержащаяся во 2-й строке приведенного выше гегелевского определения, многократно подчеркивается Лениным как приемлемая для диалектического материализма. Так уже с самого начала работы над «Наукой Логике» Гегеля Ленин приводит цитату из Гегеля и раскрывает ее рациональный смысл. Гегель пишет: «Лишь на этом конструирующем самого себя пути философия. . . способна быть объективной, доказательной наукой» [2, 29, 80].

«„Сам себя конструирующий путь“ [Ленин тут повторяет выражение Гегеля и выделяет главное — путь. — Б. К.] = путь

(тут гвоздь, по-моему) действительного познания, познавания, движения от незнания к знанию» [2, 29, 80].

Однако подобного рода случаи материалистической переработки отдельных положений гегелевской диалектики являются простейшими и ими далеко не исчерпывается все разнообразие форм и принципов ленинской переработки этой диалектики.

Рассмотрим более сложный случай, когда подобного рода переработка сводилась у Ленина не к простому отсечению отдельных гегелевских фраз и эпитетов, а к прямому *перевертыванию* гегелевского построения: у Гегеля духовное, идеальное являлось приматом, а материальная сторона выступала как производная. Это построение нужно было «перевернуть» так, чтобы данное отношение изменилось на обратное, на диаметрально противоположное.

Так, Ленин выписывает гегелевское положение о том, что движение сознания «подобно развитию всей жизни природы и духа» покоится на «натуре чистых сущностей, составляющих содержание логики».

Отчеркнув это место и записав на полях: «Характерно!» (в смысле характерно для Гегеля как диалектика-идеалиста), Ленин ставит задачу: «Перевернуть: логика и теория познания должна быть выведена из „развития всей жизни природы и духа“» [2, 29, 80].

Приведем еще пример того, как, опираясь на основной принцип диалектического материализма, Ленин осуществляет очистку гегелевской диалектики от идеализма и переворачивает диалектику Гегеля путем замены идеалистических выражений материалистическими. Так, Гегель пишет, а Ленин в скобках анализирует его высказывание с целью отчленить рациональное зерно от мистической шелухи: «Понятия разума, в которых следовало бы ожидать более высокую силу (идеалистическая фраза!) и более глубокое (*в е р н о!*) содержание, уже не имеют в себе ничего *Konstitutives* надо: objectives [ничего конститутивного (надо объективного). — *Ред.*], как это еще имело место у категорий; они суть *только* идеи. . . Можно ли было когда-нибудь подумать, что философия станет отрицать истину умопостигаемых сущностей потому, что они лишены пространственного и временного вещества чувственности?» [2, 29, 153—154].

Ленин четко различает здесь, как и в других аналогичных случаях, то, что является у Гегеля в данном случае рациональным, и то, что оказывается у него идеалистической шелухой. В соответствии с таким подходом Ленин пишет:

«И тут Гегель *прав* по сути: *стоимость* есть категория, которая *entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit* [лишена вещества чувственности. — *Ред.*], но она *истиннее*, чем закон спроса и предложения.

Только Гегель идеалист: отсюда вздор: «*Konstitutive*» etc.» [2, 29, 154].

Можно привести еще один образец подобного же «переворачивания» Гегеля Лениным. Гегель пишет в «Энциклопедии» (и Ленин это выписывает): . . . «Покоряемая живым существом неорганическая природа претерпевает это потому, что она *в себе* есть то же самое, что жизнь есть *для себя*» [2, 29, 185].

Ленин констатирует: «Перевернуть = чистый материализм. Превосходно, глубоко, верно!! И еще NB: доказывает *крайнюю* правильность и меткость терминов «an sich» и «für sich» [«в себе» и «для себя». — *Ред.!!!!*»

Иногда такое «перевертывание» достигается следующим образом: Ленин заменяет гегелевские понятия, относимые Гегелем к сфере логики, или мышления, понятиями материалистической диалектики как науки о наиболее общих законах развития объективного мира и человеческого мышления. Так, Ленин выписывает из гегелевской Энциклопедии: «Но на самом деле они» (*die logischen Formen* — логические формы) «наоборот, как формы понятия составляють *живой дух действительности*». . . [2, 29, 156]

Перевертывая это положение на обратное, Ленин записывает и подчеркивает на полях против этой цитаты: «Общие законы движения м и р а и м ы ш л е н и я» [там же].

Или еще пример. Гегель говорит в духе идеализма: «Бытие и сущность суть моменты его» (= *des Begriffs* [понятия. — *Ред.*]) «становления». Ленин формулирует задачу: «Обернуть: понятия высший продукт мозга, высшего продукта материи» [2, 29, 149]. Точно такое же положение мы встречаем в случае гегелевской формулы: «*Субстанция есть важная ступень в процессе разв и т и я идеи*». . . Ленин перевертывает: «Читай: важная ступень в процессе развития *человеческого познания природы и материи*» [2, 29, 142].

В некоторых случаях Ленин отбрасывает или во всяком случае ставит под вопрос гегелевское изложение и обоснование перехода одних категорий диалектики в другие, низших в высшие. Так Ленин относится к гегелевской категории *Fürsichsein* (для себя бытие). «Почему *Fürsichsein* есть *Eins* [единое. — *Ред.*], — записывает Ленин, — мне неясно. Здесь Гегель сугубо темен, по-моему» [2, 29, 103]. И далее: «Вообще все это *Fürsichsein*, должно быть, отчасти понадобилось Гегелю для выведения того, как „*качество превращается в количество*“. . . сие производит впечатление большой натянутости и пустоты» [2, 29, 105].

Для решения задачи «переворачивания» гегелевской диалектики несомненно большое значение имеет анализ аналогичных ситуаций, которые возникали в других областях научного знания. Ленину, разумеется, хорошо было известно Предисловие Энгельса ко 2-му тому «Капитала» Маркса. Здесь Энгельс писал, что Лавуазье, руководствуясь открытием, сделанным Пристли, подверг исследованию всю флогистонную химию и впервые открыл, что

новая разновидность воздуха была новым химическим элементом, что при горении *не таинственный флогистон выделяется* из горящего тела, а этот новый элемент *соединяется* с телом, и таким образом он впервые поставил на ноги всю химию, которая в своей флогистонной форме стояла на голове» [1, 24, 19—20].

В другом месте (в старом предисловии к «Анти-Дюрингу», которое было опубликовано только после смерти Ленина) Энгельс провел прямую параллель между тем, что наблюдалось в гегелевской диалектике, которая стояла на голове и нуждалась в том, чтобы ее поставили на ноги, и тем, что представляли собой некоторые естественнонаучные теории. «Но и в самом естествознании, — писал здесь Энгельс, — мы достаточно часто встречаемся с такими теориями, в которых действительные отношения поставлены на голову, в которых отражение принимается за отражаемый объект и которые нуждаются поэтому в подобном перевертывании. Такие теории нередко господствуют в течение продолжительного времени. Именно такой случай представляет учение о теплоте. . . Точно так же в химии флогистонная теория своей вековой экспериментальной работой впервые доставила тот материал, с помощью которого Лавуазье смог открыть в полученном Пристли кислороде реальный антипод фантастического флогистона и тем самым испровергнуть всю флогистонную теорию. Но это отнюдь не означало устранения опытных результатов флогистики. Наоборот, они продолжали существовать; только их формулировка была перевернута, переведена с языка флогистонной теории на современный химический язык, и постольку они сохранили свое значение.

Гегелевская диалектика так относится к рациональной диалектике, как теория теплорода — к механической теории теплоты, как флогистонная теория — к теории Лавуазье» [1, 20, 371, 372].

Из этих слов явствует, что опыт естествознания и его истории может служить важным подспорьем при решении задачи «перевертывания» гегелевской диалектики и постановки ее «с головы на ноги».

Во многих случаях выполнению такой задачи «переворачивания» в отношении своей собственной диалектики и очищения ее от идеализма активно (хотя, разумеется, бессознательно) способствует сам Гегель. В таком случае принципом и методом материалистической переработки гегелевской диалектики становится у Ленина поиск и раскрытие зачатков материализма в трудах Гегеля.

### Поиск и раскрытие зачатков материализма у Гегеля

Ленин писал, что гносеологическим познавательным источником философского идеализма служит *метафизика*: «Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота voilà [вот. — Ред.] гносеологические

корни идеализма» [2, 29, 322]. В книге «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин вскрыл два такого рода источника у «физического» идеализма.

Спрашивается: а у философского материализма имеется ли свой гносеологический, познавательный источник, который, очевидно, должен действовать прямо противоположным образом по сравнению с теми источниками, из которых вырастает философский идеализм? Ответим сразу со всей категоричностью и определенностью: да, есть. Таким гносеологическим, познавательным источником последовательного философского материализма служит *диалектика*.

В самом деле. Разрывая всеобщую цепь мирового развития на отдельные изолированные звенья, метафизика оказывается не в состоянии объяснить генезис, происхождение всех этих разрозненных звеньев. Отсюда неизбежно возникает концепция творческого акта, который, дескать, совершает некая сверхъестественная сила. Тем самым осуществляется прямой переход на позиции идеализма и теологии. Наиболее типичным проявлением подобной концепции служит представление о «первоначальном толчке», к которому прибегали ученые в попытках объяснить откуда и как возник современный нам мир.

В «Анти-Дюринге» Энгельс писал по этому поводу: «Упрек по адресу Дарвина в том, что он тотчас же попадает в тупик там, где у него обрывается нить происхождения, конечно, суров, но неопровержим. К сожалению, этого упрека заслуживает все наше естествознание. Там, где обрывается нить происхождения, оно попадает «в тупик» [1, 20, 73]. Выходом, хотя, разумеется, фиктивным, мнимым, из этого тупика оказывается нередко признание «толчка извне», т. е. божественного вмешательства. И Энгельс далее констатирует, что с точки зрения метафизика там, «где обрывается нить происхождения» соответствующие тела природы, включая и живые существа, «должны были появиться на свет не иначе, как путем отдельного акта творения. Таким образом, мы опять возвращаемся к творцу и к тому, что называют деизмом».

Но как только мы взглянем на предмет нашего исследования с точки зрения идеи развития, т. е. с точки зрения диалектики, как исчезают в принципе все абсолютно резкие разрывы, делающие логически неизбежным принятие концепции творческого акта («первоначального толчка»). На место этой антинаучной, в корне ложной, идеалистической концепции приходит материалистическое положение о естественном происхождении всех существующих форм и проявлений окружающего нас мира, всех видов живой и неживой природы.

Так, диалектика, будучи проведена последовательно, обосновывает и утверждает материалистический взгляд на мир, являясь гносеологическим корнем последовательного философского материализма. Энгельс выразил эту мысль следующим образом:



«. . . Материалистическое воззрение на природу покоится теперь на еще более крепком фундаменте, чем в прошлом столетии. . . Теперь вся природа простирается перед нами как некоторая система связей и процессов, объясненная и понятая по крайней мере в основных чертах. Конечно, материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений. . .» [1, 20, 513].

Вполне понятно, каким внутренне противоречивым должно было оказаться в своей основе философское учение Гегеля, в котором противоестественным образом сочетались два взаимоисключающих, чужеродных начала: диалектика, которая служит гносеологическим источником материализма, и идеализм с его гносеологическим источником — метафизикой и субъективизмом.

В этих условиях диалектика Гегеля не могла не приводить логически в ряде случаев к более или менее ясно выраженной материалистической позиции, при личной враждебности и даже ненависти к материализму со стороны самого Гегеля.

Например, Ленин выделяет одну из заключительных фраз в гегелевской «Науке Логики». На полях он записывает: «Переход от идеи к *природе*. . .» [2, 29, 214]. Вслед за этим подчеркивает: «Эта фраза на **последней**, 353-ей странице *Логики* архизамечательна. Переход логической идеи к *природе*. Рукой подать к материализму. Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм» [2, 29, 215].

После этого Ленин делает общий вывод, гласящий, что диалектический метод, будучи последовательно проведен Гегелем, практически исключает идеализм и приводит к материализму, иначе говоря, служит гносеологическим корнем последнего. «Замечательно, — резюмирует Ленин, — что вся глава об „абсолютной идее“ почти ни словечка не говорит о божестве (едва ли не один раз случайно вылезло „божеское“ „понятие“), и кроме того — *это NB* — почти не содержит специфически *идеализма*, а главным своим предметом имеет *диалектический метод*. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. „Противоречиво“, но факт!» [2, 29, 215].

Очевидно, сюда относятся все места из гегелевской Логики, которые Ленин сопровождает высокими оценками: «Очень верно! Ср. замечание Маркса в „*Капитале*“. . .» [2, 29, 216], «très bien! [очень хорошо! — *Ред.*]. Прекрасное сравнение! вместо пошлой религии надо взять всякие абстрактные истины» [2, 29, 217], «прелестно!», «très bien», «очень хорошо! (и образно)» [2, 29, 218], и многие другие.

В ряде случаев Ленин прямо указывает на те формулировки, где диалектика у Гегеля приводит к материализму, где, следовательно, сам Гегель облегчает перевертывание своей диалектики

и постановку ее на материалистическую основу. Например по поводу гегелевского положения — «То, что есть первое в науке, должно было оказаться и исторически первым» — Ленин замечает: «Звучит весьма материалистично!» [2, 29, 95].

По поводу гегелевской характеристики закона — «царство законов есть *спокойное* (курсив Гегеля) отображение существующего или являющегося мира». . . — Ленин записал на полях: «Закон=спокойное отражение явлений NB», и вслед за этим раскрыл материалистическое зерно гегелевской характеристики закона: «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом «ruhige» [«спокойное». — *Ред.*]) определение. Закон берет спокойное — и потому закон, всякий закон, узок, неполон, приблизителен» [2, 29, 136].

Следовательно, в данном случае материалистическое положение содержится у Гегеля почти в готовом виде, его надо *только* вычлениить и сформулировать на языке диалектического материализма. Но это «только» представляет собой итог громадной работы, проведенной Лениным, над *всем* сочинением Гегеля, в целом, а вовсе не процесс случайного вылавливания отдельных мест из гегелевской Логики. Здесь нет ничего похожего на простое механическое выхватывание отдельных подходящих кусочков и формулировок, извлеченных наугад из трудов Гегеля. Это — именно процесс коренной переработки всей гегелевской диалектики, взятой в целом, с позиций материализма.

С особенной силой Ленин выделяет у Гегеля те места, где Гегель воюет против абсолютизации наших знаний, против абсолюта вообще. Так, в гегелевском анализе философии скептиков Ленин выделяет пять *новых* тропов, содержащих диалектику и касающихся понятий. «Эти скептические тропы, — говорит Гегель, — на самом деле *задевают* то, что называется догматической философией. . . не в том смысле, что она имеет положительное содержание, а в том, что она нечто определенное утверждает в качестве абсолютного» [2, 29, 275]. Ленин тут же подчеркивает: **п р о т и в а б с о л ю т а Гегель!** Вот где зародыш диалектического материализма». И отчеркнув двумя жирными чертами эту запись, Ленин ставит на полях: «NB» [там же].

Когда Гегель сопоставляет высказывания одного и того же нравственного изречения, по-разному звучащего в устах у юноши и при высказывании умудренным жизнью зрелым мужем, Ленин отмечает: «хорошее сравнение (материалистическое)» [2, 29, 90].

Можно еще сослаться на ленинские замечания, высказанные по поводу гегелевского рассуждения о том, что «идеальность. . . превращается. . . в реальность. . .». Здесь Ленин подчеркивает, что это направлено против вульгарного материализма и, следовательно, подтверждает диалектический материализм: «Мысль о превращении идеального в реальное *глубока*, — пишет Ленин: — очень важна для истории. Но и в личной жизни человека видно, что тут много правды. Против вульгарного материализма.

№. Различие идеального от материального тоже не безусловно, не *überschwenglich*» [не чрезмерно, не преувеличено. — *Ред.*] (2, 29, 104).

Или еще одно место: приведя высказывание Гегеля — «Если налицо все условия некоторой вещи, то она вступает в существование». . ., Ленин замечает: «Очень хорошо! причем тут абсолютная идея и идеализм?» [2, 29, 132]. И добавляет: «Забавно это „выведение“ . . . существования. . .»

Проводя сопоставление «Гегель и диалектический материализм», Ленин показал, что на деле Гегель как диалектический идеалист непосредственно приближался к материализму и отчасти уже переходил фактически на его позиции, хотя сам Гегель и отвергал с порога материализм, приписывая ему антифилософское существо. «Гегель серьезно „верил“, думал, — пишет Ленин, — что материализм как философия невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об *общем*, а общее есть мысль. Здесь он повторял ошибку того самого субъективного идеализма, который он всегда называл „дурным“ идеализмом. Объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувырком) подошел вплотную к материализму, частью даже превратился в него» [2, 29, 250].

Например такой подход Гегеля вплотную к материализму Ленин отмечает также в связи с гегелевским пониманием роли практики в процессе познания. «Замечательно, — отмечает Ленин: — к „идее“ как совпадению понятия с объектом, к идее как *и с т и н е*, Гегель подходит *ч е р е з* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки» [2, 29, 173].

В этой же связи Ленин отмечает «зачатки исторического материализма у Гегеля» [2, 29, 171]. Более того, Ленин характеризует «ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ОДНО ИЗ ПРИМЕНЕНИЙ И РАЗВИТИЙ ГЕНИАЛЬНЫХ ИДЕЙ — ЗЕРЕН, В ЗАРОДЫШЕ ИМЕЮЩИХСЯ У ГЕГЕЛЯ» [2, 29, 172]. Отмечая решающую роль практики как критерия истины, Ленин пишет: «Когда Гегель старается — иногда даже: тщится и пыжится — подвести целесообразную деятельность человека под категории логики, говоря, что эта деятельность есть „заключение“ (*Schluss*), что субъект (человек) играет роль такого-то „члена“ в логической „фигуре“ „заключения“ и т. п., — ТО ЭТО НЕ ТОЛЬКО НАТЯЖКА, НЕ ТОЛЬКО ИГРА. ТУТ ЕСТЬ ОЧЕНЬ ГЛУБОКОЕ СОДЕРЖАНИЕ, ЧИСТО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ. НАДО ПЕРЕВЕРНУТЬ: ПРАКТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА МИЛЛИАРДЫ РАЗ ДОЛЖНА БЫЛА ПРИВОДИТЬ СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА К ПОВТОРЕНИЮ РАЗНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ФИГУР, Д А Б Ы ЭТИ ФИГУРЫ М О Г Л И ПОЛУЧИТЬ ЗНАЧЕНИЕ А К С И О М. ЭТО NOTA BENE» [там же].

В заключение этого раздела приведем еще три примера. У Гегеля сказано (а Ленин подчеркивает начальные слова выписанной им фразы) что «*Во всем природном, научном и духовном развитии вообще* оказывается, и очень важно убедиться в этом, что первое пока нечто есть лишь *внутреннее* или также внутри своего понятия, именно потому есть лишь непосредственное, пассивное наличное бытие последнего. . .» [2, 29, 139].

Ленин, как он и обычно делает в таких случаях, дает прежде всего свое толкование процитированного гегелевского рассуждения, раскрывая спрятанный в нем смысл: «Начало всего может быть рассматриваемо, как внутреннее — пассивное — и в то же время внешнее.

Но интересно здесь не это, а иное, добавляет Ленин: нечаянно проскользнувший критерий диалектики у Гегеля: «. . . во всем природном, научном и духовном развитии»: вот где зерно глубокой истины в мистической шелухе гегельящины!» [там же].

Другой пример того, как Ленин выделяет у Гегеля «ГЛАВНОЕ». Гегель пишет (а Ленин подчеркивает): «. . . «Здесь. . . понятие следует рассматривать. . . как понятие в себе и для себя, образующее **СТУПЕНЬ КАК ПРИРОДЫ, ТАК И ДУХА. ЖИЗНЬ, ИЛИ ОРГАНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА, ЕСТЬ ТА СТУПЕНЬ ПРИРОДЫ, НА КОТОРОЙ ВЫСТУПАЕТ ПОНЯТИЕ**»» [2, 29, 151]. Отчеркнув подчеркнутую часть фразы четырьмя жирными линиями, Ленин записал на полях против подчеркнутого им места из гегелевского рассуждения: «„Канун“ превращения объективного идеализма в материализм» [там же].

Наконец, еще один пример, где Ленин выделяет материалистический элемент в гегелевской диалектике, делая это путем многократного отчеркивания (он проводит 7 линий на полях и ставит NB): «. . . «Развитие» (des Erkennens) [познания. — *Ред.*], — пишет Гегель, — . . . «должно определяться природой вещей и самого содержания». . .» [2, 29, 93].

Так Ленин подготавливал и осуществлял «перевертывание» гегелевской диалектики, опираясь как на опорные пункты на те зерна материализма, которые зарождались в этой диалектике и к которым она приводила как их гносеологический источник.

**«Умный» идеализм и его близость к материализму.  
Критика кантианства с позиций «умного» идеализма**

Один из ленинских принципов и вместе с тем приемов материалистической переработки диалектики Гегеля заключается в учете той критики, какой подвергал Гегель с позиции более последовательного (объективного) идеализма представителей менее последовательного идеализма, в том числе Канта. С особенной силой

Гегель критиковал крайние формы субъективного идеализма, объявляя его «дурным» идеализмом, как это отмечал Ленин. Аргументы Гегеля в пользу объективности, направленные против субъективизма и агностицизма, при соответствующей материалистической трактовке этих аргументов, могут явиться строительным материалом для создания материалистической диалектики (путем «перевертывания» диалектики Гегеля).

Именно в этой связи раскрывается истинное значение и глубочайший смысл ленинского афоризма: «Когда *один* идеалист критикует основы идеализма *другого* идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель versus [по отношению. — *Ред.*] Платон etc. Гегель versus Кант etc.» [2, 29, 255].

Поскольку Кант на первый план в своем идеализме и агностицизме выдвигает субъективный момент, а Гегель противопоставляет ему принцип объективности, постольку аргументация Гегеля, как говорится, льет воду на мельницу материализма. Точно так же метафизическим разрывам и резким противопоставлениям противоположных сторон единого (согласно принципу «или-или»), что нередко наблюдается у Канта и других философов субъективистского толка, Гегель противопоставляет идею диалектического единства противоположностей (согласно принципу «и-и»), чем подрывает гносеологические корни не только субъективного идеализма, но и идеализма вообще как философского течения.

«Кажимость и скептицизм respective [соответственно. — *Ред.*] кантианство» (2, 29, 116), — так озаглавливает Ленин выписанное им место из Гегеля, где, в частности, сказано: «**новейший идеализм не позволял себе смотреть на познание как на знание о вещи в себе; эта кажимость вообще не должна была бы иметь основы какого-либо бытия. . .**». Перефразируя гегелевскую критику субъективизма, Ленин как бы вкладывает Гегеля в уста следующего обращения к скептикам и кантианцам: «Вы включаете в Schein [кажимость. — *Ред.*] все богатство мира и вы отрицаете объективность Schein'a!» [2, 29, 117].

Подобная критика субъективизма Гегелем может быть широко использована материализмом, причем для борьбы не только против агностицизма и субъективного идеализма, но и философских основ идеализма вообще.

Таковую же картину мы находим в случае гегелевской критики субъективизма кантовского учения о логических формах, о категориях логики. При этом Гегель наносит удар по основному пункту кантовского агностицизма — учению о непознаваемой вещи в себе. Все это Ленин тщательно учитывает в интересах материализма, извлекая прямую пользу для материализма из борьбы Гегеля против Канта, а тем самым одновременно реализуя свой принцип материалистической переработки гегелевской диалектики.

Так, выписав критические высказывания Гегеля, направленные в адрес Канта, Ленин на полях отмечает: «Гегель против Канта», а затем: «Кант *о д н у* сторону возвел в абсолют», «у Канта вещь в себе абсолютное „Jenseits“ [„потустороннее“. — *Ред.*]», «субъективизм Канта» [2, 29, 188, 189].

Вслед за тем Ленин резюмирует позицию Гегеля, осуществляя при этом одновременно и ее «переворачивание»: «Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. п.) Кант принял за *субъективизм*, а не за диалектику идеи (=самой природы), оторвав познание от объекта» [2, 29, 189].

Переворачивание осуществлено здесь посредством замены «диалектики идеи» на «диалектику самой природы».

В другом месте Ленин излагает взгляд Гегеля: «категории логики суть сокращения (или извлечения) „бесконечной массы“ «частностей внешнего существования и деятельности». В свою очередь эти категории *служат* людям на практике («в духовной выработке живого содержания, в создании мыслей и в обмене ими») [2, 29, 82]. И о формах мысли нельзя сказать, по Гегелю, что они нам служат, ибо они проходят «через все наши представления», они суть «общее как таковое».

По этому поводу ленинская оценка гласит: «Объективизм: категории мышления не пособие человека, а выражение закономерности и природы и человека. . .» [2, 29, 83].

В связи с этим Ленин прослеживает у Гегеля противопоставление «субъективного мышления» и «объективного понятия самих вещей», подчеркивая, что, согласно Гегелю, мы не можем «выйти за пределы природы вещей».

Такой объективный подход Гегеля, направленный своим острием против кантовского субъективизма, используется Лениным с целью доведения этого «объективизма» до его логического конца, т. е. до материализма; следовательно, он используется Лениным в качестве рычага, т. е. инструмента для «перевертывания» (с головы на ноги) самой гегелевской диалектики.

Ленин показывает далее, как Гегель вскрывает гносеологический источник кантовского идеализма и агностицизма и как тем самым Гегель помогает преодолеть слабости «критической философии». Ленина особенно интересует гегелевское понимание кантовской трактовки отношения между «тремя терминами» (мы, мышление, вещи). Гегель критикует Канта за то, что, по Канту, мы ставим «посредине» между вещами и нами мышление, причем ставим его так, что эта середина «разделяет» нас, «вместо того, чтобы соединять». На это, говорит Гегель, надо ответить: самые эти вещи, которые будто бы стоят по ту сторону наших мыслей, сами суть мысленные вещи и что так называемая вещь в себе есть лишь мысленная вещь пустой абстракции.

Отметив, что все это гегелевское рассуждение направлено «против кантианства» [там же], Ленин формулирует свою позицию

по данному вопросу: «Суть довода, по-моему: (1) у Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их; (2) у Канта „пустая абстракция“ вещи в себе на место живого *Gang, Bewegung* [хода, движения. — *Ред.*] знания нашего о вещах все глубже и глубже». И дальше: «*Ding an sich* [вещь в себе. — *Ред.*] у Канта пустая абстракция, а Гегель требует абстракций, соответствующих *der Sache* [сути. — *Ред.*]: «объективное понятие вещей составляет самоё их суть», соответствующих — материалистически говоря — действительному углублению нашего познания мира» [2, 29, 83—84].

Еще дальше Ленин отмечает у Гегеля ту мысль, что «к мысленному рассмотрению» должны быть привлечены не только «внешняя форма», но и «*der Inhalt*» («содержание»), и тогда «предметом становятся не *Dinge*, а *die Sache, der Begriff der Ding* [не вещи, а суть, понятие вещей, — *Ред.*] — «не вещи, а законы их движения, материалистически» [2, 29, 85—86] — так переворачивает Ленин Гегеля и ставит его с головы на ноги.

Это полностью касается гегелевской критики субъективистской трактовки Кантом форм мышления. По Гегелю, неверно считать их только «средством», «для пользования» или же, что они суть «внешние формы», которые суть лишь формы *на содержании*, а не само содержание.

Критикуя разрыв между формой мышления и его содержанием, приводящий к субъективизму и формализму в области логики, Гегель требует такой логики (и Ленин это отмечает), в которой формы были бы содержательными формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием.

В связи с этой диалектикой формы и содержания, основанной на признании их взаимопроникновения как единства противоположностей, Гегель обращает внимание на «идеи всех природных и духовных вещей», на «субстанциональное содержание». . . [2, 29, 84].

Ленин резюмирует с позиций материализма тот вывод, к которому Гегель пришел в итоге критики субъективизма и формализма по данному вопросу: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития „всех материальных, природных и духовных вещей“, т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» [там же].

Исключительно интересен ленинский подход к переработке гегелевской диалектики в вопросе о каузальности. В частности Ленин выписывает из Гегеля: «Так, например, движущийся камень есть причина; его движение есть некоторое обладаемое им определение, вне которого он содержит в себе еще многие другие определения цвета, формы и т. д., которые не входят в состав его причинности» [2, 29, 144]. Этому гегелевскому положению Ленин дает свою следующую трактовку, переводя его на рельсы материализма: «Каузальность, обычно нами понимаемая, есть

лишь малая частичка всемирной связи, но (материалистическое добавление) частичка не субъективной, а объективно реальной связи» [там же].

Проводя различие между поводами и действительными причинами исторических событий, Гегель писал (а Ленин это выписал в своих конспектах) о том, что в истории-де принято *анекдоты* приводить как маленькие «причины» больших событий. На деле это лишь *поводы*, лишь внешнее возбуждение, «в которых внутренний дух события мог бы и не нуждаться» [2, 29, 143].

«Этот «внутренний дух» — ср. Плеханов — есть идеалистическое, *мистическое*, — констатирует Ленин, — но очень глубокое указание на исторические причины событий. Гегель подводит вполне историю под каузальность и в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма «ученых» ныне» [2, 29, 144].

Когда Гегель пишет (и Ленин это тоже выписывает) относительно результата, получаемого «через *д в и ж е н и е* определенного *отношения п р и ч и н н о с т и*», Ленин материалистически пересматривает гегелевскую формулировку: «„Движение отношения каузальности“ — на деле: движение материи respective движение истории, улавливаемое, усвояемое в своей внутренней связи до той или иной степени широты или глубины. . .» [2, 29, 144—145].

С этих позиций Ленин оценивает взгляд Гегеля на причинность, каузальность, противопоставляя этот взгляд Гегеля воззрениям субъективистов и агностиков по данному же вопросу. «Когда читаешь Гегеля о каузальности, — замечает Ленин, — то кажется на первый взгляд странным, почему он так сравнительно мало остановился на этой излюбленной кантовцами теме. Почему? Да потому, что для него каузальность есть лишь *одно* из определений универсальной связи, которую он гораздо глубже и всесторонне охватил уже раньше, во *всем* своем изложении, *всегда* и с самого начала подчеркивая эту связь, взаимопереходы etc. etc. Очень бы поучительно сопоставить „*н о т у г и*“ новоэмпиризма (respectively „физического идеализма“) с решениями, вернее, с диалектическим методом Гегеля» [2, 29, 146].

Здесь, как и в других местах, Ленин неизменно отличает у Гегеля его диалектический подход к рассматриваемому вопросу, противопоставляя такой диалектический подход метафизическому с его разрывом противоположностей и эклектическому с его чисто внешним их соположением («сложением»). Так, процитировав критику Гегелем кантовской концепции суждения, Ленин подчеркивает: «Итак, и здесь Гегель обвиняет Канта в **субъективизме**. Это *N B.* Гегель за „объективную значимость“ (*sit venia verbo* [да будет позволено так сказать. — *Ред.*]) кажимости, „непосредственно данного“. . . Философы более мелкие спорят о том, сущность **или** непосредственно данное взять за основу



(Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *и л и* ставит *и*, объясняя конкретное содержание этого „и“ [2, 29, 120].

Следовательно, вместо резкого разрыва и метафизического противопоставления противоположных моментов познания (по формуле «или—или»), что имеет место у Канта, Юма и их последователей, Гегель, как показывает здесь Ленин, выдвигает идею единства противоположностей (по формуле «и—и»). И Ленин подчеркивает, что Гегель не просто отбрасывает воззрения своих предшественников, а стремится преодолеть их слабые места, их непоследовательность и внутреннюю противоречивость. Вместе с тем позиция Гегеля позволяет развить и углубить еще дальше критику его предшественников, доводя ее до ее перевода на позиции диалектического материализма. Другими словами, через это открывается еще один путь, еще один способ для материалистической переработки и самой гегелевской диалектики, которым широко пользуется Ленин.

Так диалектика проявляется в самом процессе критики одних философов другими. Этого, увы, не поняли некоторые авторы из среды самих марксистов. В связи с этим Ленин выдвинул два афоризма:

«1. Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *a limine* с порога. — *Ред.*] *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий.

2. Марксисты критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски» [2, 29, 161].

Отвержение критикуемых взглядов с порога — признак метафизического и вульгарного подхода к критике своих предшественников. Исправление их взглядов, преодоление их слабости и недостатков — признак диалектического подхода. Такова ленинская оценка обоих подходов. Поэтому исправляя недостатки кантовских воззрений, преодолевая их непоследовательность и субъективизм, Гегель уже тем самым приближался к диалектическому материализму, помогая невольно будущим своим критикам из лагеря марксизма переводить гегелевскую диалектику на рельсы материализма.

Резюмируя свое отношение к этому вопросу, Ленин писал: «Умный идеализм ближе к умному материализму, чем глупый материализм. Диалектический идеализм вместо умный; метафизический, неразвитый, мертвый, грубый, неподвижный вместо глупый» [2, 29, 248].

Такая постановка вопроса Лениным показывает, что в борьбе диалектического материализма против «глупого» (ограниченного, непоследовательного) идеализма большую поддержку может ока-

зять «умный» (т. е. диалектический) идеализм. Вот почему в одном месте «Философских тетрадей» Ленин записал в качестве плана на будущее: «К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики и теории познания кантианца и т. п.» [2, 29, 160].

В таком повторном обращении к Гегелю и к его диалектике при критическом разборе «ходячих», модных логических и гносеологических концепций современных кантианцев, махистов и т. п. содержится один из важных путей и способов материалистической переработки гегелевской диалектики, согласно ленинским планам и замыслам.

### Выявление рационального зерна гегелевской диалектики в целях ее материалистической переработки

Попробуем на нескольких конкретных образцах проследить, каким путем Ленин осуществляет самый процесс переработки гегелевской диалектики с позиций материализма. Этот путь в каждом отдельном случае состоит в том, чтобы выявить рациональное зерно гегелевской диалектики в его конкретном виде, применительно к данному конкретному случаю.

Первый образец касается вычленения из гегелевской Логики основных контуров диалектической картины мира. Касаясь вопроса о переходе основания (Grund) в условие (Bedingung) и предшествующих проблем, изложенных в конце первого отдела («сущность как рефлексия в себе самой») гегелевского учения о сущности, Ленин отмечает: здесь у Гегеля много мистицизма и пустого педантизма в этих выводах, «но гениальна основная идея: всемирной, всесторонней, **живой** связи всего со всем и отражения этой связи — *materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel* [здесь в смысле: материалистически перевернутый Гегель. — *Ред.*] — в понятиях человека, которые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир» [2, 29, 131].

Вычленив и сформулировав основную идею Гегеля и назвав ее гениальной, Владимир Ильич Ленин рисует в общих чертах диалектическую картину мира, которая возникает на базе такой идеи: «Река и *капли* в этой реке. Положение *каждой* капли, ее отношение к другим; ее связь с другими; направление ее движения; скорость; линия движения. . . Понятия как *учеты* отдельных сторон движения, отдельных капель (= „вещей“), отдельных „*струй*“ etc. Вот á peu près [приблизительно. — *Ред.*] картина мира по Логике Гегеля, — конечно, минус *боженька* и *абсолют*» [2, 29, 131—132].

Материалистический образ движущейся реки как рычаг для «перевертывания» гегелевской диалектики Ленин использует и в другом месте, когда речь заходит у Гегеля о соотношении су-

щественного и несущественного, кажущегося: «В несущественном, в кажимости есть момент небытия», — записывает Ленин мысль Гегеля и дает ей материалистическую трактовку: «т. е. несущественное, кажущееся, поверхностное чаще исчезает, не так „плотно“ держится, не так „крепко сидит“, как „сущность“. Etwa [примерно. — *Ред.*]: движение реки — пена сверху и глубокие течения внизу. *Но и пена* есть выражение сущности!» [2, 29, 116].

Так вырисовывается, по Ленину, картина мира в результате непосредственной очистки гегелевской диалектики от абсолюта, идеализма и мистики.

В этой нарисованной в основном Гегелем картине мира Ленин особо выделяет идею развития абстрактных понятий, их диалектических переходов от одного к другому. Это и составляет также рациональное зерно гегелевской диалектики. Так, выписав соответствующее высказывание Гегеля об истине, Ленин с материалистических позиций формулирует то рациональное, что содержится в этом высказывании, и очищает это рациональное от специфически гегелевского идеализма. Ленин пишет: «*С о в о к у п н о с т ь* всех сторон явления, действительности и их (взаимо)о т н о ш е н и я — вот из чего складывается истина. Отношения (=переходы=противоречия) понятий=главное содержание логики, **причем** эти понятия (и их отношения, переходы, противоречия) показаны как отражения объективного мира. Диалектика *в е щ е й* создает диалектику *идей*, а не наоборот» [2, 29, 178].

Здесь гегелевской идеалистической концепции (диалектика идей, т. е. мышления, сознания, создает диалектику вещей, т. е. объективного мира) Ленин со всей четкостью противопоставил диаметрально противоположную материалистическую концепцию (диалектика вещей создает диалектику идей). Тем самым Ленин перевернул гегелевскую концепцию и поставил ее с головы на ноги. Вместе с тем он вскрыл ее рациональное зерно, отметил его на полях: «Гегель гениально *у г а д а л* диалектику вещей (явлений, мира, *п р и р о д ы*) в диалектике понятий» [там же].

Свою оценку Ленин тут же развил дальше: «Этот афоризм, — записал он, — надо бы выразить популярнее, *без* слова диалектика: примерно так: Гегель гениально *у г а д а л* в смене, взаимозависимости *в с е х* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ ПРИРОДЫ**» [22, 29, 179]. «*Именно у г а д а л*, не больше», — еще раз отметил Ленин на полях против своей записи.

Здесь снова со всей силой подчеркивается противоположность гегелевского идеализма и философского материализма: Гегель угадал в диалектике понятий диалектику вещей, а материализм в основу кладет признание того, что диалектика понятий лишь отражает диалектику вещей.

И все это на фоне прослеживания у Гегеля главного рационального зерна его диалектики — признания всеобщей связи

понятий и их взаимных переходов друг в друга. С этих позиций Ленин критикует Куно Фишера, который обходит главное в диалектике Гегеля «беря *более легкое* — примеры из *Э н ц и к л о п е д и и*, добавляя пошлости. . . etc., но не указывая читателю на то, *как* искать ключа к трудным переходам, оттенкам, переживаниям, отливам гегелевских абстрактных понятий» [2, 29, 158].

В связи с этим в противоположность Куно Фишеру Ленин характеризует рациональное зерно гегелевской диалектики, завуалированное вследствие абстрактного и темного (абструзного) ее изложения: «Видимо, и здесь главное для Гегеля *наметить переходы*, — подчеркивает Ленин. — С известной точки зрения, при известных условиях всеобщее есть отдельное, отдельное есть всеобщее» [2, 29, 159].

В другом месте Ленин выписывает критику Гегелем рассудка, который «упускает из виду даже *природу связки в суждении*, указывающей, что *единичное, субъект, есть столь же и не единичное, а всеобщее*» [2, 29, 181]. По этому поводу Ленин от себя записал: «Отдельное=всеобщему» [там же].

Это положение Ленин развил дальше в своем фрагменте «К вопросу о диалектике». Приводя простейшие примеры предложения — листья дерева зелены; Иван есть человек и т. п., Ленин заключал: «Уже здесь (как гениально заметил Гегель) есть *диалектика: отдельное есть общее*» [2, 29, 318].

Далее, продолжая характеризовать рациональное зерно гегелевской диалектики, Ленин записал: «Но только (1) *связь*, и связь неразрывная, всех понятий и суждений, но (2) *переходы* одного в другое, и не только переходы, но и (3) *тождество противоположностей* — вот что для Гегеля главное. Но это лишь „просвечивает“ сквозь **туман** изложения архи-„abstrus“» [2, 29, 159].

Свою задачу Ленин видел в том, чтобы рассеять этот туман, выделить в явном виде то рациональное в диалектике Гегеля, что было окружено этим туманом и только просвечивало через него, поставить это рациональное на материалистические основы и тем самым коренным образом преобразовать, переделать гегелевскую диалектику.

Прослеживая гегелевский анализ форм умозаключения и вообще форм, в которых совершается движение человеческой мысли, Ленин отмечает, что и здесь рациональное зерно составляет переходы одних форм мышления в другие: «*Переход* заключения по аналогии (об аналогии) к заключению о необходимости, — заключения по индукции — в заключение по аналогии, — заключения от общего к частному [в. — Ред.] заключение от частного к общему, — изложение *связи и переходов* [связь и есть переходы], вот задача Гегеля. Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*» [2, 29, 162].

Подобное угадывание Гегелем объективной диалектики в диалектике мышления Ленин вскрывает и прослеживает в ряде других мест, видя в этом опять-таки рациональное зерно гегелевских воззрений, помогающее осуществлять их перестановку «с головы на ноги». Так, в связи с гегелевской критикой обычной логики, где формалистически отделяются мышление от объективности, Ленин выписывает рассуждение Гегеля, что на деле субъективность есть лишь ступень развития из бытия и сущности, а потом сия субъективность диалектически «прорывает свой предел» и «через заключенные раскрывается в объективность» [2, 29, 165].

«Очень глубоко и умно! — констатирует Ленин. — Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека» [там же]. Гегель, как идеалист, признавал примат диалектики идей по отношению к диалектике вещей. «Реализованное понятие» есть объект. «Мир есть инобытие идеи» [2, 29, 165], — так записывает Ленин кредо гегелевского идеализма.

Перевертывая воззрения Гегеля, раскрывая угаданное Гегелем действительное отношение между диалектикой вещей (первичной) и диалектикой идей (вторичной, являющейся отражением первой), Ленин сформулировал положение материалистической диалектики о том, что в движении идей (понятий) отражается движение вещей (объективного мира).

Значит, не отбрасывание диалектики понятий в духе пошлого «онтологизма», а признание ее, но не в гегелевском, а в материалистическом смысле (понятия, идеи суть отражения вещей) — такова позиция Ленина. «В чем состоит диалектика?» — ставит Ленин вопрос и отвечает: «взаимозависимость понятий», взаимозависимость *всех* понятий без исключения, «переходы понятий из одного в другое», переходы всех понятий без исключения. «Относительность противоположности между понятиями. . . тождество противоположностей между понятиями». «Каждое понятие находится в известном **отношении**, в известной связи *со всеми* остальными» [2, 29, 179].

Никакого даже малейшего налета нелепого «онтологизма» здесь нет у Ленина и в помине. Диалектика трактуется Лениным с точки зрения движения человеческих понятий (познания), отражающих объективный мир. И это не отдельная случайная запись у Ленина, а самая суть всей ленинской концепции, в которой выражены ленинские принципы и приемы материалистической переработки гегелевской диалектики.

Записывая свои мысли о диалектике, возникающие при чтении Гегеля, Ленин, например, обращает внимание на следующее рассуждение Гегеля: «Когда о вещах говорят, что они — конечны, то этим признают, что их небытие есть их натура („небытие есть их бытие“). «Они» (вещи) «*суть*, но истина этого бытия есть их *конец*» [2, 29, 98].

В данном конкретном случае, вскрывая материалистически рациональное зерно гегелевской диалектики, Ленин отмечает:

«Остроумно и умно! Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение. Конечный? значит, *двигающийся* к концу! Нечто? — значит *н е т о*, что другое. Бытие вообще? — значит, такая неопределенность, что бытие=небытию. Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, =эктетике и софистике. Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» [2, 29, 98—99].

Здесь вновь и вновь со всей очевидностью выступает тот факт, что Ленин подходил к переработке гегелевской диалектики (диалектики понятий) с позиций материалистической диалектики, органически включающей в себя марксистскую теорию отражения.

Можно привести еще следующий образец подобного же ленинского подхода: когда Гегель определил диалектику идеалистически как «чистое движение мысли в понятиях», Ленин материалистически перевернул это определение, взяв из него его рациональное зерно: «Диалектика вообще есть „чистое движение мысли в понятиях“, — записал Ленин и разъяснил в скобках, что это должно означать с материалистической точки зрения: — (т. е., говоря без мистики идеализма: человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливаются одно в другое, без этого они не отражают живой жизни. Анализ понятий, изучение их, „искусство оперировать с ними“ (Энгельс) требует всегда изучения *д в и ж е н и я* понятий, их связи, их взаимопереходов» [2, 29, 226—227].

Такое понимание материалистически истолкованного рационального зерна гегелевской диалектики мы встречаем и в других трудах Ленина, написанных и опубликованных как раз в те же годы, когда писались «Философские тетради». Так, в статье «Три источника и три составных части марксизма» (1913 г.) Ленин характеризует диалектику в качестве главного из приобретений немецкой классической философии, особенно системы Гегеля, как «учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи» [2, 23, 43—44].

В статье «Карл Маркс» (1914 г.) Ленин охарактеризовал диалектическую философию словами Энгельса, что «она сама является лишь простым отражением этого процесса [развития. — *Ред.*] в мыслящем мозгу» [2, 26, 54].

Все эти различные характеристики гегелевской диалектики как противоположной, с одной стороны, вульгарному материализму, а с другой, субъективизму и агностицизму, Ленин объединил в одной общей формуле, выражающей, по его мнению, «суть дела». Давая характеристику гегелевского понимания диалектической

логики с ее вопросом об истине, Ленин замечает: «В таком понимании логика совпадает с теорией познания. Это вообще очень важный вопрос» [2, 29, 156].

В дальнейшем Ленин развивает этот важный вопрос дальше. Приведя слова Гегеля: «Природа, эта непосредственная цельность, развертывается в логическую идею и в дух», Ленин материалистически истолковывает эту мысль так: «Логика есть учение о познании. Есть теория познания. Познание есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковые понятия, законы etc. (мышление, наука = „логическая идея“) и охватывают условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы» [2, 29, 163—164].

Но это рациональное в гегелевской диалектике не дано как готовое, в его чистом виде, а потому нуждается в серьезном очищении от его идеалистических извращений. Ленин по данному поводу замечает, ставя NB: «Гегель „только“ обожествляет эту „логическую идею“, закономерность, всеобщность» [2, 29, 164].

В дальнейшем Ленин продолжает углублять мысль о единстве диалектики, логики и теории познания у Гегеля. Он отмечает места в Энциклопедии, представляющие собой **«ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ»** и добавляет: «Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» [2, 29, 174].

Подводя как бы итог всей своей работы над диалектикой (логикой) Гегеля, Ленин сформулировал эту же мысль в еще более развернутом виде применительно к тому, как Маркс опирался на материалистически перевернутую им гегелевскую диалектику: «В „Капитале“ применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед» [2, 29, 301].

Наконец, во фрагменте «К вопросу о диалектике» Ленин написал: «Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону“ дела (это не „сторона“ дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» [2, 29, 321].

Ленин, как мы показали выше, видел *суть* дела в слиянии диалектики с теорией познания. Насколько большое значение он придавал этому важному вопросу видно из того, что в статье «Карл Маркс» он привел слова Энгельса, гласившие, что от прежней философии остается «учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика». После этого Ленин уже от себя добавил: «А диалектика, в понимании Маркса согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией, которая должна рассматривать свой предмет равным обра-

зом исторически, изучая и обобщая происхождение и развитие познания, переход от незнания к познанию» [2, 26, 54—55].

Эту мысль Ленин высказал еще раньше в «Материализме и эмпириокритицизме», где он писал: «В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из незнания является знание, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным» [2, 18, 102].

В заключение этого раздела рассмотрим на конкретном примере, как Ленин брал у Гегеля рациональное зерно его диалектики и, очистив его от идеализма, переводил его на рельсы материализма, т. е. осуществлял процедуру «перевертывания».

В данном случае Ленин начинает с того, что выясняет, как выступает у Гегеля «практика в теории познания». Гегель рассуждает при этом о понятии (*der Begriff*), и Ленин выписывает его рассуждение: «Как субъективное оно» (*der Begriff*) «опять-таки имеет предпосылку некоторого в себе сущего инобытия; оно есть стремление реализовать себя, цель, которая хочет через себя самое дать себе объективность в объективном мире и выполнить себя».

Далее Гегель рассуждает о том, как ведет себя субъективное понятие в качестве всеобщего в теоретической и в практической идее. Заканчивается же выписка из Гегеля ссылкой на то, что уверенность субъекта в себе «есть уверенность в своей действительности и *недействительности* мира. . .» [2, 29, 194].

Ленин прежде всего переводит это рассуждение Гегеля с его туманного (абструзного) языка на общедоступный, понятный язык, полностью сохраняя весь смысл, вложенный сюда самим Гегелем. «Alias [другими словами. — *Ред.*]: Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [там же].

Очевидно, что перед нами чисто идеалистическая гегелевская конструкция, приписывающая идее, сознанию, духу функцию демиурга (созидателя, творца) действительности (объективного мира).

Из всего, что было сказано выше, ясно видно, что в аналогичных случаях Ленин «перевертывал» подобного рода идеалистически извращенные Гегелем отношения между бытием и мышлением. Ленин всюду стремился отыскать, как сквозь туман идеализма у Гегеля все же «просвечивает» признание того, что в понятиях (в мышлении) человека отражается объективный мир, а вовсе не творится, не создается. Эту последнюю концепцию Ленин попросту отбрасывает и жестоко высмеивает. Например, когда Гегель утверждает, что будто бы в логике *идея* «становится творцом природы» [2, 29, 155], Ленин на полях делает саркастическую заметку: «!! Ха-ха!».

Совершенно очевидно, что в этом вопросе, как и вообще, Ленин полностью исходил из принципов учения Маркса, которые он считал незыблемыми. Хорошо известны слова Маркса, сказанные



в Послесловии ко 2-му изданию I тома «Капитала»; «Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней» [1, 23, 21].

Что же касается «Философских тетрадей», то они явились прямым продолжением книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и развитием основных положений, содержащихся в этой книге. Центральным же ее пунктом, можно сказать, ее важнейшим стержнем, ее краеугольным камнем является признание определенного отношения сознания к бытию, мышления к материи. Говоря о материализме вообще и об историческом материализме в частности, Ленин пишет: «Сознание и там и тут есть только отражение бытия, в лучшем случае приблизительно верное (адекватное, идеально точное) его отражение. В этой философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи» [2, 18, 346]

Совершенно ясно, что положение, гласящее, что сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его, выражает гегелевский идеалистический взгляд на отношение сознания к бытию, сформулированный Лениным своими словами («Alias»).

Но, как и везде, Ленин и здесь ищет рациональное зерно в гегелевской диалектике, стремясь освободить ее от идеализма и поставить «с головы на ноги». Очевидно, что в приведенном положении Гегель на свой идеалистический лад характеризует активную, направляющую роль человеческого сознания в ходе практического преобразования мира человеком.

Еще Маркс в 1-м тезисе о Фейербахе объяснил причину того, почему случилось так, что *«деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»* [1, 3, 1].

Свой же взгляд, в противоположность идеализму и созерцательному материализму, Маркс сформулировал, как известно, в 11-м тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [1, 3, 4].

Эти положения Маркса, несомненно, служили Ленину отправными пунктами при выделении рационального зерна из гегелевской диалектики в пункте об активной роли сознания человека и при «перевертывании» ее в этом пункте. Вот пример того, как Ленин начинает очищать от идеализма и «переворачивать» гегелевские положения: «Понятие (= человек) как субъективное снова предполагает само-в-себе сущее инобытие (=независимую от человека природу). Это понятие (=человек) есть *стремление* реа-

лизовать себя, дать себе через себя самого субъективность в объективном мире и осуществить (выполнить) себя» [2, 29, 194].

После того как Ленин снова записал, что уверенность субъекта в себе «есть уверенность в своей действительности и в *недействительности* мира» [там же], он резюмирует свой материалистический взгляд по данному вопросу, полностью совпадающий с 11-м тезисом Маркса о Фейербахе: «Т. е. что мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» [2, 29, 195].

Таким образом здесь мы видим, как совершается процесс выявления Лениным рационального зерна в гегелевской диалектике, очистки его от идеализма и «перевертывания самой гегелевской диалектики «с головы на ноги».

### Два стержневых положения гегелевской диалектики в их ленинской трактовке

Первое положение можно определить как *единство исторического и логического*, как рассмотрение самой диалектики (диалектической логики) в качестве итога истории человеческой мысли, вывода из ее развития. Уже в самом начале ленинского конспекта гегелевской «Науки Логики» мы читаем такого рода записи: «*Движение* научного познания — вот суть» [2, 29, 79]. И дальше Ленин выделяет слова Гегеля, ставя жирное **NB**: «итог опыта наук» [2, 29, 90]. На последующих страницах Ленин прослеживает это положение у Гегеля в «Науке Логики» («большой Логике»), в «Энциклопедии» («малой Логике») и в «Лекциях по истории философии». Диалектика как логика выступает у Гегеля как итог, резюме, вывод, сумма, квинтэссенция истории познания мира, истории науки. Поэтому Ленин отмечает у Гегеля именно этот момент в его диалектике, а именно: *движение* познания, *путь*, проходимый им. Так, отметив, что у Гегеля «Переход бытия к сущности (*Wesen*) изложен сугубо темно» [2, 29, 114], Ленин затем выписывает из гегелевской Логики следующее рассуждение Гегеля, причем выделяет (подчеркивает) в нем те места и ставит около них **NB**, где речь идет именно о движении познания, о проходимом им пути: «Бытие есть непосредственное. Так как знание хочет познать истину того, что такое бытие *в себе и для себя*, то оно не останавливается» (*не останавливается* **NB**) «на непосредственном и его определениях, но *проникает* (*NB*) через (*NB*) него в предположении, что за (курсив Гегеля) этим бытием есть еще нечто иное, чем самое бытие, что этот задний план составляет истину бытия. Это познание есть опосредствованное знание, так как оно не находится непосредственно при сущности и в сущности, но начинается с чего-то другого, с бытия, и должно проделать предварительный путь, путь выхождения за бытие или, правильнее, вхождения в него». . . » [2, 29, 115].

На полях против последней фразы Ленин записал (в кавычках): „п у т ь“ [там же].

Такой подход позволил Ленину вскрыть рациональное зерно в построении всей гегелевской Логике с ее основным делением на три учения: о бытии, о сущности и о понятии. Эту общую архитектонику гегелевской диалектики Ленин истолковал с материалистических позиций именно на основе единства исторического и логического: «Понятие (познание), — пишет Ленин, — в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *о б щ и й х о д* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков *х о д и е с т е с т в о з н а н и я и п о л и т и ч е с к о й э к о н о м и и* [и истории]. Диалектика Гегеля есть, постольку, обобщение истории мысли» [2, 29, 298].

В соответствии с этим Ленин делает вывод: «В логике история мысли должна, в общем и целом, совпадать с законами мышления» [там же].

Особенно пристальное внимание Ленин направляет на выяснение того, как, исходя из единства исторического и логического, Гегель трактует категории диалектики, в какой последовательности Гегель их располагает.

Уже в самом начале своей работы над сочинениями Гегеля Ленин записал: «Видимо, Гегель берет свое саморазвитие понятий, категорий в связи со всей историей философии. Это дает еще *новую* сторону всей Логике» [2, 29, 104].

Перед этим Ленин прослеживает нить гегелевских рассуждений, касающихся того, как логические категории проявляются в качестве ступеней познания.

«Перед человеком, — пишет Ленин, — *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею» [2, 29, 85].

В другом месте Ленин вскрывает подлинный смысл гегелевского рассуждения о том, что ступени бытия и сущности, понятия и объективности «оказываются диалектическими и их истина состоит лишь в *том*, что они *суть моменты идеи*» [2, 29, 180]. Смысл этого гегелевского положения Ленин передает так: «Моменты познания (= „идеи“) человеком природы — вот что такое категории логики» [там же].

Аналогичным образом Ленин поступает при раскрытии подлинного смысла гегелевских положений о том, что «отношение субстанциальности переходит в отношение каузальности» и что. . . «субстанция обладает. . . действительностью лишь как причина» [2, 29, 142].

Этот смысл Ленин передает так: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы

найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии» [2, 29, 142—143].

Но Ленин тут же поправляет самого себя: «Точнее: не „примеры“ тут должны быть — *comparaison n'est pas raison*. — [сравнение не есть доказательство. — *Ред.*], а *квинтэссенция* той и другой истории + истории техники» [2, 29, 143]. И снова Ленин подчеркивает, что нужна «история мысли с точки зрения развития и применения общих понятий и категорий логики. . .» [2, 29, 159]. Эта идея красной нитью проходит через весь ленинский конспект гегелевской «Науки Логики».

С этих по существу позиций Гегель излагает развитие философской мысли, «прослеживая, — по словам Ленина, — преимущественно *диалектическое* в истории философии» [2, 29, 223].

Все это вместе взятое объясняет программное положение, сформулированное Лениным на основании изучения как самой гегелевской диалектики, так и опыта ее материалистической переработки Марксом и Энгельсом: «Продолжение дела Гегеля и Маркса [и Ленина, — добавим мы теперь. — *Б. К.*] должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» [2, 29, 131].

Очевидно, стремясь сам продолжить дело Гегеля и Маркса, Ленин составил свои собственные планы изложения и разработки теории материалистической диалектики на основании единства исторического и логического.

В этих планах раскрывался генезис диалектики как логики и теории познания, как общего итога, резюме или квинтэссенции всей истории человеческой мысли, всей науки вообще. В одном из этих планов (он содержится в ленинском конспекте книги Лассала о философии Гераклита) перечислены «те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика» [2, 29, 314]. В другом плане, носящем название «План диалектики (Логики) Гегеля», Ленин наметил, каким образом во всех этих областях знания можно и нужно раскрыть диалектику как логику и теорию познания путем обобщения истории наук — естественных и гуманитарных. При этом Ленин трактует категории диалектики как «моменты (шаги, ступени, процессы) познания», которые «направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине (= абсолютной идее)» [2, 29, 301].

Этим Ленин давал ответ на поставленный им вопрос по поводу того, что иногда Гегель идет от абстрактного к конкретному, иногда же наоборот. «Не есть ли это непоследовательность идеалиста (то, что Marx называл *Ideenmystik* у Гегеля)? Или есть более глубокие резоны?» [2, 29, 298], — спрашивал Ленин. Его ответ гласил: более глубокие резоны состоят здесь в том, что последовательность логических категорий отражает в обобщенной форме

реальный исторический ход развития человеческой мысли, развития самой науки.

Так обстоит дело с первым стержневым положением гегелевской диалектики, которое было особо выделено Лениным.

О втором таком же стержневом положении было уже отчасти сказано выше. Это положение касается гегелевского учения о противоречии как источнике всякого движения и самодвижения, как движущем стимуле всякого развития. «Диалектическое = „охватить противоположности в их единстве“. . .» [2, 29, 90], — записывает Ленин уже в начале своего конспекта «Науки Логики» понимание Гегелем существа всей диалектики.

Вот почему Ленин так тщательно и так подробно выписывает рассуждение Гегеля по поводу того, что «обычное нежничанье с вещами, заботящееся лишь о том, чтобы они не противоречили себе, забывает здесь, как и в других случаях, что таким путем противоречие не разрешается, а переносится лишь в другое место. . .» [2, 29, 121].

«(Эта ирония мила! — замечает в скобках Ленин. — „Нежничанье“ с природой и историей (у филистеров) — стремление очистить их от противоречий и борьбы). . .» [2, 29, 122].

Действительно разрешенное противоречие есть, по Гегелю (и Ленин это выписывает, ставя NB), «основание, сущность, как единство положительного и отрицательного. . .» [там же].

Развивая эту мысль, Гегель охватывает и выражает ее в одном предложении (а Ленин выписывает его): *«все вещи в самих себе противоречивы; и именно смысл этого предложения таков, что оно сравнительно с прочими скорее выражает истину и сущность вещей»* [2, 29, 124].

И далее: «. . . противоречие следовало бы считать за нечто более глубокое и существенное. Ибо в противоположность ему тождество есть определение лишь простого непосредственного, мертвого бытия; противоречие же есть *корень всякого движения и жизненности*; лишь поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, оно *движется, обладает импульсом и деятельностью*. . . Но, далее, противоречие не следует считать просто какой-то аномалией, встречающейся лишь кое-где: оно есть отрицательное в его существенном определении, *принцип всякого самодвижения*, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия» [2, 29, 125].

Эти положения Ленин прослеживает в других местах гегелевской Логики. Например, в определении диалектики, которое дал Гегель, общность (общее понятие) определяется само из себя «как другое по отношению к себе» [2, 29, 201]. Ленин раскрыл этот признак диалектики следующим образом: «противоречивость в самой вещи (das Andere seiner) [другое себя. — *Ред.*], противоречивые силы и тенденции во всяком явлении» [2, 29, 202].

В дальнейшем Ленин углубляет на материалистической основе это определение диалектики, откуда он делает общий вывод, что

«вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей» и что «этим будет схвачено ядро диалектики. . .» [2, 29, 203].

С особенной силой Ленин подчеркивает, что «диалектика есть изучение противоречия *в самой сущности предметов*» [2, 29, 227]. «Движение есть противоречие, есть единство противоречий» [2, 29, 231]. Выписав гегелевское положение о затрудненности процесса мышления, поскольку в ходе его приходится рассматривать предметы, явления, как разделенные, хотя они в действительности взаимосвязаны, Ленин ставит на полях: «верно!» по поводу отмеченного Гегелем затруднения [2, 29, 232].

«Мы не можем, — пишет далее Ленин, — представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и **всякого** понятия.

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей» [2, 29, 233].

Эту мысль Ленин развивает дальше, когда пишет, что движение познания к объекту всегда может идти лишь диалектически, т. е. противоречиво: «Отойти, чтобы вернее попасть — *reculer pour mieux sauter* (savoir?) [отступить, чтобы лучше прыгнуть (познать?). — *Ред.*]» [2, 29, 252].

Свой фрагмент «К вопросу о диалектике» Ленин начинает с изложения ядра (или сути) диалектики: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его. . . есть *суть* (одна из „сущностей“, одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель. . .» [2, 29, 316].

Противопоставляя далее две концепции развития — механистическую (метафизическую) и диалектическую, Ленин отмечает их существенные отличительные характеристики: «При первой концепции движения остается в тени *сам* одвижение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне* — бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника „само“* движения.

Первая концепция мертва, бедна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к „самодвижению“ всего сущего. . .» [2, 29, 317].

Идея «самодвижения», как выражающая самую суть диалектики, чрезвычайно импонирует Ленину. В работе «Еще раз о профсоюзах. . .» (1921 г.), давая общую характеристику диалектической логике, Ленин в качестве второго ее условия (или требования) назвал следующее: «диалектическая логика требует, чтобы брать предмет в его развитии, «самодвижении» (как говорит иногда Гегель), изменении» [2, 42, 290].

С трактовкой единства противоположностей как сути диалектики связан у Гегеля вопрос о способе, или методе, изложения самой диалектики, и Ленин это обстоятельство особо отмечает.

Говоря о способах изложения диалектики, Ленин категорически отвергал такой, когда диалектика излагается как простая сумма законов, принципов и категорий — с приведением некоторого числа примеров из различных областей предметного мира и науки. Конспектируя письмо Маркса от 9 декабря 1861 г., содержащее критику Лассалья за его ложную трактовку диалектики, Ленин в 1913 г. записал: «Лассаль «идеолог» и фальшиво применяет диалектику: «подведение массы случаев под общий принцип не есть диалектика»» [3, 298].

Подобное подведение массы частных случаев под одно общее положение и есть сведение диалектики к набору примеров, что практически лишает ее права быть наукой. В «Философских тетрадах» Ленин выразил свое резко критическое отношение к подобному методу, охарактеризовав его как ненаучный, лишенный объективности. Этому методу Ленин противопоставил подлинную диалектику, первый элемент которой он сформулировал так: «о б ъ е к т и в н о с т ь рассмотрения (не примеры, не отступления, а вещь сама в себе)» [2, 29, 202].

По этой линии шла и ленинская критика позиции Плеханова, у которого «тождество противоположностей берется как сумма *примеров* . . . , а не как *закон познания* (и закон объективного мира)» [2, 29, 316]. В статье «Статистика и социология» (1917 г.) Ленин развил эту мысль еще дальше. «В области явлений общественных, — писал он, — нет приема более распространенного и более несостоятельного, как выхватывание *отдельных* фактиков, игра в примеры. Подобрать примеры вообще — не стоит никакого труда, но и значения это не имеет никакого, или чисто отрицательное, ибо все дело в исторической конкретной обстановке отдельных случаев» [2, 30, 350]. Кстати сказать, сам Ленин считал, что «конкретный анализ конкретной ситуации» есть «самая суть», «живая душа марксизма» [2, 41, 136].

(Заметим в скобках, что, к сожалению, до сих пор иногда учебники по диалектике пишутся как раз по тому самому способу, который был жестоко раскритикован Лениным).

В противоположность такому ненаучному способу Ленин, опираясь на материалистически истолкованную Логикку Гегеля, отстаивал применение метода восхождения от абстрактного к конкретному при изложении диалектики. Это предполагает, что изложение начинается с некоторых простейших положений и раскрытия заложенных в них противоречий.

Отмечая высказывание Гегеля, указывающее на «„развитие“ мышления в его необходимости», Ленин выписывает дальше: «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не „рассказывая“, не „уверяя“, а *доказывая*) . . . , исходя из простейших основных (бытие, ничто, становление (das

Werden)) (не беря иных) — здесь, в них «все развитие в этом зародыше» [2, 29, 86].

В другом месте «Философских тетрадей» Ленин словом «замечательно!» оценивает следующее гегелевское изложение: «Царство мысли представить философски, т. е. в его собственной (NB) имманентной деятельности или, что то же, в его необходимом (NB) развитии. . .» [2, 29, 81].

Начать философию с «Я» нельзя, — говорит Гегель. — Нет «объективного движения» [2, 29, 93]. Началом, по Гегелю (и Ленин это выписывает), является противоречие, которое образуют бытие и ничто и которое составляет становление: «Начало содержит в себе и „Nichts“ и „Sein“ (и „ничто“ и „бытие“. — *Ред.*), оно есть их единство: . . . «начинающегося еще нет; оно лишь направляется к бытию». . . (от *н е б ы т и я* к *б ы т и ю*: «небытие, которое есть вместе с тем бытием»)» [2, 29, 93].

Признание, что учение о единстве (тождестве) противоположностей составляет ядро (суть) диалектики легло в основу других двух планов, составленных Лениным в целях своего собственного изложения диалектики. К этим планам относится, во-первых, перечень принципов и законов диалектики под названием «Элементы диалектики» [2, 29, 202—203], во-вторых, фрагмент «К вопросу о диалектике», в котором развертывается содержание диалектики исходя из ее сути (ее ядра) [2, 29, 316—322].

Так обстоит дело со вторым стержневым положением гегелевской диалектики, которое было особо выделено Лениным.

### Данные науки и общественно-исторической практики как существенный фактор материалистической переработки гегелевской диалектики

Ленинские труды свидетельствуют о том, что весьма важную, можно сказать решающую роль в деле материалистической переработки гегелевской диалектики играли данные современной науки и опыт революционной борьбы пролетариата. Необходимость учета научных данных отмечается Лениным уже в случае обоих рассмотренных выше стержневых положений. В качестве критерия их правильности, а значит, критерия правильности самой диалектики, Ленин считал необходимым привлечь материалы истории наук, в том числе истории естествознания. Так, в план, указывающий на те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, Ленин включил историю «отдельных наук» [2, 29, 314]. В «Плане диалектики (Логики) Гегеля» Ленин записал по поводу признания, что «диалектика Гегеля есть, **постольку**, обобщение мысли: «Чрезвычайно благодарной кажется задача проследить сие конкретнее, подробнее на *истории отдельных наук*» [2, 29, 298].



По поводу же сути диалектики, о которой ставит вопрос и Гегель, Ленин вновь записал: «Правильность этой стороны содержания диалектики должна быть проверена историей науки» [2, 29, 316].

Далее в связи с изложением диалектики по методу восхождения от абстрактного к конкретному, а также в связи с признанием, что диалектика *и есть* теория познания (Гегеля) и марксизма, Ленин обратил внимание на естественные науки: «А естествознание, — писал он, — показывает нам (и опять-таки это надо показать на *любом* простейшем примере) объективную природу в тех же ее качествах, превращение отдельного в общее, случайного в необходимое, переходы, переливы, взаимную связь противоположностей» [2, 29, 321].

Так, естествознание и его история служат, в глазах Ленина, важным подспорьем материалистической переработки гегелевской диалектики.

Позднее, в статье «О значении воинствующего материализма» (1922 г.) Ленин писал: «Современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды» [2, 45, 31].

Естественно, что материалистическое истолкование диалектики и овладение ею предполагают ее разработку. Как же это осуществить? Об этом как раз подробно и говорится в ленинской статье: нужно «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем «Капитале» и в своих исторических и политических работах и применял с таким успехом, что теперь. . . каждый день пробуждения к жизни новых народов и новых классов все больше и больше подтверждает марксизм. . . Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон. . . , комментируя образцами применения диалектики у Маркса, а также теми образцами диалектики в области отношений экономических, политических, каковых образцов новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция дают необыкновенно много» [2, 45, 30].

Именно так изучал и материалистически перерабатывал диалектику Гегеля сам Ленин, о чем и свидетельствуют «Философские тетради».

Позднее (1934 г.) Н. К. Крупская писала, что в 1922 г. Ленину очень хотелось, чтобы начатая им в 1914—1915 гг. работа над диалектикой была продолжена другими марксистами. «Советы, которые дает Владимир Ильич в статье о воинствующем материализме сотрудникам журнала «Под знаменем марксизма», как работать над Гегелем, заключает в себе горячее, хотя и не высказанное до

конца — пожелание, чтобы та работа, которую прodelывал сам Ильич в области философии и ее популяризации, нашла своих продолжателей. Весной 1922 г. уже чувствовал Ильич, что силы его уходят, и хотелось ему, чтобы работа не оборвалась» [4, 59].

Почетная и вместе с тем ответственная задача современных марксистов-философов, естествоиспытателей и историков науки — продолжить и довести до завершения начатую Лениным работу над материалистической переработкой гегелевской диалектики. Вполне понятно, что сделать это надо на современном уровне развития науки и общественно-исторической практики революционного движения. Неоценимую помощь в этом важном деле могут оказать «Философские тетради» и другие труды Ленина, в особенности же четыре ленинских плана разработки и изложения диалектики.

В заключение этого раздела напомним слова Ленина, сказанные им в статье «Переписка Маркса с Энгельсом». Здесь Ленин отмечал: «Если попытаться одним словом определить, так сказать, фокус всей переписки, — тот центральный пункт, к которому сходится вся сеть высказываемых и обсуждаемых идей, то это слово будет *диалектика*. Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с основания ее, — к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса, — вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот в чем они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперед в истории революционной мысли» [2, 24, 264].

Эти слова целиком могут быть отнесены к самому Ленину. Ведь для Ленина диалектика была живой душой всего марксистского учения, решающим в марксизме. И вполне понятно, что если Маркс и Энгельс уделяли такое огромное внимание творческой разработке диалектики как метода теоретического объяснения и практического преобразования мира, то Ленин в новую революционную эпоху не мог не ставить перед собой аналогичной задачи. Именно поэтому с такой остротой стала перед Лениным в канун пролетарской революции в России задача материалистической переработки гегелевской диалектики. И эту задачу сегодня надо продолжить и завершить, как это и завещал нам Ленин.

### Заключение

Более, чем за полвека, прошедшего после смерти Ленина, КПСС и другими марксистско-ленинскими партиями, их теоретическими кадрами прodelана огромная работа по развитию материалистической диалектики. Развитие диалектики шло прежде всего в направлении творческого ее применения в процессе построения социалистического общества в СССР к анализу и решению актуальных проблем современной действительности, связан-

ных с мировым революционным движением, с прогрессом науки и техники, с коренными преобразованиями, совершающимися в мире. Материалы Коммунистического Интернационала, международных совещаний коммунистических и рабочих партий, решения съездов и конференций КПСС, Пленумов ЦК КПСС и многие другие партийные документы содержат в себе блестящие образцы конкретного применения и творческого развития марксистско-ленинской философии.

Можно назвать также многочисленные труды профессиональных философов-марксистов в СССР и во всем мире, выполненные в области материалистической диалектики за это же время начиная от журнальных статей и критических выступлений против буржуазных философов и ревизионистов и кончая солидными монографиями и учебными курсами и пособиями по диалектике. Выполняя завет Ленина — крепить союз между передовыми естествоиспытателями и философами-марксистами, советские ученые и ученые других стран создали немало трудов по диалектике современного естествознания, по проблемам научно-технической революции. Особенно большое внимание уделяется разработке диалектики современного общественно-исторического развития, диалектики процесса строительства социализма и коммунизма.

В результате всей этой полувековой работы накоплен большой материал, требующий своего философского обобщения. В данном случае речь идет о создании труда по теории материалистической диалектики.

В решении такой далеко не легкой задачи нужно следовать по указанному Лениным пути.

В качестве исходных материалов для создания труда по теории диалектики должны быть взяты все без исключения работы Ленина, в которых творчески развивается и конкретно применяется материалистическая диалектика к самым различным проблемам. Если Ленин многократно подчеркивал необходимость изучения диалектики на материале «Капитала» Маркса, то мы теперь с не меньшим основанием указываем еще и на необходимость ее изучения на примере ленинского труда «Империализм, как высшая стадия капитализма», который является прямым продолжением Марксова «Капитала» в условиях современного капитализма. Неисчерпаемыми источниками для разработки теории диалектики являются материалы международных Совещаний коммунистических и рабочих партий, съездов КПСС, решений ЦК КПСС, другие партийные документы.

Должны быть использованы также богатейшие данные о развитии всей современной науки, в том числе лавиной нарастающие достижения бурно развивающегося естествознания, новейшая революция в котором органически слилась с революцией в технике в единый процесс научно-технической революции.

Наконец, постоянно должны учитываться материалы критики современной буржуазной философии и ревизионизма; предпола-

гается, что результаты этой критики будут обобщены и включены в работу по теории диалектики.

В итоге мы получим разработку теории диалектики в таком именно аспекте, в каком ее намечал и осуществлял сам Ленин. Этим будет выполнено одно из важнейших философских завещаний Ленина как по линии разработки самой материалистической диалектики, так и по линии философского обобщения достижений современных естественных и общественных наук.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 1—47. М., 1965—1973.
2. *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 1—55. М., 1958—1965.
3. *В. И. Ленин*. Конспект «Переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844—1883». М., 1968.
4. *И. К. Крупская*. О Ленине. Сборник статей и выступлений. М., 1971.

## ИЗ ПРЕДЫСТОРИИ ГЕГЕЛЬЯНСТВА В РОССИИ

*Л. А. Коган*

Каждое сколько-нибудь серьезное направление мысли имело как свою историю, так и предысторию, своего рода эмбриональный, утробный период, нередко ускользающий от внимания историков философии или трактуемый обособленно, вне связи с теми возможностями перехода к более высокой фазе, которые в нем были заложены, присущими ему противоречивыми тенденциями, т. е. безотносительно к общей перспективе развития.

Есть своя предыстория и у русского «гегелизма».

Едва ли не первым русским философом, упомянувшим о Гегеле, был лицейский наставник Пушкина — «друг мудрости прямой» (по отзыву юного поэта) А. И. Галич. Ссылка на Гегеля как одного из «знаменитейших мужей» современной философии, вышедших из Шеллинговой школы, содержится в конце второй части его «Истории философских систем», опубликованной всего год спустя после того, как Гегель стал профессором Берлинского университета. Достоин внимания и то, что уже тогда Галич называет важнейший труд Гегеля «Наука логики», полностью изданный в Германии всего за три года до этого.

В 1821 г. в органе Вольного общества любителей российской словесности выражалось недовольство тем, что журнал «Вестник Европы» доводит обзорные успехи философии лишь до Канта. Не выделяя еще Гегеля из числа представителей после-кантовской философии, автор видел в нем тем не менее выдающегося мыслителя современности и сожалел, что «о Фихте, Шеллинге, Гегеле и других, сделавших в наши времена столько преобразования в философии, нет ни слова» [1, 18].

Подобное же мнение о Гегеле (наряду с Шеллингом и Океном) высказал, примерно за год до восстания декабристов В. Ф. Одоевский, опять-таки в связи с критикой журналов, в которых «нет и помину о новых современных открытиях в области духа человеческого» [11, 184].

Сведения о гегелевской философии доходили до отдельных декабристов. А. И. Тургенев слушал в 1829 г. лекции Гегеля, а в 1840 г. посещал лекции гегельянца Вердера и беседовал с ним о Гегеле. Тогда же у него завязались дружеские отношения с Н. В. Станкевичем, изучавшим гегелевскую философию. Братья

Тургеневы были знакомы и с молодым М. А. Бакуниным. В дневнике А. И. Тургенева упоминаются левые гегельянцы А. Руге и Д. Штраус [30, 184—188, 200, 215 и др.]. В 1833 г. о Гегеле упоминал А. А. Бестужев (Марлинский). В период ссылки декабрист М. А. Фонвизин написал работу «Обозрение истории философских систем», один из рукописных экземпляров которой был им подарен в конце 40-х годов его другу, также находившемуся в сибирской ссылке, видному деятелю декабристского движения И. Д. Якушкину. Последний подтвердил получение рукописи, выразив свой интерес к ней в письме от 2 января 1850 г. [См. 6, 291—292]. У этой работы, переписанной в нескольких экземплярах, были, несомненно, и другие читатели. Заключительная часть «Обозрения» посвящена критическому разбору учения Гегеля, который, по словам Фонвизина, «предположил себе начертать абсолютный идеализм в строгой диалектической методе...»<sup>1</sup>. Декабрист-историк философии был осведомлен и о расколе гегелевской школы, ссылаясь на Бруно Бауэра, Штрауса, Штирнера и Фейербаха<sup>2</sup>, а в конце своего труда цитировал «Историю философии» Гегеля [62, 372].

Передовые люди России внимательно следили за новейшими веяниями в мировой философской мысли, ее главными достижениями. Отсюда — закономерность того, что первые вести о Гегеле сравнительно рано начали проникать в нашу страну.

Немецкие мыслители со своей стороны проявляли живой интерес к России, ее историческим судьбам, ее культуре. Шеллинг был лично знаком с молодым М. А. Бакуниным, братьями И. В. и П. В. Киреевскими, В. Ф. Одоевским, Ф. И. Тютчевым, П. Я. Чаадаевым и другими представителями русской мысли, уважительно отзывался о поэте Тютчеве и философе Чаадаеве. Он верил, что «России суждено великое назначение», и ждал от нее «великих услуг человечеству» [7, 159—160]. Оцен также с участием говорил о России, следил за ходом ее развития, интересовался Московским университетом и русским просвещением вообще [22, 58]. Гегель писал 28 ноября 1821 г. о значительном месте, которое занимает Россия во всемирной истории, «имея перед собой еще более великое предназначение». Россия, считал он, «в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы» [3, 407].

В литературе не раз отмечалось значение «Московского наблюдателя» как первой журнальной трибуны русских «гегелистов».

<sup>1</sup> Рукописный отдел Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (РО ГБЛ), ф. № 214, ед. хр. № 97, л. 61. Обширная рукопись М. А. Фонвизина «Обозрение истории философских систем», обнаруженная мной в 1968 г. в фонде Оптиной пустыни, значится там в качестве безымянной, поскольку фамилия автора в ней отсутствует. Из-за этой «неопознанности» она не вошла в состав фонвизинского фонда, которым располагает Рукописный отдел. Другой экземпляр этой работы, хранящийся в ЦГАОР, опубликован в 1969 г. В. И. Русиным (24).

<sup>2</sup> РО ГБЛ, ф. 214, ед. хр. 97, л. 66.

Не оспаривая важной роли, действительно сыгранной этим журналом в период его редактирования В. Г. Белинским, хочу обратить внимание на то, что интерес русских читателей к гегелевской философии привлекал и его предшественник — «Телескоп» Н. И. Надеждина. Место «Телескопа» в предыстории русского «гегелизма» недостаточно учитывалось. Правда, издатель «Телескопа» не был последователем Гегеля, но он и его журнал внесли, несмотря на это, свою лепту в процесс пробуждения интереса в России к великому немецкому философу. Между «Телескопом» и «Московским наблюдателем» второй редакции (1838—1839) была в этом смысле преемственность.

Расцвет деятельности Николая Ивановича Надеждина как литературного критика и публициста, историка искусства и философа, доктора этико-филологических наук падает на 30-е годы XIX в. То было время, когда в кругу философски мыслящей русской интеллигенции проявлялся особенно большой интерес к Шеллингу. Этот интерес имел различную окраску. С. П. Шевырева, М. П. Погодина и их единомышленников Шеллинг привлекал своим иррационализмом, мистикой, все более полно проявлявшимися на заключительном этапе его жизни. Деятелям русской культуры, ближе стоявшим к естествознанию, импонировала преимущественно натурфилософия Шеллинга, отразившая (хотя и в идеалистически-перевернутом виде) благотворное воздействие научного прогресса и ориентировавшая на постижение объективного мира, природы, ее внутреннего динамизма. К Шеллингу чутко прислушивались Д. М. Велланский, А. И. Галич, М. Г. Павлов. Отдал дань увлечению шеллингианством и Н. И. Надеждин. «Муж поистине великий и дивный, — писал он о Шеллинге, — соединил в себе исполинский ум с исполинской фантазией, не мог остановиться на крайней точке трансцендентального идеализма, на которую вознесся вслед за Фихте, но опершись своею обширною опытностью на краеугольном камне натуральной философии, шагнул далее» [13, 313].

В сочинениях и лекциях Надеждина, относящихся к 30-м годам, слышны отзвуки его знакомства со многими философскими учениями — от Платона и Аристотеля до французских просветителей, Юма и Канта (проявлялась и тенденция к эклектическому соединению несоединимого), но наиболее характерны для него были все же шеллингианские мотивы.

К последнему источнику и сводится обычно генезис его философских взглядов; отсюда — печать одномерности и статичности, невольно на них налагаемая.

Между тем, мировоззрение Надеждина отнюдь не представляло собой в 30-е годы окончательно устоявшейся, законченной системы взглядов. Многие в нем еще «бродило», находилось в процессе становления. «Образ мыслей его, — отмечает Чернышевский, — не совершенно еще установился в то время, когда он начинал свою литературную деятельность» [31, 161]. В годы «Телескопа»

Надеждин «только еще вступал в период полнейшего развития сил» [31, 162]. В его сознании одни, ранее усвоенные, привычные представления вступали в контакт с другими, новыми; их противоречивое соотношение менялось. Уже одно это обязывает нас не замыкать анализ его духовного формирования, теоретической структуры его взглядов жесткими рамками «шеллингизма». Следует учитывать и отечественные источники — влияние русской художественной литературы, в известной мере М. Т. Каченовского с его скептицизмом и т. д.; близки были Надеждину и некоторые философско-исторические идеи П. Я. Чаадаева.

Но вопрос об отношении Надеждина к другим философским учениям (кроме шеллингианства) специально не анализировался в нашей литературе. Не разработана, в частности, и тема: Надеждин и Гегель, хотя Чернышевский еще более ста лет назад высказал на этот счет проницательные, на наш взгляд, соображения.

Естественно, что как в филогенетическом плане (в данном случае — в разрезе истории общественной мысли в целом, ее перехода от одних стадий развития к другим), так и в онтогенетическом плане (применительно к духовному формированию отдельных мыслителей) различные, сменяющие друг друга периоды не являлись наглухо отгороженными отсеками или замкнутыми циклами; они были тесно связаны. Предпосылки нового начинали складываться, как и в других областях жизни, еще в недрах старого; последующие этапы этого развития подготавливались предыдущими и не только со временем отрицали их, но и, так или иначе, наследовали и продолжали.

Это связано и с отношениями между русским шеллингианством и гегельянством, с переходом от первого ко второму.

Надеждин был в какой-то мере наслышан о Гегеле еще до возникновения «Телескопа» и интересовался первыми попытками приобщения русской молодежи к его учению. В марте 1830 г. будущий славянофил (тогдашний «европеец») Иван Киреевский начал слушать в Берлинском университете лекции Гегеля по истории философии (и спустя несколько дней дружески беседовал с ним), а 3 мая того же года Надеждин — не без зависти и одобрения — упоминал его в письме к Ф. А. Голубинскому как достойного человека, «путешествующего теперь в чужих краях и имеющего счастье лично видеть и слышать Шеллингов, Гегелей и Кузеньей»<sup>3</sup>. Хотя Гегель здесь по-прежнему не выделен (и даже фигурирует в одном ряду с эклектиком Кузеном), почет к крупнейшему немецкому философу, выраженный в этом кратком отклике, очевиден. То же можно сказать по поводу упоминания о Гегеле в статье Надеждина, открывающей в 1831 г. первый номер «Телескопа», где Гегель отнесен к новейшим творцам «зиждительных умозрений», к мыслителям, чья философия «есть критический разбор органического строения вселенной, смена вечного порядка вещей, производимая умом на скривалях опыта» [14, 19].

<sup>3</sup> РО ГБЛ, фонд Голубинского II, папка № 12, ед. хр. № 3.



Дело, однако, не в отдельных упоминаниях. Гораздо важнее проследить, в каком направлении шло движение русской мысли, какова была тенденция ее развития.

Н. Г. Чернышевский высказал мнение, что в ходе своей эволюции Надеждин продвигался дальше Шеллинга и силой самостоятельного мышления приблизился к Гегелю. В качестве примера Чернышевский ссылается на эстетику Надеждина [см. 31, 159, 453]<sup>4</sup>. Подобная тенденция намечалась и в трактовке некоторых логических вопросов. Надеждин проявлял большой интерес к этой области знания. В 1834 г. он преподавал курс логики в Московском университете. Некоторые лекции этого курса, записанные студентами, сохранились в фонде Н. И. Надеждина, находящемся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) Академии наук СССР.

Критикуя понятие абстрактного тождества (типа «дерево есть дерево», «бытие есть бытие» и т. п.), его тавтологичность, односторонность и неподвижность, Гегель противопоставил ему конкретное тождество, включающее в себя различие; он считал, что «истинной философией является не философия тождества, а философия, принципом которой является некое единство, которое есть деятельность, движение, отталкивание и, следовательно, в различении вместе с тем тождественно с собою» [4, 252].

Обратимся к Надеждину. «Начало единства, — говорил он в лекциях по логике, — есть начало мышления, ибо составляет его цель. . . Закон тождества не может быть законом мышления. Закон мышления должен приближаться к единству»<sup>5</sup>. Одной из иллюстраций этой мысли является толкование Надеждиным познания как бесконечного процесса «уравнения» мысли с природой, а не абсолютного равенства (тождества) с ней. «Сие тождество уничтожило бы отдельную самобытность природы и духа, — писал Надеждин; — посему притязание на подобную всеобъемлемость знания действительно должно считать суетным кичением ослепленного ума, бессмыслием, преступлением. Но стараться постигнуть природу в ее единстве необходимо» [29, 109—110]. Таким образом, конкретное единство ставится на место абстрактно-формального тождества. В чем усматривал Надеждин коренное отличие первого от второго? Во внутренней противоречивости единства. Речь идет о соединении («совмещении») противоположностей. Бытие состоит из противоположных и противоборствующих сил; их взаимодействием обусловлено возникновение жизни [См. 13, 367, 401]. «. . . Все сущее есть синтез противоположностей.

<sup>4</sup> Эта мысль Чернышевского поддерживается современным советским историком литературы Ю. Манном.

<sup>5</sup> РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 69. *Н. И. Надеждин. Лекции его по логике, читанные в Московском университете и записанные студентами*, л. 5—506.

Посему всякое развитие может быть не иным чем, как постепенным разрешением и, так сказать, разъятием этого первоначального синтеза [13, 134]. Эта раздвоенность, двойственность, являющаяся «первообразной» формой всякого закономерного развития, проявляется и в мышлении. «Двойственность есть первый акт действительной мысли, первая форма являющегося (феноменально) бытия. Отсюда положение: все, что существует, есть соединение противоположностей. . . Отсюда закон раздвоения в мысли через рефлексию. . .» [19, 626]. «Главный закон нашего мышления есть гармония двух противоположных [элементов] с третьим. Когда два противоположных сравниваются с третьим и оказывается с ним сходство, то ум принимает их едиными. Это синтез понятий — закон совмещения»<sup>6</sup>. Наряду с этим Надеждин говорит также о законе тройственности или триединства. «. . . Все существующее основано на законе тройственности»<sup>7</sup>. Создается впечатление, что в толковании Надеждина это — в сущности тот же самый закон, но взятый в разных фазах своего раскрытия, выступающий поэтому различными своими сторонами: в первом случае («закон действительности») — как выражение раздвоения единого на противоположные стороны, во втором («закон тройственности») — как разрешение противоречия между ними, «уравнение» их, возведение их к новому единству. Два, противостоящие друг другу, противоборствующие явления воссоединяются и тем самым как бы «уравниваются», примиряются, гармонизируются в третьем, которое образует их синтез; с этим и связано понятие «тройственность». Здесь Надеждин, по-видимому, подходит к уяснению триадической формы процесса развития (тезис — антитезис — синтез как восходящие ступени), ограничиваясь предварительной, пунктирной намечкой этой идеи.

Будучи всеобщим законом, тройственность определяет и ход мышления. «Верховный закон мышления есть закон тройственности через соединение двух противоположных законов [в] гармонии»<sup>8</sup>. Любая мысль «может быть подведена под тройственность мышления»<sup>9</sup>. Тройственность, замечает Надеждин в другом месте, образуется «соединением двух противоположностей, составляющих условие являемости, в свершительном единстве, которое есть непреложное начало бытия». Пример «свершительного», творчески-созидательного единства противоположностей дает отношение познания и действия [13, 313].

Особое значение Надеждин придавал разрешению противоречий путем их примирения. Задача философии, полагал он, состоит в том, чтобы «уничтожить двойственность в единстве» [19, 626]. Характерную черту современной эпохи составляет «стремление

<sup>6</sup> РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 69, л. 5—5об.

<sup>7</sup> Там же, ед. хр. № 84, *Н. И. Надеждин*. Журнал его лекций по теории изящных искусств, читанных в Московском университете в 1832/1833 академическом году и записанных студентами, л. 508.

<sup>8</sup> Там же, ед. хр. № 69, л. 50б.

к уравниванию обоих противоположных начал нашего бытия, к соединению полярных направлений нашей жизни» [14, 10].

Идеи «двойственности» и «тройственности», непрерывного «борения» (или «сражения») противоположностей и их примирения, гармонизации, слияния отчасти напоминают Шеллинга; свое дальнейшее развитие эти идеи получили в философии Гегеля<sup>9</sup>. К гегелевской точке зрения до известной степени тяготеет попытка переосмысления Надеждиным понятия абстрактного тождества.

Характерной особенностью традиционной логики, с которой привык сталкиваться Надеждин, было подчеркивание абсолютной независимости форм мышления от его содержания, объективной действительности. Тем примечательнее, что в подходе Надеждина к формам мышления еще в 30-е годы XIX в. прослеживается иная тенденция — к уяснению их связи не только между собой, но и с содержанием мысли, с окружающим миром.

Отстаиваемая Надеждиным последовательность изложения форм мышления отличалась от обычной, восходя в значительной мере к Канту. Последний выступал против принятой теории силлогистики. Понятия, по его мнению, не первичны, как принято считать, по отношению к суждениям и умозаключениям, а возникают на их основе и должны поэтому рассматриваться не до них, как это обыкновенно делается, а после, быть завершающим разделом логики.

Гегелевская трактовка этих вопросов, существенно расходясь с кантовской, явилась новой страницей в истории философии. В нашу задачу не входит ее разбор. Отметим лишь, что учение о понятии фигурирует у Гегеля в качестве кульминации развития, после учения о бытии и учения о сущности; ему посвящен третий, завершающий отдел логики.

Надеждин, отталкиваясь от немецкой классической философии, но толкуя проблему на свой лад, говорил: «Во всех логиках обыкновенно начинаю с понятий, потом переходят к суждению и, наконец, достигают как бы цели мышления — умозаключения. Но такое расположение противно цели нашего мышления. Понятие есть последний результат, выведенный из суждения и умозаключения<sup>10</sup>. Если суждение знаменует первый акт мышления, то понятие — его последний акт. Цель мышления — образование понятий<sup>11</sup>. Надеждин возражал против отрыва понятий, суждений и умозаключений друг от друга как трех разных способностей, приписываемых различным силам: разуму (составление понятий), рассудку (способность суждения) и уму (образование умозаключе-

<sup>9</sup> РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 69, л. 606.

<sup>10</sup> Там же, л. 10.

<sup>11</sup> Там же. Аналогичные положения содержатся в эстетическом курсе Н. И. Надеждина: «Логическое понятие, будучи приведением в единство многоразличных впечатлений внешности, требует многих сравнений и суждений, предшествующих его составлению» (РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 67, л. 41 об.).

чений). Считая такое членение произвольным, он настаивал на взаимной связи форм мышления, их переходе друг в друга. Суждение, полагал он, — это соединение нескольких представлений, умозаключение образуется в результате анализа и раскрытия суждений, понятие — плод их синтеза. Все они — порождение и разные стороны единого целого<sup>12</sup>. Истинное познание возможно лишь при участии всех сил мыслящего духа. Всякое живое и полное знание должно быть следствием «совокупного гармонического действия различающего самоуглубления, созидającego умозрения и оправдывающей наблюдаемости» [13, 319]. Интересно при этом отметить, что логически-понятийное познание рассматривалось Надеждиным в тесной связи с образом, воображением, творческой фантазией: «. . . В уме нашем нет ни одного понятия без образа, — говорил он, — даже самые отвлеченные понятия не могут существовать без сего образа, который порождается воображением»<sup>13</sup>.

Идея универсальной взаимосвязи и органического единства частей и целого (которой огромное значение придавал Гегель, утверждавший, что истинное есть целое) — один из ярких элементов диалектики в творчестве Надеждина: «В природе все имеет между собою столь тесную связь, — говорил он, — что не иначе можно постигнуть какое-либо явление, как в отношении к целому. . .»<sup>14</sup>

Надеждин был весьма далек от вершины, на которую поднялся в понимании вопросов логики великий диалектик. Сохранившиеся фрагменты надеждинского курса логики не дают основания для вывода о знании им произведений Гегеля и следовании системе взглядов этого философа. Нет в них даже упоминания о нем. Мысль Надеждина шла своими особыми путями, часто сбиваясь на боковые тропки, поворачивая назад, иногда заходя в тупик. Достоин по-прежнему особого внимания, что, имея лишь некоторые спорадические представления о Гегеле и связанных с ним высших философских достижениях того времени (полученные, судя по всему, из вторых рук), продвигаясь вперед во многом ощупью, Надеждин умел стихийно угадывать в ряде случаев пути, ведущие в том же или близком к нему направлении. Это относится и к вопросу о предмете логики.

Шаг за шагом продвигается Надеждин к осознанию единства законов мышления и законов бытия. Импульсы, содействовавшие этому продвижению, были многообразны и подчас существенно различны: от сенсуалистически-эмпирической (стихийно-материалистической) тенденции, воспринятой, вероятно, в духовной атмосфере Московского университета, до преобладающего (но

---

<sup>12</sup> РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 69, л. 8—8 об., 9—9 об.

<sup>13</sup> Там же, ед. хр. № 84, л. 414 об.

<sup>14</sup> Там же, л. 416 об.

отнюдь не подавляющего, не исключительного) влияния объективного немецкого идеализма.

«Вся система внутреннего нашего бытия такова, — писал он, — что без приложения к ней внешних предметов, ничто в ней развиться не может, это арфа, коея струны ожидают прикосновения, чтобы издать звуки стройные и полные» [15, 141, 142]. «Законы логические, которыми определяется мышление ума, совершенно согласны с законами вещественными, определяющими бытие; на этом согласии основана возможность познания» [17, 615—616].

Эти положения Надеждин считал *первоначалами логики*.

Ориентация на содержательную логику, на постижение объективных законов подкреплялась размышлениями Надеждина о единстве опыта и умознания. Возражая против исключительного «единодержавия» одного какого-либо момента — эмпирического или рационального, он называл односторонних защитников первого — *фактистами*, а односторонних приверженцев второго — *трансценденталистами*. Первая крайность «вся завертывается в опыт», желая «создать науку без ума», вторая — хочет конструировать картину природы без помощи наблюдения. «Эмпиризм ненавидит теорию и обвиняет ее в мечтательности; трансцендентализм, презирает опытность и упрекает ее бессмысленностью» [13, 453]. Фактисты с ожесточением и фанатизмом доминиканских монахов «преследуют всякую мыслительность, осыпают ее укоридами и клеветами, ненавидят, проклинают, гонят, рады втоптать на костер; придать всеожжению во славу бессмыслия» [20, 559—560]. Не лучше обстоит дело у фанатиков умозрительности. Как показал опыт Германии (Надеждин имеет в виду прежде всего субъективно-идеалистическую философию), «умозрение, оторвавшись совершенно от действительности, подобно аэростату, уносилось в заоблачный мир идей, и там, потеряв все из виду, кроме самого себя, признавало природу игрой своих досугов, оптическим призраком преломляющегося сознания» [20, 557].

Каково же действительное соотношение между опытом и умознанием? Познание, по Надеждину, начинается с чувственного опыта. «Чувственность, прежде всего развивающаяся в человеке, заставляет его наблюдать и потому опыт должен предшествовать умознанию»<sup>15</sup>. «Каждое сведение начинается с опыта, ибо посредством его только человек может прийти в соприкосновение с внешними предметами»<sup>16</sup>. Знание, не опирающееся на факты, — это оптический обман, призрак. Но чувственное наблюдение фактов само по себе не раскрывает их взаимосвязи, единства. Для этого требуется умственное созерцание, умознание, теория. «Если отсутствие живого, органического единства, выражаемого идеей, превращает науку в мертвый труп, то отсутствие реальных положительных сведений делает ее пустым фантомом, логической мечтой. В царстве мысли запальчивый фантазер не лучше черствого

<sup>15</sup> РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 67, л. 3.

<sup>16</sup> Там же, л. 6.

педанта» [20, 125—126]. Факты необходимы, но недостаточны сами по себе для познания, нужна еще *теория фактов*.

Выход — в согласовании, примирении эмпирии и теории. «Отчего ж не сделать уступок с обеих сторон, чтобы вышло одно мирное, согласное целое? В науке теория есть дух, опытность — тело; наука есть просветление фактов идеею, приложение идеи к фактам» [13, 453].

Необходимым условием полноты и последовательности знания Надеждин считал системность, понимая ее как внутреннее согласование всех компонентов целого. «Истинная система не только не исключает фактов, напротив, требует самого подробного и полного их знания. Как иначе взяться за теорию факта, если он не осмотрен со всех сторон, не исследован во всех своих оттенках? Эмпирик довольствуется всяким понятием о факте; ему нет нужды, из случайных или из существенных признаков это понятие составлено; он ведет хронику фактов, как старинные монахи вели хронику происшествий; замечает, что тогда-то такой-то опыт дал такой-то результат, и кончено. Систематику этого мало; он ищет существенных примет, которые определили бы надлежащее место явлению в цепи бытия; он составляет не реестр признаков, а цельную, полную картину» [20, 556]. «Наука» и «система» — слова однозначительные; оттого вторая часть логики, излагающая теорию науки, называется «систематикой» [20, 561]. В соответствии с этим был построен и надеждинский курс логики: он увенчивался общей теорией науки и архитектурой систем<sup>17</sup>.

Надеждин располагал некоторыми материалами, в которых *новое слово* в логике прямо и непосредственно связывалось с Гегелем. В одной из статей, помещенных в «Телескопе», отмечалось, что в отличие от Шеллинга, видевшего в логике науку низшего порядка, Гегель сделал свою Логикой основой философии и тем «возвел философию к ее единственно истинной форме, к форме науки. . .» [30, 393]. Новизна гегелевской логики, разъяснялось далее, состоит в том, что она *«охватывает не только формы субъективной мысли, но и всю метафизику»* [30, 383 — курсив мой. — Л. К.]. Философия должна, продолжал тот же автор, интерпретировав Гегеля, «сообщать знанию достоинство объективности, необходимости, истины самой в себе» [30, 386]. В 1831 г. «Телескоп» делал вывод, что коренным недостатком традиционных толкований логики является «стереотипная неизменяемость и неподвижность», связанные с отрывом от жизни и развития познания. «Но зато позднейшие философические перевороты, коих главным двигателем должно признать Гегеля, вознаградили ее с избытком» (28, 550—551). Речь, видимо, идет о содержательности гегелевской логики, ее нераздельности с учением о бытии и познании и вытекающей отсюда ее роли как всеобщего научного метода.

<sup>17</sup> См. РО ИРЛИ, ф. № 199, оп. № 2, ед. хр. № 79, л. 4—5.

Эта постановка вопроса перекликается с соображениями, высказанными Надеждиным в другой связи — о философии, как *образе мыслей* [29, 433], *способе познания* [10, 8], также акцентировавшими логико-методологический аспект. Но, при всей своей пронизательности, эти высказывания носили фрагментарный характер, оставались отдельными диалектическими подходами, догадками.

Надеждин не дошел до сколько-нибудь ясного, целостного понимания существа диалектики как науки. Отвергая необходимость скачков в развитии, он допускал лишь постепенные и медленные изменения. Ему не удалось до конца преодолеть навязанное Шеллингом представление о безразлично-абсолютном первоначале бытия как некоей точке покоя. Логическое мышление толковалось им в ряде случаев как прямолинейный процесс, а идея — как неизменный первообраз-идеал явлений (хотя в человеческом сознании, считал он, идея и может изменяться, усовершенствоваться по тем же законам, что логические понятия), отблеск таинственного созерцания, т. е. не столько по-гегелевски, сколько по-платоновски.

\* \* \*

Значительный интерес в плане сопричастности надеждинского «Телескопа» к начальной фазе проникновения «гегелизма» в Россию представляет то обстоятельство, что этот журнал был в условиях тяжелого последекабристского десятилетия одним из немногих центров приложения творческих сил передовой русской молодежи, первым опорным пунктом кружка Станкевича, эволюционизировавшего от политического индифферентизма к демократически-антикрепостническому просветительству. Судьбы журнала и кружка переплетались. Оба возникли почти одновременно («Телескоп» — в 1831 г., кружок — в конце 1831 — начале 1832 г.) и были тесно связаны с Московским университетом, его напряженной духовной жизнью, его питомцами. Надеждин совмещал в течение нескольких лет обязанности руководителя журнала и профессора теории изящных искусств и археологии. Станкевич, Белинский и другие его слушатели дебютировали на страницах надеждинских изданий. В. Г. Белинский начал в 1833 г. работать в «Телескопе» и в том же году вступил в кружок Станкевича. В «Молве» увидела в 1834 г. свет его первая большая статья «Литературные мечтания», а затем были напечатаны в «Телескопе» его работы — «О русской повести и повестях г. Гоголя», «Стихотворения Владимира Бенедиктова», об «Опилте нравственной философии» А. Дроздова и др. Там же появилась в 1835 г. первая публикация М. А. Бакунина — перевод лекций Фихте «О назначении ученого». С «Телескопом» были связаны и другие члены кружка Станкевича — К. Аксаков, В. Красов, И. Ключников, Я. Неворов, С. Строев.

Кружок Станкевича и Надеждин с его «Телескопом», несомненно, влияли друг на друга. Талантливый профессор-журналист, один из первых выдающихся разночинцев в русской литературе, был слишком заметной, колоритной фигурой, чтобы его лекции и статьи, его поиски и даже заблуждения не сказывались так или иначе прежде всего на окружавшей его и тесно общавшейся с ним молодежи.

Как ни противоречиво было мировоззрение Надеждина, в котором монархизм и религиозность причудливо сочетались с неприязнью к дворянско-помещичьему укладу, «паркетным матадорам» и заматерелым староверам от науки, с упованием на просвещение и прогресс, — сильные стороны его взглядов будили мысль слушателей и читателей, толкали их вперед. Сюда относятся прежде всего: борьба за самостоятельную обобщающую философскую теорию, его убеждение в необходимости тесной связи философии и искусства с жизнью, его требование проверить философские системы «на оселке действительности» [14, 10], его эстетическое кредо, выраженное словами «где жизнь, там поэзия» [13, 272], признание художественной литературы пульсом народной жизни, диалектическая тенденция, присущая его лучшим работам и, наконец, его растущее недовольство «бесплодными скитаниями по пустыням схоластического формализма» [14, 12], «современным германским мистицизмом» [16, 271]. На этом — последнем — вопросе надлежит особо остановиться. Надеждин, многому научившийся в «университетах» немецкой до-гегелевской философии, постепенно переставал ею удовлетворяться и оказался к середине 30-х годов как бы на перепутье, ища новых ответов, которых не находил у своего недавнего кумира Шеллинга. Нисходящая линия эволюции Шеллинга — от философии природы к философии мифа и откровения, не осталась незамеченной Надеждиным. Еще в 1831 г. в «Телескопе» начинают пробиваться в трактовке шеллингианства скептические ноты, в какой-то мере предвещавшие назревающую переоценку ценностей. Так, в публикации «Из истории философии Аста» с удовлетворением отмечалось, что немецкий шеллингианец Аст не видит в учении Шеллинга конца истории философии, «отнюдь не почитает Шеллинга Геркулесовым столбом философии» [27, 141—142]. В той же статье, буквально несколькими абзацами ниже, автор «Телескопа» указывает на Гегеля как «одного из первостатейных теперешних философов» [27, 143]. Не выходя в основном за пределы привычного для него строя мысли, не порывая с шеллингианством, Надеждин начинает тем не менее направлять некоторые из самых резких своих выпадов прямо и непосредственно против «нынешних выспренных умозрений трансценденталистов» [20, 436], «фантастического универсализма Шеллинга» [20, 558], «метафизического иступления, произведенного в Германии Шеллинговою системою тождества» [13, 315] и против его же «эстетического трансцендентализма» [32, 316]. Шеллингианские настроения молодого Надеждина в не-



малой степени подрывались его рано определившимися (ярко выраженным в докторской диссертации) воинствующим антиромантизмом<sup>18</sup>. Высоко ценя Шеллинга как мыслителя, но будучи чужд его мистическим увлечениям, Надеждин считал необходимым (ссылаясь на собственный выстраданный опыт) предупредить русскую молодежь против некритического отношения к шеллингианству, слепого преклонения перед ним. «Мы сами знаем по собственному опыту, — писал он, — сколь обольстительны фантастические калейдоскопы, в коих понятия представляются в таких стройных, в таких изящных формах. Эта изящная стройность есть оптический обман, коим забавляться извинительно только детям. По несчастью забава сия очень легка и потому весьма соблазнительна. Молодым умам, конечно, охотнее тешиться этой калейдоскопической игрой призраков, чем рыться в хаосе действительности и собирать раздробленные ее крупницы в систематическое единство усилиями собственного мышления. На это надобно много трудов, много терпения. Отсюда особенное пристрастие молодежи к трансцендентальной мечтательности, обнаруживающееся и в нашем отечестве. Мы убеждаем их вразумиться несчастными последствиями сей мечтательности, оканчивающейся смешным шарлатанством или жалким сумасбродством» [13, 318]<sup>19</sup>.

Вряд ли можно видеть в этих замечаниях законченные, научно обоснованные выводы; скорее они выражали собой новый, только еще намечавшийся подход к вопросам, их постановку, грани живой

<sup>18</sup> Антиромантическая направленность проявлялась и в последующих выступлениях Надеждина, например в статье «Европеизм и народность: «В Германии романтическая мечтательность, невнимание к положительным условиям жизни и страсть к идеализму звучат в стихе Шиллера и в системе Шеллинга» [18, 258]. Впрочем, надеждинская полемика против романтизма не имела однозначного характера как неоднозначен был сам романтизм. Если в общефилософском и эстетическом аспекте понятие романтизма (или одностороннего романтизма, псевдоромантизма, как говорил иногда Надеждин) сближалось и даже идентифицировалось им с субъективизмом, мечтательностью, уходом в мистику, то применительно к социально-политической области эта полемика существенно меняла в ряде случаев свой знак, будучи направлена не только против идеализации средневековья, проповеди возврата к нему, но и против революционно-романтических устремлений декабризма, против революционных периодов истории, «мятежного порыва страстей» вообще [14, 5].

<sup>19</sup> Можно предположить, что критическое отношение Надеждина к некоторым сторонам шеллингианства усиливалось в процессе тесного общения с его друзьями-коллегами по Московскому университету — профессорами И. Е. Дядьковским, М. А. Максимовичем и др. Дядьковский — известный врач-философ, крупнейший представитель русского естественнонаучного материализма первой трети XIX в., «не мог довольно налюбоваться своим даровитым земляком» (т. е. Надеждиным) [см. 12, 206], регулярно читал «Телескоп». В 1831 г. в «Молве» (приложении к этому журналу) было помещено его письмо к Надеждину, а в 1833 г. там же был опубликован положительный отзыв о книге К. В. Лебедева — ученика Дядьковского, также критически настроенного по отношению к шеллингианству. Дядьковский решительно выступал против «трансценденталистов» с их «динамическими фантазиями».

динамической мысли, И эта ищущая мысль находила отклик в молодых умах. «Лекции Надеждина, — признает Н. Станкевич, — как ни были они недостаточны, развили во мне (сколько могло во мне развиться) чувство изящного, которое одно было моим наслаждением, одно — моим достоинством и, может быть, моим спасением» [25, 196]. «Надеждин увлек меня с первого раза, — пишет И. Панаев. — Меня так и тянуло к нему. . . Надеждин по своим обширным сведениям и по уму стоял во главе тогдашних литераторов» [21, 115—116]. «Студентам нашего Московского университета и нашего времени — тридцатых годов, — вспоминает сотрудничавший в «Телескопе» М. Чистяков, — дано было Надеждиным сильное умственное движение. Философский дух, потребность умозрительных знаний, жажда вникать в высшие задачи внутреннего мира охватили пытливую молодежь. Каждая лекция Надеждина давала к тому повод; спорам не было конца»<sup>20</sup>. Касаясь далее роли Надеждина в ознакомлении русской молодежи с классической немецкой философией, Чистяков замечает: «К чести этой молодежи надобно прибавить, что она с глубоким уважением смотрела на великих подвижников науки — Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля»<sup>21</sup>. Сошлюсь еще на одно свидетельство бывшего ученика Надеждина, особенно ценное тем, что оно принадлежит видному деятелю русской революционной демократии и появилось в герценовском «Колоколе». Вспоминая о Надеждине 30-х годов, Н. П. Огарев пишет: «Тогда на него смотрели как на представителя свободной мысли и его слово сильно действовало на умы. После, сосланный в Вологду за Чаадаевскую статью, напечатанную в «Телескопе», человек с характером довольно слабым, он, как-то стерся и сгиб. Жаль! Не могу мимоходом не упомянуть его добрым словом, как человека замечательного ума и который первый дал ход Белинскому» [8, 26]. Чернышевский, уделивший, как известно, большое внимание Надеждину в своих «Очерках гоголевского периода русской литературы», называет его одним «из замечательнейших людей в истории нашей литературы, человеком замечательного ума и учености» [32, 140].

Отзывы эти, как мы видим, достаточно единодушны.

Существовало, несомненно, и обратное влияние — нового, молодого поколения (прежде всего тех его представителей, которые были близки к «Телескопу») на Надеждина. Беседы и споры, происходившие между его молодыми сотрудниками в их кружке, ставили и перед ним новые вопросы. Станкевич и другие участники кружка старались убедить его в правоте своих взглядов, в том числе — касающихся Гегеля. Сообщая в письме к Бакунину от 25 августа 1837 г. о своей встрече с уехавшим на Украину М. А. Максимовичем, Станкевич рассказывает, что он защищал

<sup>20</sup> РО ИРЛИ, ф. № 265, оп. № 2, ед. хр. № 1731. Чистяков М. Б. Воспоминания о Николае Ивановиче Надеждине, л. 67.

<sup>21</sup> Там же, л. 69.

в разговоре с последним гегелевскую философию. «Я его старался убедить, так же, как некогда Надеждина» [26, 638]. Наибольший интерес вызывала, несомненно, у Надеждина деятельность его главного помощника по «Телескопу» и самого талантливого сподвижника — Белинского. Имея в виду его, а также других представителей молодежи, группировавшихся вокруг «Телескопа», Чернышевский замечает, говоря о Надеждине: «Видимо, что участие молодого поколения придало новые силы этому замечательному человеку» [32, 162]. «Надеждин отдался молодому поколению». «В „Телескопе“ молодое поколение пользовалось очень значительным влиянием. . .» [32, 196].

Внутренняя логика философского развития Надеждина, подмеченная Чернышевским, двигала его в том же направлении (хотя эта линия и была вскоре оборвана), по которому шла молодая дружина «Телескопа».

Равнодействующей этих встречных импульсов было, в частности, возрастание интереса к Гегелю, в учении которого молодые правдоискатели надеялись обрести философски-методологический ключ для решения назревших жизненных и научных проблем. В этой именно связи следует рассматривать и появление на страницах «Телескопа» серии материалов, прямо или косвенно касающихся Гегеля. Вслед за «некрологией» 1831 г., характеризовавшей его как «знаменитого германского философа» и двумя статьями Э. Кине («Связь философии с жизнью» — 1832 г. и «Состояние искусства в Германии» — 1833 г.), ставившего вопрос о победе гегельянства над шеллингианством, там же были опубликованы: статья А. Прево «Гегель» (переведенная в 1833 г. учеником Надеждина В. Межевичем), указывавшая, что «Гегель начертал методу, по коей должны утвердиться дальнейшие развития, кои может иметь философия в Германии и во Франции» [30, 397], и работа Г. Вильма «Опыт о философии Гегеля» (в переводе Н. Станкевича — 1835 г.). В последней статье подчеркивалось безусловное превосходство автора «Науки логики» над всеми немецкими философами и мощное влияние, оказываемое им не только на развитие философии в Германии.

Таковы были некоторые шаги «Телескопа» на пути к Гегелю. Они были симптомом назревающего поворота.

Речь шла по существу о поисках независимой по духу (а значит, в той или иной степени секуляризированной, автономной по отношению к правящей церкви и ее официальной доктрине) философской теории, способной синтетически охватить жизнь и быть в ней надежным ориентиром. Но коль скоро идеальная духовная основа, по мнению властей, уже существовала, будучи воплощена в казенном православии, такое «вольное» философствование неизбежно вступало с нею в конфликт. Другое дело, что сама церковь в лице наиболее дальновидных своих представителей не собиралась ограничиваться преданием Гегеля анафеме, имея в виду использовать его наследие по-своему. Это выявилось

с достаточной определенностью несколько позже, когда идеологи православия и самодержавия успели уже осмотреться в происходящем и стали придерживаться более гибкой, дифференцированной тактики по отношению к философии. Вначале же в их отношении к «гегелизму» преобладали негативные эмоции. Чем притягательнее он становился для передовых русских людей, лучших представителей молодежи, тем большие опасения внушал охранительному лагерю. Царю, который объявил философию нечестивой, безбожной наукой, были одинаково противны, по свидетельству митрополита Филарета, «не только философские формулы, но самые имена какого-нибудь Спинозы или Гегеля» [9, 432]. Гегель отталкивал ревнителей правоверия своей верой в силы человеческого разума и диалектикой, не оставлявшими, с их точки зрения, места для бога и подрывавшими устои существующего порядка. Вот почему их ближайшей реакцией на гегелизм явилась *гегелефобия* (по выражению Герцена), попытка создания широкого антигегелевского фронта от Филарета и министра просвещения Уварова до Булгарина и Греча, от попечителя Московского учебного округа Строганова до активных поборников теории официальной народности Погодина и Шевырева, от славянофила Хомякова до известных в ту пору деятелей журналистики — Полевого и Сенковского. Имя великого диалектика воспринималось антигегелистами как синоним новейшего еретичества или, в лучшем случае, нелепой, чуждой русскому духу, отвлеченно-рассудочной зауми.

Об этом тем более уместно напомнить, что в нашей философской литературе бытовало одно время представление, согласно которому немецкая идеалистическая философия с самого начала якобы прививалась и культивировалась в России сверху — правящими кругами, не встречая сочувствия передовых элементов общества. Вопреки этому представлению, не учитывающему сложной расстановки борющихся сил (в том числе и противоречия внутри господствующих классов), различие интересов и устремлений участников этой борьбы, существуют многочисленные факты, говорящие о резких нападках на немецкую философию со стороны ревнителей официальной царистской идеологии. Это, разумеется, не исключает того, что буржуазно-дворянские теоретики стремились использовать немецкий идеализм, его худшие стороны в своих консервативных и реакционных целях.

Из сказанного понятно, почему Булгарин, желая опорочить ненавистных ему сотрудников «Телескопа» (прежде всего Белинского), назвал их публично в 1835 г. доморощенными Гегелями.

Предполагалось, что уже само уподобление Гегелю (не говоря об уничижительном контексте) должно восприниматься как оскорбление, обвинение в неблагонадежности.

Надеждин выступил в защиту «русских Гегелей» (употребив, конечно, это выражение с иронической условностью).

Но «телескопы» не были еще гегельянцами, несмотря на свой бесспорный интерес к великому философу. Новый золотonosный участок был выявлен и застолблен, но еще по-настоящему не разрабатывался. Заканчивалась предыстория гегельянства в России.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Благонамеренный, ч. XIV, VII и VIII. СПб., 1821.
2. *А. И. Галич*. История философских систем, составленная и изданная Главного Педагогического института экстраординарным профессором Александром Галичем, кн. II. СПб., 1819.
3. *Г. В. Ф. Гегель*. Работы разных лет, т. II. М., 1971.
4. *Гегель*. Сочинения, т. X. М.—Л., 1932.
5. *А. И. Герцен*. Собрание сочинений. В тридцати томах, т. II. М., 1934.
6. «Декабристы. Новые материалы». Под редакцией проф. М. К. Азадовского. М., 1955.
7. *М. Кавалевский*. Шеллингизм и гегельянство в России. К истории немецких культурных влияний. — «Вестник Европы», 1915, ноябрь.
8. «Колокол», Лондон—Женева, 1865, вып. 8.
9. *Н. Колупанов*. Биография Александра Ивановича Кашелева, т. 1, кн. 1. М., 1899.
10. «Литературные прибавления к Русскому инвалиду», 1837, № 1, январь.
11. «Мнемозина. Собрание сочинений в стихах и прозе, издаваемое князем В. Одоевским и В. Кюхельбекером, ч. III. М., 1824.
12. «Москвитянин», 1856, № 3.
13. *Н. И. Надеждин*. Литературная критика. Эстетика. М., 1972.
14. *Н. И. Надеждин*. Современное направление просвещения. — «Телескоп», 1831, № 1.
15. *Н. И. Надеждин*. Необходимость, значение и сила эстетического образования. — «Телескоп», 1831, № 10.
16. *Н. И. Надеждин*. Здравый смысл и барон Брамбеус. — «Телескоп», 1834, ч. XXI.
17. *Н. И. Надеждин*. Письма в Киев. — «Телескоп», 1835, ч. XXV.
18. *Н. И. Надеждин*. Европизм и народность. — «Телескоп», 1836, ч. XXI.
19. *Н. И. Надеждин*. Для г. Шевырева. — «Телескоп», 1836, ч. XXI.
20. *Н. И. Надеждин*. Не для г. Шевырева, а для читателей. Последнее слово об «Истории поэзии». — «Телескоп», 1836, ч. XXXIII.
21. *Я. И. Панаев*. Литературные воспоминания. М., 1960.
22. *М. Погодин*. Любопытная встреча. — «Отечественные записки», 1840, № 7.
23. *Н. Рождественский*. Руководство к логике, составленное Николаем Рождественским. СПб., 1836.
24. *В. И. Русин*. «Обозрение истории философских систем» декабриста М. А. Фонвизина. В сб. «Из истории русской философии XIX—начала XX века». М., 1969.
25. *Н. В. Станкевич*. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1857.
26. *Н. В. Станкевич*. Переписка Николая Владимировича Станкевича. М., 1914.
27. «Телескоп», 1831, № 17.
28. «Телескоп», 1831, № 19.
29. «Телескоп», 1833, № 9.
30. «Телескоп», 1833, № 15.
31. *А. И. Тургенев*. Хроника русского. Дневники (1825—1826 гг.). М.—Л., 1964.
32. *Н. Г. Чернышевский*. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947.
33. «Ученые записки Императорского Московского Университета», 1833, № 1.

В. Г. БЕЛИНСКИЙ  
И ПРОБЛЕМА ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ  
В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

*М. М. Григорян*

Восприняв гегелевское учение как одно из важнейших теоретических достижений того времени, В. Г. Белинский стремился применить его ко многим, волновавшим его явлениям действительности. Белинский и Гегель — тема большая, привлекающая до сих пор внимание многих исследователей как в нашей стране, так и за рубежом. В данной статье речь идет лишь об одном вопросе, связанном с этой темой, однако автору представляется, что вопрос этот чрезвычайно важен, так как в свете его рассмотрения отчетливо выявляется сложность и трудность того пути, идя по которому передовые люди России выработывали в условиях самодержавно-крепостнической действительности революционную теорию, поистине «выстрадали», говоря словами В. И. Ленина, эту теорию.

Проблема действительности постоянно волновала В. Г. Белинского. В разное время он по-разному решал этот вопрос для себя. Гегель помог Белинскому философски осознать то, над чем издавна билась его собственная мысль. В системе Гегеля — и в этом огромное ее значение для русского мыслителя — он нашел философское обоснование важнейшей и труднейшей для себя проблемы.

Перелом в сторону Гегеля у Белинского определился в 1837 г. Характерно в этом отношении его письмо к Д. П. Иванову, посланное из Пятигорска (7 августа того же года), куда он приехал лечиться. Рассматривая идею (мысль) в ее «безразличном и всемирном значении» как единственно достойную изучения, Белинский писал: «Вне мысли все призрак, мечта; одна мысль существенна и реальна. Что такое ты сам? — мысль, одетая телом; тело твоё сгниет, но твоё *Я* останется, следовательно, тело твоё есть призрак, мечта, но *Я* твоё существенно и вечно. . . Философия есть наука идеи чистой, отрешенной; история и естествознание суть науки идеи в явлении. Теперь, спрашиваю тебя: что важнее — идея или явление, душа или тело? идея ли есть результат явления, или явление есть результат идеи? Без сомнения, явление есть результат идеи». Целиком в духе Гегеля Белинский определяет и место философии среди других наук. Как наука об идее в ее чистом виде философия является «началом и источником всякого

знания». Можно подготовиться к философии путем искусства, которое дает *«истину в созерцании. . .*, тогда как философия есть *истина в сознании»* [1, XI, 146]. Стало быть, для Белинского, как и для Гегеля, на вершине человеческого познания стояла философия, постигающая идею чистым логическим сознанием.

Очень важно отметить, что Абсолютный дух Гегеля Белинский истолковывал по-своему. Дух для него — не только абсолютное и бесконечное рациональное начало. Дух есть одновременно, согласно ему, и абсолютная любовь и абсолютное добро. «. . . В общей жизни духа нет зла, по все добро. . . Я понял, что всякая ненависть, хотя бы то и ко злу, есть жизнь отрицательная, а все отрицательное есть призрак, небытие. . .» [1, XI, 187]. Белинский, как нам кажется, истолковывает гегелевское понятие «духа», подгоняя его в какой-то мере под общее нравственное умонастроение, господствовавшее в кружке Станкевича, где такие элементы, как Любовь и Добро, всегда играли большую роль. Для Гегеля Дух как единственная реальность, проходит через все определения бытия; положительное и отрицательное являются необходимыми формами его существования, дух проявляется в борьбе противоположностей. Таким образом, отрицание, согласно немецкому философу, отнюдь не противоречит сущности духа; наоборот, оно выступает существенным моментом его бытия. Интерпретация духа Белинским оказалась суженной, поскольку он подчеркивал главным образом моральную сторону духа наряду с его разумной стороной, понимал его прежде всего как принцип добра и любви. Тем самым из сферы духа исключался на какое-то время момент отрицания, какое было признано русским критиком в период «примирения» неразумным и неморальным, а поэтому и недостойным существования. Белинский в данном случае уступал Гегелю как диалектик.

Такое понимание духа имело для Белинского не чисто теоретическое значение. Он делал из него практические выводы. Если духу чужд момент отрицания, то отсюда, согласно Белинскому, вытекает недопустимость отрицательной деятельности, в частности борьбы в области политики. «. . . Оставь политику, — писал он Д. П. Иванову. . . — Политика у нас, в России, не имеет смысла. . . Люби добро и тогда ты будешь необходимо полезен своему отечеству. . . Если бы каждый из индивидов, составляющих Россию, путем любви дошел бы до совершенства — тогда Россия без всякой политики сделалась бы счастливейшею страной в мире» [1, XI, 148].

Кроме нравственного совершенствования верным путем для России, доказывал Белинский, является просвещение. «Просвещение — вот путь к ее счастью» [1, XI, 148]. «Вся надежда России на просвещение, а не на перевороты, не на революции и не на конституции» [1, XI, 149]. Истинная и безусловная свобода — лишь в государствах с успехами просвещения, основанных «на царстве чистого разума» [1, XI, 149]. «Быть апостолами просвещения —

вог наше назначение. Итак, будем подражать апостолам Христа, которые не делали заговоров и не основывали ни тайных, ни явных политических обществ. . . К черту политику, да здравствует наука» [1, XI, 151].

Мысли о том, что дух, как истинная реальность, не терпит в своем бытии отрицательных моментов, что он существует и проявляется исключительно посредством любви и добра и поэтому путь к общественному благу идет через нравственное совершенствование и просвещение — эти мысли легли в основу тогдашнего взгляда Белинского на действительность.

Идейное развитие и жизненный опыт русского критика привели к тому, что в «горниле моего духа выработалось самобытное значение великого слова *действительность*». Он отдавал себе ясный отчет в том, что действительность не зависит от человека, что всякое явление в ней имеет необходимую причину и нельзя никоим образом игнорировать ее. «Я гляжу на действительность, — писал Белинский, — столь презираемую прежде мною, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность, видя, что из нее ничего нельзя выкинуть и в ней ничего нельзя похулить и отвергнуть» [1, XI, 282]. Чтобы освободиться от действительности и вместо ужасного чудовища увидеть в ней источник блаженства, для этого есть одно средство — осознать ее как несомненный и первейший факт. Личная свобода, не согласованная с внешней необходимостью, — вреднейшая фикция. Человек может найти условия для деятельности только в действительности, опираясь на действительность и познав ее необходимые законы. «Самая свобода есть не произвол, но согласие с законами необходимости» [1, XI, 219].

Белинский часто возвращался к своей недавней «идеальности». «Я сам, — указывал он, — обращаюсь назад, вижу в своей жизни одни страдания, апатию, падение, восстание, грех, покаяние, и все это вследствие отвлеченности, идеальности, прошлого шиллеризма, натянутости. . .» [1, XI, 291]. В другом месте он этот период назвал периодом «фразерства», «хлестаковства», «отсутствия нормальности, естественности и простоты» [1, XI, 333]. Белинский теперь уже мог заявить, что он вышел из этого периода «прекраснодушия» и, конечно, не легкими усилиями. «. . . Я, сверх того, — писал он Н. Станкевичу, — во все это время находился в ужасных внутренних переделках, в мучительных процессах выхода из детства в мужество. . . И лишь только я начал выходить из этого экзамена жизни. . .» [1, XI, 374]. Это было «великое движение», совершенное Белинским «в сфере мысли». «Да, Мишель, — сообщал он Бакунину, — я уже не тот — говорю это смело. Со мною воследовал новый великий переворот. Действительность, действительность! Жить есть великая школа! — восклицаю я, вставая и ложась спать, днем и ночью. . . Чувствую, что со дня на день глубже понимаю действительность и глубже вхожу в нее сам» [1, XI, 293].



Высоко оценивая действительность, подчеркивая ее роль в жизни человека, Белинский, однако, не умалял ни в малейшей степени значение мысли, идеи. Это был протест не против мысли, идеи вообще, а против мысли, идеи, доведенных до фантазии, превращенных в беспочвенную мечту, которая никогда не осуществляется. Духовное развитие Белинского постоянно доказывало ему, что односторонняя, субъективно понятая мысль, идея, пожирает сердце и обедняет сознание, делает человека ходульным, искусственным, в лучшем случае благородно заблуждающимся в мире. «Главное дело, бойся фантазии», — предостерегал он поэтому своего друга А. П. Ефремова.

Спору нет, пишет Белинский, что без теории, которая играет роль руля и компаса, нельзя двигаться в мире. «. . . Но, по моему мнению, лучше пуститься в него совсем без руля и компаса, нежели, по неведению, вместо руля взять в руки утиное перо, а вместо компаса — оловянные часы. Я уважаю мысль и знаю ей цену, но только *отвлеченная* мысль в моих глазах ниже, бесполезнее, дряннее эмпирического опыта, а недопеченный философ хуже доброго малого. Надо развиваться в мысли, учиться; но, недоучившись, не надо перестраивать на свой лад действительность и других людей». Белинский подчеркивает, что *«человек, который живет чувством в действительности, выше того, кто живет мыслию в призрачности (т. е. вне действительности), но человек, который живет мыслию (конкретною мыслию) в действительности, выше того, кто живет в ней только своею непосредственностью»* [1, XI, 315].

\* \* \*

Человек погружен в действительность и всецело зависит от нее. Действительность определяет положение человека и создает условия для его деятельности; человек ничего не может изменить в действительности по своему произвольному желанию, таким образом действительность есть основа, а человек — ее следствие, продукт, одно из многочисленных ее проявлений. В связи с этим Белинский приходит к выводу, что человеку ничего не остается, как признать существующую действительность. «Впрочем, — писал он 13-го января 1838 г. А. А. Беер, — я со дня на день более и более мирюсь с прекрасным божьим миром и уверяюсь, что в нем все благо и истинно, даже то, что прежде я почитал злом» [1, XI, 227—228]. Это было самое начало его примирительного периода.

Как же Белинский применял это свое общее положение к социальной действительности и, в частности, к конкретным условиям тогдашней российской действительности?

Этому вопросу Белинский посвятил ряд статей, из которых следует особо выделить рецензию на «Бородинскую годовщину» В. Жуковского («Отечественные записки», 1839, т. VI, № 10) и знаменитую статью об «Очерках Бородинского сражения»

Ф. Глинка («Отечественные записки», 1839, т. VII, № 12). Обе эти работы носят полемический характер. В Москве осенью 1839 г. Белинский вел острую дискуссию с возвратившимся в то время из владимировской ссылки Герценом. Спор касался проблемы отношения к действительности. Белинский, по словам Герцена, проповедовал тогда «индийский покой созерцания и теоретическое изучение вместо борьбы» [2, IX, 22]. Переезжая в Петербург в качестве сотрудника «Отечественных записок», Белинский решил ответить своим московским оппонентам на этот раз уже печатно. Сделал он это в рецензии на «Бородинскую годовщину», затем еще более обстоятельно с точки зрения тогдашних его позиций в статье «Очерки Бородинского сражения». Этим обстоятельством — полемическим духом — следует объяснить резкость и «доведенные до крайности», по словам Н. Г. Чернышевского, выводы Белинского в указанных статьях.

Было много теорий (особенно у французов XVIII в.), полагал Белинский, ставивших себе целью показать происхождение политических обществ, возникновение государства. Известна теория, согласно которой государство есть результат сознательного соглашения, договора между людьми. Дело тут представляется довольно просто: подобно тому как человек изобретает, например, паровую машину, он, якобы, творит, сочиняет и свои гражданские учреждения. В подобных теориях Белинского не удовлетворял произвольный и субъективный подход к общественным явлениям. Не случайно этим воззрениям он противопоставляет свой объективно-идеалистический угол зрения. «Как невозможно, — писал он, — сочинить языка, так невозможно и устроить гражданского общества, которое устроится само собою, без сознания и ведома людей, из которых оно слагается» [1, III, 327].

Указанные теории о происхождении общества страдают, с точки зрения Белинского, кроме субъективизма, также и механицизмом. Все мироздание они пытаются объяснить механическим сцеплением атомов, механическим взаимодействием и законами. Материалисты XVIII в., отмечал Белинский, «в мироздании видели только какие-то блоки, веревки, гвозди и клей. . .» [1, III, 328]. Мир для них был гигантским автоматом. Человеческое общество в целом они рассматривали под углом зрения воздействия на него тех же общих и вечных механических закономерностей. Сущность социального процесса тем самым целиком сводилась к его внешним условиям. Однако при всей зависимости от окружающих условий социальный процесс, доказывал Белинский, является особым и специфическим процессом, имеющим свою причину в самом себе.

Очень важны те выводы, которые отсюда делал Белинский. Не всякое явление, а лишь то явление можно считать необходимым, существование которого обусловлено внутренней каузальностью. Если явление лишено таких оснований, оно не носит необходимого характера. Но, по Белинскому, быть необходимым (т. е. иметь свою причину в самом себе), значит быть в то же время

разумным. «Все, что не имеет причины в самом себе и является из какого-то чуждого ему *вне*, а не *изнутри* самого себя, — все такое лишено разумности. . .» [1, III, 332]. Сказать, что бытие данного явления определяется внутренними причинами или что оно необходимо и разумно, — значит сказать одно и то же. Итак, всякая действительность, в том числе и социальная, имеющая свою причину в самой себе, приобретает характер необходимости и тем самым разумности. Вслед за Гегелем Белинский доказывает, что всякая разумная идея в своем развитии непременно должна воплотиться в непосредственную действительность, стать фактом, выступить как явление. Так обстоит дело и с идеей разумного государства. Она сперва находит свое слабое выражение в семье, роде, затем развивается в племени, наконец, в народе. Белинский имеет в виду диалектически развивающуюся идею государства, перешедшую из абстрактного бытия в эмпирическое, конкретное, наличное бытие. Социальная среда, таким образом, является не матерью, а хранительницей идеи государства, рожденной и направленной в своем развитии богом.

Дальнейший прогресс государства не зависит от желания и воли людей, он носит имманентный характер и никогда не приведет к замене одних его принципов другими. Принципы государственности вечны и неизменны. Они изменяются в том смысле, что расширяются или ограничиваются сообразно потребностям исторической эпохи и народов, иначе говоря, они лишь уточняются и совершенствуются, при этом не внешней силой, а мерами самого же государства. Природа государства такова, что оно само чувствует потребность постоянного изменения своей организации. «Изменение это, — продолжал Белинский, — всегда чувствуется в государственном теле как сотрясение и часто сопровождается судорожными потрясениями целого его состава». Например, это можно сказать о реформах Петра Первого, «совершенных в борьбе и потрясениях всего государственного организма. . .» [1, III, 333].

Белинский прямо указывал на отнюдь не мирные средства и методы изменения в государственном строе. Но, что бы ни случилось, согласно ему, необходимы два условия: во-первых, инициатива всякого изменения в государственном организме должна исходить сверху, т. е. от государства и проводиться самим же государством; во-вторых, все эти изменения не должны затрагивать устои государства, преследовать цель отменить эти устои, но лишь улучшить и усовершенствовать их. Субъект, член общества, гражданин исключается тем самым из области политики, вернее, он объявляется лишь ее объектом, пассивным, неприкосновенным исполнителем закона.

\* \* \*

Всеми атрибутами выше описанной государственности характеризуется, с точки зрения Белинского, и государство в России. Для его правильной оценки необходимо быть способным выйти

из мира своих субъективных интересов и созерцать русскую действительность такой, какова она есть. Тогда и русская история и такое колоссальное ее явление, как царизм, будут выступать «как объективное изложение», «как картины и зеркало» каких-то общих и независимых событий, как обусловленная какими-то глубоко лежащими причинами и необходимостью.

«Доселе, — отмечал Белинский, — мы смотрели на общество, как на нечто единое и целое: теперь взглянем на него, как на единство противоположностей, которых борьба и взаимные отношения составляют его жизнь» [1, III, 338]. Общество состоит из людей, каждый из которых принадлежит одновременно и себе и обществу, есть, с одной стороны, индивидуальная особенность, с другой — член общества, часть целого. Как индивидуальность человек стремится к своему личному удовлетворению. Но на этом пути он встречает препятствие вне себя, со стороны множества подобных ему лиц, стремящихся к той же цели — к удовлетворению своих личных потребностей. Это неизбежно порождает борьбу между личностями. Борьба эта есть «исходный пункт жизни, результаты которой представляют новое зрелище». Как разумное существо человек способен видеть в других не просто враждебных ему личностей, но и существа, которые, как и он, имеют право на личное удовлетворение; он постигает необходимость взаимных уступок и помощи в отношениях между людьми. Тут, по Белинскому, вступает в силу закон любви, которая есть «чувственный» или «бессознательный разум». Из закона любви вытекает закон «нравственный», в основе которого лежит осознание постоянного «столкновения внутреннего (субъективного) мира человека с внешним (объективным) миром» [1, III, 339]. Итак, вся жизнь людей в обществе, а иначе нельзя мыслить человеческую жизнь, построена на неизменном разладе и противоречии между ними.

Возможно ли примирение этого противоречия и где выход из него?

Решая эту задачу, Белинский направляет свой удар прежде всего против взгляда на человека, как на чисто эгоистическое существо. Каждый человек, как «сам себе цель», имеет полное право на удовлетворение своих личных потребностей, на счастье, на блаженство. Нельзя сказать, что субъективная сторона жизни человека неистинна и недействительна. Она имеет право на существование, однако нельзя доводить ее до крайности и односторонности. Белинский полагал, что сама субъективность есть выражение или определение духа, который по природе своей бесконечен. Человек есть частное и случайное как личность, но общее и необходимое как дух. Отсюда — двойственность положения и стремлений человека, его борьбы между своим *я* и *не-я*. В отношении к индивидуальности, — мир *не-я* — объективный мир, — есть враждебный мир; но в отношении к духу — это родной для человека мир. Человек может, по мнению Белинского, отрешиться

от своей субъективности, объявить себя «частным выражением общего, или конечным проявлением бесконечного». Тогда он окажется способным снять всякие преграды, отделяющие его индивидуальное я от не-я и «смириться перед мировым, общим, признав только его истиною и действительностью». Так как это мировое или общее, доказывал Белинский, находится не в человеке, «а в объективном мире, он должен сродниться, слиться с ним. . .» [1, III, 340].

Важно иметь в виду, что почва, на которой происходит примирение субъекта с внешним миром, с точки зрения Белинского, является «разумным опытом жизни». Простая «житейская опытность» не в состоянии привести к такому выводу, следуя только инстинктивному влечению к личному удовлетворению, человек превращает себя в самоцель и хочет жить только для себя. Внешний мир постоянно напоминает человеку, что каждое свое удовлетворение, радость и наслаждение он может получить только от него. С ужасом и ненавистью внимает юный человек этому голосу, видит в нем требование совершенно внешнего и враждебного ему призрака. «. . . Но разумный опыт жизни, ценою страшной борьбы, противоречий, страданий, перемешанных с торжеством победы, примирением и радостями, уверяет его наконец, что этот колоссальный и враждебный ему призрак есть его же родное, его же внутреннее, словом, законы его же собственного разума, его же субъективного духа, но только осуществившиеся во вне его, как явления» [1, III, 340—341]. Человек понимает, что если бы все захотели отрешиться от опыта сделать его свободным от них, он потерял бы всякое значение и стал бы призраком. Во всем этом человек убеждается на основе «разумного опыта», показывающего ему правильное поведение и необходимость примирения с действительностью.

Белинский признавал борьбу и противоречия в общественном развитии. Борьба для него — условие всякой жизни: «жизнь умирает, когда оканчивается борьба». Субъект находится в вечной борьбе с миром объективным, с обществом. Белинский понимал отрицание как момент в духовном развитии человека. «. . . Кто никогда не ссорился с истиною, у того и мир с нею не очень прочен. . .» [1, III, 341], — писал он. Белинский был диалектиком, поскольку пытался рассмотреть социальные процессы под углом зрения борьбы противоположностей. Но диалектика у него, как видно было из изложенного, страдала существенными изъянами. Признавая отрицание, он считал, что оно должно быть моментом, и лишь моментом, высшей же точкой духовного развития должно быть примирение с действительностью. Горе тем, писал критик, «которые ссорятся с обществом, чтобы никогда не примириться с ним: общество есть высшая действительность, а действительность или требует полного мира с собою, полного признания себя со стороны человека, или сокрушает его под свинцовой тяжестью своей исполинской длани. Кто отторгся от нее без примире-

ния, тот делается призраком, кажущимся *ничто* и погибает» [1, III, 341].

Таковы мысли Белинского о примирении, высказанные в знаменитых «Очерках Бородинского сражения». Главным аргументом в пользу «примирения с действительностью» служит гегелевское учение о тождестве субъекта и объекта. Основание, сущность явлений, в том числе и общественных, заключается в идее или в духе. Все, что мы находим вокруг себя, в том числе и самих себя, суть частные выражения — модусы — вечного духа или идеи. Жизнь любого явления или живого существа может быть рассмотрена с двух сторон: со стороны формы и со стороны содержания. Человеческая жизнь как форма имеет конкретную определенность, отличающую ее от жизни других и придающую ей вид личности и индивидуальности. В силу этого человек может противопоставить себя другим явлениям, объявить себя самоцелью и отрицанием всего того, что находится вне его. Человек не может существовать, не ограничив и не выделив себя из всех остальных явлений мира, борьба и отрицание — неотъемлемые права человеческой личности, его индивидуальности, но в этом не истинная жизнь человека, а только внешняя видимость его жизни.

Человек, как уже говорилось, не только индивид, особенное, но и явление духа, который носит общий характер. Как выражение духовного мира человек не видит себя обособленным, изолированным, одиноким и чужим в мире действительности, но находит в нем родную и тождественную себе стихию.

Сущность человека Белинский видел в том, что он прежде всего разумное существо. Но что такое разум в человеке? Это отражение объективного разума, лежащего в основе мироздания, одна и та же сущность, но в различных пребываниях: в одном случае как конечное, в другом случае как бесконечное бытие. Так готовится почва для примирения разума, как частного с действительностью, как с общим. Это — особое примирение, называемое добровольным возвращением субъекта в лоно своего первоначального и разумного бытия.

Человек по сущности своей, т. е. как существо разумное, не враждебен действительности и не может отрицать ее. Разлад и борьба с внешним миром возникает у человека вследствие того, что он рассматривает себя как особую и отличную от всей остальной действительности индивидуальность. Признавая борьбу и отрицание как условия развития, Белинский переносил их в область явлений социальной жизни. Лишь в своем внешнем и эмпирическом обнаружении человек делает свое я целью самого себя, противопоставляет его другим людям, государству и обществу, входит в противоречие с ними. Разум — выражение внутреннего и общего в человеке. Роль его, по мысли Белинского, состоит в том, что он преодолевает субъективность и случайность в жизни индивидуума и переносит его в мир объективной необходимости. Разум,

по Белинскому, понимается как орган примирения противоположности и гармонии.

Эти суждения Белинского, как уже упоминалось, согласуются со взглядами Гегеля на соотношение субъекта и объекта. Примирение субъекта и объекта на основе их внутреннего тождества красной нитью проходит в учении Гегеля, из которого Белинский заимствовал свои главные аргументы. Но наряду со сходством имеется и различие между немецким философом и русским критиком в понимании способа примирения противоположностей. В «Науке логики» Гегель доказывает, что противоположные определения, например положительное и отрицательное, взятые в отдельности и изолированно, не содержат в себе полной истины. Поэтому их борьба у него завершается тем, что эти оба определения одновременно идут «ко дну», тонут в «основании» как высшем синтезе. Тут нет ни победителя, ни побежденного; развитие осуществляется посредством «снятия» в одинаковой степени обеих сторон. Как положительное, так и отрицательное в равной мере сознают свою односторонность и отрицают себя в новой категории с тем, чтобы сохранить и продолжить в ней жизнь своих более рациональных элементов. Результат поступательного процесса заранее не дан, но образуется объективно из борющихся между собой на равных основаниях элементов, нашедших в нем в конце концов свое разрешение.

У Белинского примирение принимает более однобокий характер. Это объясняется тем, что он исключает отрицание как компонент развития из сущности бытия и переносит его в сферу явления. Отрицание у русского критика связывается с эмпирическим существованием субъекта и выражает его стремление к самосохранению и желанием подчинить себе всю действительность. Отрицание истолковывается Белинским в плане деятельности человека, направленной на удовлетворение своих потребностей, которая не опирается на разум и потому не имеет под собой достаточного реального основания. Оно противопоставляется действительности, как положительному, разумному. Этих важнейших признаков бытия совершенно лишается отрицание. Оно по существу превращается в призрачную и кажущуюся действительность. Противостоящие друг другу две силы развития — положительное и отрицательное — ставятся в совершенно неравное положение. Первая из них наделяется всеми условиями успешной борьбы и победы, а вторая, наоборот, лишается их. Поэтому исход борьбы у Белинского заранее предрешен: человек вынужден в конце концов отказаться от критической, «отрицательной» стороны своей деятельности и пойти на примирение с действительностью.

Но это не гегелевское примирение, в котором оно выступает как результат одновременного «снятия» в «основании» обеих противоположностей. У Белинского примирение выглядит как одностороннее поглощение одной противоположности другой. У него фактически происходит полная и безусловная капитуля-

ция субъекта перед действительностью. При всех недостатках — абстрактности и умозрительности — постановки этого вопроса у Гегеля примирение являлось у него формой поступательного развития. Завершение этого развития — познание абсолютной истины в учении Гегеля наступает после целого ряда этапов борьбы противоположностей. У Белинского истина изначально в достаточной степени наличествует в действительности. Поэтому любой протест против нее, любое ее отрицание он объявлял неправомочным и неразумным, что, несомненно, закрывало путь перед дальнейшим развитием действительности. Основным недостатком диалектики Белинского в этот период заключался, таким образом, в том, что он не признавал объективный и разумный характер отрицания, его великое и революционное значение в человеческой истории.

\* \* \*

Та же концепция исторического процесса развивалась в основном и в другой статье Белинского «Менцель, критик Гете» («Отечественные записки», 1840, № 1). В Менцеле Белинский видел типичного представителя «маленьких-великих людей», которые не хотели видеть и оценить действительность иначе как через призму своих субъективных желаний. Почему Германия не такая, какой он хотел бы ее видеть? Но это «требование, — отмечал Белинский, — столь же справедливое, как и то, зачем у вас волосы русые, а не черные, когда *мне* именно хочется, чтобы у вас были черные волосы!» [1, III, 396]. Следовательно, и здесь Белинский подчеркивал объективный характер общественных отношений. Он считал смешным и жалким Менцеля и подобных ему резонеров, которые придумывали различные планы исправления и благоустройства неугодной им действительности.

Выясняя гносеологические корни их ошибочных взглядов на действительность, Белинский приходил к выводу, что взгляды эти объясняются абстрактным рассудочным мышлением. Взяв ту или иную сторону действительности, рассудок рассматривает ее обособленно, изолированно, абстрактно. Внешний мир предстает таким образом совершенно разрозненными и несовместимыми частями и сторонами.

В противовес рассудку, разум, согласно Белинскому, берет явления и идеи (сущность) в их неразрывности, рассматривает их всесторонне. Предмет представляется разуму не только в своих противоположных определениях, но в то же время и во всей его полноте и целостности.

Считая разум органом объективного диалектического познания действительности, Белинский полагал, что все существующее необходимо, разумно и действительно. В бесконечном разнообразии природы царит удивительное единство. В ее противоречиях заключена удивительная гармония. Кто может найти в ней хоть одну погрешность, хоть один недостаток? Кто может сказать,



что вот эта былинка не нужна, это животное лишнее? Если мир природы, столь разнообразный и противоречивый, так разумно устроен, то неужели высшее его проявление — мир истории — есть не такой же разумный и действительный мир, а лишь область случайных и несвязанных между собой событий? Это относится тем более к государству, которое, по Белинскому, является завершающим моментом общественной жизни и высшим выражением разумности.

Разум, доказывающий необходимый и разумный характер действительности, указывает вместе с тем человеку и направление его деятельности. Он является краеугольным камнем человеческой нравственности. Человек свободен, он может выбрать тот или другой путь своего поведения: он может послушаться голоса, призывающего к удовлетворению своих физических потребностей; в таком случае человек будет эгоистом; но он может следовать и по пути, указываемому разумом; в этом случае человек становится нравственным существом. А разум, с точки зрения Белинского, требует от человека полного слияния с действительностью.

Однако радикальный пересмотр этого вопроса Белинским был уже не за горами. Очень скоро он понял его как самый острый, самый неотложный и вместе с тем глубоко личный вопрос. «Боже мой, — восклицал он в письме к Боткину, — сколько отвратительных мерзостей сказал я печатно, со всею искренностью, со всем фанатизмом дикого убеждения!» [1, XI, 576]. Порвать решительно с этим образом мыслей, подвергнуть его критике также страстно, откровенно, со всей прямоотой, не считаясь с мелочным самолюбием, — вот задача. И ее смог выполнить только такой человек, как Белинский. Ошибочность тогдашних воззрений на действительность помогло ему осознать прежде всего наблюдение над действительностью на своей родине. «. . . Чем больше живу и думаю, — писал критик Боткину 22 ноября 1839 г., — тем больше, кровнее люблю Русь, но начинаю сознавать, что это с ее субстанциальной стороны, но ее определение, ее действительность настоящая начинают приводить меня в отчаяние — грязно, мерзко возмутительно, нечеловечески. . .» [1, IX, 420].

\* \* \*

Огромную роль в эволюции взглядов Белинского на действительность сыграла передовая русская литература. Своей отличительной силой она во многом открыла ему глаза на отрицательные стороны тогдашней действительности. Интересно отметить, что статья, в которой он начал серьезно отходить от своих позиций в этом вопросе, была посвящена пьесе Грибоедова «Горе от ума» («Отечественные записки», 1840, № 1). Продолжая свои яростные атаки на беспочвенную мечтательность, Белинский отстаивал идею «живой действительности», объявляя ее «паролем и лозунгом» своего века. Примирение — важнейшее требо-

вание русского мыслителя и в данной статье. В наше время, отмечал он, только слабые и болезненные души видят в действительности юдоль страдания и бедствий и переносят жизнь и радость в область мечты, души же нормальные и крепкие всегда находят свое блаженство в «живом сознании живой действительности».

Наряду с этим в статье «Горе от ума» Белинский развивал несколько иной взгляд на проблему отрицания. Человек пьет, ест, одевается — это мир призрачный, ибо в этом не участвует его дух; человек чувствует, сознает себя органом, сосудом духа, частицей общего и бесконечного — это мир действительности. Этот закон противоположности действительного и призрачного носит универсальный характер и применим к каждому явлению физического и духовного мира. В человеке этот мир выражается формулой: как физиологическая сущность он выражает негативную сторону жизни, как разумное существо — позитивную ее сторону. Но новым у Белинского в этой статье является то, что он начинает осознать неслучайный характер и призрачности, т. е. отрицания действительности.

Призрачность, как случайность, приобретает у человека характер необходимости, когда мы судим о нем по объективным результатам его деятельности, а не по тем целям, которые он субъективно ставит перед собой. Один человек думает только об удовлетворении своих узко личных потребностей, а между тем невольно приносит пользу обществу, способствует его развитию и благосостоянию; другой — делает из этого свою прямую и сознательную задачу. «Все служит духу, и истина идет всеми путями, часто не разбирая их» [1, III, 438]. В числе путей, которых нельзя миновать, идя к истине, находится и отрицание. Оно так же имеет право на существование, как и положительное.

Итак, теперь у Белинского на равных основаниях противостоят друг другу действительность, являющаяся положительным моментом в жизни, и призрачность, представляющая собой отрицательное начало. Отрицание он и теперь называет случайным, но по-видимому в том смысле, что оно еще не стало господствующей тенденцией развития. Отрицание — «уклонение от нормальности», т. е. от существующей системы вещей, иначе оно не было бы отрицанием. Отрицание — это «болезнь», так как оно противоречит тому состоянию, которое в данных условиях является нормальным, и в этом смысле «здоровым». Отрицание есть «темнота», ибо оно исключает то, что находится на поверхности и для большинства является ясным, несомненным. Отрицание, наконец, «падение», поскольку оно выходит за рамки того, что фактически преобладает, является решающим. Определяя с разных сторон отрицание, Белинский теперь включил его в идею и объявил одной из необходимых сторон ее существования. Без этой стороны идея, согласно русскому критику, была бы неполной [1, III, 438—439].

Эти соображения существенно изменяют понимание Белинским действительности. Важно отметить, что он подходит к правильной оценке действительности через литературную критику, осмысливая и обобщая опыт передовой русской литературы, а не умозрительно. Это необходимо подчеркнуть со всей силой, хотя в статье, посвященной «Горю от ума», еще не дается правильной оценки произведения Грибоедова. Это он сделал несколько позже. «Горе от ума», — писал Белинский Боткину (11 декабря 1840), — . . . это благороднейшее гуманическое произведение, энергический (и притом еще первый) протест против гнусной расейской действительности, против чиновников, взяточников, бар-развратников, против нашего онанистического светского общества, против невежества, добровольного холопства и *пр. и пр. и пр.*» [1, XI, 576].

Отстаивая право отрицания на существование, Белинский тем самым брал под сомнение свой прежний тезис о разумном характере всякой действительности. Действительность разумна до поры до времени. Первой ставит границы этой разумности и лишает ее абсолютного значения идея отрицания, которая свидетельствует о том, что действительность теряет свою разумность. Но этот процесс не простой и мирный. Отрицание добывает свое право быть действительным в борьбе против существующей действительности, точно так же эта последняя отстаивает свою разумность в борьбе против отрицания, как другой возможной действительности. Ведь само отрицание не есть голое отвержение существующей действительности, оно выдвигает требование заменить ее желаемой (в этом смысле «призрачной») действительностью. Тут дело, следовательно, решает именно борьба, раз налицо две противоположные силы, выступающие за и против данной действительности.

С признанием идеи отрицания вопрос о действительности, таким образом, уже должен быть поставлен иначе: не все, что существует, действительно и разумно. Более того, теперь Белинский ясно сознавал, что вся система российской действительности гнусна и отвратительна. Он не мог простить себе примирение с царизмом, с этой ужаснейшей жизнью «чинолюбия, крестолубия, деньголюбия, взяточничества, безрелигиозности, разврата, отсутствия всяких духовных интересов, торжества бесстыдной и наглой глупости, посредственности, бездарности, — где все человеческое, сколько-нибудь умное, благородное, талантливое осуждено на угнетение, страдание, где цензура превратилась в военный устав о беглых рекрутах, где свобода мыслей истреблена. . . где Пушкин жил в нищенстве <?> и погиб жертвою подлости, а Гречи и Булгарины заправляют всю литературу, с помощью *доносов*, и живут припеваючи. . . Нет, да отсохнет язык, который зайкнется оправдывать все это, — и если мой отсохнет — жаловаться не буду» [1, XI, 577]. Вот как оценивал теперь Белинский русскую действительность, действительность, которую он недавно называл разумной и священной! Вот как осуждал он

всякую попытку, в том числе и свою, оправдать эту действительность.

Да, Белинский «ужасно» изменился. Он искренне и резко осуждал свой былой призыв к примирению. Он уже не был тем прекраснодушным человеком, который, униженный и оскорбленный жестокой судьбой, всячески клялся и уверял всех и вся, в том числе и себя самого, что лучше жизни (тогдашней) не могло и быть. Опыт сорвал покров с этой жизни, и он «увидел румяна на очаровательных щеках этого призрака, увидел, что об руку с ним идет смерть и тление. . .» [1, XII, 38]. «Действительность — это палач» [1, XI, 559], — заявляет он теперь. Поэтому надо идти не на поклон к ней, а объявить ей решительную войну. Сейчас для него во главе угла стояло отрицание, превратившееся в его глазах из призрака в бога. Его героями стали «разрушители старого — Лютер, Вольтер, энциклопедисты, террористы. . .» [1, XII, 70]. Без отрицания «история человечества превратилась бы в стоячее и вонючее болото. . .» [1, XI, 576]. Отрицание, наконец, приобретает свое историческое право, оно получает высший титул, которым до сих пор владела только действительность, — титул разумности. «Да здравствует разум и отрицание! К дьяволу предание, формы и обряды! Проклятие и гибель думающим иначе!» [1, XII, 27], — воскликнул критик.

Отрицание действительности, по мысли Белинского, должно было поднять роль и достоинство человеческой личности. В период примирения человек всецело приносился в жертву действительности. Его желания, потребности и интересы он тогда относил к сфере чистой случайности и субъективности и требовал их безусловного устранения каждый раз, когда они сталкивались с «разумной действительностью». Теперь критик подходит к проблеме личности иначе. Ведь никто иной, как человек является субъектом отрицания. Это он, человек, восстает против действительности, оспаривает ее разумность и стремится переделать ее в соответствии со своим жизненным идеалом. Без свободной, инициативной, осознавшей свое человеческое достоинство и способной действительно бороться за него личности — отрицание превращается в пустой звук.

Отказ от одностороннего понимания действительности и признание роли отрицания — приводили Белинского к революционно-демократическим выводам. Он видел свою задачу в том, чтобы вернуть человеку его право, восстановить его человеческое достоинство. «. . . Меня теперь всего поглотила, — писал он, — идея достоинства человеческой личности и ее горькой участи — ужасное противоречие!» [1, XI, 558]. Но человека можно освободить «от гнусных оков неразумной действительности» лишь тогда, когда мы «строжайшим» образом «пересмотрим» и «корейным» образом «перестроим» все общественные основания нашего времени, что, по убеждению Белинского, рано или поздно настанет. В этом он видит теперь думы и чаяния своего века. Дальнейшее разви-

тие Белинского должно было идти уже в направлении того, чтобы обогатить эту идею (человеческой личности) более определенным и конкретным содержанием.

Белинский сейчас уже мог дать более правильную оценку Гегеля. Гегель для него теперь был «только моментом», хотя и «великим», в развитии человеческой мысли. Претензии немецкого философа на абсолютный характер своих выводов представляются теперь русскому критику более чем беспочвенными и смешными. «...Лучше умереть, — заявлял он, — чем помириться с ними» (выводами Гегеля. — *М. Г.*) [1, XII, 22]. Он дорого заплатил за верность немецкому мыслителю, мирясь с ужасными условиями России. Отдавая должное Егору Федоровичу (речь идет о Гегеле), принося свой поклон его «философскому колпаку», Белинский не хотел дальше следовать его учению и мерить жизнь его отвлеченными схемами. Гегель перестал быть в его глазах абсолютным авторитетом. В частности, не вызывал у него больших сомнений реакционный характер гегелевского учения о государстве. «Хорошо прусское правительство, — писал он в том же письме к Боткину, — в котором мы мнили видеть идеал разумного правительства! Да что и говорить — подлецы, тираны человечества! Член тройственного союза палачей свободы и разума. Вот тебе и Гегель!» [1, XII, 23—24].

Однако период примирения с действительностью не прошел бесследно в духовном развитии Белинского. Период этот был, правда, сложным, противоречивым, но при всем том и плодотворным. Во всем объеме тут действовала неодолимая сила диалектики. Заблуждение и страстная жажда истины, ошибки и глубокая вера в жизнь здесь шли рука об руку, но вместе с тем и в борьбе, в антагонизме. Как и в любом явлении, диалектика и в данном случае двигала русского критика не назад, а вперед, поднимала выше уровень его теоретических интересов, открывала перед ним все новые горизонты, к которым он всегда шел с величайшим напряжением и трудом. С горьким чувством вспоминал Белинский свой критический разбор Бородинского сражения. «Дорого дал бы я, — писал он, — что <бы> истребить его» [1, XI, 438]. Но вместе с тем он же уверенно заявлял в своих статьях на эту тему, что идея развития «верна в своих основаниях» [1, XI, 576]. Что это за идея? Это идея о том, что история вообще, и русская в том числе, суть закономерный процесс. Он понял объективный характер действительности. Гегель открыл в этом смысле «новый мир» перед ним. Нет голой материальной силы, произвола, случайности, все имеет свою причину: и падение царств, и право завоевателей. Все явления действительной жизни должны быть рассмотрены с точки зрения внутренней необходимости. В этот период Белинский прочно становится на позиции исторического детерминизма. Вот главная идея этих его статей, от которых он и в настоящее время не собирався отказаться. Это было величайшим завоеванием его духовного процесса, и русский кри-

тик глубоко понимал его значение. Ошибочен был, доказывал он, тот вывод, который он делал из указанного положения, вывод об абсолютной разумности действительности и применение этого тезиса к русскому государству и царизму. «Боже мой, страшно подумать, что со мною было — горячка или помешательство ума — я словно выздоравливающий» [1, XI, 556].

Что означало у Белинского «примирение»? Было ли это только теоретической формулой или и практическим требованием одновременно?

Что примирение для русского критика имело под собою глубокое философское обоснование, об этом мы уже говорили. Оно логически вытекало из объективно-идеалистического взгляда на тождество объекта и субъекта, на растворение частного в общем. Белинский тут верно понимал и истолковывал Гегеля как идеалиста, но в то же время он поверхностно представлял и применял взгляд немецкого философа на действительность и ее разумность, отставал от него, как от диалектика.

Гегель давал и в то же время не давал основания примирительной концепции; давал своим идеализмом, а также тем, что проводил этот принцип, в частности, в своих социально-политических сочинениях, как это отмечал К. Маркс в «Критике гегелевской философии права»; не давал своим конкретно-историческим подходом и анализом действительности и ее разумного характера. Белинский это понял позже, а поняв, выступал диалектиком более последовательным, чем Гегель.

Но в период, когда он стоял на позициях примирения, это было для него не только теоретическим, но и жизненным принципом.

Как это не покажется странным, отстаивая примирение, Белинский ни на минуту не собирался складывать оружие. Он и в этот период практически не переставал быть борцом. В чем же дело?

Выдвигая тезис о разумном характере российской действительности, Белинский считал, что она обладает этим качеством в своей сущности. Что же касается внешних выражений этой действительности, ее эмпирического состояния, то он не считал их абсолютным и законченным идеалом. Действительность полна неразумностей, если человек руководствуется своими личными интересами, эгоизмом, пошлостью, гнусностью и т. д. Такая точка зрения, которая вполне согласуется с тогдашней концепцией русского мыслителя о действительности, открывала возможность критики многих темных сторон России, в частности нравов и порядков, господствовавших в российской литературе, чему он посвятил всю свою жизнь.

Литературная критика оставалась для Белинского и в период примирения горячим и боевым фронтом. И в это время он не снижал накал своих выступлений против таких «героев» официальной литературы и журналистики, как Сенковский, Греч, Булгарин, Раич и др. Противоречивое, диалектическое развитие Белин-

ского сказывалось и в том, что, борясь против реакционных литераторов, выполнявших функцию прислужничества перед самодержавием и крепостничеством, он косвенно выступал и против той «субстанциональности» действительности, которую объявлял необходимой и разумной.

Вот почему, когда друзья и товарищи предостерегали об опасности «кухонной действительности» обмельчания и потери перспективы, Белинский с полным основанием или спокойствием мог ответить Бакунину: «Не бойся, что я сделаюсь Шевыревым и Погодиным: твое опасение. . . совершенно излишне. Для меня это совершенно невозможно. . .» [1, XI, 316]. Кетчеру: «Я никогда не был и не буду защитником пошлой действительности: моя жизнь и все мои действия доказывают это. . .» [1, XI, 516]. И, наконец, тому же Бакунину: «. . .Желаю всякому *так* подвигаться, как я двигался. . .» [1, XI, 316].

В могучем самосознании Белинского примирение было лишь элементом относительным, временным, преходящим. Свое примирение, как известно, Белинский назвал «насильственным». Это нам представляется характерным выражением, которое следует понимать в том смысле, что примирение было навязано ему теоретической схемой, принятой русским критиком, но не вытекало из его жизненного опыта, практики. Более того, жизнь, практика доказали ему обратное. Тут существовало противоречие, глубокое и трагическое. Теория требовала от него того, что повседневное его наблюдение решительно опровергло. Нет ничего удивительного, что именно российская действительность, о разумности которой постоянно говорил Белинский, помогла ему освободиться от этой иллюзии. Коллизия была разрешена благодаря тому, что он обладал, несмотря на многие ошибки и срывы, острым видением действительности. «Я умею,— писал он Бакунину, — . . .отличить живое от мертвого, гнилое от свежего, слабое от могучего. . .» [1, XI, 307]. Вот в чем заключается залог того, что русский мыслитель вышел победителем из «болезни» примирительного периода и приступил к выработке правильного и во многом научного взгляда на мир.

Необходимо, наконец, указать еще на одно обстоятельство, которое в значительной степени способствовало преодолению Белинским своих ошибок и трудностей. Мы имеем в виду критику друзей и товарищей. Круг его доброжелателей был очень велик: передовое студенчество, жадно читавшее его статьи и вообще читатели Белинского из разночинцев и радикального дворянства, близко стоявшие к нему лица, соратники в общей борьбе и др. Все они с обидой и болью в сердце воспринимали его выступления в печати в защиту примирения. В одном из своих писем Грановский сообщал, что критик сильно портит свою репутацию в глазах студенческой молодежи, привыкшей видеть в нем видного деятеля русской литературы. Все это, разумеется, не могло пройти мимо Белинского.

Но особенно «отчаянный бой» закипел между Белинским и Герценом. Рассказывая в «Былом и думах» об их страстных спорах, Герцен отмечал далее, что тогдашнее нелепое воззрение Белинского на русскую действительность было «переходной болезнью», от которой он быстро оправился; с той поры эти два гиганта русской общественной мысли шли вперед вместе, «рука в руку» [2, IX, 28].

Преодоление Белинским иллюзий относительно «разумного» характера тогдашней российской действительности было не только его личной победой. Это было вместе с тем и победой передовых сил русского общества и прежде всего победой его друга и главного оппонента — А. И. Герцена, который своей критикой помог ему утвердиться на позициях передового борца и мыслителя.

Преодоление Белинским Гегеля было актом по существу диалектическим. Отбрасывая в итоге его идеализм и консервативную социально-политическую систему, он в целом удерживал и развивал на новой основе положительные стороны гегелевской философии. И как сурова ни была его дальнейшая критика Гегеля, Белинский всегда умел различать подлинно живое в теоретическом наследстве немецкого мыслителя от мертвого, отжившего свой век, видел в гегелевской философии, при всей ее противоречивости, один из важных теоретических истоков своего революционно-демократического мировоззрения.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. М., 1953—1959.
2. А. И. Герцен. Собрание сочинений. В тридцати томах. М., 1954—1965.



## ГЕРЦЕН И ГЕГЕЛЬ

(50—60-е годы)

З. В. Смирнова

В 1843 г. в статье «Буддизм в науке» Герцен утверждал, что «науку» (т. е. философию) «надобно прожить, чтоб не формально усвоить ее себе. . . Прострадать феноменологию духа, исходить горячею кровью сердца, горькими слезами очей, худеть от скептицизма, жалеть, любить многое, много любить и все отдать истине — такова лирическая поэма воспитания в науку» [2, III, 68].

А десять с лишним лет спустя, вспоминая в «Былом и думах» о русском «гегелизме» 30—40-х годов и о своем знакомстве с гегелевской философией, он писал: «Я думаю даже, что человек, не *переживший* «Феноменологии» Гегеля и «Противуречий общественной экономики» Прудона, не перешедший через этот горн и этот закал, не полон, не современен» [2, IX, 23].

Слово «переживший» выделено здесь Герценом, конечно, не случайно. Оно не только перекликается с приведенными выше строками ранней герценовской работы, оно говорит также о *личном* отношении Герцена к гегелевской философии.

История идейного развития Герцена показывает, что философия великого немецкого мыслителя была действительно «пережита» им. Впрочем, это можно сказать не только о Герцене; такое восприятие Гегеля было характерно для многих представителей русской мысли 30—40-х годов — Станкевича, Белинского, Бакунина, Боткина и других. И если нередко «переживание» Гегеля выражалось в тех наивных формах, о которых добродушно-иронически рассказано в «Былом и думах», то порой оно принимало и драматический характер (вспомним историю «примирения» Белинского с действительностью).

То, что и у Герцена знакомство с гегелевской философией стало ее «переживанием», имело свои причины. Стимулом к ее специальному и серьезному изучению явилась для него, как известно, полемика с теми «примирительными» выводами из нее, которые проповедовали в конце 30-х годов Белинский и Бакунин. Понятно, что уже горячность споров вокруг «примирения с действительностью» сделала работу Герцена над гегелевским философским наследием с самого начала далекой от спокойного академического штудирования.

На характере этой работы сказались и особенности идейного развития Герцена в конце 30-х — начале 40-х годов. К тому времени он оказался на своеобразном «распутье» своей духовной жизни. Религиозно-романтические увлечения 30-х годов слабели и блекли, все яснее обличалась хрупкость «откровения» как опоры для философских и социальных убеждений, «лунный свет фантазии» все более отступал перед «дневным светом мысли». Изучение Гегеля стало для Герцена поисками возможности разрешить одолевавшие его сомнения. И не случайно, вспоминая об этом времени, он писал впоследствии о «мученье» своей неуверенности и о том, что, стремясь найти убедительные аргументы в спорах со сторонниками религиозных взглядов, он «с новым ожесточением» брался за Гегеля.

Наконец, в самом восприятии Герценом Гегеля были своеобразные черты, усиливавшие эмоциональность, «переживаемость» этого восприятия. Как это ни покажется странным, но, пожалуй, из всех молодых русских людей, прошедших в 30—40-х годах через увлечение Гегелем, именно у Герцена это увлечение приобрело эстетическую окраску. Я говорю здесь не об отношении к «Эстетике» Гегеля — как раз эта часть гегелевской системы менее других частей интересовала Герцена, и, конечно, Белинский, Бакунин, Боткин испытали влияние «Эстетики» в гораздо большей мере. Я имею в виду другое: глубину, мощь, пластическую выразительность логической мысли Гегеля Герцен в 40-х годах ощущал эстетически, он воспринимал эту мысль как «логическую поэзию». «Нет ничего смешнее, что до сих пор немцы, а за ними и всякая всячина, считают Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком вроде Вольфа, в то время как каждое из его сочинений проникнуто мощной поэзией, в то время как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облекает спекулятивнейшие мысли в образы поразительности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия всякой оболочки мыслью, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и все видит, куда ни обернул бы взор!» [2, II, 381]. Такие мысли в связи с чтением Гегеля можно встретить не раз в работах и дневниковых записях Герцена 40-х годов.

Роль, которую сыграла философия Гегеля в идейном развитии Герцена в 40-х годах, неоднократно анализировалась в нашей литературе. Внимание исследователей вполне правомерно привлекали в первую очередь три аспекта герценовского восприятия Гегеля: усвоение гегелевской диалектики и понимание ее как «алгебры революции»; критическое отношение к гегелевскому панлогизму и движение герценовской мысли от идеализма к материализму; попытка использовать философию немецкого мыслителя для обоснования необходимости торжества социалистического идеала (говоря словами Герцена, «союз новой философии с социализмом»).

Освещался в литературе и тот трагический разрыв с гегелевской идеей «разумности истории», который стал одной из сторон «духовной драмы» Герцена в конце 40-х годов. Общеизвестно, что разрыв с этой идеей, отказ от надежд на «союз» гегелевской философии с социализмом не заставили Герцена пересмотреть оценки гегелевского метода, сложившиеся у него в 40-х годах, и что в этом смысле гегелевская школа продолжала ощущаться в его мысли и после революции 1848 г.

Однако интересная и поучительная история усвоения и истолкования Герценом Гегеля в 40-х годах обычно заслоняла в глазах исследователей вопрос о том, каким было отношение к гегелевской философии у Герцена в 50—60-х годах. Конечно, при анализе проблемы «Герцен и Гегель» исследователи всегда обращались к широко известным страницам «Былого и дум», посвященным воспоминаниям о русском «гегелизме», и к другим высказываниям Герцена о Гегеле, встречающимся в его работах после 1848 г. И все же разносторонний анализ этой проблемы специально в аспекте герценовской мысли 50—60-х годов пока отсутствует в нашей литературе. Осветить некоторые существенные стороны данной проблемы, не претендуя на исчерпывающий ее анализ, — такова задача данной статьи.

\* \* \*

На страницах герценовских статей и писем 50—60-х годов имя Гегеля встречается много раз и в различном контексте. Специально Герцен говорит о Гегеле в двух своих больших произведениях — в книге «О развитии революционных идей в России» и особенно подробно в «Былом и думах». Многие высказанные в них суждения о Гегеле совпадают с тем, что писал Герцен в своих философских статьях и дневниковых записях 40-х годов. Работая над четвертой частью «Былого и дум», Герцен, несомненно, имел перед глазами эти материалы (в июле 1853 г., прося М. К. Рейхель прислать в Лондон кое-какие нужные ему книги, он писал: «... Да мне очень нужны мои старые писания „Об изучении природы“ и „О дилетантизме“» [2, XXV, 78]). Но в названных работах, написанных в 50-х годах, обнаруживаются и некоторые новые стороны отношения Герцена к немецкому мыслителю.

Новым является уже тот аспект, в котором рассматривает здесь Герцен гегелевскую философию. Он обращается к ней в связи с теми очерками развития русской мысли в XIX в., которые занимают видное место в этих его произведениях.

С того времени как Герцен, разочаровавшись в возможности близкого торжества социалистической революции на Западе, попытался связать надежды на осуществление социалистических идеалов с Россией, перед ним, естественно, возник вопрос — существует ли в России «революционный фермент», способный содействовать развитию страны к социализму. Как известно, таким

революционным ферментом он в 50-х годах считал среднее и мелкое русское дворянство. Герценовская концепция русской истории, сложившаяся в те годы, отводила этому слою русского общества чрезвычайно важную роль в истории страны. Именно в нем совершалась, по убеждению Герцена, великая «умственная работа», формировались, крепились, распространялись революционные идеи. В письме к Мишле («Русский народ и социализм») Герцен утверждал даже, что «вся история России со времен Петра I есть только история дворянства и влияний просвещения на него» [2, VII, 331].

«Умственная работа», совершавшаяся представителями «образованной России», в особенности в тот период, когда наиболее интенсивно вырабатывались революционные идеи, стала в 50—60-х годах предметом пристального внимания Герцена.

Многие и разные мотивы руководили Герценом в его желании осветить развитие русской общественной мысли в первой половине XIX в.

Одну из важнейших задач своей литературной деятельности за границей Герцен видел в том, чтобы «знакомить Европу с Русью». С полным основанием он считал, что русская литература и общественная мысль первой половины XIX в. могут служить для Западной Европы убедительным доказательством существования за «фасадом» России — реакционным самодержавием — умственного движения, свидетельствующего о силах и богатых возможностях русского народа. «После крестьянского коммунизма ничего так глубоко не характеризует Россию, ничто не предвещает ей столь великой будущности, как ее литературное движение», — утверждал он в открытом письме к Мишле [2, VII, 329].

Стремление «знакомить Европу с Русью» было лишь одним из стимулов работы Герцена над историей русской общественной мысли. Не менее, если не более важным, было в его глазах то значение, которое такая работа могла иметь для самой России. Воссоздание истории развития революционных идей в стране было для Герцена формой пропаганды этих идей, доказательством их силы, неискоренимости и преемственности; оно давало возможность возвеличить память мучеников революционной борьбы и заклеить виновника их мучений и гибели — русское самодержавие. «Мы обязаны говорить, — писал он, — без этого никто не узнает, сколько прекрасного и высокого эти страдальцы навсегда замыкают в груди своей, и оно гибнет с ними в снегах Сибири, где даже на их могиле не начертится их преступное имя, которое их друзья будут хранить в сердце своем, не смея произносить его» [2, VII, 336—337].

Нельзя, разумеется, забывать и о личном, автобиографическом аспекте герценовского обращения к истории русской общественной мысли. С юных лет Герцену было свойственно желание «разобраться» в своем духовном развитии, уяснить себе его на-

правление, его этапы и его результаты. А развитие это с самого начала было связано с событиями истории русского революционного движения и русской революционной мысли, влилось в дальнейшем в нее, само стало ее частью.

Переплетающиеся друг с другом мотивы и стимулы, направлявшие внимание Герцена к истории русской мысли, имели один общий источник. В их основе лежало сознание исторической значительности совершавшегося в России умственного движения — значительности не только с точки зрения внутреннего развития страны, но и в масштабе общеевропейской истории. В таком подходе к русской мысли и русской литературе XIX в. — историческая пронизательность Герцена и его заслуга перед историей России.

Освещение того, что было сделано Герценом для создания истории русской общественной мысли, не входит в задачу данной статьи. Эта сторона его деятельности интересует меня здесь лишь постольку, поскольку она выявляет новый аспект его подхода к гегелевской философии. Роль, которую сыграло учение великого немецкого философа в развитии русской мысли, — вот проблема, поставленная и освещенная Герценом в его работах 50—60-х годов.

Самым главным, самым существенным и вместе с тем самым значительным по своим результатам фактом развития русской мысли в XIX в. было для Герцена ее движение к реализму (т. е. материализму и атеизму) и социализму. В глазах Герцена «социализм и реализм остаются до сих пор пробными камнями, брошенными на путях революции и науки» [2, VIII, 162]. Лишь немногие деятели русской мысли 30—40-х годов одолели этот рубеж, но именно он обозначил собой ее главный итог. Те, кто достигли его (к ним Герцен относил Белинского, Огарева, Бакунина и себя самого), прошли в свое время через «горн» гегелевской философии. Помогла ли она, способствовала ли она достижению ими заветного рубежа? Положительный ответ для Герцена несомненен. Ответ этот — в ставшей хрестоматийной фразе: «Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя» [2, IX, 23].

Способность гегелевской философии содействовать освобождению человеческого ума от «мира преданий, переживших себя», Герцен, как и в 40-х годах, связывает в значительной мере с тем, что философия эта отправлялась «от снятия дуализма», пыталась уничтожить пропасть между мышлением и бытием, миром духовным и миром реальным. То, что и она не разрешила проблемы единства мышления и бытия, ибо «подавила» духом природу, превратила природу и историю в «прикладную логику», было ясно Герцену еще в 40-х годах. Но ценным в этой философии было для него ее стремление объяснить все существующее в мире при помощи разума и только разума. А такая установка философии,

даже независимо от того, хочет или не хочет этого сам ее создатель, ведет к освобождению человеческого ума от мистических, фантастических представлений. Ведь «если уж однажды замешаны были разум и наука в дело фантастических представлений, то можно было ждать, что они обличат их недействительность. Философия, что бы ни принялась оправдывать, оправдывает только разум, т. е. себя» [2, III, 203].

«Освободительное» значение гегелевской философии в еще большей мере Герцен связывал с ее диалектикой. Революционную силу этой диалектики он ясно почувствовал уже вскоре после знакомства с ней. А много лет спустя, в конце своей жизни, он так отозвался о ней: «Диалектика Гегеля — страшный таран, она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улетучивала все существующее и распускала все мешавшее разуму» [2, XX, 348].

Однако говоря о заключенной в гегелевской философии революционной силе, разрушающей все мешавшее разуму, Герцен постоянно сопровождает свои слова оговорками. В только что приведенной фразе он пишет о «двуличии», о «прусско-протестантской кокарде» гегелевской диалектики, к характеристике философии Гегеля как «алгебры революции» он добавляет: «Но она, может, с намерением, дурно формулирована» [2, IX, 23].

Такого рода оговорки не новы у Герцена. То, что немецкий мыслитель непоследователен, то, что он «хочет не истинного, естественного, само собою текущего результата, но еще, чтоб он был в ладу с существующим» [2, II, 230], Герцен видел в 40-х годах и писал об этом тогда же. Пожалуй, по сравнению с тем временем в «Былом и думах» резче выражена мысль об эволюции Гегеля, о «двух» Гегелях — скромном профессоре в Иене, авторе «Феноменологии духа», и окруженном почетом профессоре Берлинского университета. Для Герцена именно первый Гегель — «настоящий»: «. . . Тогда его философия не вела ни к индийскому квиетизму, ни к оправданию существующих гражданских форм, ни к прусскому христианству; тогда он не читал своих лекций о философии религии, а писал гениальные вещи, вроде статьи «о палаче и о смертной казни», напечатанной в Розенкранцевой биографии» [2, IX, 21] <sup>1</sup>.

Не новые сами по себе для Герцена суждения о непоследовательности, противоречивости философии Гегеля приобретали в контексте герценовских очерков истории русской мысли новое звучание. Герцен стремился показать, что для того, чтобы гегелевская философия могла стать для русской мысли своего рода трамплином на пути к реализму и социализму, мысль эта должна была проявить свою собственную силу и способность овладеть

<sup>1</sup> Герцен имеет в виду заметку о публичной казни в «Исторических этюдах» Гегеля. (См.: *Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Работы разных лет. М., 1972, т. 1, стр. 227—230.*)

ценностями «настоящего» Гегеля. Она должна была, во-первых, воспринять Гегеля «не формально», усвоить не букву, а дух учения; во-вторых, понять, что гегелевская философия не дает вполне удовлетворительного решения многих и многих жизненно важных вопросов; в-третьих, наконец, пойти дальше Гегеля, по-своему «переработав» его учение.

О трудностях, с которыми встретилась при этом русская мысль, ее ошибках и заблуждениях Герцен рассказал в «Былом и думах», особенно выделив толкование Гегеля в духе «примирения с действительностью». Нет нужды здесь подробно говорить об этих страницах «Былого и дум», они широко известны. Однако один вопрос, затронутый на этих страницах, нуждается, на мой взгляд, в некоторых разъяснениях.

«Философская фраза, — писал Герцен, — наделавшая всего больше вреда и на которой немецкие консерваторы стремились помирить философию с политическим бытом Германии — «Все действительное разумно», была иначе высказанное начало *достаточной причины* и ответственности логики и фактов. Дурно понятая фраза Гегеля сделалась в философии тем, что некогда были слова христианского жирондиста Павла: «Нет власти, как от бога». Но если все власти от бога и если существующий общественный порядок оправдывается разумом, то и борьба против него, если только существует, оправдана. Формально принятые эти две сентенции — чистая тавтология, но, тавтология или нет, она прямо вела к признанию предрержащих властей, к тому, чтоб человек сложил руки, — этого-то и хотели берлинские буддаисты. Как такое воззрение ни было противоположно русскому духу, его, откровенно заблуждаясь, приняли наши московские гегельянцы» [2, IX, 22].

Приведя в статье «Философские взгляды А. И. Герцена» эти строки «Былого и дум» (не полностью — кончая словами «чистая тавтология»), Плеханов упрекнул Герцена в неправильном понимании гегелевского тезиса: начало достаточной причины, писал он, «несравненно беднее содержанием, нежели этот тезис» [3, IV, 721]. Плеханов считал, что Белинский в период «примирения с действительностью» (которое, по мнению Плеханова, «означало лишь то, что он отрицает всякое отрицание, не опирающееся на закономерный ход общественного развития») обнаружил «гораздо более глубокий взгляд на учение Гегеля о разумности всего действительного, нежели Герцен, приравнявший это учение к «началу достаточной причины» [3, IV, 722]<sup>2</sup>.

Впрочем, Плеханов тут же отметил, что и Герцен «не всегда отождествлял учение о разумности действительного с началом

<sup>2</sup> Это мнение Плеханов высказывал и ранее. Еще в статье «Белинский и разумная действительность» (1897) он критиковал герценовскую трактовку тезиса о разумности действительности. По его словам, «...если кто плохо понял у нас гегелево выражение о разумности всего действительного, то это был именно блестящий, но поверхностный Герцен» [3, IV, 455].

достаточной причины» [3, IV, 724]. Он сослался на то, что «в богатой теоретическим содержанием статье «Буддизм в науке» Герцен привел слова Гегеля: «Понять *то, что есть*, — задача философии, ибо *то, что есть* — разум» и при этом истолковал эту гегелевскую мысль «в совершенно правильном смысле внутренней закономерности исторического процесса, т. е. в том самом смысле, в каком понял ее в конце 30-х годов Белинский» [3, IV, 723]. Пожалуй, еще более показательным является другое, не отмеченное Плехановым, высказывание Герцена в той же статье. Критикуя «формалистов» (и имея в виду, в частности, русских проповедников «примирения с действительностью»), Герцен писал: «. . . Они проповедовали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом все, что ни встретится на улице, *действительным* и, следовательно, имеющим право на признание; так поняли они великую мысль, „что все действительное разумно“ . . .» [2, III, 77]. Совершенно очевидно, что Герцен здесь далек от смешения «действительного» и «существующего».

Отметив изменение во взглядах Герцена, Плеханов считал, что к отождествлению тезиса о разумности действительного с началом достаточной причины Герцен склонился «только тогда, когда занятия философией отошли для него в область прошедшего и когда между ним и Гегелем стал целый ряд потрясающих событий 1848—1849 гг., которые надолго лишили его необходимой для теоретических занятий ясности духа» [3, IV, 724].

Плехановская критика того толкования гегелевского тезиса, какое дано в «Былом и думах», справедлива: тезис этот действительно несравненно богаче по своему содержанию, чем начало достаточной причины, и не может быть отождествлен с этим началом. Но объяснение, которое дает Плеханов перемене в герценовских взглядах, представляется мне совершенно неудовлетворительным.

Над XXV главой IV части «Былого и дум» Герцен работал в 1854 г. Как ни велики были душевные потрясения, пережитые им во время бурных событий 1848—1849 гг., к 1854 г. они оставались уже позади. Герцен 1854 г. — организатор и руководитель Вольной русской типографии в Лондоне, проповедник идей «русского социализма». Право же, слова об отсутствии «необходимой для теоретических занятий ясности духа» не идут к автору «Писем к В. Линтону» («Старый мир и Россия», 1854). Напомню к тому же, что при работе над «Былым и думами» в это время Герцен располагал материалом своих работ и дневников 40-х годов и в значительной мере опирался на этот материал.

Думается, что не отсутствие «ясности духа» было причиной иной, чем прежде, трактовки Герценом гегелевского положения о разумности действительного. В 40-х годах Герцен, вслед за Гегелем, полагал, «что разум господствует в мире, так что следовательно и всемирно-исторический процесс совершался разумно»



[1, VIII, 10]. События конца 40-х годов разрушили его веру в «разумность» истории. Как, на каких путях искал он в дальнейшем понимания исторического развития — это особый вопрос, выходящий за рамки темы настоящей статьи. «Ясности» мысль Герцена здесь действительно во многом не достигла: верные и плодотворные тенденции, ведущие к материалистическому объяснению истории, переплетались в ней с тенденциями ошибочными, заводящими ее в тупик. Следствием неясного, часто противоречивого понимания Герценом проблемы закономерности исторического процесса и была, на мой взгляд, та, действительно неглубокая, трактовка гегелевского тезиса о разумности действительного, которая была дана в «Былом и думах».

Вернемся, однако, к герценовской теме: Гегель и русская мысль.

Вспоминая в «Былом и думах» об «отчаянном гегелизме» молодежи, объединившейся в кружке Станкевича, Герцен писал: «. . . Мы скоро увидим, как *русский дух* переработал Гегелево учение. . .» [2, IX, 18].

Два основных направления такой «переработки» особенно ясно вырисовываются в изложении Герцена. Одно из них он характеризует как «восстание» против «половинчатых решений, робких выводов и трусливых уступок», которые были свойственны гегелевской философии. Он усматривает их прежде всего в отношении Гегеля к религии. Герценовские оценки этого отношения беспощадны. Ему внушает «отвращение» «ханжеский» метод «Философии религии», он пишет о «диалектических фокусах», которые в «Философии религии» «вновь вытаскивали на свет религию, разрушенную и разгромленную «Феноменологией» и «Логикой» [2, VII, 236—237]. Преодоление передовыми деятелями русской мысли этой непоследовательности гегелевской философии, решительный отказ их от каких-либо уступок религии, в глазах Герцена — свидетельство силы и трезвости русской мысли.

Второе, не менее важное, с точки зрения Герцена, направление, в котором русская мысль «перерабатывала» Гегеля, — «перевод» философии в жизнь. Рассказывая о разрыве Белинского с идеями «примирения с действительностью», Герцен писал: «Белинский вовсе не оставил вместе с односторонним пониманием Гегеля его философию. Совсем напротив, отсюда-то и начинается его живое, меткое, оригинальное сочетание идей философских с революционными» [2, IX, 28]. Именно такое сочетание, означающее использование «освободительной», «разрушающей» силы гегелевской диалектики для революционной критики существующего общественного устройства, является для Герцена главным в том стремлении «перевести» философию в жизнь, которое характерно для передовой русской мысли 40-х годов, «перерабатывавшей» Гегелево учение.

Говоря о «переработке» Гегеля в России, Герцен постоянно и чрезвычайно настойчиво связывает плодотворность ее результа-

тов с умением понять и применить гегелевскую диалектику *не формально*. «Диалектическая метода, — писал он, — если она не есть развитие самой сущности, воспитание ее, так сказать, в мысль — становится чисто внешним средством гонять сквозь строй категорий всякую всячину, упражнением в логической гимнастике — тем, чем она была у греческих софистов и у средневековых схоластиков после Абеларда» [2, IX, 21—22]. В русской мысли было и такое — формальное, софистическое использование гегелевской диалектики; оно проявилось, по мнению Герцена, в попытках некоторых славянофилов (в первую очередь Ю. Ф. Самарина) опереться на Гегеля для того, чтобы «логически» обосновать православно-религиозное воззрение. Несостоятельность таких попыток была ясна Герцену еще в 40-х годах. Но тогда он видел в них главным образом свидетельство невозможности «развить логически» мысль об «имманентном сосуществовании религии с наукой» и отмечал, что и сам Самарин признает их неудачными. В книге «О развитии революционных идей в России» и в «Былом и думах» Герцен более резок в своих суждениях о самаринском сочетании «Гегеля с Стефаном Яворским». Считая, что в этом сочетании Самарин следует философскому методу правого крыла гегельянцев, Герцен видит в таком использовании гегелевской философии казуистику, игру логическими формулами, он пишет в связи с этим об «извращенной диалектике», «безнравственном словесном блуде», «содомизме философии и религии» [2, VII, 244—245; IX, 28]. Резкая грань, разделяющая переработку гегелевской философии Герценом, Белинским, Огаревым и попытки части славянофилов «переработать» Гегеля в религиозно-православном духе, выявлена в герценовских работах 50—60-х годов особенно ясно.

\* \* \*

В герценовских оценках в 50—60-х годах гегелевской диалектики постоянно подчеркивается ее революционный смысл, ее «разрушающее», «отрицающее» значение. Сближение Прудона с Гегелем также основывалось прежде всего на мнении, что сила диалектики обоих — в революционном отрицании. «В этом отрицании, в этом улетучивании старого общественного быта — страшная сила Прудона; он такой же поэт диалектики, как Гегель, с той разницей, что один держится на покойной выси научного движения, а другой толкнут в сумятицу народных волнений, в рукопашный бой партий» [2, X, 185].

В таком взгляде на Гегеля не было, как уже говорилось, чего-то принципиально нового по сравнению с 40-ми годами. Мне представляется, однако, что в отношении к гегелевской диалектике у Герцена в 50—60-х годах обнаруживаются и некоторые новые черты. Они сказались, на мой взгляд, в понимании проблемы единства противоположностей и разрешения противоречий.

В герценовской трактовке этой проблемы в 40-х годах большое место занимает, наряду с идеей неразрывного единства противоположностей и их постоянных переходов друг в друга, также идея их «снятия», «примирения» в новом, высшем единстве. Утверждение необходимости такого «снятия» противоположных определений составляет важную сторону взглядов Герцена на развитие науки и философии. Приведу некоторые из его высказываний того времени.

Так, в первом из «Писем об изучении природы», выражая свою неудовлетворенность учением Шеллинга, он писал, что Шеллинг «обещал примирение мышления и бытия, но, провозгласив примирение противоположных направлений в высшем единстве, остался идеалистом. . .» [2, III, 117]. «Можно ли отрицать, — читаем во втором «Письме», — что, в своем отношении, философия новейших времен, рожденная из расторженной и двуначальной жизни средних веков и повторившая в себе эту расторженность при самом появлении своем (Декарт и Бэкон), правильно устремилась на развитие до последней крайности обоих начал и, дойдя до конечного слова их, до грубейшего материализма и отвлеченнейшего идеализма, прямо и величественно пошла на снятие двуначалия высшим единством?» [2, III, 137]. Заканчиваются «Письма» также строками о преодолении в будущем развитии философии «крайностей» реализма и идеализма в едином, стройном понимании истины. «К этому примирению, повторяем, стремился Шеллинг и все последователи его; ему-то обширные основания воздвигнул Гегель — остальное доделает время» [2, III, 314—315].

Последние слова в этой фразе не случайны для Герцена: постоянно провозглашая необходимость «снятия» противоположностей в высшем единстве, он не раскрывал, не развивал мысль о том, как именно должно в том или ином случае, которого он касался, совершиться это «истинное и вечное сочетание раздвоенного».

В 50—60-х годах проблема противоположностей, проблема противоречий ощущалась Герценом с несравненно большей остротой, чем прежде. Если в 40-х годах сферой, к которой относились мысли Герцена о «снятии» противоположностей, в значительной мере была сфера науки и философии, то теперь проблема эта занимала его прежде всего в ее значении в области общественной жизни. А значение это обнажили перед ним революция 1848 г. и дальнейший ход исторических событий. На каждом шагу наталкивалась мысль Герцена на «антиномии» общественной жизни и истории. Не удивительно, что размышления об этих «антиномиях» так часто встречаются на страницах его работ того времени. «Во всех сферах жизни мы наталкиваемся на неразрешимые антиномии, на эти асимпты, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми колеблется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого» [2, XI, 226].

Но теперь несравненно более остро встал перед Герценом и вопрос о разрешении противоречий. В 40-х годах он мог ограничиться общими, абстрактными фразами: «Примирение науки ведением сняло противоречия. Примирение в жизни снимет их блаженством . . . Но как будет это? Как именно — принадлежит будущему. Мы можем предузнавать будущее, потому что мы — посылки, на которых оснуется его силлогизм, — но только общим, отвлеченным образом. Когда настанет время, молния событий раздерет тучи, сожжет препятствия, и будущее, как Паллада, родится в полном вооружении» [2, III, 88]. Неопределенность этих строк — не только дань цензуре; Герцену действительно было неясно тогда, как и кем будет совершен тот общественный переворот, который призван уничтожить социальные противоречия.

С тех пор ему довелось увидеть, как в 1848 г. «молния событий» разодрала тучи. Но «препятствий» она не сожгла, и результаты революции были как нельзя более далеки от «снятия» противоречий «блаженством». Наоборот, противоречия эти выступили яснее, обнаружались грубее, драматичнее, чем прежде. И стало ясно, что вопрос об их разрешении намного сложнее, чем это представлялось Герцену ранее.

В этой связи и развивается у Герцена сознание неудовлетворительности решений, предлагаемых гегелевским примирением противоположностей в высшем единстве. Легкость, с которой гегелевская философия «сняла» противоречия, становится ему подозрительна. Не объясняется ли эта легкость тем, что противоречия примиряются в мысли и предполагается, что тем самым они «снимаются» и в жизни? Но это — мнимое «примирение», ибо жизнь вовсе не следует за мыслью. А раз так, то не оказывается ли на деле гегелевское «примирение» противоположностей примирением с действительностью, закрывающим глаза на ее реальные противоречия?

О том, что Герцен именно таким образом смотрел на «снятие» противоположностей у Гегеля и его последователей, свидетельствуют, в частности, его слова о Станкевиче в «Былом и думах»: «Способность Станкевича не только глубоко и сердечно понимать, но и примирять или, как немцы говорят, *снимать* противуречия, была основана на его художественной натуре. Потребность гармонии, стройности, наслаждения делает их снисходительными к средствам; чтоб не видать колодца, они покрывают его холстом. Холст не выдержит напора, но зияющая пропасть не мешает глазу. Этим путем немцы доходили до пантеистического квиетизма и опочили на нем; но такой даровитый русский, как Станкевич, не остался бы надолго „мирным“» [2, IX, 41].

Чрезвычайно интересные мысли о проблеме разрешения противоречий мы встречаем на страницах, добавленных Герценом к главе «Былого и дум» о Прудоне и озаглавленных «Раздумье по поводу затронутых вопросов». Вопросы «страстей» — любви, ревности, брака вновь сталкивают Герцена с проблемой противо-

положностей и противоречий. «... Тут опять те вечные грани, те кавдинские фурукулы, под которые нас гонит история. С обеих сторон *правда*, с обеих — *ложь*. Бойким *entweder — oder* и тут ничего не возьмешь. В минуту полного отрицания *одного* из терминов *он* возвращается, так, как за последней четвертью месяца является с другой стороны первая» [2, X, 203].

И Герцен вновь вспоминает по этому поводу гегелевскую философию. «Гегель, — пишет он, — *снял* эти пограничные столбы человеческого разума, подымаясь в *безусловный дух*; в нем они не исчезали, а *преображались, исполнялись*, как выражалась немецкая теологическая наука, — это мистицизм, философская теодицея, аллегория и самое дело, намеренно смешанные» [2, X, 204].

Признаюсь, «расшифровка» этой фразы Герцена представляется мне затруднительной. «Мистицизм», «философская теодицея», «аллегория» — все это понятно (и совершенно верно). Для Герцена — материалиста и атеиста — гегелевский «безусловный дух» это — переодетый в логический костюм «дух» теологии, поэтому и гегелевское «примирение» противоположностей в безусловном духе — разновидность теологического решения проблемы, т. е. решения мнимого. «Все религиозные примирения непримиримого делаются *искуплениями*, т. е. священным преобразованием, священным обманом, таким разрешением, которое не разрешает, а дается на веру» [2, X, 204].

Но что имел в виду Герцен, когда усматривал в гегелевском «снятии» противоположностей и «самое дело», т. е. некоторое рациональное содержание, частицу истины? Самую идею разрешения противоречий? Разрешение это в некоем «высшем начале»? Мысль о том, что разрешение противоречий означает не полное их уничтожение, а преобразование, «снятие» их? Или что-то еще? Ответить с полной определенностью на этот вопрос трудно. Мысли, высказанные Герценом в «Раздумье по поводу затронутых вопросов», дают основание полагать, что он считал возможным «обуздание» противоречий при помощи «высшего начала». Говоря о Прудоне, он отмечал, что Прудон «выходит из экономических противоречий тем, что признает обе стороны под обузданием высшего начала. Собственность-*право* и собственность-*кража* становятся рядом, в вечном колебании, в вечном восполнении, под постоянно растущим миродержавием *справедливости*» [2, X, 204].

Понятие «справедливости» у Прудона и роль, которую французский мыслитель отводит этому понятию в общественной жизни, Герцен подвергает резкой критике. По его словам, Прудон, поставив «справедливость» над обществом, над личностью, превратил человека в орудие осуществления справедливости, отдал личность «на заклятие богу бесчеловечному, холодному богу *справедливости*, богу равновесия, тишины, покоя, богу браминов, ищущих потерять все личное и распусться, опочить в бесконечном мире ничтожества» [2, X, 197]. Но, отвергая прудоновскую

«справедливость» в качестве «высшего начала», призванного разрешить общественные противоречия, Герцен вместе с тем пишет: «Чем высшее начало проще, менее мистично и менее односторонно, чем оно реальнее и прилагается, тем полнее оно сводит термины противоречащие на их наименьшее выражение» [2, X, 204]. Эти слова говорят как будто бы о том, что Герцен допускает возможность найти «высшее начало», с помощью которого противоположности могут быть сведены «на их наименьшее выражение». Чрезвычайно характерно, однако, что, рассматривая те или иные противоречия, Герцен не пытался отыскать «высшее начало», «формулу», разрешающую их (и в этом как раз одно из отличий его от Прудона).

Анализ взглядов Герцена на проблему противоречия выходит за рамки задач данной статьи. Замечу лишь следующее.

Существование противоречий для Герцена неизбежно и необходимо, ибо без них, по его убеждению, невозможна жизнь, невозможно движение. Так, по поводу глубоко волновавшей его проблемы «Личность и общество» он писал: «Своеволие и закон, лицо и общество и их *нескончаемая* борьба с бесчисленными усложнениями и вариациями составляют всю эпопею, всю драму истории. Лицо, которое только и может *разумно* освободиться в обществе, бунтует против него. Общество, не существующее без лиц, усмиряет бунтующую личность.

Лицо ставит себя целью.

Общество — себя.

Этого рода антиномии (нам часто приходилось говорить об них) составляют полюсы всего живого; они неразрешимы потому, что, собственно, их разрешение — безразличие смерти, равновесие покоя, а жизнь — только *движение*. Полной победой лица или общества история окончилась бы хищными *людьми* или мирно пасущимся стадом . . .» [2, XIX, 184].

Говоря о неразрешимости «антиномий», Герцен имеет в виду лишь невозможность их полного уничтожения; вопрос же о «сочетании» противоположностей им не снимается. В связи с той же проблемой «личность и общество» он утверждает, что «действительный интерес» состоит в том, чтобы «сочетать гармонически свободно» два неотъемлемые начала человеческой жизни — «эгоизм и общественность» [2, VI, 130].

На мой взгляд, суть проблемы такого «сочетания» противоположностей, проблемы разрешения противоречий состоит для Герцена в своего рода «управлении» развитием противоположностей, в подчинении их стихийного взаимодействия разуму и разумным целям человека. Перефразируя Герцена, можно сказать, что здесь у него смешаны утопизм, просветительские иллюзии и «самое дело».

Герцен увидел несостоятельность гегелевского «снятия» противоположностей; он отверг апелляцию Прудона к «справедливости» как высшему началу, «обуздывающему» противоречия.

Но и сам он не достиг ясности в решении этой сложной проблемы. Скванность его диалектической мысли историческим идеализмом видна здесь чрезвычайно ясно.

\* \* \*

В 50—60-х годах центральное место в социальной мысли Герцена занимал «русский социализм». К тому времени идея «разумности истории» — идея, на которой строилась прежде попытка установить «союз гегелевской философии с социализмом», была Герценом отброшена. Его философия истории в эти годы существеннейшим образом отличалась от взглядов Гегеля на исторический процесс. Означает ли это, что в философско-исторических основаниях «русского социализма» полностью отсутствовали какие-либо элементы, связанные с влиянием немецкого мыслителя? — Посмотрим.

Как известно, одной из основополагающих идей теории «русского социализма» была идея сочетания русского «быта», т. е. зачатков социалистического устройства, имеющихся, по мнению Герцена, в русской сельской общине, с западноевропейской «мыслью» — социалистическими идеями, выработанными в Западной Европе. Убеждение в том, что только путем такого соединения «быта» и «мысли» Россия может прийти к социализму, минуя фазу капиталистического развития, Герцен высказывал многократно. Особенно настойчиво противопоставлял он этот взгляд славянофильским концепциям развития страны. Так, в «Былом и думах», критикуя воззрения славянофилов, он категорически заявлял, что «непосредственных основ быта недостаточно» и что «одна мощная мысль Запада, к которой примыкает вся длинная история его, в состоянии оплодотворить зародыши, дремлющие в патриархальном быту славянском» [2, IX, 149]. В 60-х годах он вновь и вновь повторял эту мысль: «... Основания у нас даны: *на родный русский быт и наука Запада*, в их сочетании наша сила, наша будущность, наше преимущество. Без предрасположенного народного быта общественная наука теряется в социальном бреде, без всеобобщающей науки народный русский быт возводится в бред славянофильства» [2, XVIII, 8].

Герцену мало было, однако, признать, что такое сочетание необходимо для того, чтобы Россия могла избежать бедствий капитализма, переживаемых Западной Европой. Ему нужно было еще доказать, что оно возможно. Это значило, в частности, доказать, что западная мысль может и должна быть усвоена «образованной Россией».

Первым доводом в доказательство такой возможности являлась в глазах Герцена закономерность, необходимость идейной связи и преемственности в развитии народов. Убеждение в том, что результаты работы человеческой мысли, достигнутые в том или ином месте, теми или иными народами, «свершены и достигнуты для всех

понимающих: это круговая порука прогресса, *майорат* человечества. . . » [2, XII, 186] было одним из главных оснований герценовской философии истории.

Однако одно лишь признание такого рода «круговой поруки» в развитии человечества еще не решало полностью проблемы усвоения русской мыслью «науки» Запада, т. е. социалистических идей. И сложность данной проблемы для Герцена была, оказывается, самым непосредственным образом связана с идеями, воспринятыми им при изучении Гегеля.

В 40-х годах Герцен прочно усвоил гегелевскую мысль о том, что истина — не только результат, но и процесс, и что поэтому усвоение результата самого по себе, вне того логического процесса, в котором он складывается, — усвоение не действительное, не органическое, а лишь внешнее, формальное. Этой идее он остался верен и в 50—60-х годах. Так, в «Былом и думах», в связи с воспоминаниями об И. П. Галахове, он вновь повторил то, что говорил десятью годами ранее: «. . . Истина только дается методе, да и то остается неотъемлемой от нее; истина же как результат — битая фраза, общее место» [2, IX, 116]. А в «Письмах к В. Линтону», утверждая, что Россия вовсе не должна пройти через все фазы европейского развития, ибо может воспользоваться результатами западной мысли, он добавил: «Я очень хорошо знаю, что результат сам по себе не передается, что по крайней мере он в этом случае бесполезен, — результат действителен, результат усваивается только вместе со всем логическим процессом» [2, XII, 186]. Отсюда, естественно, следовало, что «истину», добытую западноевропейской мыслью, Россия может усвоить не формально, а органически лишь «вместе со всем логическим процессом».

Но «логический процесс», которым Западная Европа доработалась до социалистических идей, был *историческим* процессом. Герцен не раз говорил, что Европа дошла до этих идей «своим бытом», что каждый шаг вперед человеческого разума, каждое его новое завоевание доставались ей трудно, часто в общественных потрясениях и кровавых переворотах. История России развивалась, по мнению Герцена, иными путями, чем те, которыми шли западноевропейские народы. Говорить об усвоении Россией «логического процесса» Запада в тех его формах, в которых он протекал там, значило бы для русского мыслителя не только отрицать то, возможность чего он стремился доказать, т. е. необязательность для России проходить через все фазы, пережитые Западом, но и оказаться перед нелепой попыткой зачеркнуть действительную историю страны, уже прожитую ее народом.

Герцен нашел иной выход. «Мы можем и должны, — писал он в „Письмах к В. Линтону“, — пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования» [2, XII, 186]. Иными словами, для овладения результатами западноевропейской мысли Россия должна усвоить логический



процесс развития этой мысли, но на особый манер — проходя через его фазы сокращенным путем и притом лишь теоретически, «идеально». По убеждению Герцена, это не только могло и должно было быть, но и было в действительности.

«Перемены в философском и революционном движении с конца XVIII столетия все поочередно, — писал он, — повторились в России. Они повторились в уменьшенном виде, именно так, как аберрация звезд повторяет в маленьком, микроскопическом эллипсисе тот путь, который наша планета проходит в большом масштабе.

Образованное меньшинство менее многочисленно в России, чем в остальной Европе; оттого и идейные явления должны были быть в ней слабее, бледнее, более отвлеченными и менее пригодными в практическом отношении; но, в сущности, идеи эти вырабатывались и изживались таким же образом, как они вырабатывались и изживались во всей Европе» [2, XII, 72].

Мысль о том, что умственное движение в России по-своему повторило фазы развития Запада мы встречаем на страницах многих работ Герцена 50—60-х годов. Порой он даже применяет идею «сокращенного» воспроизведения в России этих фаз ко всей русской истории после Петра I: ход этой истории можно уподобить, считает он, явлениям, порождаемым в организме «прививной» болезнью. «Тип нашей цивилизации вообще — прививная оспа. Мы проделываем понемногу и в тесно очерченной сфере воспаления те великие лихорадки истории, те страшные болезни ее роста, от которых государства обливались кровью, делались уродами, дробились, останавливались, умирали» [2, XVIII, 317].

Кстати сказать, при помощи идеи «прививной оспы» Герцен пытался справиться и с появлявшимися у него иногда в пореформенные годы мыслями о возможности «мещанской», т. е. капиталистической полосы в развитии России. Прививная оспа — тоже болезнь, но именно поэтому она предохраняет от натуральной, иначе она не имела бы смысла. И если Россия, не использовав возможности прямого движения к социализму, все же пройдет «мещанской полосой» и повторит конституционную фазу развития западноевропейских государств, то почему не оказаться и этим явлениям в ее истории лишь «прививной оспой», которая почти не оставит по себе следов, но зато избавит страну от «оспы» в той ее форме, какую пришлось пережить народам Запада?

Трудно сказать, в какой мере не только убеждение в необходимости усвоить истину (результат) вместе со всем логическим процессом, но и мысли о возможности пройти путь, ведущий к истине, сокращенно, чисто теоретически, складывались у Герцена под влиянием гегелевских идей. Пожалуй, в первую очередь Герцен отправлялся здесь от фактов развития русской общественной мысли XVIII—XIX вв., тем более что о том, как «вырабатывались и изживались» в этой мысли идеи западной философии и социологии он мог судить и по личному опыту: он сам «пережил» и Вольтера, и Руссо, и Сен-Симона, и Гегеля. «Сотней голов, —

писал он, — мы проделывали в тридцатилетнем загоне вековые драмы западного развития, жили ими, страстно принимали их к сердцу, страдали их прошедшими страданиями — надеялись их надеждами. . . отдавались им беззаветно, откровенно и быстро изнашивали их знамена самой стремительностью и преувеличением. Догнавши старших, мы вместе с ними хоронили одну фазу их развития за другой и, не оставаясь на могиле, торопились навстречу наследнику» [2, XVIII, 321].

Вполне возможно, что в герценовских представлениях о сокращенном «логическом процессе» в России своеобразно преломились также и гегелевские идеи относительно связи и соотношения логического и исторического. Любопытная деталь: говоря о «повторении» в России фаз умственного движения на Западе, Герцен использует тот же образ (абerrация звезд, повторяющая движение планеты), к которому обращался он в «Письмах об изучении природы» в связи с проблемой логического и исторического. «Логическое развитие идеи, — писал он тогда, — идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как абerrация звезд на небе, повторяет движение земной планеты» [2, III, 129]. Несомненно, во всяком случае, что следы гегелевской школы, гегелевского влияния проступают в «русском социализме» Герцена весьма явственно.

\* \* \*

В развитии западноевропейской философской мысли 50—60-е годы были временем, когда гегелевская философия утратила свое былое влияние, уступив место позитивизму и естественнонаучному материализму. Аналогичные явления наблюдались и в России.

Средоточием теоретических интересов и литературной деятельности Герцена в 50—60-х годах была область социальных проблем. К естественнонаучным вопросам он обращался в те годы лишь sporadически, хотя его внимание и привлекали некоторые новые важные факты в развитии естественных наук (в частности, знаменитый труд Дарвина). Но общий вопрос о мировоззренческом значении естествознания продолжал живо занимать его. Прекрасный пример его понимания этого вопроса — известные строки в «Былом и думах»: «Без естественных наук нет спасения современному человеку, без этой здоровой пищи, без этого строгого воспитания мысли фактами, без этой близости к окружающей нас жизни, без смирения перед ее независимостью — где-нибудь в душе остается монашеская келья и в ней мистическое зерно, которое может разлиться темной водой по всему разумению» [2, VIII, 114].

Но Герцен был далек и от фетишизации мировоззренческой роли естествознания. Старый его тезис о необходимости союза естествознания и философии сохранял для него свое значение. Не случайно он настойчиво советовал сыну, изучавшему физио-

логию, заниматься философией, утверждая, что «специалистом может быть тот, кто идет от общего. . .» [2, XXVIII, 165]. Характерно, что в этом вопросе Герцен расходился с таким представителем естественнонаучного материализма 50—60-х годов, как К. Фогт. По словам Герцена, Фогт чувствовал к философии «непреодолимое отвращение» [2, X, 170]. В этой связи, очевидно, Герцен и писал сыну, жившему одно время в семье Фогта: «Насчет занятия, разумеется, надобно слушать Фогта, но о философии он говорит все же вздор» [2, XXVI, 215].

Не мог Герцен, конечно, пройти мимо набравшего тогда силу позитивизма. Рядом своих сторон это направление импонировало ему: он видел в позитивизме атеистическое учение, стремящееся опереться на науку, и сблизжал поэтому позитивизм с «революционным реализмом молодой России» [2, XX, 513]. Но в целом позитивизм явно не удовлетворял Герцена; в особенности отталкивал его антиреволюционный характер позитивистской философии; претило ему и восторженное отношение ряда последователей Конта к их учителю. Работы позитивистов часто казались ему просто скучными.

Избежав увлечения модными направлениями мысли, Герцен не пошел за ними и в оценке Гегеля. В те годы, когда гегелевская философия сплошь и рядом третировалась как устаревшая и ненужная схоластика, для Герцена Гегель оставался великим мыслителем, вооружающим человека мощным «тараном» диалектического метода.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Г. В. Ф. Гегель. Сочинения. М.—Л., 1929—1958.
2. А. И. Герцен. Собрание сочинений. В тридцати томах. М., 1954—1965.
3. Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. В пяти томах. М., 1956—1958.

Н. П. ОГАРЕВ  
И ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. И. Абрамов

В письме от 1 августа 1833 г. А. И. Герцен писал Н. П. Огареву: «. . . Ты сделался шеллингистом. Это, впрочем, недурно — но отчасти. Ибо надобно *приложение*. . . Шеллинг — поэт высокий, он понял требование века и создал не бездушный эклектизм, но живую философию, основанную на одном начале, из коего она стройно развертывается. Фихте и Спиноза — вот крайности, соединенные Шеллингом. Но нашему брату надлежит идти далее, модифицировать его учение, отбрасывать *ipse dixit* и принимать не более его методы. Причина: Шеллинг дошел до мистического католицизма, Гегель — до деспотизма! Фихте, этот *Regime de terreur* философии (как называет Кине), по крайней мере хорошо понял достоинство человека. . . » [6, 21, 21]. Письмо это было написано Герценом в ответ на рассуждения Огарева (письмо от 9 сентября 1832 г.) о неприемлемости для него того, что Фихте выводит философию из «не-я». Огарев предлагает начать с себя. Первое, что ему представляется, это он сам, существующий как факт, который, сталкиваясь с природой, вступает в борьбу и поработает природу, преобразуя вещество (материальные объекты природы) согласно своей идее.

Освоение, поработание, как говорит Огарев, природы происходит через искусство. «Я делаюсь творцом — в искусстве я развиваю свою мысль, свою умственную природу» [10, 2, 258]. Огарев проводит аналогию: в творчестве человек развивает свою идею, бог же развивает свою идею в человеке и природе. Именно в этом соединении Шеллингом крайностей — Фихте и Спинозы, о которых в ответ на указание Огарева, что бог = человек + природа, писал Герцен в вышеприведенном письме. Несмотря на неприемлемость одного из основополагающих принципов наукоучения, Фихте оказал на Огарева определенное влияние. Огарева не мог не увлечь пафос обращения Фихте к человеку, пафос таких работ Фихте, как «Назначение ученого» и «Назначение человека». Когда человек развивает свою идею, пишет Огарев, то он не тождествен с ней. Человек только постигает и развивает ее. Бог тоже не тождествен своему творению, полагает он, и тут же ставит вопрос о назначении творения. Назначение творения, а именно назначение вещества (природы) и назначение человека заключается в стремлении со-

образовываться с идеей творца. «Вещество развивает идею творца в пространстве, человек — мыслью во времени. Итак, назначение человека — развивать истину, которую постиг творец» [10, 2, 258]. Эти же идеи можно проследить в работе Огарева «План христианской жизни (Марии)», посвященной М. Л. Огаревой. Рукопись состоит из двух разделов: 1. Назначение человека и 2. Способы жить согласно своему назначению. Понимание назначения человека не претерпевает в этой работе изменения, за исключением принесения момента любви к богу и его творению. Назначение человека, пишет Огарев, «. . . заключается в том, чтобы любить бога, вести к богу, любить все, что идет от бога: человека самого по себе, затем природу» [15, 1].

Впервые к систематическому изучению гегелевской философии Огарев приступил в пензенской ссылке. Обращение его к гегелевской философии недостаточно было бы объяснить популярностью и модой на Гегеля в России. Причины, побудившие его изучать Гегеля, имели глубокие корни в становящемся мирозерцании Огарева, в запросах его духовной жизни и в тех вопросах, необходимость решения которых с необычайной, почти болезненной остротой, стояли перед ним.

Оторванный от привычных форм духовной жизни, от общения со своими единомышленниками, Огарев в ссылке, если не считать переписки, был обречен на интеллектуальное одиночество. Для него это было время глубоких философских раздумий, сопровождавшихся резкой сменой настроений. От пессимизма, покорности и смирения перед судьбой (резингации, как любил говорить сам Огарев):

«Брожу один с моей тоской,  
С вопросом тайным на устах  
О том, что дух, о том, что прах,  
О том, что жизнь и здесь и там,  
О всем, что так безвестно нам.

Сомненья вечно! Знания нет!  
Все сумерки — когда же свет?» [11, 1, 58, 59]

к более оптимистическим нотам со стремлением к деятельности, к познанию и осмыслению бытия природы и человека:

«Все будет ясно предо мною,  
Сорву завесу с бытия,  
И все, с душевной полнотою,  
Все обойму вокруг себя» [10, 2, 259].

В письме к Н. Х. Кетчеру Огарев в поэтической форме описывает вопросы, волнующие его: «Узнать начало бытия и путь и цель творенья?», а далее продолжает «. . . Учусь систематически; энциклопедическое знание, с особенной (моей) точки зрения рассматриваемое, — вот моя цель. Теперь меня занимает человек, как существо, дающее более объяснений на все окружающее. . .» [10, 2, 283].

Что это за особая точка зрения Огарева на энциклопедическое знание? Какую цель он поставил перед собой?

Огарев почувствовал себя призванным и задумал создать всеобъемлющую философскую систему, построенную на энциклопедических началах. Ближайшим и блестящим примером была система гегелевской философии. Миросозерцание Огарева в 30-е годы было в стадии становления, и его привлекло в Гегеле сочетание философичности с энциклопедичностью. Именно такое сочетание, полагал он, является необходимым условием подлинной науки. Наука же может быть только одна: наука мира, которая включает в себя все знание о мире, в котором нет ничего бессвязного, разрозненного, более того, все в мире заключено в строгую и стройную систему.

Огарев несколько раз пытался изложить свою систему, но не доводил своего намерения до конца.

В конце 1838 г. в письме к Герцену Огарев в форме тезисов излагает набросок своей системы, которая состоит из двух частей: А) Бог и В) Мир. Бог, или «абсолютное бытие, — писал Огарев, — выразило идею самого себя во вселенной разом, вне времени и все идеи, в той идее заключенные, воплощались в соответственных формах, заключенных во вселенной» [10, 2, 290]. В полной зависимости от Гегеля высказывается идея тождественности постижения и творения. Постигая, помыслив мир, бог уже творит его. Итак, бог является абсолютным бытием, которое мыслит себя и тем переходит в идею. В осуществлении абсолютным бытием идеи самого себя заключено высшее и абсолютное совершенство, которое находит подтверждение в божественном откровении: а) Моисей называет бога: Я есмь; б) бытие переходит в идею; бог был слово; с) совершенное осуществление идеи бога — жизнь в духе. Нераздельность божественной троицы заключена в тождестве бытия, идеи и осуществления. В своей нераздельности троичное бытие живет вне времени и пространства, оно бесконечно и вечно. Мир, составляющий вторую часть излагаемой системы, пребывает во времени и пространстве и поэтому развивается последовательно по закону провидения, переходя от действительности, соответствующей во времени бытию, к идее и к осуществлению, пока, наконец, осуществится в духе. Составляющими мира являются: вещество (природа) и человек. Пользуясь классификацией шеллинго-гегелевской натурфилософии, Огарев разлагает понятие вещества на шесть серий — от точки до человека. Человек рассматривается им сам по себе, как микрокосм — вещество, перешедшее в идею. Человеческий организм определяется как ступень действительности, человеческая мысль — как ступень идеи, слово — как ступень осуществления.

Вторым вариантом системы Огарева является философское эссе «Profession de foi».

Приступая к этой работе, Огарев намеревался разработать всеохватывающую систему мировоззрения, чтобы суметь охватить

знанием весь этот мир, понять принцип и результат идеи и потом с твердостью и силой вступить в сферу практической деятельности. Эта деятельность, полагал он, должна быть направлена на решение задачи социальной организации в смысле сохранения индивидуальной свободы при наивысшем развитии социальных сил и на связь эгоизма и самопожертвования.

Задуманная и частично отраженная в эссе система Огарева, опираясь главным образом на учения Шеллинга и Окена, содержала также элементы явного влияния гегелевской «Философии истории». Он пишет о законе тройственности в жизни человечества: созерцание, идея, осуществление и стремится показать универсум, который производит из самого себя свою собственную идею. Закон тройственности, по Огареву, необходимо показать в каждую особенную эпоху, в каждый год, в каждое мгновение. И только после этого поставить вопрос о будущности и сформулировать вопросы, ответу на которые он намеревался посвятить себя словом и делом.

«Итак, человек — наивысшая реализация материи, — пишет Огарев в «Profession de foi», — наивысшая потому, что в его организации рекапитулируется вся природа; все ступени животной иерархии повторены в человеческом теле. . . И вот, эта материальная реальность, человек, начинает идеализироваться; он полагает себя самого в идее, — отсюда разум; чтобы полагать идею самого себя, он должен видеть себя, затем сравнить то, что увидел, с тем, что он мыслит, и наконец сознать себя. Отсюда логический путь разума: созерцание, рассуждение, заключение. Человек (индивидуум) реализует идею самого себя в своей жизни. . .».

В следующей главе Огарев переходит от человека к человечеству: «. . . Идея человека реализуется в человечестве, и чтобы реализоваться, она движется здесь по пути разума. А разум, как мы сказали, проходит три стадии: стадию созерцания, стадию рассуждения и стадию заключения. Следовательно человечество необходимо должно содержать в себе эти три стадии разума; и оно их содержит в себе; взгляните на историю, и вы увидите, что это — истина» [12, 133, 135].

Огарев подробно разбирает все стадии реализации идеи человека в человечестве. Могучая и величественная природа завладела всем существованием человека на стадии созерцания. Человек не властвует над ней, не борется с ней, он подчинен ей. Человек взирает на природу с изумлением и подчиняется ей; все, что он постигает, все, что чувствует, он относит к природе, к тому, что — не он. Его бог — природа, его нравственность — природа, его искусство — природа.

На стадии рассуждения происходит, по Огареву, сравнение идеи с ее объектом. Человек, встречаясь с вещами, становится перед ними, размышляет и начинает борьбу с миром вещей.

В религии бог противопоставляется материи — бог благ, материя зла. Чтобы быть добрым, надо подняться к богу и удалиться

от материи, и человек в своем нравственном влечении борется с природой, он хочет бежать от печальной земли, на которой он живет, а земля не отпускает его.

Стадия завершения обращена у Огарева в будущее. Человек не будет поклоняться богу, который противопоставляет себя созданной им природе, он будет поклоняться богу, который открывается во вселенной. Человечество будет поклоняться абсолютному бытию в безграничности и вечности вселенной. Власть мира падет и воцарится иерархия, которая откроет человечеству божество и осветит его путь.

Оба варианта философской системы Огарева носят незаконченный, фрагментарный характер, но для обоих вариантов свойственно построение системы на религиозных началах. При объяснении причин, которые привели его к религиозным основаниям построения своей системы, следует различать две группы причин — внутренние и внешние.

Внутренние причины были следствием эстетическо-романтического склада личности Огарева. Поэт и музыкант, он сетует, что телесная неспособность ограничивает его фантазию, когда «слова недостаточны — музыка — а я не могу еще взять именно те звуки, которые слышатся душе моей. . . » [10, 2, 260]. Огарев — поэт, поэзия для него является философией откровения. Там, где он не может постичь истину логическим рассуждением, истина постигается поэтически.

«Когда в часы святого размышленья  
Мысль светлая в твой ум вдруг западет.  
Чиста и пламенна, как вдохновенье,  
Она тебя возвысит, вознесет,  
Она недаром заронила,  
Как божество, к тебе она  
Чудесной жизнью полна,  
Из стран небесных ниспустилась» [10, 2, 260—261].

Для Огарева поэзия является сущностью его жизни, он ставит ее выше науки. «Еще ни к чему не привело меня рассуждение, но поэзия возвысила меня до великих истин. Она — моя философия, моя политика. Мое размышление — вдохновение. Я не рассуждаю, но чувствую» [10, 2, 264].

Огарев жил жизнью художника, считал, что это высшая форма жизни и сравнивал ее с божественной жизнью. «Бог живет жизнью художника. Ради всего святого, не смейся над этой мыслью, — пишет Огарев Герцену в письме от 26 августа 1833 г. — Я не могу себе иначе представить творения. Бог хотел выразить идею самого себя в формах вещественных. Это величайший акт художника-поэта» [10, 2, 269].

Внешними причинами, побудившими Огарева к религиозному построению своей системы, было довольно широкое распространение в первой половине XIX в. религиозно-мистических настроений.



ний<sup>1</sup>, знакомство и общение с В. Ф. Одоевским, Н. В. Майером и др. глубоко религиозными мыслителями. Например, Майер, с которым Огарев был близок в 30-е годы, сочетал в своем мировоззрении науку и мистику. Гораздо позже (в «Полярной звезде», 1861) Огарев писал о нем: «. . . Потребность систематической истины, от которой он, как человек науки, не мог отклониться, заставляла рыться в де Местре, Сен-Мартене и пр. Под его влиянием я читал Сен-Мартена «Des erreurs de la verite. . . Каким образом смог увлекаться этой книгой — теперь это мне едва понятно» [10, 1, 410].

Более глубокой внешней причиной было знакомство с гегелевской «Философией религии» и ассимиляция воззрения Гегеля о связи религии и философии. «Цель религии — теория мира, цель науки — теория мира» [10, 481.] Общность философии и религии Огарев видит в общности цели — построении теории мира. «Религия относится к философии как предыдущее к последующему и наоборот. Религия захватывает верования человечества или народа в целостности, потом, раздробляясь по индивидуалам, переходит в философию, которая делает шаг вперед и служит подножием будущей религии» [10, 2, 294]. Указывая на общность задач философии и религии, он проводит и различия: религия осознает мир в форме представления, а философия в форме понятия. Религия вышла из представлений и перейдет в науку (философию).

Вернувшись в 1839 г. из ссылки в Москву, Огарев более сосредоточенно продолжал изучение философии Гегеля. В этом же году приехал из-за границы Т. Н. Грановский и вместе с другими молодыми профессорами Московского университета (Д. Л. Крюковым, П. Г. Редкиным, П. Н. Кудрявцевым) сблизился с кружком Герцена и Огарева.

Грановский был связующим звеном между Огаревым и кружком Н. В. Станкевича, характерной особенностью которого была сугубо философская направленность, под знаком влияния романтических воззрений «любомудров». Через Н. А. Мельгунова члены кружка познакомились с братьями Киреевскими.

Значительное влияние оказали на кружок В. Г. Белинский и М. А. Бакунин, который, после отъезда Станкевича в 1837 г. за границу, становится философским руководителем кружка, одной из главных задач которого было изучение философской системы Гегеля. Членами кружка Станкевича помимо В. Г. Белинского и М. А. Бакунина были К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков, В. П. Боткин и др.

<sup>1</sup> В эти годы много писалось и говорилось о мистике, френологии, животном магнетизме, спиритизме и т. д. Для многих сочинения Лафатера, Галле, Сведенборга, Экартегаузена и де Местра были настольными книгами. Даже в журнале «Современник» публиковались статьи по оккультным наукам: Ф. Мец. Что можно извлечь из френологии для воспитания. 1845, № 5; или, например, разбор книги «Хиromanтия и гороскоп, или средства гадать по руке и по созвездию Зодиака». СПб., 1850.

Огарев посещал также салоны Елагиной, Чаадаева, Павловых, где впервые наметился раскол на западников и славянофилов, который закрепился в лекциях Грановского, читаемых в Московском университете, и в печатных выступлениях Белинского<sup>2</sup>.

Трудно решить, кто оказывал большее влияние на развитие русской общественной мысли 30-х годов — Гегель или Шеллинг. Оба являлись, с одной стороны, точкой соприкосновения и предметом яростных споров — с другой. Если славянофилы, в основном, были шеллингианцами, то западники делили свои симпатии между Шеллингом и Гегелем.

Русские люди внимательно следили за развитием философской мысли в Германии. П. В. Киреевский в 1829 г. слушал лекции Шеллинга, Окена, Гереса, Тирша. В 1830 г. приезжает в Германию И. В. Киреевский, слушает Гегеля, но без особого увлечения. Зато Шеллинг возбудил в нем более глубокий интерес.

Впервые Огарев был за границей во второй половине 1841 г. В январе 1842 г. он вернулся в Россию, а в июле 1842 г. снова уехал на четыре года. Жил Огарев преимущественно в Германии, где в эти годы с наибольшей отчетливостью наметились разногласия между правыми и левыми гегельянами.

15 ноября 1841 г. Огарев в числе других русских (Бакунин, Катков, И. Тургенев) был на первой лекции Шеллинга<sup>3</sup> в Берлине, где, по словам Энгельса, находилась арена, на которой велась борьба за господство над общественным мнением Германии [1, 386].

В июне 1842 г. В. Ф. Одоевский писал редактору «Отечественных записок» А. А. Краевскому из Берлина: «Шеллинг произвел большой переворот — гегелисты защищаются крепко, но между ними нет никого, равного силою с Шеллингом. Вердера здесь называют профессором-актером<sup>4</sup>. Партия гегелистов дошла до со-

<sup>2</sup> Например, статья Белинского против С. П. Шевырева «Педант (литературный тип)» («Отечественные записки», 1842, № 3). В статье «Тарантас» (1845) Белинский в резко-пародийной форме подвиг критике воззрения и идеалы славянофильства в лице И. В. Киреевского. Претенциозно и нелепо выглядят в изложении Белинского стремления славянофилов к «изучению России» в отношении ее к древности и народности. «Разбирая наши памятники, наши поверья и преданья, прислушиваясь ко всем отголоскам нашей старины. . . мы дойдем до познания народного духа, нрава и требования, и будем знать, из какого источника должно возникнуть наше народное просвещение, пользуясь примером Европы, но не принимая его за образец» [8, 2, 829].

<sup>3</sup> Лекция эта была опубликована в России: «Отечественные записки», 1842, т. 22.

Интерес к философии Шеллинга, естественно, проявлялся в переводах и статьях о нем: *Шеллинг*. Введение в умозрительную физику. Одесса, 1833; *Шеллинг*. Суждение о философии Кузена. — «Телескоп», 1835, ч. 25, № 1; А. А. Краевский. Обзорение русских журналов и газет за первую половину 1835 года. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1836, март. М. Розберг. О развитии изящного в искусствах и, особенно в словесности Дерпт, 1838. (Первые десять параграфов являются сокращенным переводом из Шеллинга).

<sup>4</sup> У Вердера слушали лекции Станкевич, Неверов, Бакунин, Катков, Грановский, Огарев, И. С. Тургенев и мн. др.

вершенного атеизма и материализма; отрасль этой партии силится составить отдельное общество от христиан» [13, 383].

Под партией «гегелистов», дошедших до совершенного атеизма и материализма, В. Ф. Одоевский имел в виду младогегельянцев, которые выступили с резкой критикой философии откровения. В негативном отношении к философии Шеллинга оказались рядом даже такие разные люди, как Энгельс<sup>5</sup> и Кьеркегор [4, 10].

Критически отнеслись к лекциям и философии Шеллинга также Бакунин, Белинский, Герцен и Огарев, которым противопоставили себя принявшие философию откровения старые приверженцы Шеллинга: Одоевский, Катков, И. Киреевский.

Свое отношение к философии Шеллинга Огарев выразил в письме к Н. М. Сатину от 27 декабря 1841 г. Он пишет, что Шеллинг, определив гегелевскую философию и свои ранние работы как отрицательную философию, претендует на создание положительной философии. Отрицательной, полагает Огарев, Шеллинг называет эту философию потому, что бытие в ней берется только в абстракции, логическое, а не положительное, не действительное.

«Теперь Шеллинг, — пишет Огарев, — начинает переход от отрицательной философии в положительную. *Разум*, полагает он, не может ни до чего прийти, кроме самого себя, т. е. только до бытия логического, абстрактного, отрицательного. Чтобы прийти до бытия положительного, действительного, ему надобно выступить из самого себя, подняться до созерцания действительного бытия, действительного бога. . . Он пришел с претензией человека, предназначенного провидением высказать остальную философию. . . он хочет выдумать новое и возвращается к Спинозизму и своей старой *Abhandlung über die Freiheit des Menschen*. Изложение его вяло. Гегелем он подавился и не может проглотить его» [10, 2, 328, 329].

Утвердившись в своем отрицательном отношении к философии Шеллинга, Огарев в еще большей степени сконцентрировал свое внимание на гегелевской философии: он посещает лекции профессоров-гегельянцев в Германии, следит за немецкой и русской литературой о Гегеле<sup>6</sup>.

Через Боткина и Каткова Огарев был близок к журналу «Московский наблюдатель» (с 1838 г. в издании журнала стали принимать участие Белинский, Боткин, И. П. Ключников, Катков, Аксаков, П. Н. Кудрявцев, А. В. Кольцов и др.), который ставил перед собой задачу обсуждения явлений русской литературы

<sup>5</sup> Подробный обзор всех выступлений Энгельса против Шеллинга можно найти в статье И. Колубовского. Маркс—Энгельс—Ленин о Шеллинге. В кн.: Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.

<sup>6</sup> Из переписки Огарева можно судить, что он читал предисловие Бакунина к «Гимназическим речам Гегеля» («Московский наблюдатель», 1838, № 1); статьи П. Г. Редкина «Обозрение гегелевской логики» («Москвитянин», 1841, ч. IV, № 8) и В. П. Боткина «О германской литературе» («Отечественные записки», 1843, январь); К. Rosenkranz. Hegels Leben. Berlin, 1844, и др.

с точки зрения гегелевской философии. Продолжая изучать гегелевскую философию, он постепенно начинает более сдержанно, критически относиться к Гегелю. В том же письме к Сатину он обращает его внимание на то, что «Школа Гегеля заключила мир в логическую форму. Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью мира. В этом и была ошибка» [10, 2, 328]. Огарев, который раньше жаждал заключить мир в стройную систему, теперь уже недоволен господством логической необходимости. Бог приравнивался к логическому бытию, которое через природу переходило к человеку. Последний уже не мог существовать сам по себе. Все в природе оказалось законченным и в истории уже нечего было добавить для Огарева.

История не идет, пишет он, ни по плану Боссюэта, ни по плану Гегеля. В действительности история представляет собою отсутствие плана. В зависимости от общественных условий, явлений, тех или иных данных исторические события могут случиться, могут и не случиться. «Целей в природе нет и быть может уже по бесконечности. Есть только в отдельных отношениях необходимые последствия» [2, 79].

Огарев формулирует новые требования, которые встали перед ним для философского осмысления: выйти из абстрактности, преодолеть гегелевский формализм, отказаться от пантеизма; вернуть человеку свободу воли, отнятую логической необходимостью. Критикуя гегелевский формализм, он выступает не столько против самого Гегеля, сколько против возможности выводов, которые можно сделать, если не учесть диалектической сущности философии немецкого мыслителя. Огарев выступает против абсолютизации формалистического истолкования гегелевской философии. «Страшно читать Гегеля, без шуток страшно — того гляди впадешь в формализм, а именно заслуга Гегеля состоит в том, что у него нет формализма. Формализм берет готовую схему и прилагает ее ко всему, а у Гегеля самосознание живет и дает себе форму. Но для нас есть возможность впасть в формал[изм] потому, что мы можем схватить в Гегеле общие данные — и давай гнуть по ним» [10, 2, 305—306]. Предостережение Огарева свидетельствует о серьезной попытке осмысления гегелевской диалектики.

Проблемы истории, религии и политики, вопросы искусства, литературы, науки интересовали его с точки зрения обоснования неизбежности переустройства всей общественной жизни на новых социальных началах. Переход от уровня науки, религии, искусства и т. д. к уровню социальной жизни решался в форме своеобразного учения о примирении с действительностью, понимаемым, как разрешение противоречий действительности, осуществление в действительности гармонии и идеалов самого Огарева. «Примирение в науке — мало значит. . . Примирение надо совершить в действительной жизни. Но как? Совершить примирение в мысли ужасно недостаточно; философия останется сама по себе, а жизнь сама по себе» [10, 2, 331]. Примирение должно совершиться, по Огареву,

в душе через любовь, которая является действенной связью между примирением в мысли и примирением в действительности. Понятие любви имеет у него как гносеологический, так и онтологический оттенок. Если в вопросе примирения мысли и действительности понятие любви вводится в его гносеологические построения, то в «Profession de foi» оно рассматривается в онтологическом плане. Горизонт любви, пишет он, прояснился с раскрытием тайн книги природы. «Человек — идеализирующаяся материя. Резюмируя в себе весь материальный мир, он заключает в себе физическое влечение одного пола к другому, но идеализирует его, возводит его на степень влечения одной идеи к другой идее, одной души к другой форме [12, 141]. Огарев считает любовь высшим проявлением человека на земле, любовь заключает в себе всего человека и всю вселенную, т. е. является сочетанием мира материального с миром интеллектуальным. «Любя, я — человек, существо, в котором резюмирован весь материальный мир, — поднимаюсь до божества, возношусь в обитель разума; я люблю, и в этом слове наглядно исчезает пропасть, отделяющая меня от бога, ибо я чувствую, как мое тело сливается с духом, материя с идеей, и любовь становится как бы гимном материального мира в честь божества» [12, 141].

Из писем Огарева к Герцену, Грановскому и Н. Х. Кетчеру можно установить круг его гегелевских чтений: «Лекции по эстетике», «Философия религии», «Логика», «Феноменология духа», «Философия истории», «История философии». Переписка отражает ступени и этапы усвоения Герценом и Огаревым гегелевской философии, из нее видно, что Огарев часто перечитывал Гегеля, уточняя для себя те или иные положения и разделы его философской системы.

«Эрдмана книга „Über Glauben und Wissen“, — пишет он, — служит мне введением в Religionphilosophie Гегеля. Там брошусь с жадностью на логику. . . Логика я прочел в месяц. . . но несколько не хвастаюсь, чтоб я ее совершенно усвоил себе. . . Прежде надо прочесть историю философии и совершенно уяснить себе феноменологию. Что же касается до 1-го отдела логики vom Sein, то признаюсь, что он мне яснее всех прочих, и по правде я дальше его действительно не ушел, хотя и прочел дальше» [10, 2, 304, 341].

Наибольшее внимание Огарев уделял гегелевской «Логике», интерес к проблеме тождества бытия и мышления сохранился, очевидно, еще со времени занятий философией Шеллинга. Он обратил внимание на то, что из гегелевского отношения бытия и мышления выпадает понятие вещества. Русский мыслитель считал, что Гегель не показал, как из абстрактной пустоты бытия образуется вещество. Это, полагал Огарев, обедняет бытие и элиминирует его тождество с мышлением.

В письме к Герцену от 25 сентября 1844 г. Огарев пишет, что в наибольшей степени разобрался в первом отделе гегелевской

«Логики» о бытии. Гораздо позднее, в 1858 г., в одной из теоретических заметок, пытаясь дать абрис всеобщей науки (науки мира, основанной на тотальной взаимосвязанности явлений в мире), он возвращается к гегелевской «Логике», к понятиям бытия, вещества, ничто, рассматривает тождество ничто и бытия, а также процесс их амбивалентного перехода одного в другое. Огарев пишет, что человек, познавая окружающий мир, «разоблачая природу», восходит от многообразия к единству и сталкивается с всеобщностью, свойственной всему сущему: веществом. «... Возьмем любое данное вещество, — продолжает он, — и разрежем его. По обеим сторонам разреза мы найдем поверхности, не имеющие толщины. Эти поверхности, или плоскости, составляют границы, пределы тел и сами по себе не существуют. Продолжая разрезы в бесконечность, мы найдем, что тело, вещество есть ряд поверхностей, не имеющих толщины, ряд пределов, так сказать не существующих. Далее мы найдем, что поверхность — ряд линий, не имеющих ширины, и что, наконец, предел линии — точка, не имеющая никакого протяжения, равная нулю. Мы необходимо приходим к тому результату, что самое вещество есть ряд точек, ряд нулей и что то, что в природе составляет решительную всеобщность, есть *ничто*, равно прилагаемое и к непроницаемому веществу и к пустоте пространства. Здесь начало гегелевской логики, т. е. тождество *ничто* и бытия (*Des Nichts und des Sein*) фактически оправдывается» [10, 2, 40, 41].

Интересно сопоставить с пониманием гегелевской «Логики» Герценом и Огаревым толкование ее одним из теоретиков славянофильства.

В «Письмах о материализме» Самарин пишет, что и Гегель впадает в ошибку материализма, «когда, дойдя до *Sein*, до *бытия*, и, не видя возможности тронуться с места, он, чтобы перекинуть мостик к *Nichts*, придает своему *Sein* предикат *der Umbestimmtheit*, то есть он вдруг, бессознательно припоминает, что есть на свете бытие определенное в пространстве и во времени, целый мир действительности, *Dasein* (о котором он не знает и не вправе знать), вносит представление об этом мире в свою область чистого мышления (забывая, что с действительным миром он уже покончил, что его нет, что надобно не *взять* его, как готовое, а *вывести*, то есть *создать*), сравнивает это замаскированное *Dasein* со своим *Sein*, и, по сличению, выводит, что *Sein*—*Nichts*. Он точно так же оттолкнул от себя ногою мир видимой и осязаемой действительности, как материалист оттолкнул от себя мир духа, другую действительность» [14, 546, 547].

Уже здесь в отношении к философии Гегеля можно увидеть зародыш формообразования миросозерцаний различного типа, которые развели современников и поставили их в принципиально непримиримые отношения по ряду совершенно конкретных, вплоть до политических, вопросов.

Герцен и Огарев понимают гегелевское тождество бытия и мышления как диалектическую взаимосвязанность процесса и объекта познания. Мышление, в его гипертрофированной гегелевской форме, воспринимается Огаревым как сведенный к всеобщей значимости субъект познания, а бытие — как окружающая человека природа, вечно существующая и не сотворенная богом, которую человек познает и преобразует в процессе своей деятельности.

Для Самарина тождество бытия и мышления абсолютно. Мышление и есть подлинное бытие. Действительный мир в его представлении, не данное, «не готовое», а только данное в потенции, в возможности сотворения. Действительный мир, пишет он, надо еще «вывести, то есть сотворить». Славянофил упрекает Гегеля за то, что для перехода от бытия к ничто ему понадобилось обратиться к действительности, определенной в пространстве и во времени. Привнесение в понятие бытия предиката неопределенности дает возможность выделить из него мир действительности, о котором Гегель, по Самарину, ничего не знает, а главное не вправе знать.

Огарев полагал, что если мысль «соприсущна» миру, то нет возможности проследить за развитием мысли, которая становится для человеческого сознания в особое положение, сопровождаемое развитием самого мира. Создается ситуация, в которой мысль сводится к конкретной жизни, прикладывается к ней. В этой ситуации Огарев видит противоречие эмпиризма и идеализма, вытекающее из соотношения энциклопедизма и философии. Подлинная наука возможна только тогда, когда идеализм и эмпиризм, философия и энциклопедизм будут адекватны.

«Ему было не суждено, — пишет Б. Яковенко об Огареве, — далеко уйти в своем изучении Гегеля и уяснить себе гегелевскую философию до конца, до точного и прочного представления и убеждения, хотя он, как и Герцен, навсегда сохранил верную гегелевскую точку зрения, во всяком случае, некоторую ступень гегелевской выучки» [16, 12].

С этим можно согласиться только относительно положения о гегелевской «выучке». Достаточно вспомнить слова Герцена о значимости для него «горна гегелевской феноменологии». В полной мере это можно отнести и к Огареву, но то, что он «навсегда сохранил верную гегелевскую точку зрения» представляется неверным из анализа эволюции философского мировоззрения Огарева.

Яковенко в своей работе «Огарев как гегельянец» не учитывает внутреннего, критически-сдержанного отношения Огарева к Гегелю, сочетавшегося с глубоким интересом и даже увлеченностью — на определенном этапе — гегелевской философией.

В письме к Герцену от 6 марта 1840 г. Огарев пишет: «Что же касается до самоотречения относительно *pater* Гегеля, то оно имеет основательную причину: я не создал и не создам философской системы, и беру ее в другом, выразившем современную философию. Приступаю с верою, значит, *mit Andacht*. Запрещаю моему субъективному рассуждению противуречить. Но объективный разум

пусть движется во мне при чтении Гегеля, как и во всех. Я Гегеля смешал и смешиваю с философией до тех пор, пока Гегель является как объективный разум» [10, 2, 307].

В середине 1841 г. в письме к Герцену он заметил: «Лучшая мысль современной германской философии — *die Philosophie der Tat*. Я нашел реакцию против Гегеля» [10, 2, 316]. А в июле 1857 г. в «Письме к издателю» Огарев переосмысливает свое отношение к Гегелю и немецкой философии. «В философии XVIII столетия найдутся истины, повторенные Гегелем; но немецкая школа взглянула на нее с презрением за то, что она говорила человеческим, общедоступным языком, а не мудреным языком, понятным только для адептов (*Nur einer hat mich verstanden und der hat mich missverstanden*). Вот мы, со свойственным нам раболепием, отыскав в немецкой метафизике презрение к философии XVIII столетия, — ну поклоняться немецкой метафизике и презирать философию XVIII столетия» [10, 1, 200—201].

Философия Гегеля сыграла большое значение в формировании мировоззрения Огарева, но считать его гегельянцем нет оснований. Произошел процесс своеобразной ассимиляции гегелевской философии, усвоения и преодоления ее, но никак не слепое следование букве гегелевского учения.

В 1843—1845-е годы окончательно складывается мировоззрение Огарева. В это время он знакомится с работами О. Конта и Л. Фейербаха, которые сыграли важную роль в преодолении «гегелевской точки зрения».

При первом знакомстве Огарев положительно отнесся к философии Конта. Достоинство метафизики Конта, по Огареву, в том, что она основы положительной науки видит в опыте и изучении природы.

Огарев отмечает положительный характер критики Контом отрыва философских доктрин от жизни, а также требование им научного анализа конкретных фактов и явлений. Решая вопрос о том, каким образом начать положительную науку, он указывает на возможность двух противоположных подходов. Первый подход заключается в специализме, при котором люди обычно теряют связь общей задачи мироздания, равнодушны к вопросу о начале мира, одинаково спокойно соглашаясь на религиозное или пантеистическое воззрение, или на отсутствие всякого воззрения. Второй подход заставляет людей думать, что прежде всего надо поставить вопрос о законах мышления и что без уяснения этих законов построить науку невозможно. Эти люди обычно приходили к идеализму или, по крайней мере, не могли оторваться от дуализма, и различие познающего и познаваемого приводило их к огромной работе над познающим, который у них являлся сам по себе, чем-то особым от природы, духом, а познаваемое в сущности ускользало от их понимания. Строя законы духа и мышления из абстрактных наблюдений над процессом мышления, они принимали мышление не за функцию, а за нечто



самобытное и приходили или к отрицанию видимого мира (абсолютному скептицизму), или налагали на него не приложимые к нему, с действительностью не совпадающие законы. Знания положительной науки люди на этом пути не достигали, вращаясь в раздвоении абстрактного человека и реального мира. Из этого воззрения так же легко было возвратиться к пантеистическому, религиозному или дуалистическому воззрению, следуя опыту, не проверенному выводом, как легко было специалистам равнодушно принимать всякое воззрение.

Уже в 1845 г. отношение Огарева к философии Конта изменилось. В письме к Н. Х. Кетчеру Огарев пишет: «. . . Намерен принудить себя читать Августа Конта *Systeme de Philosophie positive*. Лекции его в прошлом году произвели великое впечатление, но мне кажется, что я едва ли сдружусь с этим; предчувствую натянутую теорию, не искание истины, а изысканность, гонящаяся за системой. Многие стали поносить немецкую философию и клонятся к эмпиризму. . . . Немецк[ая] философия не дошла до примирения эмпиризма и умозрения, *é vege*; но эмпиризм не стал даже вровень с ошибками философии; его теории ложнее ошибок философии; его теории самая пошлая метафизика. Посмотрю, как Конт примиряет опыт и умозрение» [10, 2, 377].

Идея сочетания опыта и умозрения очень занимала Огарева. В 1843—1846 гг. он усиленно занимался естественными науками вместе с Боткиным и Фроловым. Обращение к опыту, к конкретной действительности помогло ему осознать догматичность гегелевского положения о приоритете логики над природой; преодолеть дуализм идеи и бытия и прийти к убеждению о необходимости постигнуть бытие прежде всего в нем самом. Зародыш этого убеждения начал формироваться в сознании Огарева еще во время чтения Гегеля в ссылке. В письме Герцену от 29 августа 1835 г. он пишет о «маленьком очерке своей системы»: «Абсолют есть тождество бытия и идеи. Бытие неизменно — идея движется вперед; она осуществляется во вселенной. Но как? Вот что мне представилось относительно первоначального вещества: идея, осуществляясь в веществе, должна выразить абсолют, а в абсолюте есть неизменное бытие и движущаяся идея. . . Еще мысль: жизнь во вселенной есть акт осуществления идеи. — Надобно идти далее; может, надобно прибегнуть к подтверждениям опыта, взять на помощь химию, но эта химия будет не аналитическая, а синтетическая» [10, 2, 273].

Огарева больше всего занимала социальная действительность, история. Он приходит к сознанию, что история должна быть основана на антропологии, антропология, в свою очередь, — на физиологии, физиология — на химии. Антропологический характер философских воззрений Огарева, для которого проблема человека, его места в мире и любви к нему была высшей и конечной целью философских изысканий, сформировался в большей мере под влиянием Л. Фейербаха. В 1841 г. выходит работа «Сущ-

ность христианства». Ознакомившись с ней, он настойчиво рекомендовал ее Герцену. В письме к М. Л. Огаревой от 20 июля 1841 г. Огарев пишет, что книга Л. Фейербаха увлекательна, на многое открывает глаза; что нет книги разрушительнее для христианства.

Занятия естествознанием Огарев подчинил критическому преодолению идеализма гегелевской диалектики. В созданном Гегелем методе Огарев видел историческое значение гегелевской философии, ради которого он продолжал изучение гегелевской философии.

В конечном итоге Огарев сумел найти выход из гегелевской двойственности логики и природы. Он осознал, что вещество является такой же абстракцией вниз, как логика — абстракцией вверх; в конкретной действительности нет собственно ни того, ни другого, а есть их взаимодействие, есть процесс развития бытия и мышления. В целом Огарев разобрался в сущности философии Гегеля и в определенной степени аутентично отразил ее объективное содержание, по крайней мере, в сквозной, ведущей идее.

Весь мир является историческим процессом. Абсолютный дух является субъектом этого процесса в форме абсолютного знания, философии. Развитие действительности в целом, развитие истории человечества и развитие философии являются развитием абсолютного духа. Сущность развития абсолютного духа находится в процессе познания.

Пройдя сложный путь через «горн гегелевской философии», Огарев ставит перед собой задачу беспристрастного изучения процесса взаимодействия идеи и бытия, логики и природы, не отступая перед крайними выводами изучения, которым он посвятил себя «словом и делом».

Развитие философского мировоззрения Н. П. Огарева ограничивается в данной статье периодом его начального социально-философского творчества (до конца 40-х годов). К этому времени он утвердился на позициях философско-материалистического миропонимания, усвоив определенные элементы философской системы Гегеля, а именно, его диалектический метод, историзм, принцип всеобщего развития мира.

В зрелые года, увлеченный вихрем революционно-демократической борьбы, Огарев уже гораздо реже обращался к сугубо философской работе. Редактирование «Полярной звезды», «Колокола», «Общего веча», «Русской потаенной литературы», участие в создании подпольной революционной организации «Земля и воля», обширная переписка поглощали основное внимание Н. П. Огарева. Друг и соратник А. И. Герцена, во многом разделявший его основные философско-материалистические принципы, он не во всем был согласен с ним и полемизировал по различным философским проблемам.

Развивая вместе с Герценом концепцию русского крестьянского утопического социализма, Огарев не переставал быть фи-

лософом, но переключал и прилагал свое философское мышление не к абстрактным философским построениям, а к уровню философского осмысления социальной действительности.

Не вдаваясь в подробное рассмотрение социологической концепции Н. П. Огарева, ограничимся одним небольшим примером статьи «Современное положение в России», посвященной польскому вопросу, который был в то время своеобразной лакмусовой бумажкой в определении верности и преданности революционно-демократическим идеалам. Осуждая позицию М. Н. Каткова и его «Московских ведомостей», Огарев пишет: «. . . Кроме казенной литературы и дворянского большинства, существует образованное меньшинство, для которого экономический интерес народа составляет основание всех стремлений, убеждений и упований. Оно сочувствует польскому освобождению, потому что сочувствует всякой свободе. . . Когда дворянское большинство поустанет от неразрешаемости польского вопроса и почувствует от собственного теперешнего настроения стыд, тогда образованное меньшинство заговорит вместе с народом» [10, 1, 660—661].

Позиция, занятая Огаревым и Герценом, свидетельствует о способности глубокого диалектико-материалистического осмысления исторического процесса. Они сумели подняться над узким национально-шовинистическим настроением многих своих современников, мыслили широкими социальными категориями, пожертвовав некоторыми текущими интересами общественно-политической борьбы, спасли, как впоследствии писал В. И. Ленин, честь русской демократии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956.
2. Архив рукописного отдела Государственной библиотеки им. В. И. Ленина. Г.—О. VII—II, тетрадь № 25.
3. *В. Г. Белинский*. Собрание сочинений в трех томах. М., 1948.
4. *Б. Э. Выховский*. Кьеркегор. М., 1972.
5. *А. И. Герцен*. Полное собрание сочинений и писем. Пг., 1919.
6. *А. И. Герцен*. Собрание сочинений в тридцати томах. М., 1954—1965.
7. *А. И. Герцен*. Собрание сочинений в девяти томах. М., 1956.
8. *И. В. Киреевский*. Полное собрание сочинений, т. 1—2. М., 1911.
9. «Литературное наследство», т. 62. М., 1955.
10. *Н. П. Огарев*. Избранные социально-политические и философские произведения, т. 1—2. М., 1956.
11. *Н. П. Огарев*. Избранные произведения, т. 1—2. М., 1956.
12. «Русские прощлен», т. 2. М., 1916.
13. *П. Н. Сакулин*. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. — Писатель, т. 1, ч. I. М., 1913.
14. *Ю. Ф. Самарин*. Сочинения, т. 6. М., 1887.
15. ЦГАЛИ, ф. 2197, ед. хр. 372.
16. *V. Jakowenko*. Aus der Geschichte der russischen Philosophie. Ogareff als Hegelianer. Praga, 1936.

# ЧЕРНЫШЕВСКИЙ И ГЕГЕЛЬ

*В. Е. Евграфов*

Н. Г. Чернышевский вошел в историю русской и мировой философии второй половины XIX в. как выдающийся представитель ее материалистического направления, как продолжатель традиций французских материалистов, Фейербаха, Белинского и Герцена, их борьбы против философского идеализма.

Определяя историческую роль Н. Г. Чернышевского в развитии собственно философской мысли, В. И. Ленин назвал его «великим русским гегельянцем и материалистом».

Тема Чернышевский—Гегель очень широка и еще недостаточно исследованна. В данной статье делается попытка раскрыть некоторые аспекты глубокого смысла приведенной выше ленинской оценки философских взглядов Чернышевского.

## **Формирование мировоззрения Чернышевского и философия Гегеля**

Первоначальное знакомство Н. Г. Чернышевского с философией Гегеля относится к ранней юности, к доуниверситетскому периоду биографии будущего властителя дум разночинского поколения революционеров России. Тогда он «был знаком с русскими изложениями системы Гегеля, очень неполными», выдержанными «в духе левой стороны гегелевской школы» [4, II, 121]. Они содержались прежде всего в статьях А. И. Герцена и В. Г. Белинского, публиковавшихся в 1844—1846 гг. в журнале «Отечественные записки», который имелся в домашней библиотеке Чернышевских.

Более обстоятельно Чернышевский ознакомился с философией Гегеля в годы учения в Петербургском университете (1846—1850). Однако при освещении вопроса об отношении Чернышевского к философии Гегеля в студенческие годы важно постоянно иметь в виду и другие источники формирования мировоззрения русского разночинского мыслителя, возбуждавшие в нем решительно возрастающий интерес «к современной истории, политике и политической экономии» [4, I, 148], к подготовке, ходу и урокам революций 1848—1849 гг. в Западной Европе, к выступлениям

Луи Блана, Прудона, П. Леру, Ледрю-Роллена, А. Ламартина и других политических деятелей, к работам крупнейших историков — Гизо, Баранта и других, исследовавших развитие классово-борьбы в странах Западной Европы, к учениям Фурье и других великих социалистов-утопистов, к освободительному движению и прогрессивной мысли в России. Круг чтения Чернышевского в указанный период чрезвычайно широк. Он включает в себя многие французские и немецкие периодические издания, все издававшиеся тогда русские литературные журналы.

Проследивая эволюцию взглядов юноши Чернышевского, необходимо учитывать и то, что университетские годы были для него трудным периодом постепенного освобождения от религиозного мировоззрения, привитого ему в семье священника и в духовной семинарии. В 1846—1848 гг. он еще признавал христианство с его главными догматами о вечной любви и божьей благодати, верил в божественное достоинство Христа и допускал возможность бесконечного развития христианской религии, освобождения сущности христианства от устаревших форм.

Правда, уже и в это время в его взглядах обнаруживаются и моменты колебаний, скептицизма в отношении коренных догматов всякой религии.

В процессе формирования мировоззрения Чернышевского существенную роль сыграло изучение произведений Гизо. Студенческий дневник мыслителя сохранил много замечаний, реплик, собственных оценок в связи с чтением книг «История цивилизации во Франции» и «История Английской революции». Он обратил внимание на объективность подхода французского историка, когда «судил Гизо прежние времена» [4, I, 107], «чрезвычайно логическое развитие фактов в их общем виде и ходе» [4, I, 223]. Так, прочитав его рассуждения о германских законах и опровержение утверждений немецких историков о древнем государственном устройстве германцев как образце государственного устройства и сопоставив с мнением Гизо положение народа во Франции, Чернышевский обращает внимание на диалектически-философский смысл исторической концепции Гизо, сходный, как в этом убедится Чернышевский несколько позднее, с диалектической методой философии истории Гегеля.

Вместе с тем Чернышевский отмечает недостаточную объективность Гизо, когда тот судит современные события. «Читаю я последние дни только Гизо, — записывает он в дневнике 23 сентября 1848 г., — и иногда мне начинает казаться, что, может быть, некоторые мысли и не решительно вполне опираются на фактах, а иногда и à priori образованы, и после этого множество фактов, в которых выражаются эти идеи, подмечены, а другие, в которых выражаются не эти идеи, пропущены Гизо» [4, I, 126].

В октябре 1848 г., параллельно с изучением «Истории Английской революции» Гизо, Чернышевский приступил к чтению книги берлинского профессора, левого гегельянца Карла

Л. Мишле (Michelet) «Geschichte der System der Philosophie in Deutschland» («История последних философских систем в Германии от Канта до Гегеля») (Berlin, 1837—1839). Это было первое знакомство с учением Гегеля по историко-философскому труду одного из крупных последователей философии Гегеля в Германии.

Уже содержащееся во введении к книге признание всеобщего прогресса, мнение автора о новейшей истории Франции, ответы автора оппонентам, воззвание к Шеллингу о соединении, глубокое почитание Гегеля и его учения произвели на студента Николая Чернышевского сильное впечатление. Именно в связи с чтением этой книги, еще до непосредственного знакомства с философской системой Гегеля, он впервые объявил о своей почти безоговорочной приверженности к ней.

«Мне кажется, — писал он в дневнике, — что я почти решительно принадлежу Гегелю, которого почти, конечно, не знаю. . . Но вместе меня обнимает и некоторый благоговейнейший трепет, когда подумая, какое великое дело я решаю, присоединяясь к нему, т. е. великое для моего я, а я предчувствую, что увлекусь Гегелем» [4, I, 147—148].

Естественно, что после изучения Гизо и хода революции 1848—1849 гг. на Западе внимание Чернышевского все больше и больше привлекала гегелевская идея развития. О его подходе к пониманию и истолкованию этой идеи говорит запись в дневнике 9 ноября 1848 г. В ней он излагает свои наблюдения над процессами перехода от конкретного, частного к общему в мышлении человека. Человеку, стоящему на самой низшей ступени развития, присуще сугубо конкретное мышление, не имеющее отношения ни к какой идее. Чем более развивается человек, тем более его мысли и внимание обращаются к общему, «так все идет к идее и все полнее и постояннее и глубже проникается ею и сознанием ее, и все более и более теряется из глаз развивающегося существа частное, индивидуальное, и если имеет какую-нибудь цену, то что имеет отношение только к идее». Все происходит из идеи, идея развивается сама по себе, таково «развитие идеи по Гегелю» [4, I, 166].

В ноябре 1848 г. к указанному кругу чтения Чернышевского присоединился новый мировоззренческий источник — первое, опосредованное, знакомство с учением Фурье. Оно началось при несколько неожиданных обстоятельствах. Чернышевский готовил реферат о «Характере Гете» для прочтения на кафедре профессора русской словесности А. В. Никитенко. По теме реферата начался диалог с профессором. Никитенко сказал, что для объяснения убеждений Гете хорошо бы разобрать вторую часть «Фауста», чего еще никто не сделал, и поставить в параллель с ним Байрона. По окончании занятия к Чернышевскому подошел вольнослушатель университета, петрашевец А. В. Ханыков и сообщил ему, что «разгадка характера Гете» уже сделана в науке, в учении Фурье, который нашел гамму страстей, составляющих

основу всякого характера. Ханыков говорил с жаром и убеждением о том, что Фурье пришел к своему учению «не через отвлеченности, а через то, что обратил внимание на земледелие, увидел, что помочь ему лучше всего через ассоциацию, но как попробовал осуществить ее, был поражен тем, что 2—3 семейства не могли никак ужиться вместе, и начал исследовать, почему это» [4, I, 178].

Вскоре Чернышевский приступил к изучению работ Фурье «О космогонии» и «О всемирном единстве», которые дал ему Ханыков. Как это видно из дневниковой записи 28 ноября 1848 г., примеры и приложения у Фурье вроде того что бык порожден Сатурном, осел — Марсом и проч., вызвали у Чернышевского странное и смешное впечатление; но основа идеи Фурье, его мысль о том, что каждое небесное тело имеет свои отправления, состоит во взаимодействии с другими телами и что это взаимодействие не ограничивается тяготением, а есть много других процессов между ними, которые незаметны для наших чувств, показала Чернышевскому справедливой.

С большим желанием ходил Чернышевский на квартиру к Ханыкову не только для обсуждения учения Фурье, но и для обмена мнениями о возможности и близости революции в России, о реальных элементах возмущения (недовольство раскольников, удельных крестьян с их общинным устройством, большей части служащего класса и прочее).

Очевидно, в связи с перекрестным изучением названных источников Чернышевский сделал новые дневниковые записи 10 и 11 декабря 1848 г. по вопросам о возможности новой религии в современной эволюции человечества, о всестороннем развитии человека, о гегелевской идее развития — записи, являющиеся реальными звеньями в довольно сложном процессе формирования мировоззрения будущего революционного мыслителя.

Касаясь вопроса о судьбах христианства и о возможности новой религии вместо христианства, Чернышевский высказал предположение, что если христианство должно пасть, то уже не явится такая религия, которая объявляла бы себя непосредственным откровением, ибо повторения в истории редки, а скорее она будет «по системе Гегеля — вечно развивающаяся идея» [4, I, 193].

Идея развития, шедшая не только от философии Гегеля, продолжала все более проникать в юношеское сознание Чернышевского. Прочитав страницы предисловия ко второму тому Сочинений Фурье и обратив внимание на рассуждения автора об отношении раздробленного к правильно организованному обществу, об отношении тьмы к свету, планеты к комете, Чернышевский вновь возвращается к идее развития, дает ей оценку, взвешивает возможность ее научного доказательства, связывая ее прямо с философией Гегеля.

«Пришла в голову . . . теория развития небесных тел и вообще развития — когда я ими буду доказывать общую мысль, что все

развивается, происходит через развитие (т. е. когда Гегель будет защищать свою систему), и буду ссылаться на все эти примеры, то собственно это не доказательство настоящим образом, а указание, что эта мысль уже сознана веком в известных частных случаях и приложена по мере возможности и что все должно быть едино, по единой мере и весу должны мы смотреть на все, — там признаете это, следовательно должны признавать и здесь. Таково стремление идей века, и поэтому моя идея превозможет, будет для вас (а может быть и навсегда) истина» [4, I, 194].

Однако знание Чернышевским философии Гегеля опиралось пока еще на опосредованные источники. Непосредственное ознакомление его с гегелевской системой философии произошло в январе 1849 г. при следующих обстоятельствах. Очевидно, в связи с происшедшей полемикой с Чернышевским о Гегеле, Ханыков (не владевший сам немецким языком) дал Чернышевскому «Философию права» Гегеля для того, чтобы в изложении товарища «ознакомиться с Гегелем»; он просил также сделать для него выписку из данного произведения.

С волнением Чернышевский приступил 25 января 1849 г. к чтению Гегеля. Он торопился читать, чтобы выполнить данное Ханыкову обещание. Но, прочитав первые 105 страниц книги Гегеля, Чернышевский был страшно разочарован, что хорошо видно из дневниковой записи 27 января 1849 г.: «Гениальности не вижу, потому что строгости выводов не вижу еще, а мысли большею частью не резкие, а умеренные, не дышат нововведениями, поэтому я не могу видеть в них ничего особенного, пока не увижу, что они непоколебимо выведены и связаны между собою и со всем целым» [4, I, 230].

Прочитав на следующий день весь текст книги до отдела о морали, Чернышевский подтвердил свои первые впечатления и дал оценку в еще более резкой форме: «Особенного ничего не вижу, т. е. что в подробностях везде, мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества. . .» «. . . Так или выводы его робки, или в самом деле общее начало как-то плохо объясняет нам, что и как должно быть вместо того, что теперь есть — ведь Фихте пришел же к обоготворению настоящего порядка вещей, — но несколько, однако, мало замечаю логическую силу; главное то, что его характер, т. е. самого Гегеля, не знает этой философии — удаление от бурных преобразований, от мечтательных дум об усовершенствованиях, die zarte Schonung des Bestehenden (нежное снисхождение к существующему. — *Ред.*)» [4, I, 231—232].

К 8 февраля Чернышевский почти полностью дочитал «Философию права» и, как гласит запись в дневнике, «особенного ничего не нашел» [4, I, 237]. В связи с этим он решил перевести для Ханыкова статью о праве из «Истории философии» Мишле, а не делать конспект по самому Гегелю.



Через несколько дней после этого Ханыков вручил Чернышевскому «Сущность христианства» Л. Фейербаха, которому суждено было сыграть наряду с Белинским и Герценом большую роль в формировании философского мировоззрения будущего «великого русского гегельянца и материалиста». О Фейербахе как материалисте он знал уже из других источников и, приступая к чтению его «Сущности христианства», опасался за свою уже распатанную событиями религиозность. Прочитав введение к книге, юноша записал в дневнике, что оно весьма понравилось своим благородством, прямоотой, откровенностью, резкостью — человек недожинный, с убеждениями. И далее: «Человек всегда воображал себе бога человечески, по своим собственным понятиям о себе, как самого лучшего абсолютного человека, но что ж это доказывает? Только то, что человек все вообще представляет как себя, а что бог, решительно так, отдельное лицо» [4, I, 248].

Очевидно, в связи с окончанием 1848—1849 учебного года в университете, Чернышевский решил подвести некоторые итоги «своим мнениям и отношениям» в их систематизированном виде. Запись сделана 11 июля 1849 г., накануне дня рождения, когда юноша вступал в двадцать второй год жизни. Запись состоит из параграфов, относящихся к политике, науке, литературе и религии.

В теоретическом истолковании социально-политических отношений Чернышевский считает себя «красным республиканцем и социалистом». Однако его первые наброски практической программы для России идут в русле борьбы за обновление страны на основе революционно-демократической структуры. «Если бы мне теперь власть в руки, тотчас провозгласил бы освобождение крестьян, распустил более половины войска, если не сейчас, то весьма скоро, ограничил бы как можно более власть административную и вообще правительственную, особенно мелких лиц (т. е. провинциальных и уездных), как можно более просвещения, учения, школ. Едва ли бы не постарался дать политические права женщинам». Объявил бы себя «другом венгров» и проводил бы на практике политику поддержки освободительного движения венгерского народа.

Чернышевский указал на проводимые им под руководством проф. И. И. Срезневского исследования летописи Нестора и на продолжение опытов конструирования «вечного двигателя». О литературе дневниковая запись чрезвычайно лаконична: «... поклоняюсь Лермонтову, Гоголю, Жоржу Занду более всего» [4, I, 297]. Выражая ближайшую надежду на публикацию своего научного труда — «Словаря к Нестору» Академией наук, юноша связывал с ним свою ученую карьеру<sup>1</sup>. Вместе с тем, он загляды-

<sup>1</sup> Как это видно из дневниковой записи 14 июля 1849 г., Срезневский предложил Чернышевскому вместо словаря к Нестору составление Словаря к Ипатьевской летописи. Чернышевский выполнил и эту работу, и она под названием «Опыт словаря к Ипатьевской летописи» была опубликована во втором томе Известий Академии наук в 1854 г.

вает и в свое более отдаленное будущее: «Через несколько лет я журналист и предводитель или одно из главных лиц крайней левой стороны. . .» освободительного движения в России [4, I, 298].

В отношениях Чернышевского к религии в это время дело обстояло не так просто и однозначно, как в области политических отношений, хотя и в этой области вскоре потребовались важные уточнения взглядов. «Ничего не знаю, — писал он о своих колебаниях, — по привычке, т. е. по сrostившимся с жизнью понятиям, верую в бога и в важных случаях молюсь ему, но по убеждению ли это? — бог знает. Одним словом, я даже не могу сказать, убежден я или [нет] в существовании личного бога, или скорее принимаю его, как пантеисты, или Гегель, или лучше — Фейербах. В бессмертие личное снова трудно сказать, верю ли, — скорее нет, а скорее, как Гегель, верю в слияние моего я с абсолютной субстанцией, из которой оно вышло, сознание тождества я моего и ее останется более или менее ясно, смотря по достоинству моего я» [4, I, 297].

В начале 1850 г. Чернышевский предпринял пересмотр своей позиции в вопросе о наиболее целесообразном государственном устройстве общества. Еще год тому назад он думал, что лучше всего, если абсолютизм продержит нас в своих объятиях до конца развития в нас демократического духа, чтобы через это избавиться от всяких переходных состояний между самодержавием и правлением народным, государственной властью самого низшего и многочисленного класса (земледельцы + поденщики + рабочие), которая одна может соблюдать и развивать интересы массы людей. Тогда Чернышевский придерживался еще того мнения, что абсолютизм имеет естественное стремление препятствовать высшим классам угнетать низшие, что это противоположность аристократии. Теперь Чернышевский решительно заявляет о своей убежденности в противоположном: монарх, и тем более абсолютный монарх, — это только завершение аристократической иерархии, вершина ее конуса, Низшие слои изнемогают под высшими независимо от того, будет у конуса верхушка или нет. «Итак, теперь я говорю: погибни, чем скорее, тем лучше; пусть народ не приготовленный вступит в свои права, во время борьбы он скорее приготовится; пока ты не падешь, он не может приготовиться, потому что ты причина слишком большого препятствия развитию умственному даже и в средних классах, а в низших, которые ты предоставляешь на совершенное угнетение, на совершенное иссосание средним, нет никакой возможности понять себя людьми, имеющими человеческие права». Чернышевский пишет далее о неизбежности и необходимости классовой борьбы в ответ на угнетение. «Пусть начнется угнетение одного класса другим, тогда будет борьба, тогда угнетаемые сознают, что они угнетаемы при настоящем порядке вещей, но что может быть другой порядок вещей, при котором они не будут угнетаемы; поймут, что их угнетает не бог, а люди; что нет им надежды ни

на правосудие, ни на что, и между угнетателями их нет людей, стоящих за них; а теперь они самого главного из этих угнетателей считают своим защитником, считают святым» [4, I, 356].

Дневниковая запись начала 1850 г. свидетельствует о страстном ожидании Чернышевским народной революции в России, о понимании им сложности путей ее развития, ее неизбежности. Обосновывая мысль о необходимости именно революционного пути развития общества, Чернышевский заявляет: «Человек, не ослепленный идеализацией, умеющий судить о будущем по прошлому и благословляющий известные эпохи прошедшего, несмотря на все зло, какое сначала принесли они, не может утрачиться этого; он знает, что иного и нельзя ожидать от людей, что мирное, тихое развитие невозможно. . . Глупо думать, что человечество может идти прямо и ровно, когда это до сих пор никогда не бывало» [4, I, 357].

Подходили к концу колебания юноши Чернышевского в отношении религии, яснее обозначилась тенденция перехода к последовательно материалистическим воззрениям в области философии.

Раскрывался величественный образ революционного мыслителя, демократа и социалиста одновременно, убежденного интернационалиста и патриота, просветителя новой России.

В апреле—июне 1850 г. он весьма успешно сдал университетские экзамены, подготовил и защитил на кафедре профессора Никитенко кандидатскую диссертацию «О «Бригадире» Фонвизина».

Закончился университетский период в жизни Чернышевского. После безуспешных попыток получить место преподавателя в каком-либо учебном заведении Петербурга и столь же безуспешных попыток пробиться в журналистику он выехал в Саратов, сохранив намерение через непродолжительное время вновь вернуться в Петербург для подготовки и защиты магистерской диссертации. Он не оставлял надежды на профессорскую деятельность в учебных заведениях столицы. Впереди его ожидали новые и более основательные и притом непосредственные «встречи» с философскими учениями Гегеля, Фейербаха, Белинского, Герцена. Очередная из этих встреч естественным ходом событий подготавливалась в сфере философии искусства.

### Гегель и эстетика Чернышевского

В рассмотрении данной темы центральное место занимает знаменитая магистерская диссертация Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», напечатанная отдельным изданием в 1855 г. К ней примыкает под этим же названием «Авторецензия» («Современник», 1855, № 6), а также «Критический взгляд на современные эстетические понятия», статьи «Возвышенное и комическое», написанные в 1854 г., но впервые опубликованные уже в советское время.

В диссертации Чернышевский намечал заняться эстетикой лишь «как частью философии», отказываясь от сколько-нибудь подробного исследования специальных эстетических проблем. «Я предоставляю себе право, — писал он, — и принимаю на себя обязанность для решения вопроса об отношении искусства к действительности представить со временем анализ всех важнейших явлений многостороннейшего и полнейшего из искусств, поэзии, чтобы историею поэзии проверить основательность моих выводов. Я смотрю на свое настоящее сочинение только как на введение в будущий труд» [4, II, 875].

В статье «Критический взгляд на современные эстетические понятия» содержится приуроченное к условиям подцензурной печати разъяснение автора «Эстетических отношений искусства к действительности» основной задачи его магистерской диссертации. «Реформа в эстетике, — разъяснял Чернышевский, — будет произведена и отчасти уже произведена, но автор и не думает о притязаниях на то, что изложенные им понятия — его изобретение. Они принадлежат ему только потому, что он усвоил их, а вовсе не потому, чтобы он был создателем их. Он имеет одно только притязание — притязание быть собирателем материалов, отрывками разбросанных по разным страницам сочинений, большая часть которых и не носит на себе заглавия „Курс эстетики“, а касается эстетических понятий только случайно. Он охотно сознается, что большую часть тех мыслей, которые признает он справедливыми, можно отыскать не далее, как в „Отечественных записках“. Он даже не обидится, если вы назовете его просто переписчиком. Помилуйте, в наше ли время претендовать на „самоизобретенный“ образ мыслей? Хорошо и то, если мы познакоимся с тем, что уже сказано другими; большая честь нам и то, если мы в силах понять и верно передать то, что вычитано нами» [4, II, 158].

В другой статье, опубликованной в «Современнике» в 1856 г., Чернышевский заявил об этом еще более определенно. Литературные стремления, одушевлявшие критику гоголевского периода русской литературы (т. е. Белинского. — *Ред.*), писал он, «кажутся нам, как и всем здравомыслящим людям настоящего времени, вполне справедливыми; мы все привязаны к ней горячею любовью преданных и благодарных учеников» [4, III, 135].

Речь идет здесь о статьях Белинского в «Отечественных записках». С чувством глубокой благодарности и самого искреннего уважения относился Чернышевский и к другому своему учителю — А. И. Герцену. В связи с созданием в Москве историко-литературного музея А. И. Герцена, правнук писателя, живущий во Франции, Леонард Рист подарил Музею экземпляр диссертации Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» с волнующей надписью: «Александр Ивановичу Герцену с благоговением подносит автор». Имена Белинского и Герцена не могли быть названы в диссертации, но она

явилась философским обоснованием и дальнейшим развитием материалистических взглядов Белинского и Герцена на сущность и значение искусства.

Трудности из-за цензурных условий возникли перед Чернышевским и в изложении содержания гегелевской эстетики. Профессор Никитенко, по кафедре которого подготавливалась диссертация Чернышевского, исключил из ее текста все упоминания имени Гегеля, заменив прямые обозначения «гегелевской школы» косвенными — «господствующие понятия», «обыкновенные понятия» и т. п. На полях рукописи диссертации имеются цензорские пометки Никитенко: «Гегеля философию прочь», «Этот гегелизм надобно переделать или вовсе исключить». В тексте диссертации, опубликованном во втором томе Полного собрания сочинений Чернышевского, цензурные исключения восстановлены (они взяты в квадратные скобки).

Названные работы Чернышевского, на наш взгляд, необходимо рассматривать лишь как первоначальную основу и как часть его эстетической системы, заключенной в совокупности его работ, особенно литературно-критических, в целом.

Многое в подходе Чернышевского к философии и эстетике Гегеля напоминает то, что проделал, по словам В. И. Ленина, Л. Фейербах в отношении абсолютного идеализма своего великого соотечественника: поскольку «„абсолютная идея“ Гегеля собралась вместе все противоречия кантовского идеализма, все слабости фихтеанства, постольку «Фейербаху оставался *только* один серьезный шаг, чтобы повернуть снова к материализму: именно — универсально выкинуть вон, абсолютно удалить прочь абсолютную идею, эту гегелевскую „подстановку психического“ под физическую природу. Фейербах отрезал китайскую косу философского идеализма, т. е. взял за основу природу без всякой „подстановки“» [3, 18, 244].

Чернышевский тоже отбрасывает «абсолютную идею» из сферы общих понятий искусства, но отбрасывая ее, он подхватывает, насколько это было возможно в подцензурной печати, порывы гегелевской эстетики к реализму и включает ряд положений гегелевской эстетики в свою реалистическую эстетику. Так он поступает прежде всего с основным понятием гегелевской эстетики — категорией прекрасного. Сначала он прослеживает развитие этого понятия в гегелевской философии.

«[Жизнь вселенной, — пишет он, — есть процесс осуществления абсолютной идеи. Полным осуществлением абсолютной идеи будет только вселенная во всем своем пространстве и во все течение своего существования; а в одном известном предмете, ограниченном пределами пространства и времени, абсолютная идея никогда не осуществляется вполне. Осуществляясь, абсолютная идея разлагается на цепь определенных идей; и каждая определенная идея в свою очередь вполне осуществляется только во всем бесконеч-

ном множестве обнимаемых ею предметов или существ, но никогда не может вполне осуществиться в одном отдельном существе.

Но] все сферы духовной деятельности подчинены закону восхождения от непосредственности к посредственности. Вследствие этого закона [абсолютная] идея, вполне постигаемая только мышлением (познавание под формой посредственности), первоначально является духу под формой непосредственности или под формой воззрения. Поэтому человеческому духу кажется, что отдельное существо, ограниченное пределами пространства и времени, совершенно соответствует своему понятию, кажется, что в нем вполне осуществилась идея, а в этой определенной идее вполне осуществилась идея вообще. Такое воззрение предмета есть призрак (*ist ein Schein*) в том отношении, что идея никогда не проявляется в отдельном предмете *вполне*; но под этим призраком скрывается истина, потому что в определенной идее действительно осуществляется до *некоторой степени* общая идея, а определенная идея осуществляется до некоторой степени в отдельном предмете. Этот скрывающийся под собою истину призрак проявления идеи вполне в отдельном существе есть прекрасное (*das Schöne*)» [4, II, 6—7].

Из этого основного воззрения, продолжает Чернышевский, вытекают все дальнейшие определения: прекрасное есть идея в форме ограниченного проявления; прекрасное есть отдельный чувственный предмет, который представляется чистым выражением идеи, в нем нет ничего, что не было бы чистым выражением идеи. В этом отношении отдельный предмет называется образом. А прекрасное выступает как совершенное соответствие, совершенное тождество, полное слияние идеи с образом.

Вскрывая внутренние противоречия гегелевской эстетики, Чернышевский показал, что Гегель фактически уничтожает прекрасное, так как для него адекватной формой проявления идеи является не чувственная форма, а чистая мысль: [По системе Гегеля] чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет» [4, II, 7]. На самом деле говорит русский мыслитель, развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства.

Указав далее на то, что, будучи следствием основной идеи гегелевской системы, изложенное выше понятие о прекрасном падает вместе с нею, Чернышевский формулирует свое понятие прекрасного.

«Ощущение, производимое в человеке прекрасным, — пишет он, — светлая радость, похожая на ту, какую наполняет нас присутствие милого для нас существа. Мы бескорыстно *любим* прекрасное, мы любимся, радуемся на него, как радуемся на милого нам человека. Из этого следует, что в прекрасном есть что-то милое, дорогое нашему сердцу. Но это „что-то“ должно быть нечто чрезвычайно многообъемлющее, нечто способное принимать самые

разнообразные формы, нечто чрезвычайно общее; потому что прекрасными кажутся нам предметы чрезвычайно разнообразные, существа, совершенно не похожие друг на друга.

Самое общее из того, что мило человеку, и самое милое ему на свете — *жизнь*; ближайшим образом такая жизнь, какую хотелось бы ему вести, какую любит он; потом и всякая жизнь, потому что все-таки лучше жить, чем не жить; все живое уже по самой природе своей ужасается гибели, небытия и любит жизнь. И кажется, что определение:

„прекрасное есть жизнь“;

„прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь такую, какова должна быть она по нашим понятиям“ [4, II, 9—10], удовлетворительно объясняет все случаи, возбуждающие в нас чувство прекрасного.

Мы сделали подробные выписки о понятии прекрасного в идеалистической эстетике и в философии искусства Чернышевского, поставили рядом, чтобы из их сопоставления сделать определенные выводы. Главным из них будет тот, что Чернышевский не отбрасывает гегелевско-фишеровское определение прекрасного, а стремится диалектически превзойти его в научном отношении, включить его рациональное содержание в собственную эстетику.

Чернышевский рассматривает свое определение прекрасного как дальнейшее развитие гегелевской эстетики. По его словам, и Гегель, и Фишер постоянно говорят о том, что красоту в природе составляет то, что «предвозвещает личность», что прекрасное в природе имеет значение прекрасного только как намек на человека. Назвав эту мысль Гегеля великой и глубокой, Чернышевский заметил: «О, как хороша была бы гегелевская эстетика, если бы эта мысль, прекрасно развитая в ней, была поставлена основной мыслью вместо фантастического отыскивания полноты проявляемой идеи!» [4, II, 13.] Ознакомившись в эстетике Гегеля с теми местами, где говорится о том, что прекрасно в действительности, Чернышевский пришел даже к мысли, что Гегель бесознательно принимал прекрасным в природе говорящее нам о жизни, между тем как сознательно поставлял красоту в полноте проявления идеи.

Приведенные выписки из диссертации Чернышевского, над которой он работал в 1853—1854 гг., позволили советским исследователям сделать важнейший вывод, что такой человек, как Чернышевский, понял скрытый внутренний смысл гегелевских «Лекций по эстетике» и что «его знаменитое определение *прекрасное есть жизнь*» примыкает именно к Гегелю»<sup>2</sup>.

Однако такого рода «примыкание» не означает для Чернышевского сближения и тем более отождествления основных линий в философии искусства. При рассмотрении общих понятий эстетики он последовательно отстаивает линию материализма.

<sup>2</sup> Эти слова нами взяты из предисловия Мих. Лифшица к книге Г. В. Ф. Гегель. Эстетика, т. I. М., 1968, стр. IV.

Значительное место в магистерской диссертации Чернышевского уделено опровержению попыток идеалистической эстетики принизить красоту в природе и реальной жизни человека, попыток, направленных в конечном счете на оправдание системы абсолютного идеализма, тесно связанной с теологией.

И сейчас представляют интерес рассуждения Чернышевского по поводу постулатов идеалистической эстетики, что красота в природе непреднамеренна и потому недостойна внимания в сравнении с красотой в искусстве; что прекрасное редко встречается в действительности, непостоянно в своей красоте; что прекрасное в действительности прекрасно только потому, что оно кажется прекрасным и т. д. С целым рядом конкретных соображений, высказываемых идеалистами в связи с названными постулатами, Чернышевский выражает согласие, но он отвергает главные принципы, на которых они построены.

Разумеется, писал Чернышевский, красота в природе в строгом смысле слова не может назваться преднамеренной, но вместе с тем нельзя сказать, чтобы вообще природа не стремилась к произведению прекрасного. Птицы и животные заботятся о своей внешности, «охорашиваются»; в человеке красота редко бывает совершенно непреднамеренною; забота о своей наружности чрезвычайна сильна у людей, составляя часть народной гигиены. Понимая прекрасное как полноту жизни, указывал мыслитель, «мы должны будем признать, что стремление к жизни, проникающее всю природу, есть вместе и стремление к произведению прекрасного. Если мы должны вообще видеть в природе не цели, а только результаты, и потому не можем назвать красоту целью природы, то не можем не назвать ее существенным результатом, к произведению которого напряжены силы природы. Непреднамеренность (*das Nichtgewolltsein*), бессознательность этого направления нисколько не мешает его реальности» [4, II, 39].

Жалобы представителей идеалистической эстетики на редкость прекрасного в действительности, например, на редкость алмазов с голубиное яйцо, прискорбны лишь для нашего эстетического чувства, но их уникальность нисколько не уменьшает их красоты. Но в целом красота в природе, говорит Чернышевский, не столь уже редкое явление. По его мнению, мысль, будто прекрасное редко встречается в действительности, основана на смешении понятий первостепенного и вполне прекрасного (или величественного) в своем роде. Так, находя Миссисипи величественнее Волги, мы продолжаем, однако, считать и Волгу величественной рекою. Если один предмет возвышеннее другого, то превосходство первого над вторым не есть недостаток другого. Предположим, что «Отелло» выше «Макбета» или «Макбет» выше «Отелло»; несмотря на превосходство одной из этих трагедий над другой, оба эти произведения остаются прекрасными. Достоинства «Отелло» не могут быть вменяемы в недостатки «Макбету», и наоборот. Так мы смотрим,



говорит Чернышевский, на произведения искусства, так должно смотреть и на прекрасные явления действительности.

«Величественное в жизни человека встречается не беспрестанно; но сомнительно, согласился ли бы сам человек, чтобы оно было чаще; великие минуты жизни слишком дорого обходятся человеку, слишком истощают его; а кто имеет потребность искать и силу выносить их влияние на душу, тот может найти случаи к возвышенным ощущениям на каждом шагу: путь доблести, самоотвержения и высокой борьбы с низким и вредным, с бедствиями и пороками людей не закрыт никому и никогда. И были всегда, везде тысячи людей, вся жизнь которых была непрерывным рядом возвышенных чувств и дел. . . От самого человека зависит, до какой степени жизнь его наполнена прекрасным и великим» [4, II, 39—40].

Решительно выступает Чернышевский против утверждения идеалистической эстетики, будто действительный предмет не может быть прекрасен потому, что он живой предмет, в котором совершается процесс жизни с ее грубостью и антиэстетическими подробностями. Материалист Чернышевский справедливо оценил это утверждение как «высшую степень фантастического идеализма». Для его опровержения, говорит он, нет необходимости приводить ту истину, что странно искать людей, которые бы не пили, не ели, не имели надобности умываться и переменять белье.

Чернышевский рассмотрел и дал объяснение этим и многим другим упрекам идеалистической эстетики прекрасному в действительности. Все они, по его мнению, преувеличены, а некоторые просто несправедливы. Нет из них ни одного, который обладал бы свойством всеобщности по отношению ко всем родам прекрасного.

В качестве самой сильной и самой общей причины, почему прекрасное в природе и реальной жизни человека не может считаться действительно прекрасным, гегелевская эстетика выдвигала утверждение: «Отдельный предмет не может быть прекрасен уже потому, что он не абсолютен». В критике такого рода утверждений Чернышевский был особенно связан цензурными условиями, но он сумел найти формулировки, направленные на разрушение самой основы эстетики идеализма, ее несовместимость с опытом действительной жизни человечества и современной наукой.

По поводу указанного постулата он писал: «Доказательство действительно неопровержимое [для самой гегелевской школы и многих других философских школ], — принимающих мерилom не только теоретической истины, но и деятельных стремлений человека абсолютное». Но эти системы не выдержали испытания времени и в странах Западной Европы и в России уже распались, уступив место другим, развившимся из них по силе внутреннего диалектического процесса, но понимающим жизнь совершенно иначе. В своей реальной жизни и деятельности, в том числе и в проявлениях своих эстетических чувств, человек не стремится

к абсолютному и ничего не знает о нем, имея в виду различные, чисто человеческие, цели. «В действительности мы не встречаем ничего абсолютного; потому не можем сказать по опыту, какое впечатление произвела бы на нас абсолютная красота; но то мы знаем, по крайней мере, из опыта, что *similis simili gaudet* (подобный подобному радуется.—*Ред.*), что поэтому нам, существам индивидуальным, не могущим перейти за границы нашей индивидуальности, очень нравится индивидуальность, очень нравится индивидуальная красота, не могущая перейти за границы своей индивидуальности. После этого дальнейшие опровержения излишни». Чернышевский указал далее на противоречивость трактовки данного вопроса в идеалистической эстетике, в недрах которой получила рождение мысль об индивидуальности истинной красоты. Если индивидуальность — существеннейший признак прекрасного, то отсюда само собою вытекает положение, что мерило абсолютного чуждо области прекрасного. «Источник подобных противоречий, не всегда избегаемых системою, о которой мы говорим, — заключал Чернышевский, — смешение в ней гениальных выводов из опыта и столько же гениальных, но страдающих внутреннею несостоятельностью попыток подчинить все их априористическому взгляду, который часто противоречит им» [4, II, 47].

В этом аспекте представляют интерес и рассуждения Чернышевского о происхождении и сущности понятия «судьбы» у древних греков и других народов и об использовании этих понятий в идеалистической эстетике. Ее попытки ввести это понятие в науку, примирить его с наукой посредством эстетического зрения на сущность трагического, были сделаны, по словам Чернышевского, с чрезвычайным глубокомыслием, но они чужды науке и никогда не могут быть успешны. «Наука может только объяснить происхождение фантастических мнений полудикого человека, но не примирить их с истиною» [4, II, 25].

На наш взгляд, задача рассмотрения и оценки эстетических взглядов Чернышевского в их сопоставлении со взглядами Гегеля требует дальнейшего и более углубленного исследования. А пока, в данной статье, остановимся еще на некоторых моментах, присутствующих именно его концепции в области эстетики.

В центре эстетической концепции Чернышевского находится человек со всеми его духовными и материальными интересами и потребностями. В противоположность идеалистической эстетике, выдвинувшей тезис об абсолютной независимости эстетического наслаждения от материальной заинтересованности, он полагал, что эстетическое наслаждение, хотя и отлично от материального интереса или практического взгляда на предмет, но не противоположно ему, потому что вообще на природу человек смотрит глазами владельца, и на земле прекрасным кажется ему также то, с чем связано счастье и довольство человеческой жизни.

Мыслитель пришел к весьма важному выводу о том, что понятия «прекрасного», «хорошей жизни», «жизни, как она должна быть» неодинаковы и даже противоположны у людей различных общественных групп, у различных сословий, находящихся в различных условиях материальной жизни, имеющих различное отношение к труду. Так, понятие поселянина и вообще трудящегося человека о женской красоте, теснейшим образом связанное с понятием о довольстве при большой, но не доходящей, однако, до изнурения, работе, цветущим здоровьем и т. д., принципиально отличается от противоположного, связанного с роскошно бездейственным образом жизни идеала красоты так называемых образованных, т. е. эксплуататорских, сословий.

Порождением гегелевской эстетики явилась теория чистого искусства, «искусства для искусства», получившая широкое распространение в России. Чернышевский продолжил и значительно углубил критику этой теории, начатую Белинским. Формуле «искусство для искусства» он противопоставил другую — «искусство для народа».

Реалистическая эстетика Н. Г. Чернышевского потребовала расширения рамок искусства. Вся действительность, т. е. окружающая человека природа, человек со всеми его потребностями и связями с другими людьми, вся гамма его внутренней жизни вплоть до фантастических представлений, должна найти свое отражение в произведениях искусства. «Общеинтересное в жизни, — подчеркивает он, — вот содержание искусства» [4, II, 82]

Эстетика Чернышевского ставила перед искусством задачу не только воспроизводить те или иные общественные явления, но и выносить свой приговор явлениям жизни.

Так эстетика Чернышевского органически связывалась с его революционно-демократической этикой и политикой. Революционер-демократ призывал работников искусства стать в ряды активных борцов за освобождение народа и его светлое будущее.

Эстетика Гегеля и Фишера часто чрезмерно противопоставляла прекрасное в искусстве прекрасному в действительности и в тех случаях, когда она рассуждала о содержании эстетического вне рамок основного вопроса философии в целом и философии искусства в частности. Эту же ошибку повторяет в своей магистерской диссертации и Чернышевский, формулируя порой упрощенно, на основе принципов антропологического материализма, «упреки прекрасному в искусстве».

Однако Чернышевский хорошо понимал различие понятий «эстетическое» и «художественное» и в своих многочисленных литературно-критических произведениях уточнял свои позиции в освещении на высоком научном уровне многих теоретических проблем искусства. Достаточно напомнить данный им анализ внутренней диалектики художественного творчества Л. Н. Толстого.

«Внимание графа Толстого,—по мнению Чернышевского,— более всего обращено на то, как одни чувства и мысли развиваются из других; ему интересно наблюдать, как чувство, непосредственно возникающее из данного положения или впечатления, подчиняясь влиянию воспоминаний и силе сочетаний, представляемых воображением, переходит в другие чувства, снова возвращается к прежней исходной точке и опять и опять странствует, изменяясь по всей цепи воспоминаний; как мысль, рожденная первым ощущением, ведет к другим мыслям, увлекается дальше и дальше, сливает грезы с действительными ощущениями, мечты о будущем с рефлексией о настоящем. Психологический анализ может принимать различные направления: одного поэта занимают всего более очертания характеров; другого—влияния общественных отношений и житейских столкновений на характеры; третьего — связь чувств с действиями; четвертого — анализ страстей; графа Толстого всего более — сам психический процесс, его формы, его законы, диалектика души, чтобы выразиться определенным термином» [4, III, 422—423].

Вместе с тем надо видеть существенно качественные различия эстетики Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова и эстетики классиков марксизма-ленинизма.

Лишь эстетика марксизма-ленинизма, опираясь на опыт эстетического развития не только досоциалистических общественных формаций, но и реального социализма в современном мире, вскрыла наиболее глубокие закономерности развития эстетического, представила его как целостное и живое единство субъективного и объективного, случайного и необходимого, мысленного и чувственного, сознательного и бессознательного, идеи и образа, фантастического и реального, сущности и явления, созерцательного и деятельного, эмоциональной идейной образности и волевой рефлексии, наслаждения и материального интереса, социально-человеческого и природного, классового, национального и общечеловеческого, интернационального.

Каждое сильное и глубокое направление в области философии прошлого марксизм-ленинизм учит познавать в его исторической необходимости, в соответствии с породившими его условиями и потребностями общества. В своей слитности, нераздельности революционно-демократическая и социалистическая, материалистическая эстетика Чернышевского — эстетика критического реализма не только отвечала назревшим потребностям обновления духовной жизни народов России и многих других стран, но и опережала в своих идеалах достигнутый уровень общественного прогресса, обращая свои взоры к светлому социалистическому будущему. Она оставила глубокий след в развитии русской и мировой эстетической мысли, в нравственно-эстетическом воспитании борцов за демократию и социализм.

Многие ее положения были поставлены на службу социалистической культурной революции в СССР и доказали свою жизнен-

ность и актуальность. «Для нас важна и приемлема эстетика Чернышевского с ее страстной ненавистью к искусству, понимаемому как сила, подменяющая действительную жизнь, с ее влюбленностью в действительную жизнь, с ее жаждой развития подлинной жизни и ее расцвета, с отрицательным отношением к мертвечине и утверждением, что искусство отражает то, что интересно для человека, а не просто все, как отражает зеркало. Основная мысль Чернышевского, что искусство произносит приговор над жизнью, то есть вызывает с нашей стороны определенную эмоциональную реакцию на изображаемое и что художник является моральным деятелем, принимает участие в культурном строительстве, — совершенно правильна»<sup>3</sup>, — писал нарком просвещения А. В. Луначарский.

Устремленность эстетики Чернышевского в будущее, ее положения о единстве прекрасного, истинного и доброго, о высоком назначении искусства в «объяснении жизни», в оценке событий в интересах трудящегося человека, о светлых идеалах искусства, его крылатые слова: «прекрасное есть жизнь» в ее развитии к социализму актуальны и сейчас, в современной битве идей, в преобразовании «природы человека».

В СССР, братских социалистических странах уделяется большое внимание эстетическому воспитанию во всестороннем развитии личности, в «воспитании нового человека, гармонически сочетающего в себе духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство» [5, 120—121]. Такое широкое понимание роли эстетического в формировании целостной личности, в развитии ее познавательных сил, воображения и творческих способностей, причастности к добру является замечательной конкретизацией мысли Маркса о человеке будущего, как творческом homo aestheticus, действующем по «законам красоты» [2, 566].

### **Общая оценка Чернышевским философии Гегеля и ее роли в развитии русской философской и общественной мысли**

Как уже указывалось, в диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности» цензурные условия николаевской России не позволили Чернышевскому открыто, публично, в печати назвать имя Гегеля. Однако в диссертации имплицитно излагалась эстетика Гегеля, излагалась на основе *непосредственного* знакомства с «Лекциями по эстетике», в которых гениальный ум великого немецкого мыслителя оказался ближе всего к живым формам предметного мира природы и человека, вопреки принятой им ложной системе.

<sup>3</sup> Это высказывание А. В. Луначарского приведено в «Примечаниях» к «Эстетическим отношениям искусства к действительности» во II томе Полного собрания сочинений Чернышевского, стр. 829 (Составитель «Примечаний» — Н. В. Богословский).

Непосредственное знакомство с двумя полюсами гегелевской системы — «Философией права» и «Эстетикой», наряду с опосредованными звеньями изучения гегелевской философии, позволили Чернышевскому дать глубокие и разносторонние оценки учения Гегеля в «Очерках гоголевского периода русской литературы» (1855—1856), печатавшихся в журнале «Современник», когда было разрешено упоминание имени Гегеля. В «Очерках. . .» дана наиболее полная оценка заслуг и самого содержания философии Гегеля в органической связи с ее большой ролью в формировании и развитии главных направлений русской эстетической, философской и общественной мысли 30—40-х годов. 50-е годы ознаменовались возрастанием роли искусства, литературы и публицистики в духовной жизни России и обострением идеологической борьбы, принявшей в обстановке жестокой царской цензуры форму борьбы под условными и, разумеется, неточными названиями пушкинского и гоголевского направлений. Под знаменем первого из названных направлений группировались либералы; прикрываясь именем Пушкина, они объявляли себя сторонниками чистого искусства и чисто эстетического течения в литературе; под знаменем «гоголевского начала» в русской литературе группировались демократы — последователи Белинского.

После смерти Белинского влиятельная группа либеральных критиков объявила философские, эстетические и критические принципы и мнения Белинского односторонними, утрированными, несправедливыми. Задача сохранения и развития материалистических и эстетических традиций Белинского выдвинулась на первый план. Но осуществление ее было не легким делом: его имя и труды были преданы забвению и не могли быть упоминаемы в печати. Нельзя было упоминать в литературе и имя Герцена, покинувшего Россию ради создания вольной русской бесцензурной печати. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» и других произведениях Чернышевского Герцен фигурирует как один из «друзей г. Огарева». Нельзя было назвать имя Бакунина, находившегося с 1851 по 1861 г. сначала в заточении в Шлиссельбургской крепости, а затем в сибирской ссылке. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» он обозначен Чернышевским как «друг Станкевича» и как автор предисловия к переводу «Гимназических речей Гегеля», которое было программой журнала «Московский наблюдатель», являвшегося, по оценке Чернышевского, «органом гегелевой философии» в первую пору знакомства молодых русских людей с Гегелем.

Чернышевский в середине 50-х годов первым нарушил заговор многолетнего молчания вокруг Белинского, первым заговорил о нем в «Очерках гоголевского периода русской литературы» и, опираясь на его труды и труды Герцена, а также воспоминания современников, дал сжатый очерк развития философской и общественной мысли 30-х — начала 50-х годов в России. Приблизительно в это же время над очерком «О развитии революционных идей

в России» и двадцать пятой главой «Былое и думы» работал Герцен. Публикация части текстов этих произведений намечалась им в 1855 г. в «Полярной звезде». Когда Чернышевский в 1856 г. писал шестую статью «Очерков гоголевского периода русской литературы», посвященную философским спорам о Гегеле в кружках Станкевича и Герцена — Огарева, он располагал первой книжкой «Полярной звезды», опубликовавшей текст 25-ой главы «Былое и думы» Герцена, также освещавшей проблемы «гегелизма» в России. В своих примечаниях к III тому Полного собрания сочинений Чернышевского (Примечание 125-ое, том вышел в 1947 г.) Н. М. Чернышевская обратила внимание на текстуальную близость освещения деятельности названных кружков и обобщающих оценок философии Гегеля у Чернышевского и Герцена. В примечании приведены слова либерала Боткина из его письма к Тургеневу от 10 ноября 1856 г. о том, что он (Боткин) и его друзья недовольны статьёй Чернышевского, служившей «как бы комментарием к запискам другого автора».

Использование глубоких герценовских оценок философии Гегеля в подцензурном «Современнике», когда даже упоминание имени лондонского изгнанника в России было запрещено, является, на наш взгляд, большой заслугой Чернышевского, вполне оправданным шагом с его стороны, давшим ему возможность показать с документальной точностью, в полном соответствии с источником, выдающуюся роль Герцена в глубоком истолковании философии Гегеля, творческом развитии материалистической мысли в России.

Опираясь на известные ему высказывания Белинского и Герцена и собственные представления, Чернышевский четко определяет общее отношение передовой русской домарксистской мысли XIX в. к философии Гегеля. «Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта или Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит истории, настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевой системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с истинно поразительною силою» [4, III, 206—207].

В чем же видел Чернышевский «поразительную силу» принципов в философии Гегеля? В том, что они являются принципами диалектического мышления, свободного от тех субъективистских, лицемерных и трусливых воззрений, какие господствовали в те времена (начало XIX в.) во Франции и Англии. «Истина — верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; какова бы ни была истина, она лучше всего, что не истинно; первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями» [4, III, 207]. Так изложил Чернышевский основное требование к познанию, разделявшееся всей немецкой

философией со времени Канта, но особенно энергично высказанное Гегелем.

В «Очерках гоголевского периода» дана характеристика некоторых существенных черт гегелевского диалектического метода мышления. «Сущность его состоит в том, что мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете, о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обзреть предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений» [4, III, 207]. Как мы видим, здесь Чернышевский сосредоточивает внимание на требованиях гегелевского метода мышления, относящихся к раскрытию объективной диалектики. Это было важно потому, что в то время, по словам Чернышевского, «объяснить действительность стало существовавшей обязанностью философского мышления». Это обуславливалось потребностями сложного и противоречивого процесса развития общественной жизни и общественной мысли, в их связи с развитием наук о природе.

Диалектический метод мышления, по Гегелю, требует рассматривать каждое явление в его возникновении и развитии, а развитие в действительности «зависит от обстоятельств, от условий места и времени». С точки зрения диалектики «каждый предмет, каждое явление имеет свое собственное значение», но «судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулой: „отвлеченной истины нет; истина конкретна“» [4, III, 208].

Чернышевский назвал приведенную характеристику диалектического метода мышления «беглым исчислением *некоторых* принципов гегелевой философии» и, указав на поразительное впечатление, которое производят творения великого философа, обратил внимание на необыкновенную силу и возвышенность диалектической мысли Гегеля, «покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни *тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития*, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сетью систематического единства, так что все является объясненным и примиренным» [4, III, 208].

Выделенные мною слова свидетельствуют о высоком уровне понимания русской мыслью сути, ценности и значения диалектических принципов Гегеля.

В трудах Чернышевского много раз повторяется мысль о том, что принципы гегелевской философии неизбежно толкали философскую мысль к освобождению от «трансцендентального идеализма», к сближению с действительностью, объективно вели ее к переходу на путь материализма. Опираясь на результаты, выработанные Гегелем, философская мысль в Германии, в лице наиболее



даровитых учеников Гегеля, сделала качественно новый шаг вперед, высоко оценив историческое значение гегелевской философии как переход от отвлеченной науки к науке жизни.

Чернышевский считает, что такое же значение гегелевской философии было и в России. Она и здесь, по его словам, послужила переходом от бесплодных схоластических умствований, граничивших с апатией (и невежеством), к простому и светлому взгляду на литературу и жизнь. Опираясь на принципы гегелевской диалектики, пылкие и репетительные умы, как Белинский и некоторые другие, не могли долго удовлетворяться теми узкими выводами, которыми ограничивалось приложение этих принципов в системе самого Гегеля; и вскоре, отказавшись от прежней безусловной веры в его систему, но сохранив уважение к его философии, пошли вперед, не останавливаясь, как остановился Гегель, на половине дороги. «Развитие последовательных воззрений из двусмысленных и лишенных всякого применения намеков Гегеля, — заключал Чернышевский, — совершилось у нас отчасти влиянием немецких мыслителей, явившихся после Гегеля, отчасти — мы с гордостью можем сказать это — собственными силами. Тут в первый раз русский ум показал свою способность быть участником в развитии общечеловеческой науки» [4, III, 206].

Открыв пробелы и непоследовательности системы Гегеля, увидев погрешности в ее выводах, несогласие принципов ее с результатами, основных идей с применениями, представители передовой философской мысли России могли, наконец, сказать: «Теперь мы постигаем все, что постигал Гегель, но постигаем яснее и полнее, нежели он». Таким образом была, по выражению немецкой философии, превзойдена (*überwunden*), очищена от односторонности по смыслу собственных своих основных начал, подвергнута критике и возведена к высшей истине философия Гегеля . . .» [4, III, 218].

Важное принципиальное значение имеют повторяющиеся в «Очерках гоголевского периода» обобщающие оценки философии Гегеля, в которых содержится указание на наличие основного противоречия в философии Гегеля между принципами и выводами. «Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны» [4, III, 205]. «Все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля: выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты» [4, III, 210].

Эти положения о двойственности философии Гегеля сформулированы Чернышевским также с учетом того, что говорилось об этом Герценом и Белинским.

Утверждения автора «Очерков гоголевского периода. . .» о двойственности философии Гегеля, о противоречии между ее принципами и выводами напоминают формулировки вышедшей

в 1842 г. в Лейпциге анонимной брошюры Ф. Энгельса под названием «Шеллинг и откровение. Критика новейшего реакционного покушения на свободную философию». Энгельс берет под защиту философию Гегеля от нападков Шеллинга, но вместе с тем подвергает критике его политические взгляды, учение о государстве и т. д., на которых сохранилась сильная печать консервативной системы Гегеля. «Так, например, — говорится в брошюре Энгельса, — его философия религии и его философия права безусловно получили бы совсем иное направление, если бы он больше абстрагировался от тех позитивных элементов, которыми он был пропитан под влиянием духовной атмосферы его времени, но зато он делал бы больше выводов из чистой мысли. Отсюда — все непоследовательности, все противоречия у Гегеля. Все, что в его философии религии является чрезмерно ортодоксальным, все, что в его философии права сильно отдает псевдоисторизмом, приходится рассматривать под этим углом зрения. Принципы всегда носят печать независимости и свободомыслия, выводы же — этого никто не отрицает — нередко осторожны, даже нелиберальны. Тут-то выступила часть его учеников, которая, оставаясь верной принципам, отвергла выводы, если они не могли найти себе оправдания. Образовалось левое течение» [2, 397].

Исследователей уже давно интересует вопрос о возможности знакомства Чернышевского с памфлетом молодого Энгельса «Шеллинг и откровение». Интересные соображения по этому вопросу были высказаны в 1948 г. в диссертации И. Александрова о Чернышевском. «Содержание этой брошюры, — говорится в диссертации, — знаменательно для нас не только идеями, развиваемыми в ней, но и тем, что ее мысли так или иначе уже тогда были известны Петербургу, Москве и Варшаве, а в 1844 г. в № 15—17 «Научного обозрения» (издававшегося Дембовским) была помещена объемистая статья Яна Майоркевича под заглавием «Философия». Это был по существу сокращенный перевод брошюры Энгельса, напечатанный под видом рецензии. Майоркевич до 1847 г. учился в Московском университете. Все это дает нам право заключить, что содержание переведенной им работы Энгельса, а может быть и подлинник, не могло остаться неизвестным друзьям Майоркевича из радикально настроенного русского студенчества».

Общая оценка философии Гегеля дается Чернышевским во многих работах и на протяжении всей его философской деятельности. В «Критике философских предубеждений против общинного владения» (1858) подчеркивается, что, хотя автор этой работы и его единомышленники и не являются последователями философии Гегеля, а тем менее последователями философии Шеллинга, они признают, «что обе эти системы оказали большие услуги науке раскрытием общих форм, по которым движется процесс развития». У Гегеля «вся система состоит в проведении этого основного принципа чрез все явления мировой жизни от ее самых общих состоя-

ний до мельчайших подробностей каждой отдельной формы бытия» [4, V, 363—364]. В статье «Капитал и труд» (1860) Чернышевский заявил, что человек, не имеющий понятия о таком важном факте, как Гегелева философия, не может считаться просвещенным человеком. В «Антропологическом принципе в философии» (1860), вскрывая социально-классовый эквивалент взглядов крупнейших философов Западной Европы — Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Чернышевский подчеркнул революционный характер принципов философии Гегеля. По его оценке, «Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины» [4, VII, 223].

В статье «Полемиические красоты» (1860) Чернышевский дал высокую оценку способности Гегеля к возведению различий, разногласий, к их синтезу. В этой статье он в трудных подцензурных эзоповских выражениях, почти по принципу кривоверда, дал понять читателю, что он является сторонником школы материализма в философии и назвал своего главного учителя — Л. Фейербаха. Отвечая на вопрос критика из «Отечественных записок», кто же этот учитель, Чернышевский заявил: «. . . он — не русский, не француз, не англичанин; не Бюхнер, не Макс Штирнер, не Бруно Бауер, не Мошотт, не Фохт, — кто же он такой? Вы начинаете догадываться: „должно быть, Шопенгауэр!“ восклицаете вы, начитавшись статей г. Лаврова. Он самый и есть, угадали» [4, VII, 772].

В романе «Что делать?» (1863) Кант, Фихте и Гегель охарактеризованы как сильнейшие мыслители, ставшие «преобразователями общих идей» [4, XI, 306].

В письме из сибирской ссылки к сыну Александру Чернышевский писал о выдающейся роли Гегеля в науке: «Знаешь ты, Гегель — он ныне вышел из моды и, точно, устарел; но по силе ума и громадности знаний, никто из нынешних ученых в подметки не годится ему. . .» [4, XIV, 588].

В России, как и в Германии, были не только левые, но и правые «гегельянцы», которые либо отбрасывали напроочь диалектический метод Гегеля, либо превращали его идеалистическую диалектику в софистику и схоластику. В статье «Чичерин как публицист» Чернышевский подвергает резкой критике этого правого гегельянца. «Для публициста, — пишет он, — кроме знания потребностей общества, нужно также понимание форм, по которым движется общественный прогресс. До сих пор история не представляла ни одного примера, когда успех получался бы без борьбы. Но, по мнению г. Чичерина, борьба вредна. До сих пор мы знали, что крайность может быть побеждаема только другою крайностью, что без напряжения сил нельзя одолеть силь-

ного врага; по мнению г. Чичерина, следует избегать напряжения сил» [4, V, 649].

Послушав Чичерина, продолжал Чернышевский, можно прийти к выводу, что он «не против развития, он только хочет, чтобы развитие совершалось бесстрастным образом, по рецепту спокойствия и всесторонности. К сожалению, этого никогда не бывало» [4, V, 650].

Чернышевский поставил правого гегельянца перед выбором: быть защитником притесняемых или защитником притеснений. Если изберет второй путь, «он не замедлит сделаться мертвым схоластиком и будет философскими построениями доказывать историческую необходимость [каждой статьи Свода законов] сообразно теории беспристрастия. Потом историческая необходимость может обратиться у него и в разумность» [4, V, 669].

Общие оценки Чернышевским философии Гегеля и ее роли в развитии русской философской мысли все время перемежаются с его оценками значения философской теории Фейербаха как самого последнего звена в ряду философских систем. По мнению одних, эта теория справедлива, другие считают ее несправедливой; но все они признают, указывал мыслитель, что эта теория действительно последняя, «вышедшая из гегелевской точно так же, как гегелевская вышла из шеллинговой» [4, VII, 771].

Чернышевский находил, что в отличие от взглядов Бруно Бауэра и Штрауса, система Фейербаха «имеет чисто научный характер» [4, II, 124]. По характеристике автора «Предисловия к третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности», Фейербах был еще не старик, но уже чувствовал, что у него не хватает времени «изложить сообразно с основными научными идеями те специальные науки, которые оставались тогда и остаются до сих пор ученой собственностью так называемых философов, по неподготовленности специалистов к разработке широких понятий, на которых основывается решение коренных вопросов этих отраслей знания. (Если называть эти науки старыми их именами, то главные из них: логика, эстетика, нравственная философия, общественная философия, философия истории). Потому-то в предисловии к собранию своих сочинений в 1845 г. он уж говорил, что его труды должны быть заменены другими, но что у него уже нет сил произвести эту замену. Этим чувством объясняется его печальный ответ на вопрос, который он предлагает себе: „Не устарела ль и нынешняя твоя точка зрения? К сожалению, да, да!“ *Leider, leider!* Действительно ль устарела она? Разумеется, да, в том смысле, что центр исследований о наиболее широких вопросах науки должен быть перенесен из области специальных исследований о теоретических убеждениях народных масс и об ученых системах, построенных на основании этих простонародных понятий, в область естествознания. Но этого не сделано до сих пор». И потому «пока лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой лю-

бознательности остается то, которое сделано Фейербахом» [4, II, 125].

Таким образом, Чернышевский, прошедший богатую школу диалектики Гегеля, обладающий в очень сильной степени «исторической тактичностью», не рассматривал взгляды Фейербаха истиной в последней инстанции, а смотрел на нее как на систему, которая будет, в этом он был убежден, превзойдена в дальнейшем развитии мировой философской мысли. Когда это произойдет, мыслитель оставил без ответа, отметив крупную роль выдающегося немецкого материалиста в развитии революционной философской мысли в России.

### Диалектика Гегеля и учение Чернышевского о социализме

Как социалистический мыслитель Чернышевский сформировался в эпоху, когда, по словам В. И. Ленина, революционность буржуазной демократии уже умирала в Европе, а революционность социалистического пролетариата еще не созрела. Чернышевский, внимательно следивший за ходом развития экономической жизни, классовой борьбы и социалистической мысли на Западе, хорошо понимал, что капиталистический общественный строй начал изживать себя и с необходимостью должен быть заменен социалистическим строем.

«Сущность социализма, — писал Чернышевский, — относится собственно к экономической жизни» [4, IX, 828]. Разумеется, при социализме должны произойти коренные перемены и в других областях, во всей жизни человека: в его отношении к другим людям, в его воспитании, его национальных отношениях и т. д. Все эти перемены будут вести к улучшению жизни человека. Но основным мотивом движения к социализму остается экономическое развитие общества.

Этого, говорил Чернышевский, не понимали сенсимонисты, у которых элемент собственно называющийся социализмом находился «под владичеством стремлений, принадлежащих не экономической жизни, а так называемой жизни сердца». Экономическая задача расплывалась у них в неопределенной экзальтированной жажде пересоздать на основе «любви» вообще всю жизнь человека.

В отличие от сенсимонистов у фурьеристов экономическая часть системы исследовалась на основе их психологической теории, которая служила корнем всего их учения. «Мы не говорим, — писал Чернышевский, — что это неосновательно в безусловном теоретическом смысле — напротив, основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях. Мы вовсе

не думаем также сомневаться в надобности или достоинстве такой науки, которая была бы сводом или экстрактом всех частных наук. Но нельзя не сказать, что эта энциклопедия не уничтожает собою надобности в отдельной разработке частных наук и что она скорее должна называться философиею, нежели наукою о народном хозяйстве или политической экономиию или социализмом» [4, IX, 829].

Опираясь на опыт истории общества, Чернышевский пришел к выводу, что экономическая история движется к осуществлению принципа товарищества. Буржуазной политической экономии, утверждавшей вечность покоящегося на частной собственности капиталистического строя, он противопоставлял «политическую экономию трудящихся», согласно которой необходимо коренное революционное изменение основ «экономического быта», полное уничтожение эксплуатации человека человеком.

Однако Чернышевскому, под влиянием опыта революции 1848—1849 гг., рисовалась перспектива тяжелой и длительной борьбы трудящихся за социалистический строй в Европе, хотя он и не сомневался в их окончательной победе. «По всей вероятности, — писал он, — это будет история очень длинная. . . По одному большому сражению в начинающейся вексовой борьбе за социализм было уже дано в обеих передовых странах Западной Европы. Во Франции это была июньская битва на улицах Парижа; в Англии колоссальная апрельская процессия хартистов по лондонским улицам. Обе битвы были даны в 1848 г. Обе были проиграны. Но на нашем веку еще будут новые битвы, — с каким успехом, мы увидим» (4, IX, 833).

Тем из своих противников, которые объявили социалистический идеал фантастическим и никогда не осуществимым, Чернышевский отвечал коротко, но весьма выразительно: социализм выражает кровные интересы трудящихся масс и вы «сколько хотите отворачивайтесь от них, а все-таки хода истории не остановите» [4, IX, 833].

Так представлял себе Чернышевский перспективы социализма в Западной Европе. Однако его пытливая мысль еще более была занята поисками путей общественного развития России. Развивая учение утопистов-социалистов применительно к российским условиям середины XIX в., он вслед за Герценом и петрашевцами считал возможным при переходе к социализму использовать сохранившуюся в России крестьянскую общину. Он рассуждал следующим образом: в отличие от стран Западной Европы, где капитализм уже развился и частная собственность глубоко проникла в быт крестьян, в России капитализм еще только начинает развиваться. Конечно, если капитализм продолжит свое развитие, то и Россия должна будет сообразоваться с законами капитализма. Но поскольку Россия находится накануне народной революции, которая, по глубокому убеждению Чернышевского, может привести трудящихся к власти, то такая власть может решить не

только демократические, но и социалистические задачи. Эта власть, опираясь на крестьянскую общину, может постепенно, с течением времени перевести российское крестьянство с патриархального пути, минуя капитализм, на путь социализма. Она может ликвидировать не только феодальную, но и буржуазную частную собственность, организовать крупное производство, планируемое в масштабе всей страны, уничтожить не только существующее при феодализме, но и капиталистическое разделение труда и тем самым обеспечить развитие личности и ее способностей. Власть народа может добиться такого уровня развития хозяйства, который позволит обеспечить полное удовлетворение человеческих потребностей.

Обоснованию возможности некапиталистического развития России Чернышевский посвятил свою статью «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858). Этот труд представляет большой интерес как философское исследование исторического процесса в целом. Однако непосредственной его целью является философское обоснование возможности построения общинного социализма в России. Центральное место в нем принадлежит обоснованию идеи перехода России от феодализма через крестьянскую общину к социализму, минуя капитализм.

На основе большого фактического материала Чернышевский утверждал, что все народы в процессе своего исторического развития прошли этап общинно-родового строя. Общинное владение землей было низшей, первобытной формой поземельной собственности. В сравнении с первобытной общинной собственностью частная собственность является шагом вперед в развитии земледелия, но одновременно она является и противоположной формой, отрицающей общинную. Остановится ли развитие на этой форме? Нет, не остановится.

В ответе на этот вопрос Чернышевский прямо опирается на положения гегелевской диалектики. Если повсюду, как учит философия Гегеля, «высшая степень развития представляется по форме возвращением к первобытной форме, которая заменялась противоположною на средней степени развития. . .» [4, V, 376], то и в процессе развития поземельных отношений частная собственность, как средняя степень развития, неизбежно заменяется высшей формой — общественной собственностью на землю и другие средства производства, которая повторит по форме некоторые черты низшей первобытной формы поземельных отношений.

Сама средняя степень развития (в данном случае частная поземельная собственность) может при этом не получить сколько-нибудь широкого реального развития, ибо, как говорит Гегель, «средние логические моменты чаще всего не достигают объективного бытия, оставаясь только логическими моментами. Довольно того, что известный средний момент достиг бытия где-нибудь

и когда-нибудь, этим избавляется процесс развития во всех других временах и местах от необходимости доводить его до действительного осуществления» [4, V, 387].

Разумеется, перед диалектиком Чернышевским вставал вопрос: а действительно ли достигнута в настоящее время нашей цивилизацией та высокая ступень, принадлежностью которой должно быть общинное владение, социализм? Ответ мыслителя был краток, но логичен и определен в том смысле, что, по его мнению, для решения этого вопроса недостаточно одних «логических наведений и выводов из общих мировых законов», а необходим «анализ фактов» [4, V, 379], относящихся к состоянию и развитию земледелия в Западной Европе и у нас. Он добавил к этому, что анализ фактов отчасти им рассматривался в предыдущих статьях об общинном владении и с большей полнотой будет исследован в следующих статьях.

Мысли Чернышевского о возможности использования общины в России для перехода к социализму, минуя среднюю ступень развития (капитализм), привлекли внимание Маркса и Энгельса. Основоположники научного коммунизма с большим уважением относились к революционному русскому мыслителю и его научным заслугам. В «Послесловии ко второму изданию» (1873) первого тома «Капитала», отметив резкое понижение научного уровня буржуазной политической экономии, пытавшейся согласовать политическую экономию капитала с притязаниями пролетариата, что нашло свое выражение и в «плоском синкретизме» Дж. С. Милля, Маркс заявил: «Это — банкротство буржуазной политической экономии, что мастерски показал уже в своих „Очерках из политической экономии (по Миллю)“ великий русский ученый и критик Н. Чернышевский» [1, 23, 17—18].

О большом внимании Маркса к концепции Чернышевского и его последователей в вопросе о роли русской общины свидетельствуют четыре наброска его ответа на письмо В. И. Засулич, а также его «Письмо в редакцию «Отечественных записок», написанное в 1877 г., опубликованное в Женеве в 1886 г., в России — в 1888 г.

Отвечая в первых трех набросках письма к Засулич на аргумент, который приводился в доказательство неизбежного разложения общины русских крестьян на том основании, что она была на Западе, но вместе с прогрессом общества исчезла там и потому не избегнет этой участи и Россия, Маркс обратил внимание на следующие моменты. В отличие от Ост-Индии Россия является политически самостоятельной страной. Благодаря исключительному стечению исторических обстоятельств, сельская община в России сохранилась и продолжает существовать в национальном масштабе. При известных условиях она может постепенно освободиться от своих первобытных черт и развиваться непосредственно как элемент коллективного производства в национальном масштабе. Будучи современницей капиталистического произ-



водства, она может усвоить его положительные достижения, не проходя через все его ужасные перипетии.

«Если бы русские поклонники капиталистической системы стали отрицать *теоретическую* возможность подобной эволюции, — писал Маркс, — я спросил бы их: разве для того, чтобы ввести у себя машины, пароходы, железные дороги и т. п., Россия должна была подобно Западу пройти через долгий инкубационный период развития машинного производства? Пусть заодно они объяснят мне, как это им удалось сразу ввести у себя весь механизм обмена (банки, кредитные общества и т. п.), выработка которого потребовала на Западе целых веков?»

Если бы в момент освобождения крестьян, продолжал Маркс, сельская община была сразу поставлена в нормальные условия развития, если бы затем громадный государственный долг, выплачиваемый главным образом за счет крестьян, вместе с другими огромными суммами, предоставленными через посредство государства (опять-таки за счет крестьян) «новым столпам общества», превращенным в капиталистов, — если бы все эти затраты были употреблены на *дальнейшее развитие* сельской общины, то никто не стал бы теперь раздумывать насчет «исторической неизбежности» уничтожения общины: все признавали бы в ней элемент возрождения русского общества. . .» [1, 19, 401].

Далее Маркс указал и на другое обстоятельство, благоприятствующее возможности некапиталистического развития России к социализму путем сохранения и развития русской общины. Оно состоит в том, что русская община пережила тот период, когда капиталистический общественный строй развивался по восходящей линии. Теперь как в Западной Европе, так и в Соединенных Штатах капитализм вступил в полосу кризиса, находится в борьбе и с наукой, и с народными массами, и с самими производительными силами, которые он порождает; кризис этот может окончиться «только уничтожением капитализма, возвращением современных обществ к „архаическому“ типу общей собственности. . .» [1, 19, 401—402].

Сформулировав эти общие положения и указав на то, что о последовательных изменениях в развитии «архаического» типа общей собственности мы ничего не знаем, Маркс посвятил ряд страниц истории первобытных общин, анализу причин их жизнеспособности и последовавшего распада, выяснению некоторых характерных черт, отличающих «земледельческую общину» от более древних типов. Обнажив свойственный земледельческой общине дуализм (с одной стороны, общая собственность и обусловливаемые ею общественные отношения, с другой — частный дом, парцеллярная обработка пахотной земли и частное присвоение ее плодов), Маркс пришел к следующему выводу в исследовании данного вопроса, допустив следующую альтернативу: «. . . либо заключающийся в ней (общине. — *Ред.*) элемент частной собственности одержит верх над элементом коллективным, либо последний

одержит верх над первым. Все зависит от исторической среды, в которой она находится. . . а рiогi возможен и тот, и другой исход, но для каждого из них, очевидно, необходима совершенно различная историческая среда» [1, 19, 404—405].

Проанализировав влияние на общину предпринятого царем «освобождения» крестьян от крепостной зависимости и указав на то, что «жизни русской общины угрожает не историческая неизбежность, не теория, а угнетение государством и эксплуатация проникшими в нее капиталистами, взращенными за счет крестьян тем же государством» [1, 19, 415], Маркс пришел к окончательному, хотя и сформулированному естественно под определенным условием, выводу в «Письме в редакцию „Отечественных записок“»: «Если Россия будет продолжать идти по тому пути, по которому она следовала с 1861 г., то она упустит наилучший случай, который история когда-либо предоставляла какому-либо народу, и испытает все роковые злоключения капиталистического строя» [1, 19, 119].

Маркс решительно отвергает попытки автора статьи «Карл Маркс перед судом г. Жуковского», т. е. Н. К. Михайловского, превратить содержащийся в «Капитале» очерк возникновения капитализма в Западной Европе «в историко-философскую теорию о всеобщем пути, по которому роковым образом обречены идти все народы, каковы бы ни были исторические условия, в которых они оказываются, — для того, чтобы прийти в конечном счете к той экономической формации, которая обеспечивает вместе с величайшим расцветом производительных сил общественного труда и наиболее полное развитие человека». Наивысшая добродетель такой историко-философской теории состоит «в ее надысторичности» [1, 19, 120].

Страстная защита Чернышевским общинного владения земель, необходимости его сохранения прямо связана с надеждами на победу крестьянской революции и безвозмездную передачу всей земли крестьянам. Только при этом условии он допускал возможность соединения общинного владения землей с общинным производством, что, по его глубокому убеждению, могло положить начало развитию страны по социалистическому пути. Между общинным владением без общинного производства и общинным владением с общинным производством, писал Чернышевский, разница неизмеримая. Первое только предотвращает пролетариат, второе — не только избавляет страну от «пролетарства», но и содействует возвышению производства, делает последнее неизмеримо более успешным, нежели при частной собственности.

Чернышевский переоценивал плоды возможной победы крестьянской революции в России, могущей, по его мнению, одновременно стать революцией и демократической и социалистической.

Социалистическое учение Чернышевского является одной из форм критического утопического социализма. Он не понял сущности капиталистического способа производства, на что обратил

внимание Маркс, но ему принадлежит заслуга глубокого экономического обоснования социализма не только в русской, но и в мировой домарксистской общественной мысли. В его произведениях «Капитал и труд», «Июльская монархия» (1860), «Очерках из политической экономии (по Миллю)» (1861) и других дана, как отмечает В. И. Ленин, замечательно глубокая критика капитализма, вскрыты многие противоречия буржуазного общества.

Социалистическое учение Чернышевского содержит в себе ряд гениальных идей и предвосхищений. В его статье «Экономическая деятельность и законодательство» (1859) обрисовываются контуры того, что может дать социализм трудящимся. «... Мы принимаем за арифметическую истину, — заявляет он, — что со временем человек вполне подчинит себе внешнюю природу, насколько будет [это] ему нужно, переделает все на земле соответственно с своими потребностями, отвратит или обуздает все невыгодные для себя проявления сил внешней природы, воспользуется до чрезвычайной степени всеми теми силами ее, которые могут служить ему в пользу. Этот один путь уже мог бы привести со временем к уничтожению несоразмерности между человеческими потребностями и средствами их удовлетворения» [4, V, 609].

Одним из главных условий существования и развития социализма Чернышевский считал планомерное развитие народного хозяйства, основанное на «точном счете общественных сил и потребностей». Он представлял себе социалистическое хозяйство в виде крупного производства, состоящего из промышленных и сельскохозяйственных товариществ, взаимно обеспечивающих друг друга необходимыми продуктами труда и способных удовлетворить как индивидуальные, так и общественные потребности тружеников социалистического общества.

Утопический социализм Чернышевского, если рассматривать его во всемирно-историческом смысле, был несомненным симптомом и предвестником появления российского рабочего класса, который впоследствии вырос в могучую силу, превратившую Россию в центр мирового революционного движения.

При оценке утопического социализма в России, а также в целом ряде азиатских государств необходимо, как напоминал Ленин, иметь в виду замечательное изречение Ф. Энгельса: «Что неверно в формально-экономическом смысле, может быть верно во всемирно-историческом смысле» [1, 21, 184]. Утопический социализм был «ложен» в формально-экономическом смысле, поскольку он объявлял прибавочную стоимость несправедливостью с точки зрения законов обмена. Против этого социализма были правы в формально-логическом смысле буржуазные экономисты, ибо из законов обмена прибавочная стоимость вытекает вполне «естественно» и «справедливо».

Но утопический социализм, по словам Ленина, был прав во всемирно-историческом смысле, ибо он «был симптомом, выразителем, предвестником того класса, который, порождаемый капи-

тализмом, вырос теперь, к началу XX века, в массовую силу, способную положить конец капитализму и неудержимо идущую к этому» [3, 22, 120].

Народническая утопия (утопия Чернышевского в том числе) являлась выражением стремления трудящегося крестьянства и мелкой буржуазии «совсем покончить с старыми, феодальными эксплуататорами и ложная надежда „заодно“ устранить эксплуататоров новых, капиталистических». Разве не естественно, пояснял эту мысль Ленин, что «идущие на борьбу миллионы, веками жившие в неслыханной темноте, нужде, нищете, грязи, оброшенности, забитости, преувеличивают вдесятеро плоды возможной победы?» [3, 22, 120—121].

### Развитие и применение Чернышевским диалектики в учении о социальной революции и общественном прогрессе

Мы уже приводили замечательные слова из студенческого дневника Чернышевского о диалектическом характере общественного развития: «Глупо думать, что человечество может идти прямо и ровно (курсив мой. — В. Е.), когда это до сих пор никогда не бывало». Ниже этих слов следовали три линии: конвульсивная, напоминающая запись электрокардиограммы (линия  $ab$ ), прямая (линия  $a'b'$ ) и зигзагообразная (линия  $a''b''$ ). Развитие человечества идет от  $a$  к  $b$  подобно линии  $ab$ , а не  $a'b'$ ; но очень часто оно идет и как  $a''b''$ , т. е. зигзагообразно.

С тех пор великий русский мыслитель был верен этому принципу, конкретизировал и развивал его дальше, опираясь на него в своем учении о путях общественного прогресса и социальной революции. В произведении «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (1856—1857) есть такие слова: «... когда внимательно посмотришь на ход исторического развития, почти всегда видишь, что оно шло по каким-то узким и извилистым путям, там, где прямая и естественная дорога была загромождена непреодолимыми препятствиями» [4, IV, 162].

В 1861 г. в рецензии на книгу американского экономиста Г. Ч. Кэри «Политико-экономические письма к президенту Американских Соединенных Штатов» Чернышевский писал: «Исторический путь — не тротуар Невского проспекта; он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимайся за общественную деятельность» [4, VII, 923].

Ленин высоко оценил это замечательное по своей диалектичности изречение Чернышевского и использовал его, например, для наглядного разъяснения молодым коммунистическим партиям и организациям диалектики революционного процесса. Приведя в «Письме к американским рабочим» (1918) эти слова великого русского революционера, он развивает мысль, выраженную

в них применительно к социалистической революции. «Кто „допускает“ революцию пролетариата лишь „под условием“, чтобы она шла легко и гладко, чтобы было сразу соединенное действие пролетариев разных стран, чтобы была наперед дана гарантия от поражений, чтобы дорога революции была широка, свободна, пряма, чтобы не приходилось временами, идя к победе, нести самые тяжелые жертвы, „отсиживаться в осажденной крепости“ или пробираться по самым узким, непроходимым, извилистым и опасным горным тропинкам,— тот не революционер, тот не освободил себя от педантизма буржуазной интеллигенции, тот на деле окажется постоянно скатывающимся в лагерь контр-революционной буржуазии, как наши правые эсеры, меньшевики и даже (хотя и реже) левые эсеры» [3, 37, 57].

Это изречение великого русского социалиста домарковского периода Ленин повторил в «Детской болезни „левизны“ в коммунизме» (1920). «Русские революционеры, со времен Чернышевского,— писал он,— неисчислимыми жертвами заплатили за игнорирование или забвение этой истины. Надо добиться во что бы то ни стало, чтобы левые коммунисты и преданные рабочему классу революционеры Западной Европы и Америки *не так дорого* заплатили за усвоение этой истины, как отсталые россияне» [3, 41, 55].

В истолковании исторического процесса Чернышевский обнаружил глубокое понимание роли классовой борьбы и социальных революций как закономерности в достижении и закреплении общественного прогресса. Обобщая опыт истории, он утверждал: «Никогда никакой класс людей не приобретал лучшего положения от других,— каждый должен сам приобретать с бою. . . Все хорошее, настоящее приобретено борьбою и лишениями людей, готовивших его; и лучшее будущее должно готовиться точно так же». Таково, по Чернышевскому, общее «историческое правило» [4, XII, 645], которого он придерживался во всей своей теоретической и практической деятельности.

Ленин неоднократно отмечал, что Чернышевский умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя через препоны и рогатки цензуры «идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей» [3, 20, 175]; он писал, что «от его сочинений веет духом классовой борьбы». [3, 25, 94].

Признание решающей роли народных масс в истории является главным в учении Чернышевского об общественном прогрессе. Население страны, народ — прежде всего трудящиеся классы. Конечно, рассуждал Чернышевский, каждый труженик в отдельности в эксплуататорском обществе немного значит, но все вместе труженики своим трудом содержат все общество, обеспечивают его поступательное движение. Силу личности, стремящейся помочь народу, он видел в ее связи с народом, с самостоятельностью народных масс.

Учение Чернышевского об общественном прогрессе является

философией исторического оптимизма. В теоретическом плане оно прямо опирается на гегелевский «триумф» — закон отрицания отрицания. «Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие! . . . он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: „пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!“» [4, V, 391]. «Праздниками», «периодами одушевленной работы» и т. д. Чернышевский называл периоды народных социальных революций. В понятие закона отрицания отрицания он вкладывал такое содержание, обнаруживал в нем такие свойства, каких не было и не могло быть в гегелевской диалектике.

В монографии «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» (1857) Чернышевский называет науку первой виновницей прогресса, общей матерью всей деятельности человека.

Вместе с тем он показывает, что при капитализме из самой свободы конкуренции «возникает монополия миллионеров, поработающих себе все»; «все открытия науки обращаются в средства порабощения и оно усиливается самим прогрессом» [4, VII, 157]. Мыслитель предупреждает, что развитие науки само по себе не может устранить порабощение человека и, следовательно, решить судьбу общественного прогресса. Для поддержания и ускорения прогресса главные надежды он возлагает на социальную и политическую борьбу широких народных масс.

Коренные изменения в развитии общества по пути прогресса Чернышевский прямо связывает со сменой поколений. Чтобы совершилось в обществе что-нибудь важное, новое, необходимо большинству в нем составиться из новых людей, силы которых не изнурены участием в прежних событиях, мысли которых сложились уже на основании результата, достигнутого их предшественниками, надежды которых еще не обрезаны опытом. Чернышевский при этом нередко утверждал, что народ — это совокупность людей, что качества народа изменяются переменой качеств отдельных людей, останавливаясь, таким образом, на полдороге в своих подходах к пониманию диалектики общего и отдельного применительно к общественному развитию. Антропологический принцип в философии при применении его к явлениям общества неизбежно уводил мыслителя к историческому идеализму. Но Чернышевский разрабатывал свое учение об обществе не только исходя из положений антропологического материализма. Он все чаще обращал свой взор на «материальные условия быта» людей. Опыт истории привел его к выводу, что эти условия и составляют «коренную причину почти всех явлений» человеческой жизни. Он начинает признавать громадную роль и экономической стороны в развитии общества. Он справедливо

полагает, что коренной источник вражды между людьми и всякого зла в обществе — несоразмерность средств к удовлетворению потребностей с самими потребностями — «имеет чисто экономический характер» и «самые действительные средства против них должны заключаться в экономической области: ведь надобно обращаться против зла в самом его корне, иначе не истребишь зла» [4, V, 608]. Полная истина, по его словам, состоит в том, что «развитие двигалось успехами знания, которые преимущественно обуславливались развитием трудовой жизни и средств материального существования» [4, X, 441].

Две тенденции: реалистически-материалистическая и просветительно-идеалистическая, в их связи с утопическим социализмом, просматриваются во многих произведениях Чернышевского. В обосновании этого процесса он опирается на развитое им положение антропологического материализма о единстве и борьбе двух коренных противоположных стремлений и потребностей в жизни человека: силы косности (привычки), потребности неизменности и стремления к новому, потребности к переменам.

В «Философских тетрадах» (1914—1915) Ленин справедливо отметил узость термина Фейербаха и Чернышевского — «антропологический принцип» в философии, показав, что и этот принцип и натурализм «суть лишь неточные, слабые описания *м а т е р и а л и з м а*» [3, 29, 64]. Вместе с тем Ленин столь же справедливо указывал на наличие у этих выдающихся мыслителей «зачатка исторического материализма» [3, 29, 58]. Зачаток исторического материализма он отметил в признании Фейербахом и Чернышевским не только одиночного или индивидуального эгоизма, но также и эгоизма социального, семейного, корпоративного, общинного, патриотического [3, 29, 57 и 58]. Против целого ряда утверждений Фейербаха Ленин на полях книги писал: «Sehr gut!», «замечательное место!», «глубоко верно!», «прелестно сказано!» [3, 29, 59—60].

В замечаниях на книги Г. В. Плеханова и Ю. М. Стеклова о Чернышевском Ленин с одобрением отнесся к целому ряду положений философии истории Чернышевского, к его пониманию неизбежности возрастающей роли пролетариата в истории, по мере осознания им своих сил и коренных потребностей [3, 29, 581]; к его истолкованию роли социальных революций в борьбе за общественный прогресс, в преображении самих народных масс [3, 29, 600].

Но Ленин не согласился с утверждением Стеклова, сближавшим социологические воззрения Чернышевского историческим материализмом Маркса и Энгельса. «От системы основателей современного научного социализма, — писал Стеклов, — мировоззрение Чернышевского отличается лишь отсутствием систематизации и определенности некоторых терминов». В приведенном

тексте Ленин выделил слово «лишь» и на полях заметил: «Чересчур» [3, 29, 582].

В высказываниях Чернышевского по ряду проблем социологии, общественного прогресса сквозь отвлеченные рассуждения о потребностях «человеческой природы» пробивается сильная диалектическая и материалистическая тенденция. Мыслитель стремится вскрыть экономические отношения как главные среди других общественных отношений. Его идеи о единстве человеческого рода, роли условий материального быта людей в общественном развитии, роли народных масс и личности в истории, войнах, государстве и т. д. представляют большой вклад в домарксистскую общественную мысль XIX в. Но, как показал Ленин, Чернышевский не сумел, вернее, в тех исторических условиях и не мог дойти до исторического материализма.

### **Немецкая классическая философия и гносеологическая позиция Чернышевского**

Основными вопросами «человеческой любознательности» Чернышевский считал то, что на современном языке называется основными вопросами теории познания или гносеологии. К этим вопросам он проявлял большой интерес во многих своих работах, но, может быть, наиболее концентрированно он изложил их в статьях «Антропологический принцип в философии» (1860), «Характер человеческого знания» (1885), в предисловии к предполагавшемуся третьему изданию «Эстетических отношений искусства к действительности» (1888) и в своих сибирских письмах к сыновьям. В них уделяется большое внимание критике гносеологии Канта и тех естествоиспытателей, которые в своих философских выводах идут за Кантом. Особенно, по словам Ленина, замечательно рассуждение Чернышевского 1888 г. Приводим его полностью; в скобках — комментарий В. И. Ленина из книги «Материализм и эмпириокритицизм».

«„Те натуралисты, которые воображают себя строителями всеобъемлющих теорий, на самом деле остаются учениками, и обыкновенно слабыми учениками, старинных мыслителей, создавших метафизические системы, и обыкновенно мыслителей, системы которых уже были разрушены отчасти Шеллингом и окончательно Гегелем. Достаточно напомнить, что большинство натуралистов, пытающихся строить широкие теории законов деятельности человеческой мысли, повторяют метафизическую теорию Канта о субъективности нашего знания“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: Чернышевский стоит позади Энгельса, поскольку он в своей терминологии смешивает противоположение материализма идеализму с противоположением метафизического мышления диалектическому, но Чернышевский стоит вполне на уровне Энгельса, поскольку он упрекает Канта не за реализм,



а за агностицизм и субъективизм, не за допущение „вещи в себе“, а за неумение вывести наше знание из этого объективного источника). . . „толкуют со слов Канта, что формы нашего чувственного восприятия не имеют сходства с формами действительного существования предметов“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: критика Канта Чернышевским диаметрально противоположна критике Канта Авенариусом — Махом и имманентами, ибо для Чернышевского, как и для всякого материалиста, формы нашего чувственного восприятия имеют сходство с формами действительного, т. е. объективно-реального существования предметов). . . „что поэтому предметы действительно существующие и действительные качества их, действительные отношения их между собою непознаваемы для нас“, . . . (к сведению все перепутавших российских махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, предметы, то есть, говоря вычурным языком Канта, „вещи в себе“, *действительно* существуют и *вполне* познаваемы для нас, познаваемы и в своем существовании, и в своих качествах, и в своих действительных отношениях). . . „и если бы были познаваемы, то не могли бы быть предметом нашего мышления, влагающего весь материал знаний в формы совершенно различные от форм действительного существования, что и самые законы мышления имеют лишь субъективное значение“, . . . (к сведению путаников-махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, законы мышления имеют не только субъективное значение, т. е. законы мышления отражают формы действительного существования предметов, совершенно сходятся, а не различаются, с этими формами) . . . „что в действительности нет ничего такого, что представляется нам связью причины с действием, потому что нет ни предыдущего, ни последующего, нет ни целого, ни частей и так далее, и так далее“. . . (К сведению путаников-махистов: для Чернышевского, как и для всякого материалиста, в действительности есть то, что представляется нам связью причины с действием, есть объективная причинность или необходимость природы). . . „Когда натуралисты перестанут говорить этот и тому подобный метафизический вздор, они сделаются способны вырабатывать и, вероятно, выработают, на основании естествознания, систему понятий, более точных и полных, чем те, которые изложены Фейербахом. . .“. (К сведению путаников-махистов: Чернышевский называет метафизическим вздором *всякие* отступления от материализма и в сторону идеализма и в сторону агностицизма). . . „А пока лучшим изложением научных понятий о так называемых основных вопросах человеческой любознательности остается то, которое сделано Фейербахом“ [3, 18, 382—383].

В заключение своих комментариев Ленин дал обобщающую оценку Чернышевского как философа: «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного фило-

софского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее, не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса» [3, 18, 384].

Примечательно, что именно в связи с анализом гносеологической позиции Чернышевского Ленин определил его роль в области философии как «великого русского гегельянца и материалиста».

Свое отношение к идейно-теоретическому, философскому и художественному наследию Чернышевского до «Материализма и эмпириокритицизма» Ленин выразил в беседе с В. В. Воровским, С. И. Гусевым и Н. Валентиновым (Н. В. Вольским). Во время беседы Ленин решительно отверг утверждение Валентинова о якобы бездарности, примитивности и претенциозности романа Чернышевского «Что делать?» и дал высокую оценку этого выдающегося произведения русской революционной литературы. Под его влиянием, сказал Ленин, сотни людей становились революционерами. Роман «Что делать?» полон мыслей и слишком сложен, чтобы понять и оценить его в раннем юношеском возрасте, как он убедился на собственном опыте. «А вот после казни брата, зная, что роман Чернышевского был одним из самых любимых его произведений, я взялся уже за настоящее чтение и просидел над ним не несколько дней, а недель. Только тогда я понял его глубину. Это вещь, которая дает заряд на всю жизнь» [«Вопросы литературы», 1957, № 8].

Невозможно читать и сейчас без волнения рассказ Ленина, являющийся ответом на вопрос Воровского, произведения каких авторов произвели наибольшее влияние на него в период до знакомства с марксизмом. Вспоминая время своей юности, Ленин сказал: «Никогда потом в моей жизни, даже в тюрьме в Петербурге и в Сибири, я не читал столько, как в год после моей высылки в деревню из Казани. . . Моим любимейшим автором был Чернышевский. Все напечатанное им в «Современнике» я прочитал до последней строки и не один раз. *Благодаря Чернышевскому произошло мое первое знакомство с философским материализмом. Он же первый указал мне на роль Гегеля в развитии философской мысли и от него пришло понятие о диалектическом методе, после чего было уже много легче усвоить диалектику Маркса* (курсив мой. — В. Е.). От доски до доски были прочитаны великолепные очерки Чернышевского об эстетике, искусстве, литературе и выяснилась революционная фигура Белинского. . .» [6, 134].

Энциклопедичность знаний, яркость революционных взглядов, беззаветная преданность своим революционным убеждениям, беспощадный полемический талант, моральный облик Чернышевского покорили юного Ленина. Узнав адрес Чернышевского, он даже написал ему письмо (оно до сих пор не обнаружено) и был весьма огорчен, не получив ответа. Большой печалью для Ленина

была пришедшая через год весть о смерти выдающегося мыслителя, боевого предшественника революционной РСДРП. Одну из его больших заслуг Ленин видел в том, что Чернышевский не только показал, что всякий правильно думающий и действительно порядочный человек должен быть революционером, но и другое, еще более важное: какой должна быть личность революционера. Перед этой заслугой, по мысли Ленина, меркнут все его ошибки, к тому же виноват в них не столько он, сколько неразвитость общественных отношений его времени.

При оценке гносеологических взглядов Чернышевского необходимо иметь в виду также их анализ, содержащийся в книге Г. В. Плеханова «Н. Г. Чернышевский» (1910) и в «Замечаниях. . .» Ленина на соответствующие тексты этой книги. Собранные вместе высказывания трех крупнейших мыслителей России, и среди них Ленина, по одному из важнейших вопросов гносеологии материализма — о единстве живой и неживой природы и способности неорганизованной материи к «ощущению» — имеют весьма существенное значение не только для истории философии, но и самой философии.

Плеханов приводит основные мысли из произведения Чернышевского «Антропологический принцип в философии» по указанному вопросу, сопровождая их своими оценками. Выражая свое отношение к рассуждениям Чернышевского и оценкам Плеханова, Ленин вносит уточнения, существенно углубляющие постановку и подходы к решению исследуемого вопроса в духе последовательного диалектического материализма. Приводим интересующий нас текст по «Философским тетрадам».

«„. . .Соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей“. То же и с тем качеством, которое мы называем способностью к ощущению и мышлению. Его расстояние от так называемых физических качеств живого организма безмерно велико». Подчеркнув слова «ощущению», «мышлению» двумя, а «безмерно» тремя линиями, Ленин сделал очень важное замечание: «Не безмерно (хотя мы еще не знаем этой „меры“) [3, 29, 543].

В. И. Ленин одобрительно отнесся к разделяемой Плехановым мысли Чернышевского о том, что и неорганической материи присуща, хотя и в крайне слабой степени, способность к «ощущению», что в этом вопросе «Чернышевский сближался с такими материалистами, как Ламеттри и Дидро. . .» [3, 29, 544].

Против приведенного текста книги Плеханова, часть которого Ленин подчеркнул линией, он так же поставил знак «NB», высоко оценив тем самым подходы Чернышевского к правильному решению одного из сложнейших вопросов диалектического материализма.

Ленин подтвердил свою общую оценку Н. Г. Чернышевского-философа в статье «Народники о Н. К. Михайловском» (1914).

«В философии Михайловский сделал шаг назад от Чернышевского, величайшего представителя утопического социализма в России. Чернышевский был материалистом и смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делали модные «позитивисты» (кантианцы, махисты и т. п.). А Михайловский плелся именно за такими позитивистами» [3, 24, 335].

В статье «О значении воинствующего материализма» (1922), являющейся философским завещанием Ленина, повторена высокая оценка Чернышевского как философа, и на этот раз она поставлена в прямую связь с наличием у главных направлений передовой общественной мысли России «солидной материалистической традиции» [3, 45, 24].

Исследование позволяет сделать вывод: наиболее высокого научного уровня собственно гносеология в русской домарксистской материалистической мысли достигла в философии Герцена и Чернышевского: оба они, говоря словами Ленина, поднялись на такую высоту, что встали в уровень с величайшими мыслителями своего времени. Оба, хотя и в разной степени, каждый по-своему, постигли диалектику Гегеля, одинаково истолковав ее как «алгебру революции». Оба пошли дальше Гегеля, вслед за Фейербахом.

Особая заслуга Чернышевского состоит в дальнейшем (и не превзойденном в домарксистской мысли) соединении диалектики с материалистическим пониманием природы, с народной революцией, общественным прогрессом, идеалами социализма, использованием ее огромных возможностей для познания закономерностей объективной действительности. Недаром Ленин отмечал превосходное знание Чернышевским современной ему действительности, его подход в ряде вопросов к историческому материализму.

Немалую роль во всех этих достижениях великого русского мыслителя-революционера сыграло усвоение им ряда рациональных моментов гегелевской диалектики.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения. Изд. 2-ое.
2. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956.
3. *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений. Изд. 5-ое.
4. *Н. Г. Чернышевский*. Полное собрание сочинений в шестнадцати томах. М., 1939—1953.
5. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961.
6. «Вопросы литературы», 1957, № 8.

## УЧЕНИЕ ГЕГЕЛЯ И ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ П. Л. ЛАВРОВА

*В. Г. Хорос*

В 1858—1859 гг. в журнале «Библиотека для чтения» были опубликованы три обширные статьи П. Л. Лаврова о Гегеле под общим названием «Гегелизм». Будучи по форме историко-философским исследованием, эти статьи носили ясно выраженный программный характер. Здесь, по всей вероятности, находится «точка отсчета» мировоззрения будущего теоретика народничества, и весьма симптоматично, что его идейный генезис связан с учением Гегеля.

«Тому лет шесть назад один провинциал, приехав в Петербург, был поражен еще во многих мыслящих кружках толками о Гегеле. Прошлой зимой он, в тех же кружках, уже не слышал его имени» [2, 47], — читаем мы в начале первой статьи. Эта перемена общественного мнения по отношению к гегельянству и подсказала Лаврову тему выступления. Весьма близкий по возрасту к «людям 40-х годов», он был современником, а возможно, и участником тех «ночных бдений», по выражению Герцена, которые Рудины и Бельтовы проводили за увлеченными спорами о «перехватывающем духе», «действительности разумного» и т. п. Затем направленность теоретических интересов изменилась. И хотя отдельные передовые мыслители (Н. Г. Чернышевский) еще обращались к идеям германского философа, общий духовный климат эпохи становился «негегелевским». Достаточно указать на Д. И. Писарева с его критикой «схоластики XIX в.», на высказывания о Гегеле М. А. Антоновича, Н. В. Шелгунова и других революционных демократов, на последующее распространение позитивизма и естественнонаучного материализма. Лавров почувствовал этот «противогегелевский» симптом даже раньше окончательного превращения его в факт общественного сознания и попытался дать ему историческое и теоретическое объяснение. Объяснение это заключалось не столько в указании на отдельные теоретические просчеты или устаревшие элементы в философии Гегеля, сколько в утверждении несостоятельности гегелевского учения как типа мировоззрения вообще — применительно к новой эпохе.

Таким образом, цель, которую поставил Лавров в своем анализе гегельянства, была по преимуществу критической<sup>1</sup>. Несом-

<sup>1</sup> Вряд ли можно согласиться с оценкой лавровских статей И. С. Книжником-Ветровым: «В период подготовки важных общественных преобразова-

ненно, это было шагом назад сравнительно с Герценом и Чернышевским. Но линия идейно-теоретического развития общественной мысли не идет прямолинейно, зигзаги и «перерывы постепенности» столь же свойственны ей, как моменты преемственности, связи, эволюционного развития. И это естественно, поскольку ход общественной мысли совершается не только линейно-логически, путем наследования тех или иных идей и дальнейшей их разработки; движение общественной мысли прежде всего опосредуется изменением самой исторической действительности, что вызывает к жизни новые идеи, видоизменяет старые и т. д. Результатом может быть не только прогресс общественной мысли, но и определенные «потери» сравнительно с предшествующим наследием. Но дело не только в социально-исторической обусловленности подобных «шагов назад», а также и в том, что они могут подготавливать последующие этапы теоретического роста. Даже заключая в себе ошибочные тенденции, непродуктивные в целом решения социально значимых вопросов, эти идейные поиски бывают ценны постановкой таких вопросов, выдвижением ряда теоретических проблем. Некоторые из этих проблем могут быть непервостепенными, «боковыми» для данного этапа теоретической мысли, а затем становятся важными для другого этапа, для последующих поколений.

Поводом для статей Лаврова послужила работа Р. Гайма о Гегеле, получившая в то время некоторую известность в России. Лекции немецкого историка философии и общественной мысли, читанные им в Берлинском университете и изданные в 1857 г., привлекли внимание Лаврова не случайно. Целью лекций было, по словам их автора, «низвести на ступень чисто исторического факта то, что прежде считалось всеми за нечто догматическое» [1, 9]. В общественно-политическом плане книга Гайма содержала критику взглядов Гегеля с позиций либерализма. Более интересен собственно теоретический аспект исследования — не столько по исполнению, сколько по методу. Метод, принятый Гаймом, заключался в изучении внутреннего психологического мира Гегеля, типа его личности, «изначальных» его установок, интересов и идеалов, проявившихся еще в юности, прослеживании генезиса его духовного развития. По мысли Гайма, разгадка зрелого Гегеля заключается в Гегеле молодом.

Социальный и духовный идеал молодого Гегеля, по мнению исследователя, представлял собой своеобразный синтез «эллино-эстетического и христианско-мистического способа мышления»,

---

ний, каким явился для России конец 50-х годов XIX в., знание философии Гегеля, в особенности диалектики — этой «алгебры революции», становилось практической необходимостью. В этой связи понятно большое значение статей Лаврова, которые вновь привлекли внимание русской общественности к гегелевской философии» [2, 722]. Возможно, что эта неточность объясняется еще и тем, что работа Лаврова «Гегелизм» практически не анализировалась в нашей литературе.

а также рационалистического мировосприятия. Социально-политические воззрения мыслителя исходили из требования реформации и гармонизации общественной жизни в духе передовых идей того времени. Первые работы Гегеля (в основном политические статьи) полны радикализма. Но здесь же, по мнению Гайма, наступает критическая ситуация в сознании мыслителя, — когда с выработанным социальным идеалом он «приступил к критике германских государственных законов; тут он встретился с *прямой противоположностью* своему идеалу. . . И, несмотря на это, все эти явления составляли самую действительность, *среди которой он должен был жить!*» [1, 58]. Каков же выход? Гайм подчеркивает всю оригинальность решения Гегеля: «При невозможности перевести свой идеал в действительность, он преобразует действительность в свой идеал» [1, 63]. Преобразует — *в мысли*.

Именно эти психологические «векторы», сложившиеся в сознании (или подсознании) раннего Гегеля, ведут, по мысли Гайма, к его философской системе, служат ключом к ее пониманию. Преобразование реального в мысленное, идеализация действительного предполагают исходный принцип тождества идеального и реального, причем при условии, что идеальное выступает как основой тождества, так и критерием его истинности. «Абсолютное есть дух». Теперь понятие о предмете может опираться не только и не столько на соответствие с эмпирическим предметом, сколько на понятие же, т. е. доказывать самое себя и таким образом приходиться к «желаемому» результату. Но путь этот был не прост, ибо Гегель с его чувством реализма вовсе не был склонен к неконтролируемым умозрительным фантазиям. Выработка «желательного» итога достигалась путем длительной рефлексии, взаимной «подгонки» идеального и реального, отрицанием идеального и затем снова восстановлением его. «Дух есть бесконечно-диалектическое».

В нашу задачу не входят подробный разбор и критика концепции Гайма. Отчасти это сделал сам Лавров, о чем будет сказано ниже. Сосредоточив внимание на индивидуальной духовно-психологической биографии Гегеля, немецкий исследователь обошел историческое и теоретическое значение гегелевской философии, ее достижения и рациональные стороны.

Тем не менее понятно, — если учесть дальнейшую идейную эволюцию Лаврова, — чем привлекла его методология Гайма. Будущему теоретику этико-социологической школы весьма импонировало при рассмотрении того или иного мыслителя, в данном случае Гегеля, «проникнуть за кулисы, воздвигнутые писателем, до бессознательного механизма, движущего эти кулисы» [2, 163]. Лавров воспроизводит все основные аспекты анализа Гайма, делает ряд оригинальных пояснений к указанным им особенностям гегелевской философской конструкции. Например, «примирение с действительностью» как один из импульсов мировосприятия Гегеля оказывается тесно связанным с теоретическим богатством

его системы, смелостью постановки весьма острых (и не только в теоретическом плане) проблем. Ибо Гегелю «нечего было бояться самого смелого, самого решительного анализа; этот анализ разума, при своих смелых формах, был невидимо руководим силою, направляющею его всегда к цели, определенной заранее» [2, 85]. Но Лавров отнюдь не ограничивается комментариями к Гайму и предпринимает большое самостоятельное исследование.

Прежде всего он разъясняет читателю целесообразность метода, примененного Гаймом, но не раскрытого им. В самом деле, зачем вместо непосредственного рассмотрения текстов мыслителя изучать его, так сказать, с «черного хода», выяснять психологическую подоплеку его теорий? Разве важны, допустим, особенности характера и духовной биографии Гегеля для восприятия некой чистой безличной истины, содержащейся в его сочинениях?

Дело в том, отвечает Лавров, что неосновательна уверенность в стремлении того или иного мыслителя к «чистой», безпредпосылочной истине. Так, можно было бы усмотреть в гегелевской «Философии права» непредубежденное развитие каких-то отвлеченных начал, однако уж слишком бросается в глаза «постоянное созвучие выводов Гегеля с понятиями юридическими, семейными, политическими, существовавшими . . . в Пруссии в двадцатых годах». И это естественно, потому что «в большей части философско-нравственных, философско-политических сочинений мира, дело шло не о том, чтобы проследить за необходимым развитием идеи, но чтобы доказать теоремы нравственные и политические, заданные действительностью извне науки, теоремы, которые идея должна воспринять в себя так или иначе» [2, 273]. Механизм глубинной мировоззренческой ориентации (употребляя современное выражение — система ценностей) «работает» у каждого человека. Каким бы путем ни образовались эти «убеждения нравственные и гражданские», «опираются ли они на науку, на религию, на существующее непереваренное мнение, сложились ли они стройно или сбились в противоречивый хаос в душе человека, все равно они есть» [2, 337]. Идет ли речь о создателе теории или ее последователе, но «бессознательно человек сближается с теорией, удовлетворяющей его нравственным и гражданским требованиям. . . следует побуждениям, вырастающим из целого настроения его характера. И в этой практической области духа почти каждый раз оправдываются слова Фихте: «Каков человек, такова и его философия» [2, 186].

В этих рассуждениях Лаврова заметен крен в сторону субъективизма. На самом же деле, подчиняясь глубинным ценностным установкам, двигаясь к желаемому теоретическому результату, мыслитель вместе с тем «захватывает» и объективную истину, «наталкивается» на нее; кроме того, стремление к объективной, «чистой» истине может составлять и особую ценностную ориентацию. Но сама постановка гносеологических проблем общественной мысли была несомненно плодотворной. Тем более, что Лавров



подходит здесь к другому важному вопросу, — и делает второй существенный шаг по сравнению с Гаймом, — к проблеме социальных истоков и социальной обусловленности теоретического познания.

Действительно, с выяснением ценностных предпосылок мыслителя мы выявляем не просто основу его индивидуального духовного склада и субъективный подтекст его теоретических построений. Поскольку именно в нравственно-ценностном срезе прежде всего происходит соприкосновение личности с влияниями социально-исторической среды, «царством практического разума», по словам Лаврова, то речь идет, таким образом, о социальном генезисе теоретических воззрений, их общественном смысле и общественной направленности. «В каждую эпоху общество приносит с собою исторически развитую наклонность к такому или иному решению практических вопросов, — рассуждает Лавров, — и мыслителям остается труд не создания новых решений, но приорования своих философских или религиозных мирозерцаний к одному из решений, уже готовых в обществе». Иногда связь теоретика с аудиторией бывает «обратной»: мыслитель натолкнулся на новое решение, еще не принятое большинством, — «тогда все будут кричать: «Утопия! Утопия!», пока не найдется в обществе партия, которая по естественной наклонности готова принять предлагаемое решение и вместе с тем поднять знамя непризнанной теории» [2, 185, 186]. Так или иначе, процесс создания и развития общественных теорий далеко не сводится к одной рефлексии и индивидуальному творчеству, но идет сложным путем опосредования его (через индивидуально-психологическое) социально-психологическим, а главное, «запатентовывается» и корректируется общественным мнением.

Лавров подробно останавливается на разнородных социальных и идейных факторах, стимулировавших появление и развитие гегелевской философии. Он стремится представить гегельянство как «выражение разносторонней жизни и стремлений целого поколения», причем в силу особенностей своего характера Гегель тяготел к удовлетворению самых различных «социальных заказов», их синтезу в своей тотально-монистической системе. «...В его сочинениях можно найти отзывы, и по-видимому положительные, на все стремления и побуждения, чистые и нечистые, предъявлявшие около него свои требования, несмотря на очевидные противоречия последних» [2, 50].

Анализ Гайма, по мнению Лаврова, недостаточен и в другом плане. В текстах Гегеля перемешаны реалистические наблюдения и фантастические домыслы, правдоподобные гипотезы и очевидные натяжки, причем все они высказываются творцом системы с равной уверенностью в своей правоте. Гайм объясняет этот аспект начальным принципом гегелевской философии, тождеством мышления и бытия, порожденным, в свою очередь, глубинным стремлением мыслителя к идеализации действительного. Однако,

возражает Лавров, все же остается непонятным, как Гегель с его умом и реалистической интуицией «не заметил, что пропасть между идеалом и действительностью вовсе не наполнена метафизикою? . . . Многие желали бы примирить действительность со своим идеалом, но не все же приходят к построению мнимого мира по образу своего мирозерцания» [2, 87]. По-видимому, предполагает автор статей «Гегелизм», дело было в некотором «психологическом явлении, которое совершалось в душе Гегеля и его учеников» — своеобразной аберрации, смещении зрения, благодаря чему и становился возможным этот феномен некритического восприятия своих фантазий и спекуляций, странной идентификации собственных грез и внешнего мира.

Разгадка Лавровым этого явления проста: религиозность. «Гегелизм был не только научною системою, гегельянцы были не только философской школой; точка зрения безусловного была не только метафизическим началом. Гегелизм был учение религиозное, гегельянцы были сектаторы, безусловное был догмат» [2, 89].

Это обстоятельство приковывает к себе большое внимание русского мыслителя. Данная проблема интересует его не только относительно Гегеля, но и в значительно более широкой связи — как вопрос о соотношении религии, философии и науки в системе общественного знания.

Наука, рассуждает Лавров, опирается на личное исследование, опыт, факты. Он стремится подчеркнуть (при этом несколько упрощая дело) «беспредпосылочность» научного знания, свободу его от ценностных мотивов исследования. Религия же «действует во имя совершенно другого начала. . . Она является как высший, внечеловеческий авторитет» [2, 91]. Религия — это не просто доктрина, но определенное мироощущение, настроение, некий флер на глазах, который как бы окрашивает мир в один цвет. Между наукой и религией помещается философия. В то время как наука занимается частными сферами, «фантазия человека не терпит раздельности и требует группировки этих явлений в одну мыслимую систему; эту систему доставляет философия» [2, 102]. Источником и основой философских построений являются социальные проблемы, ибо потребность в стройности, синтезе «нигде так часто не встречается. . . как в обстоятельствах жизни. Здесь разнообразие явлений, многосторонность их затрудняют всего более науку, и в то же время вопросы требуют немедленного, неотлагаемого решения. За недостатком науки, которая разве в весьма отдаленном будущем овладеет этим предметом, человек. . . верил в какие-либо нравственные и политические догматы» [2, 292—293]. Стало быть, философия выполняет важную мировоззренческую функцию, и в этом качестве не может быть, по крайней мере теперь, замещена наукой. Но в философских обобщениях, пусть связанных с какими-то научными сведениями, заключается и определенная опасность, грань, которую легко

перейти. «Пока человек сознает, что созданная им философская система есть только средство для того, чтобы удобнее и стройнее представить себе разнообразие явлений, до тех пор его философия может помогать науке, как всякая гипотеза. Но вследствие своего настроения духа он большею частью допускает, что вся его философия или часть ее делается для него внешнею истиною, авторитетом, преобладающим над его мышлением. Тогда . . . человек переходит совершенно из области науки в область верования» [2, 102]. Подобная догматизация и «сакрализация» философских систем сближают их с религией.

Лавров не объясняет, откуда может появиться у мыслителя такое «настроение духа», в результате которого он проникается верой в непререкаемость своих суждений; каким образом возникает столь своеобразное отчуждение теории от ее носителя, когда собственные взгляды становятся для человека как бы «внешнею истиною, авторитетом, преобладающим над его мышлением». Тем не менее русскому мыслителю удается обозначить здесь интересную и существенную проблему: возможность трансформации общественных учений вообще и философии в частности, — в силу их двойственного характера, наличия в них как научных элементов, так и «внеопытных», фантастически-произвольных утверждений, — в догматическую систему, близкую религии. «. . . Чем осторожнее держался мыслитель фактов наблюдения, тем его теория была ближе к науке, тем скорее можно было принять религиозное творчество за случайный эпизод развития системы. Чем, напротив того, решительнее объявляла система свой путь единственным путем для достижения истины, чем далее от факта, поверенного и доступного проверке, ставила она свои положения. . . , тем более принимала в себя религиозного элемента. Ни одна из философских школ не приняла в себя этого начала столько, как гегелизм. . .» [2, 294].

Автор статей «Гегелизм» хорошо понимает, что подобные трансформации в философской, а порой и в научной мысли являются скорее правилом, чем исключением: лишь немногие теории «чисты от догматических примесей». Лаврова занимают причины процесса догматизации общественных учений. Он намечает чрезвычайно сложную и важную задачу — «проследить во всех науках, и в особенности во всех философских учениях. . . психологический процесс образования догматов из собственных гипотез ученых и философов. Когда-нибудь это будет сделано и составит немалое приобретение истории развития человечества» [2, 93—94].

Лавров и сам пытается приступить к выполнению этой задачи. Значительное место в его труде занимает обширный и весьма оригинальный очерк предшествующей Гегелю истории западноевропейской философии. Лавров прослеживает здесь прогресс, осуществлявшийся как постепенное освобождение от «идолов» схоластики и утверждение рационализма, как борьбу просвещения против теологии, науки против метафизики. Эти идейные

тенденции он связывает с растущим протестом личности против социального принуждения (церкви и государства). Вместе с тем он вскрывает противоречивость духовного и социального прогресса, его замедления и спады, неоднократные попятные движения, приводящие к реставрации старого в новом. Так, утверждение достоинства личности в протестантизме воплощалось в праве личности опираться только на священное писание, минуя «посредников» официальной церкви. «Но уже при Лютере, — иронически замечает Лавров, — посвящаемые пасторы обязаны были проповедовать и учить согласно с Аугсбургским вероисповеданием». Точно так же «в борьбе с просветителями во имя разума добродетельные и сладкоречивые пиетисты оказывались самыми неумолимыми фанатиками наряду с формалистами господствующей церкви» [2, 111—112]. Успехи просвещения и рационализма, с другой стороны, сопровождаются ограниченностью и систематизаторским вульгаризаторством вольфианцев, периодическими тупиками, в которые заходила метафизика и т. д.

Большое место в научном прогрессе Лавров отводит кантианству, которое рассматривается им как серьезная теоретическая преграда догматизму и фантазиям в философских учениях. При этом он высоко оценивает не только «Критику теоретического разума», но и учение Канта о практическом разуме, в основе которого лежат хотя и метафизические, но рационально обоснованные идеи свободы и нравственных начал. Лавров положительно отзывается и о французских просветителях и материалистах вплоть до Фейербаха, относя их к той когорте философов, которая «опиралась на науку, а потому вносила и в свои идеальные построения научное начало» [2, 296]. Гегель же, считает он, в значительной степени выпадает из этой традиции, несмотря на то, что его система явилась своеобразным завершением немецкой классической философии и рационалистической философии нового времени в целом, несмотря на то, что он сумел дать основательную критику своих предшественников и дать ряд ценных теоретически новых положений.

Надо заметить, что по сравнению с Гаймом Лавров все же уделяет значительно больше внимания теоретическим достижениям Гегеля. Так, он воздает должное принципу историзма, впервые основательно развитому Гегелем, говорит о методологическом значении гегелевской диалектики. Он признает, что диалектический метод есть «самая существенная часть гегелизма». По мысли Лаврова, Гегель внес принцип развития не только в философию, но и в науку. «Только после Гегеля лучшие умы согласились, что развитие необходимо и повсеместно, что его остановить нельзя, что действительное существование заключается не в положении или отрицании какого-либо бытия, но в переходе, в движении. . .» [2, 175]. Отдельные идеи Гегеля были в той или иной степени восприняты Лавровым. Так, в «Исторических письмах» он характеризует отрицание отрицания как «великий закон, угаданный

Гегелем и оправдывающийся, по-видимому, в очень многих сферах человеческого сознания» [3, 22].

Эти положения делают честь теоретическому чутью Лаврова. Они выгодно отличают его не только от Гайма, но и от тех оценок, которые давали гегелевской философии Д. И. Писарев, М. А. Антонович (последний, кстати, тоже высказывался о Гегеле в связи с книгой Гайма), Н. К. Михайловский и др. Лавров еще в какой-то мере (правда, в значительно меньшей, чем Чернышевский) пытается связать передовые теоретические традиции 40-х годов с идеями шестидесятников с точки зрения отношения к гегелевской диалектике. Но он принадлежит уже к иной эпохе. И потому его позитивные высказывания о Гегеле остаются во многом декларативными. Недооценив рациональные моменты, содержащиеся в философии Гегеля, он сосредоточивает главные усилия на ее негативных сторонах.

Здесь нет возможности остановиться на весьма обширном анализе Лавровым «практической философии» Гегеля — его «Философии права» и «Философии религии». Укажем лишь на одну характерную черту гегелевского мышления, отмеченную Лавровым. Это — «двусмысленность», многозначность целого ряда понятий и положений в учении Гегеля (в качестве примера Лавров приводит известную формулу о разумности действительного), «позволявшую найти все, что угодно, в его выражениях» [2, 274]. Причины этого, по мысли Лаврова, заключались как в исходном принципе гегелевской философии (смещение идеального и реального), так и в стремлении мыслителя к максимальному синтезу, «захвату» многообразного эмпирического материала в лоно своей системы. Это приводило зачастую к соединению несоединимого, натяжкам в аргументации, необходимости прятаться за слова и т. д. Но именно следствием такой многозначности явились поразительная всеобщая популярность гегелевской философии в определенную эпоху, тяга к ней с различных сторон. «Реалист верил, что восходит в феноменологии духа помощью наблюдений психологических и исторических к высшей точке зрения безусловного разума. Мистик погружался в безусловное. . . Любитель отвлеченностей не мог не верить, что все сущее есть только логический процесс мысли. Практик увлекался учением, в котором начала нравственности и политики вытекали по необходимости из процесса безусловного разума» [2, 298—299]. Эти споры между интерпретаторами, констатирует Лавров, не прекратились.

Данная ситуация не кажется Лаврову необычной. В какой-то степени она напоминает ему обычную борьбу комментаторов и последователей в рамках одной религии, когда «под теми же формами и словами люди . . . будут подразумевать различное и будут находить то, что им нужно» [2, 317]. Конечно, подобное объединение под одной крышей различных людей в значительной степени непрочное, и с течением времени становится ясно, «кто есть кто»;

но в то же время эта общность не случайна, она выявляет общий тип «религиозного» отношения адептов к своему мировоззрению.

Таково содержание статей Лаврова «Гегелизм». Программные положения, выдвинутые им в этой работе, противоречивы. Он против отвлеченной метафизики, какой бы то ни было догматизации общественных теорий, «сакрализации» философского знания. «Пусть любители призраков гоняются за призраками. . . Время требует ясности, сознания, действительности» [2, 336]. Однако сфера научного знания еще сильно ограничена, нужда в мировоззренчески-философском синтезе остается. В этом нет опасности для теоретической мысли — «до тех пор, пока она знает, где кончается наука и где начинается творчество» [2, 336]. Как бы в подтверждение своего тезиса о сохраняющемся значении «метафизики» Лавров предлагает собственную умозрительную концепцию общественного прогресса: история — это прогресс человеческого разума; нравственность или безнравственность определяются совпадением или несовпадением деятельности той или иной личности с направлением прогресса; прогресс в целом осуществляется поступательно, несмотря на временные препятствия, «живое должно восторжествовать над мертвым» и т. д. Лавров признает, что он лишь верит в эту схему, хотя ему кажется, что данные науки ей не противоречат. Стремлением к прогрессу, просвещению, торжеству разума и нравственному возвышению он и предлагает руководствоваться читателю в его общественной деятельности. Но где в данную минуту ручательство, что мы не ошиблись в направлении? — спрашивает Лавров и отвечает: «Его нет, и это служит ограничением от лицемеров, которые бы могли узнать с его помощью заранее, где готовится царство будущего» [2, 337—338]. Только история устами потомков определит значение и достоинство отдельного деятеля, учения, института и общественного строя.

\* \* \*

Зная последующую теоретическую эволюцию Лаврова, мы можем определить этап его идейного развития, связанный со статьями «Гегелизм». В них уже достаточно явно вырисовываются начала, развитие затем в «Исторических письмах»: тезис о нравственно-ценностных основах человеческой деятельности, связь этого положения с проблемой роли личности в истории и ее борьбой за социальный прогресс, критика метафизики. Правда, в статьях о Гегеле наблюдается еще определенный методологический дуализм. Говоря о критериях общественной деятельности личности, Лавров предлагает искать их то в нравственном чутье («в глубине своего личного характера человек узнает, где полюс движения, и тот, кто не узнал его сам, выказал свою нравственную болезнь»), то в научно определяемой линии социального прогресса, в котором

«небольшие отклонения не мешают общему движению общества вперед, как пертурбации планетных движений не мешают справедливости трех законов Кеплера» [2, 338].

В «Исторических письмах» точка зрения Лаврова выражена более однозначно. Попытка определить законы исторического движения, «сущность» истории трактуется там как метафизическая и неразрешимая проблема. Существует объективный закон, обуславливающий прогресс или нет — «это не касается личности. . . не должно влиять на ее нравственные стремления» [3, 240]. Решимость личности бороться за осуществление прогресса в истории, сплочение личностей в этой борьбе независимо от теоретического доказательства объективной неизбежности прогресса в истории — так позднее модифицировалась программа Лаврова.

Все же «Исторические письма» подготовлены «Гегелизмом», и многие черты концепции Лаврова мы уже видим в статьях 1858 г. Но тогда подобные взгляды были еще не ко времени. Лишь позднее, после того как закончилась первая революционная ситуация в России, а с ней и надежда революционных интеллигентов-шестидесятников на активные выступления крестьянских масс против «обманной» реформы 1861 г., — тогда потребовались решительное переосмысление многих теоретических вопросов и переход на иные идейные рубежи. Тогда дождалась своего часа и концепция Лаврова, суждение которого об «утопии», которая «в силу естественной склонности», может быть поддержано какой-либо общественной группой, и подтвердилось на его собственном примере. Тогда идеи автора статей «Гегелизм» вошли составной частью в большую общественно значимую утопию пореформенного периода — народническую утопию.

Статьи Лаврова о Гегеле, как нам представляется, имеют не только историко-философское значение. Современного исследователя-марксиста не может не привлечь в них рассмотрение некоторых проблем, относящихся к области гносеологии общественной мысли и социологии познания. Пути формирования общественного знания, его социальная обусловленность, проявляющаяся в мировоззренческой ориентации носителя знания, процесс складывания ценностных критериев в общественных науках, связь теории и общественного мнения и т. д. — эти вопросы являются предметом пристального рассмотрения современной философской науки.

Конечно, трактовка Лавровым этих сюжетов оказывается на сегодня во многом ограниченной. Так, затрагивая (на примере Гегеля) сложную проблему догматизации и «сакрализации» общественных учений, Лавров рассматривает этот процесс преимущественно в индивидуально-психологической сфере, в лучшем случае — в плане внутренних закономерностей общественной мысли (борьба науки с традициями религии и теологии).

А именно: в антагонистическом обществе теоретико-идейная сфера в той или иной мере является слепком с существующих

общественных условий, воспроизведением присущих им социальных противоречий и конфликтов. С одной стороны, ненаучность общественных теорий господствующего класса вытекает из присущего им несоответствия между претензиями теоретика на абсолютное знание (выражение им интересов «всего общества») и действительным классово-ограниченным содержанием его теории. С другой стороны, на область общественной мысли так или иначе распространяются характерные для антагонистического общества отношения господства и подчинения, принципы иерархии, престижа, преобладания и т. д. Идет конкуренция различных общественных теорий господствующего класса, борьба их за монопольное положение, что обуславливает тенденции к догматизации и «сакрализации» социальных учений. Система отношений в антагонистическом обществе культивирует в среде господствующего класса авторитарность мышления, что является естественным продолжением религиозных традиций и препятствием для утверждения научных методов в общественном знании. Религия как тип мировоззрения — и в этом Лавров был прав — действительно открывает широкие возможности для «сектаторства» в общественной мысли.

Схеме Лаврова недостает понятия «идеология», открытого Марксом. В понятии идеологии как «ложного сознания», характерного для антагонистических обществ, предельно точно зафиксирован тот феномен, который привлек внимание русского мыслителя, — антагонизм между наукой и мистифицированным знанием в общественной мысли, фетишизация социального знания его носителями и агентами, отчуждение идеологической продукции от ее создателей.

Различая два типа знания — научный и мировоззренчески-ценностный, Лавров не возводит между ними непроходимой грани. Хотя он отдал немалую дань позитивизму, однако в данном вопросе стоял на перспективной позиции: мировоззрение необходимо, ибо оно при всей своей «неточности» дает человеку то, что не могут дать ему «точные» науки — жизненную ориентацию, сознание его причастности к социальной борьбе, связи с реальной исторической практикой. Плодотворны его мысли о важности «контроля» над собственными взглядами (дабы они не превратились в догматическую систему и простую веру), о постоянном внесении научных элементов в мировоззрение.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Р. Гайм.* Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве гегелевской философии. СПб., 1861.
2. *П. Л. Лавров.* Философия и социология. Избранные сочинения в двух томах, т. 1. М., 1965.
3. *П. Л. Лавров.* Философия и социология. Избранные сочинения в двух томах, т. 2. М., 1965.



## КОНСЕРВАТИВНОЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

*В. Ф. Асмус*

Традиции идеалистического рационализма во второй половине XIX в. были представлены в университетах и духовных академиях. Представители этого направления (С. С. Гогоцкий, Б. Н. Чичерин, А. Н. Дебольский и др.) действовали не только обособленно друг от друга, но в явном философском одиночестве, не встречая поддержки и сочувствия в университетской философской среде. Для той части этой среды, которая не принимала тенденций позитивизма и тяготела к открыто теистическим построениям, рационализм представлялся воззрением, исторически пройденным и совершенно бесплодным для современной мысли. При этом преобладала антиматериалистическая мотивировка борьбы против рационализма. Представителем развитой формы идеалистического рационализма, одним из наиболее значительных мыслителей в истории русского гегельянства был Б. Н. Чичерин. Обращение к его философским воззрениям необходимо для воссоздания связанного и полного процесса распространения в России XIX в. гегелевской философии, для составления объективного представления о его отличительных чертах и значении в истории русской общественной мысли.

Историк, публицист и философ, теоретик государства и права, сторонник конституционной монархии (предтеча идеологии конституционно-демократической партии), Чичерин в наибольшей мере раскрывается как философ-гегельянец в социально-политической сфере. Работы «История политических учений» и «Философия права» создали ему положение виднейшего представителя правого гегельянства в России.

Начавшаяся в 60-х годах в Московском университете профессорская деятельность Чичерина, читавшего государственное право, оказалась в самом начале своем несколько скомпрометированной. Она была подорвана позицией, которую сам Чичерин занял в волновавшем русское общество университетском вопросе и еще более в вопросе об отношении к проводившейся царским правительством земельной реформе. Радикально настроенная часть студенчества и общества была крайне разочарована его вступительной лекцией, в которой он заявил себя сторонником умеренного, сочетавшегося с консерватизмом, либерализма и решитель-

ным противником каких бы то ни было радикальных требований и действий. В своей оценке реформы 1861 г. Чичерин утверждал, что преобразования совершаются обдуманно, с соблюдением истинных интересов государства и что при этих условиях первая и необходимая потребность разумного государственного порядка «состоит в повиновении закону, и не только хорошему, но и даже дурному, ибо свобода, подчиняющаяся закону, одна способна установить прочный порядок, тогда как своеволие ведет к деспотизму» [4, 43].

В процессе размежевания русского общества на либеральную и революционно-демократическую партии Чичерин не только решительно стал в ряды первой, но, заняв место в наиболее умеренном ее крыле, самым решительным образом выступил против направления, возглавлявшегося Чернышевским и Добролюбовым. Он был убежденным сторонником буржуазно-либеральной трактовки законности как системы, охраняющей называемые права частной собственности и обеспечивающей возможность беспрепятственного развития экономических отношений и правовых институтов буржуазного общества.

Однако оптимистические надежды на послереформенное развитие России быстро сменились разочарованием Чичерина в правительстве и тревогой за будущее русского общества, руководимого тупой, невежественной и своекорыстной правительственной системой. Это разочарование усиливалось тем, что идейно-теоретический уровень Московского университета, в котором он воспитывался в блестящем кругу деятелей 40-х годов с Грановским во главе, быстро падал, а его профессора превращались в корпорацию послушных начальству и угодливых чиновников, лишенных какой бы то ни было принципиальности, независимости во мнениях и твердости убеждений. В 1866 г. в ученом совете юридического факультета, членом которого был Чичерин, произошел инцидент, в результате которого он и еще несколько профессоров Московского университета сочли несовместимым со своим достоинством продолжать службу в университете и демонстративно подали в отставку.

С уходом из университета Чичерин не возвращался более к преподаванию. С тем большей энергией он работал над рядом трудов, многие из которых по своему предмету, характеру разработки и изложения показывали, что автор их — деятель университетской науки и что написаны они для целей, связанных с преподаванием философско-правовых дисциплин в университетах<sup>1</sup>. Параллельно с этими работами, освещавшими проблемы философии и философии права, Чичерин написал несколько крупных

---

<sup>1</sup> Таковы были: «История политических учений», т. 1—5. М., 1864—1902; «Собственность и государство», т. 1—2. М., 1882—1883; «Философия права». М., 1901; «Курс государственной науки», т. 1—3. М., 1894—1898; «Основания логики и метафизики». М., 1894 и др.

работ, определявших его отношение к вопросам, которые стояли в центре современной ему философской борьбы. Сюда относятся прежде всего полемические труды: «Положительная философия и единство науки» (1892), «Мистицизм в науке» (1880), статьи — рецензии по поводу «Оправдания добра» В. Соловьева и «Оснований идеализма» С. Н. Трубецкого, напечатанные в журнале «Вопросы философии и психологии» (1897—1901). В систематической форме философские воззрения Чичерина изложены еще в «Науке и религии» (1879) и в статьях: «Пространство и время» (1895), «Метафизика есть ли наука» (1900) и др.

Убежденный идеолог монархического строя, лишь слегка сдерживаемого представительными учреждениями, поборник привилегированного положения дворянского сословия, непримиримый противник социализма, Чичерин в то же время не мирился с духом раболопного прислуживания и угодничества, с беспринципностью пореформенной русской бюрократии, с печальной картиной снижения уровня образованности, с реакционными мероприятиями в области просвещения.

Чичерин был философом-гегельянцем.<sup>57</sup> Но гегельянство его оказалось запоздалым, неспособным захватить современников, многим из которых не imponировали строгий абстрактно-умозрительный пафос гегелевской философии, ее рационалистический стиль, ее требовательность к научной выработке основных понятий. Еще менее могла влиять на них гегелевская диалектика даже в той формалистической переработке, которая была дана Чичериним.

Видоизменение идеализма Гегеля у Чичерина состоит в том, что «идеальное начало» он рассматривает не как исходное, а как результат, объединяющий предшествующие ему противоположности: «... Идеальное начало возвышается над обоими как высшее их соглашение» [5, 202].

Но такое возвышение или соглашение исключают друг друга противоположностей, «очевидно, возможно только в третьем начале, имеющем свойства обеих» [5, 202]. Это третье начало «и есть идея, как реальная сила, или разум, присущий вещам» [6, 95].

Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании указывает, по Чичерину, «на присутствие в человеке абсолютного начала» [6, 95]. Это начало есть «разум, который сам не что иное, как сознание чистого или абсолютного закона, т. е. формальной связи вселенной» [6, 95]. Все остальное в человеке «подчиняется разуму и настолько получает истинно человеческое значение, насколько оно им проникнуто» [6, 96].

Чичерин находит, что диалектика Гегеля требует восполнения и поправки. Ошибка Гегеля в том, что он «начинает с крайнего отвлечения, с понятия о чистом бытии, т. е. со второй части процесса» [6, 72—73]. Предшествующее разложение конкретного отнесено Гегелем к феноменологии духа, которая проследживает дви-

жение разума от внешних представлений к самым отвлеченным понятиям. Однако, по Чичерину, этот процесс — «не только феноменологический, но и логический» [6, 73]. Хотя диалектика предполагает отвлечение мысли от внешнего мира уже совершившимся и потому возвращается в области чисто логических определений, в этой области также «сложению отвлеченного предшествует разложение слитного» [6, 73].

Так как отвлеченное получается только разложением конкретного и непосредственное есть не отвлеченное, а конкретное, то невозможно, как это сделал Гегель, начинать изложение определений чистого разума с понятия о чистом бытии. Первым, непосредственным предметом сознания «может быть только определенное бытие, нечто» [6, 73]. Это определенное бытие включает в себе «двойное отношение: тождество с собою и отрицание другого, ибо всякое определение есть отрицание» [6, 73]. Первое отношение — тождество с собой — в отвлечении дает нам чистое бытие. Второе отношение — отрицание другого — рождает понятие о небытии. Выделение этих двух определений из первоначального положения «ведет сначала к их противоположению и затем к последующему процессу» [6, 73].

Отсюда Чичерин выводит, что диалектическое развитие мысли включает в себе не три, как думал Гегель, а четыре главных определения: «... первоначальное единство, которое в непосредственной слитности содержит в себе два противоположных начала, общее и частное, затем обе противоположности в их отвлечении, то есть отвлеченно-общее и чисто частное, наконец, высшее или конечное единство обоих» [6, 74]. В свою очередь, каждое из этих определений подвергается диалектическому процессу. Отсюда «возникает целый мир чисто умственных категорий, вывод которых и составляет задачу диалектики» [6, 74].

Предложенное Чичериним преобразование гегелевской диалектики чрезвычайно характерно для всего его философского мировоззрения. Основная тенденция этого преобразования лишала диалектику ее революционизирующего жизнь и мышления действия. На место реального перехода противоположностей одной в другую выдвигалось логическое сопоставление отвлеченных определений; отрицание утрачивало значение онтологического перехода и отождествлялось с ограниченностью всякого логического определения; единство противоположностей из предметной основы или среды, в которой совершается развитие борющихся противоположностей, превращалось в примиряющее противоположности и притом априорное, предваряющее самый процесс объединения, понятие цели. Сведение диалектического процесса к последовательности логических операций полагания, логического анализа положенного, логического сопоставления продуктов анализа и их логического же синтеза сводило диалектику к ряду операций, каждая из которых в сущности была операцией формально-логической.

Понятая таким образом диалектика не только не была «алгеброй революции», но скорее являлась логической схемой, предназначенной для отрицания правомерности каких бы то ни было революционных процессов в жизни и мысли.

С признанием абсолютного у Чичерина связано признание религии. При этом, однако, религия обосновывается у него чисто рационалистически. Мистическое понимание религии Чичерин решительно отвергал как несовместимое с разумом и основами научного мировоззрения. Отсюда борьба Чичерина против мистицизма. В особенности решительно осуждал он мистическую направленность воззрения Владимира Соловьева.

Однако, осуждая мистицизм, Чичерин не менее решительно выступал и против всех учений, отрицающих религию, и прежде всего — против материализма.

Рационалистический характер развитого Чичериним обоснования религии привел его к восстановлению отвергнутых Кантом рационалистических доказательств существования бога: онтологического, космологического и телеологического.

В своей апологии религии и, в частности, христианства Чичерин делает шаг назад сравнительно с Гегелем. Гегель видел в религии ступень развития духа, низшую по отношению к философии. Напротив, по убеждению Чичерина, философия «относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т. е. как отвлеченно-общее начало к конкретному единству» [6, 226].

Но если философия относится к религии, как «отвлеченное» начало к «конкретному», то отсюда, по Чичерину, нельзя делать вывод (как обычно поступают богословы и мистики), будто философия должна получать закон от религии. «Хотя конкретное начало есть высшее, но отвлеченно-общее начало служит орудием испытания конкретного единства» [6, 229].

Рассмотрение с помощью «метафизики» исторического развития человечества приводит Чичерина к чрезвычайно абстрактной формулировке общих законов исторического развития. Несмотря на его заверения, будто сформулированные им законы — «не умозрительное построение, которое, как внешняя рамка, налагается на историю» [6, 516], и будто факты удостоверяют в правильности сделанных им умозрительных выводов, в действительности философско-историческая концепция Чичерина есть результат крайне искусственного размещения исторических явлений по рубрикам отвлеченной схемы диалектического процесса.

Согласно этой схеме, развитие человечества «идет от первоначального единства, через раздвоение, к единству конечному» [6, 514]. Это движение «совершается сменой синтетических периодов и аналитических» [6, 514]. Синтетические периоды характеризуются господством религий, аналитические — развитием философии. При этом аналитические периоды «представляют движение от одного синтеза к другому» [6, 514].

Каждый — как синтетический, так и аналитический — период «представляет один из нескольких циклов, обнимающих собою развитие четырех основных определений мысли и бытия: первоначального единства, или причины производящей, двух противоположностей, т. е. причины формальной и причины материальной, наконец, конечного единства или причины конечной» [6, 514].

Но так как эти четыре определения «образуют две перекрещивающиеся противоположности» [6, 514], то и историческое движение «может быть двоякое: или от первоначального единства к конечному, через противоположности материи и формы, и обратно, или от формальной причины к материальной, через противоположности, производящие причины и конечной, и обратно» [6, 514—515]. Первый путь, по Чичерину, субъективный, второй — объективный. Но так как тот и другой могут идти в обе стороны, то всех способов движения (они же — пути мысли) — четыре.

Руководясь этой схоластической и абстрактной схемой, Чичерин вмещает в ее рамки весь ход истории человечества — от древних восточных цивилизаций до современности.

Гораздо более определенный характер имеют его воззрения, относящиеся к области философии права, где присущий ему догматизм достигает наибольшего развития.

За догматически утверждаемыми отвлеченными аксиомами права и нравственности стоит концепция индивидуализма и либерализма, в которой буржуазная точка зрения сочетается с принципами конституционной монархии.

Во всех своих социологических работах — в «Философии права», «Курсе государственной науки», исследовании «Собственность и государство» и других — Чичерин выступает как убежденный апологет института частной собственности и непримиримый враг всех теорий, отрицающих или хотя бы умаляющих права частной собственности. Первоначальным и непоколебимым основанием права собственности он считает положение, по которому человек «имеет право присвоить себе то, что не принадлежит другому, и не имеет права касаться того, что принадлежит другому» [7, 122]. Вторым, столь же непререкаемым основанием собственности Чичерин, в полном согласии с буржуазными классиками политической экономии, считает право труда, т. е. затраченный на вещь ее собственником труд. В то время как право овладения есть наложение воли на физический предмет, право труда «есть соединение с вещью части самой личности человека, его деятельности, направленной к обращению вещи на пользу лица» [7, 124]. Это право труда, согласно утверждению Чичерина, «по существу своему есть чисто индивидуалистическое начало» [7, 124].

Буржуазный характер этого индивидуализма сказывается в энергии, с какой, провозгласив право труда основанием собственности, Чичерин тут же вступает в полемику с социалистическими учениями о труде и собственности. С полной откровен-

ностью, граничащей с дицизмом, он решительно отрицает право рабочего капиталистического предприятия на продукты осуществляемого им труда и столь же решительно защищает неприкосновенность и неотъемлемость капиталистической собственности. «Рабочий продал свою работу и получил за нее цену; ни на что другое он не имеет права. . . Он получил свое и не может иметь притязание ни на что другое: в барышах и убытках он не участвует. Если ему выдается доля прибыли, то это добрая воля хозяина, а отнюдь не его право» [7, 125].

Иное дело — капиталист, владелец предприятия. Его право собственности на изготовляемые рабочими продукты Чичерин считает непререкаемым.

После этого не удивительно, что в социалистических учениях о собственности Чичерин видит «полное отрицание свободы лица, а следовательно, и всякого права» [7, 125].

Совершенно необоснованным представляется ему воззрение, по которому продукты труда принадлежат лицу, но капитал — обществу. По Чичерину, право обращать произведения труда в капитал «составляет естественную и неотъемлемую принадлежность вытекающего из труда права собственности. Обществу капитал не принадлежит, потому что общество его не произвело» [7, 130].

Учение это представляло открытую апологию капиталистической формы социального неравенства. Если свобода, согласно Чичерину, по существу своему ведет к неравенству, то в области собственности тенденция эта «проявляется в полной мере, и этого неравенства нельзя уничтожить, не уничтожив самого его корня, то есть человеческой свободы, следовательно, не посягнув на то, что составляет источник всякого права» [7, 134].

Так как личность, по Чичерину, является краеугольным камнем всего общественного здания, то индивидуализм составляет «основное начало всякого человеческого союза; без этого нет истинно человеческой жизни, нет ни права, ни собственности, следовательно, нет тех характеристических черт, которые отличают человеческие общества от чисто животных соединений» [7, 226].

Но если индивидуализм составляет основание общественного быта, то на нем все же нельзя остановиться. И право и нравственность указывают, по Чичерину, «на высшую связь лиц, которая не ограничивается взаимодействием отдельных единиц, а делает их членами высшего целого» [7, 228]. Более того, из самого этого взаимодействия «вытекают совокупные понятия и чувства, интересы и цели, которые ведут к установлению общего порядка, властвующего над людьми» [7, 228].

Таким образом, право возводится на высшую ступень и из частного становится публичным. Вместо отношения отдельных лиц между собой тут «является отношение целого и частей» [7, 229]. Но и первое отношение не исчезает, лицо не поглощается общест-

вом, а сохраняет свою самостоятельную сферу деятельности. Только на высшей ступени — в государстве — господствующим началом становится публичное право.

В области публичного права к прежним началам закона и свободы, стоящим в отношении противоположности, присоединяется в качестве нового начала власть, призванная охранять закон и сдерживать свободу. В свою очередь, круг ведения и способы действия власти определяются общественной целью, которая, таким образом, является четвертым формальным элементом общества.

Эти четыре начала образуют основу четырех различных союзов: семьи, гражданского общества, церкви и государства.

Чичерин не только целиком остается на почве исторического идеализма, но с особой резкостью и непримиримостью противопоставляет свою точку зрения учению марксизма, которое он называет учением экономического материализма. По утверждению Чичерина, основная ошибка экономического материализма в том, что, «пытаясь вывести все развитие человеческих обществ из экономических отношений, он упускает из вида самое важное и существенное — развитие юридического сознания, которое все-таки остается господствующим историческим фактором в гражданских отношениях, а еще более в государстве» [7, 268].

Идеалистическое в своих философских основах, учение Чичерина было апологией капиталистической системы. Защищая экономическое неравенство, возникающее из развития экономических отношений, он старался доказать, будто капитал «не принадлежит обществу, как утверждают социалисты» [7, 270]. Общество есть не более как фиктивное лицо, оно представляет только совокупность частных сил. Но не в большей степени капитал принадлежит государству. В качестве охранителя права государство призвано только устанавливать общие для всех условия его приобретения и ограждать его от посягательств со стороны других. Из неспособности государства выступать в роли капиталиста Чичерин выводит, будто существование капиталистов «составляет естественное и законное последствие, а вместе и необходимое условие всякого экономического развития. Капитализм не есть только преходящее явление: это — вся экономическая история человечества. Весь экономический прогресс состоит в накоплении капитала, и чем дальше идет человечество, тем большее он получает значение» [7, 270].

Для Чичерина характерно сочетание принципов буржуазного индивидуализма и либерализма с целой системой «охранительных» принципов, побуждавших его в целом ряде вопросов выступать против буржуазной демократии в интересах дворянской аристократии.

В университетской философии второй половины XIX в. Чичерин безусловно был одной из виднейших фигур. По широте



и основательности образования, по разносторонности творчества он стоял выше других университетских деятелей в области философии. Он был единственным представителем университетской философии второй половины прошлого века, поставившим социально-политические вопросы в центр своих изысканий.

Но это не может ни уменьшить заблуждений Чичерина, ни заслонить явно консервативный характер его взглядов. Он свел диалектику к системе формально-логических операций анализа и синтеза, лишил ее революционного смысла. Строгий критик Владимира Соловьева и изобличитель мистики, Чичерин сам обосновал необходимость религии, связывая это с «охранительными» общественно-политическими задачами. Поклонник теории политического либерализма, индивидуализма, он в применении к России сближается с консервативными идеологами монархического строя.

Правда, строгость нравственного характера Чичерина оградила его от смешения с толпой корыстных и угодливых прислужников самодержавия. Оглядываясь в своих воспоминаниях на путь развития русского просвещения от Грановского до Каткова, он с горечью констатировал падение интеллектуального и общественно-политического уровня дворянского круга.

Критика и оппозиция Чичерина не касались устоев общественного порядка и общественных отношений пореформенной России. Он не разглядел в пореформенном развитии русской общественной жизни и общественной мысли тех сил и явлений, которые были подлинно прогрессивными и которым принадлежало будущее. Более того, он занял по отношению к этим силам непримиримо враждебную позицию. Он проявил явное непонимание сущности марксизма, тем более непростительное, что главное произведение Маркса — «Капитал» — было ему известно. Критика экономического и социалистического учения Маркса, данная Чичериным, является печальным доказательством ограниченности, до которой может прийти даже крупный и просвещенный ум, ослепленный классовыми предрассудками и презрением к инакомыслящим.

В рационалистическом крыле русского идеализма второй половины XIX в. особое место принадлежит Н. Г. Дебольскому. Он получил образование сначала в Петербургском горном институте, а затем на естественном факультете Петербургского университета. По окончании курса Дебольский обратился к изучению философии и педагогики. В 80-х годах он преподавал в Петербургской духовной академии метафизику, логику и психологию. Параллельно шло преподавание им педагогики в других учебных заведениях. В течение ряда лет он служил в министерстве народного просвещения. С открытием в Петербурге Философского общества Дебольский принял активное участие в его жизни — как один из основателей, член совета общества, докладчик и постоянный участник в прениях. Он участвовал и в философских

изданиях общества, в частности как переводчик «Науки логики» Гегеля.

Основными философскими работами Дебольского были исследование «О высшем благе» (1886), «Философия феноменального формализма» (1892—1895), «О диалектическом методе» (1872), «Философские основы нравственного воспитания» (1880), «Логика Гегеля в ее историческом основании и значении» (1912).

Труды Дебольского, посвященные вопросам диалектического метода, оценке логики Гегеля и самый перевод «Науки логики» Гегеля создали Дебольскому репутацию одного из русских гегельянцев. Однако его философские взгляды только с натяжкой могут быть подведены под это понятие. Сам Дебольский протестовал против зачисления его в ряды гегельянцев [3, 205—206], и его протест имеет основания.

Свое учение о бытии Дебольский противопоставляет эмпиризму, под которым он разумеет учение, отвергающее познаваемость первой причины, и реализму, под которым он разумеет прежде всего и главным образом материализм. Ни эмпиризм, отрицающий возможность познания сверхчувственного, ни критицизм Канта, ограничивающий приложение признаваемых Кантом сверхопытных форм областью опыта, ни реализм, согласно которому первая причина есть не формальное, но содержательное начало, т. е. вещь в себе, отличная от ума, не дают и не могут дать, по Дебольскому, «положительной правды» в философии. Последняя принадлежит только «разумному усмотрению, которое стремится познать сверхопытное посредством правильных умозаключений к нему по началу причинности» [1, 86—97]. Философия, основывающаяся на таком разумном усмотрении, может быть, по Дебольскому, только формализмом, т. е. таким учением, которое, признавая сущее в себе или вещь в себе, признает их, однако, не за нечто отличное от ума, но за самый ум. Дебольский утверждает, будто «всякое философское учение, которое отрицает сущее в себе или признает его не за ум, а за вещество, или за душу (волю), или за непознаваемую, не умственного характера субстанцию, есть учение отсталое» [1, 88].

В своем «формализме» Дебольский видит учение, подготовленное немецким идеализмом, особенно Гегелем, но ему не только не тождественное, а исправляющее его и представляющее шаг вперед в развитии философии.

Историческую роль учения Гегеля Дебольский видит в том, что оно «есть принципиальное отрицание эмпиризма и скептицизма, утверждающих иррациональность понятия абсолютного. Оно есть принципиальное отрицание всякого вида интуитионизма, утверждающего непосредственную постижимость абсолютного, путем ли внешнего или внутреннего восприятия, путем ли прирожденных нашей душе аксиом, путем ли умственного усмотрения, путем ли какой бы то ни было мистической способности.

Все эти учения суть выметенный метлою гегелианизма философский сор» [3, 205].

Однако в отличие от абсолютного формализма Гегеля феноменальный формализм показывает, что возможность творческого действия божественного ума понятна. Впервые понятной она становится лишь при условии полного, а не частичного только, как у Гегеля, устранения спиритуализма из учения об абсолютном. «Мы приходим, — говорит Дебольский, — к понятию абсолютного, доводя содержание мысли до полного опустошения ее от опытных признаков, следовательно, до освобождения и от признаков мысли. Остается лишь бессодержательный для опыта логический закон мысли — закон всеединства, который, если и можно назвать термином, подразумевающим человекоподобие, то следует назвать не мыслию, а умом» [3, 204].

Если в своих основных понятиях формализм Гегеля представляется Дебольскому недостаточно последовательным, еще ограниченным примесью спиритуализма, то и диалектический метод Гегеля страдает, по Дебольскому, аналогичным недочетом. Диалектика Гегеля, утверждает он, «недостаточно диалектична» [3, 200]. Дебольский согласен с Гегелем в том, что каждое понятие «поражено противоречием» [3, 200]. Однако первоисточник этого противоречия и способ его разрешения Гегель указывает неверно. По Дебольскому, противоречие свойственно понятию не только тогда, когда понятие имеет противоположные определения, но всегда, ибо всякое понятие обладает различными признаками, а всякое различие признаков есть противоречие. Это противоречие, например противоречие понятий *A* и *B*, разрешается не тем, что находится третье понятие *C*, в котором объединяются *A* и *B*. Такое разрешение невозможно, так как ниоткуда не видно, почему при объединении в *C* оба понятия *A* и *B* перестают противоречить одно другому. Чтобы противоречие *A* и *B* было упразднено, необходимо, чтобы *A* и *B* могли превращаться одно в другое, т. е. необходимо признание за ними творческой силы, способной делать *B* из *A* и наоборот. Но именно этой творческой силы мы нигде не находим у Гегеля.

То, что Гегель называет «методом», есть в сущности, по Дебольскому, только схема развития понятий. Исследование всякого понятия есть исследование его по трем моментам: данности, различения и соединения. А так как система понятий мыслится так же, как некоторое понятие, то и вся система следует такой же схеме, состоит непременно из трех частей — полагающего или непосредственного мышления, анализирующего или рефлексивного и мышления, синтезирующего или объединяющего. Таким образом, система есть триада, состоящая из триад, а так как ее третья ступень — возвращение к первой, то вся система — круг, состоящий из кругов.

Дебольский находит, что эта схема системы «угадана Гегелем совершенно правильно» [3, 201]. Ошибка Гегеля в том, что из-

бранный им круговой путь развития системы он считал единственно возможным и необходимо вытекающим из начала его метода. В действительности же таких путей, утверждает Дебольский, может быть множество. Поэтому он отказывается признать в системе, как она была построена Гегелем, существо гегелевской философии. С точки зрения Гегеля, крушение системы есть крушение всей излагаемой в ней философии, ибо система есть необходимая имманентная философия, форма ее развития. Напротив, с точки зрения Дебольского, «крушение системы есть лишь крушение способа изложения данной философии, ибо система есть лишь учебный, дидактический прием последней, отнюдь не связанный необходимо с внутренним ее существом» [3, 202].

При всех недочетах гегелевского метода неоспоримая его ценность состоит, по Дебольскому, в том, что диалектика Гегеля есть не формально-логический и не эмпирический, но умозрительный метод мышления. Только умозрительный метод, утверждает он, уясняет, каким образом понятие, не отступаясь от тождества с самим собой, может в то же время мыслиться как способное изменяться в своем содержании. Умозрительный метод объясняет эту способность, указывая на заключенную в понятии полагающую силу ума. «Какое бы содержание ни принадлежало понятию, это содержание, как содержание ума, должно быть положено умом, то есть во всяком понятии, кроме содержания, дан акт положения его умом. . . Поэтому и требование тождества относится собственно к сказанному акту: то есть, какое-либо содержание понятия должно быть тождественным себе потому, что оно полагается одним и тем же актом ума. Тождество понятия есть тождество умственного акта, полагающего содержание этого понятия» [1, 55].

В то же время тождество это таково, что, не переставая быть тожеством, оно открывает возможность мыслить то изменение понятия, то обогащение его признаков, без которого не может быть, по Дебольскому, подлинного знания. Именно заключенная в понятии полагающая сила ума призвана, утверждает он, объяснить, каким образом одинаковый акт ума может полагать разнообразное содержание.

По Дебольскому, для умозрительного метода всякое понятие есть сверхопытный акт верховного — божественного — ума и производится силой этого ума.

Умозрительный метод Дебольского объясняет «возможность разрешения противоречий в опытном содержании ума через признание тождества его сверхопытного, умопостигаемого действия» [1, 63]. Вместе с тем только в умозрительном методе обосновываются, по Дебольскому, рассудок и опыт. Это тем более важно, что обоснование их, пишет он, совершенно необходимо. «Нужда в обосновании рассудка и опыта, — поясняет Дебольский, — проистекает из того, что ни тот, ни другой не объясняют, откуда берется и как может умножаться содержание нашей мысли:

для рассудка это содержание уже готово, следовательно, не обосновано. Для опыта оно обосновано, но только в чувственности, а не в уме. Происходит это из того, что и рассудок и опыт понимают ум лишь как закон или форму» [1, 70]. Напротив, умозрительный метод обосновывает в уме содержание мысли. Но если в уме обосновывается содержание мысли, то ум «должен быть понят как деятель или сила; и, понимая ум таким образом, мы понимаем его умозрительно» [1, 70].

Такая трактовка умозрительного метода отличается, по Дебольскому, и от диалектического метода Гегеля и от воззрений «реализма». «Умозрительный метод, в его применении к объяснению происхождения и изменения опытного содержания, не есть метод, производящий это содержание из его умопостигаемого источника, но есть лишь метод, утверждающий наше убеждение в бытии этого источника» [1, 63].

Согласно учению феноменального формализма, творчество божественного первоума «обнаруживается в создании того, что уже не божественно, но богоподобно, т. е., что также есть ум, но ум, не производящий сам своего содержания, а имеющий содержание, данное ему» [1, 170]. В качестве ума этот вторичный, созданный ум причастен свойственному уму основному диалектическому действию — тройственному акту положения, отличия и соединения. Но это тройственное действие может простирается лишь на данное содержание, т. е. оно в состоянии не что-либо творить, а только упорядочивать, формировать те основные данные элементы, которые ему предлежат.

С этой точки зрения, мир есть ум, но не божественный первоум, а ограниченный ум. В качестве ограниченного ума мир есть «такой ум, который всегда отличает себя, как закон или форму от своего содержания, то есть который является связанным с тем, что не есть ум, то есть является в двойственности формы и содержания» [1, 71].

Сильная сторона философской концепции Дебольского не в собственных его положительных взглядах, а в критике других идеалистических и метафизических теорий. Широкая историческая ориентировка в различных направлениях философии сочетается у Дебольского с острым анализом, вскрывающим недочеты и противоречия в философских системах, ограниченность их принципов. Скептицизм, феноменализм, агностицизм Юма и Канта, субъективный идеализм Фихте, абсолютный идеализм Шеллинга и Гегеля, интуитивизм, позитивизм, утилитаризм, социальный дарвинизм подвергались в работах Дебольского во многом меткой и убедительной критике.

Дебольский развил отличное от гегелевского учение о методе. Его диалектика исходит из убеждения, что всякое понятие поражено противоречием. Однако, превратив всякое различие в противоречие, он лишил диалектику той способности отражать противоречия реального процесса развития, какая была присуща

диалектике Гегеля. Все усилия Дебольского направлены на то, чтобы объяснить, каким образом изменение качества, переход содержания в другое качество, в другое содержание могут происходить без нарушения тождества.

Не примкнув ни к одной влиятельной философской группе, Дебольский прожил свою философскую жизнь в одиночестве, без учеников, последователей и продолжателей.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Н. Г. Дебольский*. Философия феноменального единства, т. I—II. СПб., 1892—1895.
2. *Н. Г. Дебольский*. Философские основы нравственного воспитания. СПб., 1880.
3. *Н. Г. Дебольский*. Логика Гегеля в ее историческом основании и значении. — «Журнал Министерства Народного Просвещения», 1912, август.
4. *Б. Н. Чичерин*. Воспоминания. Московский университет. М., 1929.
5. *Б. Н. Чичерин*. Существо и методы идеализма. — «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 2 (37).
6. *Б. Н. Чичерин*. Наука и религия. М., 1879.
7. *Б. Н. Чичерин*. Философия права. М., 1901.

# ГЕГЕЛЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В РУССКОЙ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX В. ПО МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

*З. А. Каменский*

Известно значение Гегеля в разработке методологии истории философии. Эти проблемы рассматривались и до Гегеля, но именно с него начинается свое существование эта специальная научная дисциплина. В России, как и в Германии, они также были предметом размышления еще в то время, когда Гегель только разрабатывал историко-философскую концепцию. Когда же она стала известна, далеко не все русские историки философии ее приняли. В настоящей статье мы будем иметь в виду только те работы, авторы которых исследуют проблемы методологии историко-философского процесса с идеалистических позиций. Хотелось бы также заметить, что мы будем следить не только (и даже не столько) за тем, что заимствовали русские историки философии у Гегеля, каким именно воздействиям с его стороны они подвергались, сколько за тем, каковы были результаты этих воздействий, в какой синтез отливались эти последние. Именно так можно наилучшим образом отдать дань уважения великому немецкому мыслителю, ибо мы будем говорить не о том, что, будучи сделано им, окаменело в виде исторического продукта его воздействия, а о том, как продолжали жить его идеи.

Мы не можем здесь рассматривать идеи философов, которых отнесем к гегелевской традиции методологии истории философии в целом, но известно (например об О. Новицком), что многие из них были противниками учения Гегеля, что на них оказывали влияние и кантианство и другие философские направления и школы.

Но в относительно специальной области — в области методологии историко-философского исследования, хотя и по-разному, все они подпадали под влияние Гегеля, и здесь у некоторых представителей этой традиции создавалось известное противоречие между отношением к Гегелю в общефилософском смысле и фактической приверженностью к традиции, созданной им в этой специальной области.

К этому направлению в русской литературе по методологии истории философии можно причислить О. Новицкого («Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований». Киев, 1860), С. Гогоцкого («Введение в историю философии». Киев, 1871), М. Остроумова («История

философии в отношении к откровению». Харьков, 1866), отчасти А. Козлова («Очерк из истории философии. Понятие философии и истории философии». Киев, 1887). В. Лютославского («О значении и задачах истории философии». Казань, 1889), П. Тихомирова («История философии как процесс выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения. Троице-Сергиева лавра», 1899; «Научные задачи и методы истории философии». Сергиев Посад, 1907).

Большинство этих авторов преподавали в русских духовных учебных заведениях. Многие из них не только формально представляли религиозную мысль, но и стремились использовать свои построения в области истории философии и ее методологии для борьбы с материализмом и атеизмом. И вместе с тем в их методологических работах по истории философии можно заметить интересные, плодотворные мысли, опирающиеся на идеи гегелевской концепции истории философии. Для второй половины XIX—начала XX в., когда писали эти авторы, т. е. после того, как в России появилась революционно-демократическая философия, материалистическая и диалектическая по своему существу, когда бурно развилось естествознание, когда против традиционной религиозности провел свой штурм позитивизм, когда в Россию стал проникать марксизм, — в этих условиях выступать с плоскими религиозно-идеалистическими проповедями и открыто антинаучными филиппиками, как это делали в начале века такие вульгарные деятели клерикальной и светской официальной идеологии, как Теофилакт и Филарет, Магницкий и Рунич, было уже не только бессмысленно, но и опасно для русской церкви, официальной идеологии, русской духовно-академической философии. К 60-м годам стал уже очевидно компрометирующим их и тот вариант религиозной философии, который предложило славянофильство. То отрицание разума, тот способ поглощения науки верой, который обосновывали И. Кириевский, А. Хомяков и их последователи, оказался непригодным для вовлечения в сферу религиозной идеологии русской интеллигенции, о популярности в широких кругах которой не могла не заботиться клерикальная православная философия. Надо было быть хитрее и, главное, умнее. Надо было попытаться, всеми правдами и неправдами, представить дело не так, как это предлагали славянофилы, которые хотели охватить все формы постижения мира религией, иррациональными моментами, в сущности растворяя в них науку и лишая ее самостоятельного значения, но так, что наука работает на религию и религия лишь извлекает из научного доказательства необходимые для нее выводы.

Разумеется, это было так же невозможно, как и то, что предлагали славянофилы. Но тогда, т. е. во второй половине XIX в., это еще не было столь ясно, как в случае со славянофилами и представителями вульгарной религиозной философии начала XIX в. И именно по этому пути пошли и так действовали историки



философии из числа преподавателей русских духовных заведений<sup>1</sup>.

Несомненно приверженность этой группы русских методологов к историко-философской концепции Гегеля. Так, взгляды О. Новицкого связаны с Гегелем в целом ряде пунктов его собственного построения [9, IV, 1, 3, 8, 14, 24, 51, 56 и др.], и Остроумов имел все основания считать, что Новицкий в своей концепции истории философии «своеобразно приложил гегелевскую точку зрения» [11, 4]. Что касается С. Гогоцкого, то в нашей литературе он причислен к гегельянству (правому) [3, 64; 15, I, 377—378; 4, 3, 308], и это находит основание в его работах [1, 57—64; 1, 8—9, 16, 25—26 и др.]. Органично воспринял и разрабатывал гегелевскую концепцию истории философии М. Остроумов [11, 9—13, 25, 27, 60, 64, 65 и др.]. Не столь тесно, но все же определено, примыкали к гегелевской концепции истории философии А. Козлов [7, 9—11], В. Лютославский [8, 54] и П. Тихомиров, который в обеих своих работах [13, 14] воспроизводил остоу гегелевской концепции истории философии<sup>2</sup>.

Итак, несомненно, что все названные авторы хотя и в разной мере, но все же определенно примыкали к гегелевской традиции. Но это, естественно, не значит, что они просто были ее эпигонами, принимали ее безоговорочно. Напротив, они выступали и с прямой критикой ряда пунктов концепции Гегеля, строили — в рамках этой традиции — свои конструкции, и большинство из них более последовательно, чем Гегель, давали им религиозную интерпретацию.

Что касается прямой критики Гегеля, то если она не прослеживается в работах Козлова и Лютославского, то весьма определена в работах Новицкого, Гогоцкого [1, 14—15, 17, 23, 63—64], Тихомирова [14, 7] и особенно Остроумова [11, 7, 13, 14, 27, 47—48].

Как уже говорилось, исходной для изучаемого направления была концепция Новицкого. Сам он называл ее «рациональным воззрением» на историю философии [9, I]. Это «рациональное воззрение» имеет своей задачей так обработать эмпирический материал истории философии, чтобы он предстал перед нами как некое «сомкнутое целое», построенное соответственно объективно-существующим между философскими учениями связям, причем последние есть связь поступательного развития: «... Каждое

<sup>1</sup> Характерны в этом отношении, например, даже сами заголовки работ доцента Московской духовной академии П. Тихомирова [13, 14], первоначально напечатанные в «Богословском вестнике», а затем отдельными оттисками в центре публикации православной теологической литературы — в Троице-Сергиевой лавре. В самих названиях заявлена претензия на научный характер этих работ, на то, что точка зрения автора основана на науке, а не на предании, не на откровении.

<sup>2</sup> Для пропаганды гегелевской традиции в методологии истории философии имела известное значение высокая ее оценка М. Каринским [6, 114—115, 119], который, однако, был критиком немецкого идеализма и не может быть отнесен к числу представителей гегелевской традиции.

из замечательнейших учений и верований, будучи в свое время целью само для себя, служило основанием для дальнейшего развития следовавших за ним учений и верований. С этой-то преимущественно стороны, со стороны внутренней связи, старался я представить философские учения и религиозные верования древних народов. Философские учения разных времен имеют между собой свою собственную внутреннюю связь, состоящую в последовательном их развитии, и потому могут быть рассматриваемы сами, как сомкнутое в себе целое» [там же, VI].

Необходимость подобного «рационального воззрения» Новицкий не только обосновывал теоретически и исторически, но и защищал полемически, потому что уже и в его время находились историки, отрицавшие возможность и необходимость подобных построений и ратовавших за чисто эмпирическую манеру изложения историко-философского материала.

Новицкий — и в этом его большая заслуга в развитии отечественной историко-философской науки — полемизировал против эмпиризма в истории философии, который, будучи преодолен и зло высмеян Гегелем, к середине XIX в. вновь оживился, «поднял голову» и стремился захватить руководящую роль в разработке самой истории философии.

Новицкий критиковал в этой связи воззрения Я. Фриза, который относится к числу тех, кто «признают всякое построение в ней (истории философии. — З. К.) неуместными», хотя другие (в том числе и сам Новицкий) «признавали недостаточность чисто-фактического изложения какой бы то ни было отрасли истории» [там же, 3].

Во-первых, развитие философии осуществляется целесообразно, по необходимости. Во-вторых, «логическая необходимость в развитии философских учений не разрушает свободы философствующего сознания, потому что эта свобода не есть бесосновный произвол, и она имеет свой закон в коренной сущности духа» [там же, 4]. Другими словами, этот аргумент есть аргумент от концепции диалектики свободы и необходимости и аргумент против метафизического истолкования свободы как абсолютной характеристики духа. В-третьих, «рациональный метод» обработки материала истории философии отнюдь не означает, что при этом следует игнорировать факты, не заниматься ими: эти задачи вполне совместимы, и решение каждой из них возможно лишь с решением другой [там же, 5].

Именно поэтому, возражая против гегелевской концепции чисто априорного построения истории философии<sup>3</sup>, Новицкий

<sup>3</sup> Я, впрочем, не считаю, что этот упрек Гегелю справедлив, и полагаю, что точка зрения Новицкого (как и Гогоцкого) в принципе и в осуществлении историко-философского исследования не отличается от гегелевской, ибо великий немецкий философ-диалектик во всем объеме понимал необходимость тщательного собирания и скрупулезной обработки фактов истории философии, отстаивал идею историзма, понимал единство необходимости

корректировал даже и само наименование своего воззрения и называл его уже не просто «рациональным воззрением», а «эмпирико-рациональным построением». «Эмпирико-рациональное построение, — писал он, — может выводить à priori не частные исторические явления во всей их полноте, а только всеобщие и необходимые основания», и «построение это . . . само опирается на действительности, в основании его полагаются следствия, выводимые из фактов», и оно «есть только результат продолжительного и внимательного изучения фактов, есть общая мысль, предварительно извлеченная из них анализом» [там же, 6]. Следовательно, его метод построения истории философии есть «аналитический и синтетический» [там же, 7]. Такова общая экспозиция концепции Новицкого.

Следующим звеном этой концепции, ее конкретизацией, является взгляд на философию как на науку. «Философия есть наука, — писал Новицкий, — т. е. мысль, стремящаяся к полному и систематическому развитию себя» [там же, 8], чем она отличается от религии и искусства. Философия является наукой «чистого мышления» [там же, 8], имеющая целью «постижение истины» [там же, 9], которая есть, по Новицкому (и это очень важно отметить для адекватного воспроизведения его концепции истории философии), «согласие мысли и бытия мыслимого» [там же, 9].

Такая характеристика некоторых вопросов теоретической философии не была со стороны Новицкого отступлением от рассмотрения проблем истории данной науки, ибо здесь давалась та ее характеристика, с помощью которой он «наводил мост» от проблем теории к проблемам истории этой науки. Из характеристики первой вытекают определенные выводы для второй. А именно: «Все философские учения разных народов и времен суть разносторонние и разнообразные способы воспроизведения действительности в мысли, все в своем поступательном движении суть как бы ступени к большему уразумению истинно-сущего, определяемые как природою мыслящего духа, так и мыслимого бытия. А потому, чтобы во всем разнообразии философских учений найти рациональный распорядок, им свойственный, надо искать его преимущественно в отношениях мысли к мыслимому бытию» [там же, 9].

Здесь теоретическая философия связывалась с ее историей. Основой этой связи признавались действительность и процесс проникновения в нее: философская система (идея) и история философии как связанная в своих элементах совокупность систем есть форма проникновения мысли в действительность. Эта связь

---

и свободы, необходимости и случайности в созидании философии. Впрочем, у этих критиков Гегеля был теоретический резон: в теории у Гегеля вышло, что история философии формируется только необходимыми моментами (ступенями) процесса самопознания абсолютной идеи, а возникновение фактически существовавших и неизбежно попадавших в поле зрения Гегеля — как исследователя историко-философского процесса ненеобходимых моментов — не получало объяснения.

и этот параллелизм дают основание к уразумению главных эпох истории философии. «Развитие идеи имеет „три фазиса“ — „неразвитая общность“ (сфера «чувствования»), „раздробление и развитие“ (сфера «рассудка»), «возвращение к своей общности, но высшей, свободно-созерцаемой» (сфера «разума»)» [там же, 24] <sup>4</sup>. «Эти-то три фазиса развития идеи составляют, — по Новицкому, — три главных момента в процессе развития самой философии» и ее отношения к религии [там же, 24]; с этого пункта концепции он обращает ее к проблеме отношения философии и религии, которая нас не интересует как таковая, но из решения которой Новицким мы извлекаем представление о том, как он осуществляет периодизацию истории философии [25, 51, 56].

Рассматривая эту периодизацию, мы убеждаемся, что чем дальше от философии и ближе к истории, тем все более окостеневает, грубеет и вульгаризируется мысль Новицкого: он становится простым апологетом христианства, не стесняющимся прикрывать авторитетом философии все несправедливости христианского мира. Финал его концепции не только монархический, но и славянофильский: в завершенной форме идеал исторической жизни и идеал философии «по справедливости можно ожидать от народов славянских» [там же, 56].

Таким образом, в этой концепции, как и в концепции Гегеля, явно прослеживаются два слоя, две тенденции, образующие противоречие смелых обобщений, живых поисков и религиозной метафизики, приводящей к апологии христианства, монархизма и к славянофильству.

К этой первой русской гегельянской концепции методологии историко-философского исследования тесно примыкает и вторая по времени — концепция С. Гогоцкого. Он разделял целый ряд положений концепции Новицкого, но выдвинул на первый план некоторые идеи, которым Новицкий уделил меньшее внимание, но которые сами по себе весьма важны для построения методологии историко-философского исследования.

Гогоцкий настоятельно подчеркнул необходимость выделения истории философии в особый, самостоятельный «предмет знания» [там же, I], а в пределах истории философии — необходимость осознания специфического «метода истории философии», в формулировку которого он включил, по нашему мнению, первостепенной важности момент — цель историко-философского исследования. «Под именем метода вообще, — писал он, — разумеют такое течение мыслей, понятий, представлений, которое сознательно направлено к определенной цели, к приобретению какого-нибудь определенного знания» [там же, 10]. К сожалению, он не специфицирует этого понятия применительно к истории философии

---

<sup>4</sup> См. также стр. 27—28 и 32—34, где речь идет о трех характеристиках духа — чувстве, рассудке, разуме и трех соответствующих характеристиках бытия — частности, общности и расчлененности.

и остается в пределах общего учения о методе, различая аналитический и синтетический и считая, что в истории философии необходимо применять их в единстве.

Важнейшее значение, с точки зрения теоретической разработки методологии историко-философского исследования, имело сосредоточение Гогоцким внимания на проблеме единства всеобщности и специфичности различных форм философии, эпох ее развития. Правда, проблема эта не ставится им как таковая и потому не решается с достаточной последовательностью хотя бы в пределах его концепции. Он скорее часто противоречит сам себе, но все же проблема эта внедряется в сам предмет рассмотрения. И вот каким образом.

Общая позиция Гогоцкого состоит в следующем: «Философия, несмотря на все свои видоизменения, в сущности постоянно имеет одну главную задачу, распадающуюся на многие частные вопросы, из коих то одни, то другие более интересуют умы в данное время» [там же, 2]. Единство «задачи» (мы бы сказали теперь — «предмета») философии вытекает из того, что все ее усилия устремлены к единой цели: она «есть процесс знания, объясняющий и действительность, как предмет знания, так и самое значение, теоретическое и практическое, познающего начала. Это наука о самой науке или знании» [там же, 3—4]. Поэтому даже и разделение философии на ее составные «части», «на главные составные вопросы» [там же, 4] происходит из некоего единства, и «везде и во все времена с большей или меньшей ясностью философия удерживала единство своих общих задач и стремлений» [там же, 4]. Так встает задача уяснения единства всеобщего и особенного в ходе исторического развития философии, и эту задачу Гогоцкий решает в плане теории развития. «Несмотря, однако же, на это единство философии, она постоянно изменяется в своих конкретных проявлениях, в системах и доктринах. Это сочетание в философской науке двух противоположных свойств предполагает в самом понятии философии основание ее изменчивости, или внутреннюю связь между единством философии и изменчивостью ее форм.

Эта идея единства всеобщего и особенного, а также идея развития и дают основания Гогоцкому рассмотреть историю философии как поступательный и закономерный процесс и противопоставить такую концепцию скептицизму и эмпиризму» [там же, 8].

Приходится, однако, признать, что Гогоцкий не выдерживает точки зрения единства всемирно-исторического хода философского развития. Стремясь выяснить специфику античной философии относительно новой, он разрушает основу их единства. В несомненном противоречии с ними он утверждает, что древняя философия рассматривает философское знание «как нечто отдельное от нас, вне связи с нашим сознанием и самопознанием», и «не ставит» «вопроса об отношении знания к самопознанию», а «философия новых времен» «спрашивает об отношении мыслящего начала . . . к бытию или к миру явлений» [там же, 30];

«Философия прежних времен не обращала еще внимания на самое существенное, а именно на вопрос, как относится вся совокупность истин знания к началу самосознающему, к самостоятельности . . .» [там же, 34], и «только философия XIX века существенно изменила прежнее направление в решении поставленного Декартом вопроса . . . она в первый раз поставила правильно по крайней мере общую точку зрения на науку. . .» [там же, 35].

Вся эта критика древней философии несостоятельна по сути, по характеристике самой античной философии. Но она стоит в явном противоречии и с общей характеристикой Гогоцким истории философии: то, что объявлено им основой общности всех философских учений, основой всемирно-исторического единства философского развития, здесь нарушается и разрушается. Специфика выясняется здесь с помощью отрицания за античной философией того, что признано родовым признаком всякой философии.

Нечего и говорить, что религиозный мыслитель и идеалист, Гогоцкий целиком на стороне религиозного идеализма, а материализм для него неприемлем, и для критики его он ловко использует действительные слабости материализма XVIII—начала XIX в. [там же, 25, 35 и др.].

Из этого краткого разбора концепции Гогоцкого видно, что гегелевская диалектическая концепция истории философии хотя и несколько огрублялась, но, с одной стороны, была подвергнута критике за некоторые действительные свои пороки, а с другой—породила в концепции Гогоцкого много плодотворных идей и тенденций.

Третий представитель гегелевской традиции М. Остроумов предложил еще более детально разработанное, хотя в целом ряде пунктов и сходное с концепцией Новицкого, построение. Уже подзаголовок его работы — «Взгляд на условия исторического развития философии» — показывает, что его внимание приковано по преимуществу к методологическим проблемам, что его интересует не столько сам историко-философский процесс (хотя он будет заниматься и им для того, чтобы показать свою методологию в действии, в «материале»), сколько общие его «условия» и, как увидим, принципы, с помощью которых этот процесс исследуется.

Остроумов рассматривает историю философии как историческую науку и, признав первую видом второй, дедуцирует некоторые основоположения истории философии как науки. Раз мы имеем дело с историей, рассуждает он, значит с чем-то, чего уже нет, а потому мы неизбежно должны как бы построить свой предмет. Но «чтобы это построение было научным, т. е. имело все достоинства науки, оно должно удовлетворять следующим условиям: во-первых, оно должно восстанавливать в идеальной форме самые факты прошлого, как они когда-то совершались в действительности, ибо без этого не было бы предмета исторического изучения; во-вторых, оно должно изобразить преемственную связь их в непрерывном течении времени, чтобы каждый момент этого

течения являлся как результат, обусловленный предшествующими моментами, ибо без этого не был бы восстановлен самый исторический процесс от его начала до настоящего времени; наконец, в-третьих, оно должно объяснить возможность возникновения этих фактов в такой, а не иной последовательности и связи, т. е. указать принципы осуществления прошедшего в таком, а не ином виде, ибо без этого процесс остался бы неуясненным» [11, 2].

Как и Новицкий (и близко к нему даже терминологически), Остроумов считает, что подобное построение исторического знания вообще, а следовательно, и истории философии возводит его со степени «простого представления. . . на степень разумной идеи, и приобретает достоинство рациональной исторической науки («рациональное воззрение» Новицкого. — *З. К.*), объясняющей (а не просто описывающей. — *З. К.*) нам прошедшие судьбы настоящего» [там же, 2].

Дедуцируя из этих общих условий построения рациональной исторической науки идею рационально построенной науки истории философии, Остроумов так формулирует идею последней: «История философии должна: во-первых, на основании исследования существующих исторических памятников восстановить каждую философскую систему . . . , так как они действительно были развиты различными философами; во-вторых, изобразить их преемственную связь . . . , поскольку прошедшее состояние оказывало влияние на дальнейшее возникновение различных систем, и, наконец, в-третьих, указать принципы или условия того, а не иного течения исторического процесса философии, поскольку эти условия определяли как общий ход этого процесса, так и отдельные его моменты». Решение первой из этих задач есть «фактический» способ построения или изображения истории философии, второй — способ «прагматический», а третий — «рациональный или философский»; эти способы являются и историческими этапами разработки истории философии, причем «исторически совершенное представление истории философии должно совмещать в себе все эти три способа или метода» [там же, 3].

Сущность истории философии Остроумов выясняет, используя многие идеи Гегеля. При всем разнообразии ее определений, в них можно проследить некоторые общие черты [там же, 6], на основании чего и можно дать понятие о сущности истории философии: «История философии представляет нам ряд философских систем, служащих выражением идеала философии. Идея философии в этом ряду систем остается, следовательно, одна и та же неизменно. Историческое изменение относится поэтому только к выражению этой идеи в отдельных системах. С этой точки зрения исторический процесс философии можно, следовательно, определить как постепенное возникновение или появление философских систем во времени, обусловленное стремлением познающего ума человека осуществить ту идею знания, какую представляет философия вообще, как наука» [там же, 7].

Остроумов рассмотрел ряд трудностей, встающих на пути такого понимания и разработки истории философии, в том числе и в особенности трудность понимания истины как процесса и неприемлемости ее догматической трактовки, которая исключила бы возможность рассмотрения истории философии как процесса, т. е. как истории. В результате этого рассмотрения модифицируется и само определение сущности истории философии как науки: «... исторический процесс философии представляет... осуществление единой для нашего разума абсолютной истины в форме различных, сменяющих друг друга философских систем. И в этом смысле историю философии можно назвать осуществлением в этих системах единой истинной философии» [там же, 10]. Такая концепция означает взгляд на истину как на органический переход от низшего к высшему, т. е. фиксацию ступеней восхождения, снятие низшей ступени — высшей. Такой взгляд развил впервые Шеллинг, затем Гегель и Куно Фишер [там же, 11, примеч.]. В этом аспекте «исторический процесс философии можно определить как развитие философии в ряду возвышающихся одна над другой ступеней» [там же, 11]. Такой ход возможен «посредством критического рассмотрения» данной системы и преодоления ее, т. е. если трактовать историю философии как «процесс самосознания, в котором философия, переходя от одной системы к другой, развивается от низшей своей формы в высшую» [там же, 12]. Именно в этой связи, т. е. в связи с определением истории философии как «процесса самопознания познающего духа», Остроумов полемизирует с Гегелем и трактует это самопознание как «человеческое», а не «божественное» [там же, 14].

К этой общей части концепции Остроумова относится и рассмотрение им проблемы соотношения объективных и субъективных моментов в создании философских систем и проблемы соотношения априорных и апостериорных методов построения истории философии (хотя сам он отнес изложение своего взгляда на этот вопрос в раздел о внешних условиях исторического процесса философии).

По обоим этим вопросам Остроумов защищает Гегеля от несправедливых обвинений, и в процессе этой апологии сам он приходит к той мысли, что прогресс философского знания не является сплошным, но что в силу соединения объективных и субъективных моментов развития истории философии в развитии философских систем наблюдаются отливы и приливы. Что же касается соотношения априорного и апостериорного моментов в исследовании историко-философского процесса (проблема уже чисто методологическая!), то Остроумов приходит здесь к важным выводам: «Если бы историк философии собирал только факты, тогда эти факты остались бы разрозненным агрегатом явлений и не представляли бы никакой истории. История потому только и история, что факты исторические связаны между собой. Но эта связь, конечно, имеет свои условия... эти условия уже никаким обра-



зом не могут быть даны а posteriori, ибо они суть условия самой возможности апостериорных фактов». Априорными условиями истории философии являются «внутренние условия сознания». «Таким образом, по нашему взгляду, в истории вообще и в истории философии в частности совершенно необходимо допустить как элемент а posteriori, вносящий разнообразие, так и элемент а priori, вносящий в историческую последовательность известную правильность. Если нельзя историю философии построить а priori, то нельзя также воссоздать ее и а posteriori» [там же, 66].

Итоговое определение сущности «исторического процесса философии» таково: он есть «со стороны содержания. . . ряд философских систем, со стороны формы . . . развитие единой философии в этих различных системах и со стороны сущности этого процесса . . . процесс самосознания, полагающего в себе и это содержание, и эту форму» [там же, 12—13].

Таково определение процесса истории философии. Но он протекает при двух условиях — «внутренних», т. е. «условиях человеческого сознания вообще», и «внешних», т. е. «пространственно-временных исторических обстоятельствах» [там же, 15].

Выше мы писали уже относительно внутренних условий, как их понимает Остроумов. Хотя он и говорит о них в полемике с Гегелем [там же, 27], но принципиально его взгляд является некоторой вариацией на темы, заданные феноменологией духа и учением «Науки логики» о категориях. Начав с непосредственного знания — «эпохи представления», сознание идет к «эпохе понятия» и затем — к «эпохе идеи» (с подразделениями внутри каждой эпохи) [там же, 28—37]. Этот цикл не одноактен: сознание вновь и вновь его повторяет, но каждый раз на более высокой основе, созданной предшествующим развитием. Более того, поскольку каждый цикл подвергается воздействию внешних условий, они модифицируются [там же, 44—45].

В этой схеме следует обратить внимание на две идеи Остроумова. Одна из них сводится к тому, что как бы ни шло познание и какой бы углубленности ни достигало оно в постижении объекта, этот объект не отождествляется с мыслью, остается объективным, непосредственно данным. «Эта их [объектов, «вещей». — З. К.] непосредственная данность не зависит от познания; познание только находит, что вещи даны, но не творит их, не само их себе дает» [там же, 38].

Эта плодотворная и глубокая идея — идея объективности сущего и воспроизведения в сознании его определений — составляет наиболее общую основу всей концепции Остроумова. Однако интерпретация данной идеи (и это второй пункт, на который хотелось бы обратить внимание) дается Остроумовым в форме завуалированно-религиозной (позже он сорвет эту вуаль со своего построения, и оно предстанет перед нами как откровенно религиозное): «. . . эту непосредственную данность нам вещи должно назвать откровением» [там же, 38]. Остроумов ищет психологи-

ческие и историко-философские основания такой интерпретации и даже такой терминологии (он находит этот термин, в частности у Юма, у которого, по его словам, откровение понимается «в обширном смысле слова» [там же, 38, примеч.], но пока еще не объявляет этого понятия религиозным. Однако такая интерпретация фундаментального понятия объективности, независимости действительности от сознания дает ему возможность представить и весь цикл историко-философского развития как во всемирно-историческом, так и в локальных масштабах, как цикл от откровения к откровению же, но опосредованному, обогащенному всем ходом исторического процесса философии.

Таков финал исследования Остроумовым вопроса о «внутренних условиях исторического развития философии», финал, который трудно было предвидеть по ходу изложения его концепции, который никак не подготовлен и возможность его, скорее, даже отвергалась полемикой с Гегелем относительно того, что моменты процесса познания есть моменты развития человеческого, а не божественного духа.

Причина подобного стремления онакообразить концепцию, устремленную, по замыслу автора, к религиозным выводам, состоит в реализации той установки религиозных теоретиков, о которой в общем виде уже говорилось выше, — в том, что Остроумов выступил в середине 80-х годов XIX в., когда грубая, прямолинейная религиозность, или даже религиозность гегелевского типа, уже не могла рассчитывать на поддержку ученых и интеллигентов, особенно из среды молодежи. Время было уже не то, в умах слишком укоренилось требование точного, обоснованного научного знания. И умные сторонники религии, к числу которых, несомненно, следует отнести Остроумова, искали более эффективных путей.

Такова была «стратегия» и Остроумова. Она развертывается и на дальнейших этапах его построения, — при истолковании проблемы «внешних условий исторического развития философии». Впрочем, здесь лишь в некоторой степени речь идет о действительно внешних условиях, а в основном говорится опять-таки о внутренних условиях, о значении индивидуальных особенностей философа.

Усматривая специфику философии, по сравнению с экспериментальными науками, именно в том, что она «есть плод. . . личной, индивидуальной инициативы, личных индивидуальных усилий» (в то время как центр естествознания лежит в эксперименте, т. е. вне индивида) [там же, 46], отвергая на этом основании и мнение Гегеля о том, что «в философии всего менее значит индивидуальность» [там же, 47—48], и «избитое» мнение, что «лицо есть продукт времени» [там же, 52—53], Остроумов, несколько странным образом, переводит рассуждение на проблему значения традиции как роли личности, индивида в историческом ходе философии. Традиция, или, как он называет ее, «предание ведет к прогрессу», если «лица, принимающие передаваемое . . . в состоянии

собственным своим трудом приложить нечто новое, доселе неизвестное», «это неизвестное . . . является новым вкладом в общую сокровищницу культуры и чистым приростом к тому капиталу, каким дотоле владело общество» — «так движется вперед история», движение совершается «через лица» [там же, 52].

Остроумов, однако, не отрицает полностью влияния «среды и окружающих обстоятельств» [там же, 53] и даже говорит, в чем конкретно это влияние состоит: эти условия «ставят задачи, предлагают материал, представляют пособия для дальнейшего движения, но само движение» осуществляется деятельностью личности [там же, 53].

Истинные стремления, истинные цели Остроумова выясняются в трактовке им роли национальных особенностей, национальных условий развития философии, которые он, в конце концов, объясняет с теологической точки зрения. Ссылаясь на учение Шеллинга и Гегеля о «национальном духе», он утверждает, что «в основании всякого национального развития лежит принцип религиозный» [там же, 60].

Изложение вопроса о внешних условиях развития философии привело Остроумова к тому же пункту, к которому он пришел и при рассмотрении условий внутренних. Он сам подчеркивал эту общность результата исследования в двух плоскостях. В одном случае это «откровение» теоретическое, «последнее условие» «внутреннего развития сознания», «основание теоретической деятельности», в другом — деятельность «практическая» [там же, 62], и, таким образом, все дороги, какие только ни знает Остроумов, — все ведут к религии, божеству.

Наконец, завершающая часть концепции Остроумова состоит в выделении на основании всего сказанного основных «типов» философского развития, которые соответствуют «возможным точкам зрения» на действительность, «следовательно, в этих типах должен повторяться тот же цикл, какой проходит сознание вообще» [там же, 67].

Вульгаризируя гегелевское учение о категориях, соединяя его со своим воззрением на три черты каждой философской системы [там же, 6], а также интерпретируя весь этот материал в религиозном духе, Остроумов приходит к выводу, что существует «четыре . . . типа построения философских систем: космологический . . . антропологический. . . теологический или теософский. . . и . . . философия откровения» [там же, 110—111]. В древней философии эти типы выступили соответственно как досократовская, аттическая, александрийская философия и философия откровения — философия отцов церкви, схоластика [там же, 111]. В цикле новой философии эти типы выразились: 1) в философии Возрождения, 2) в философии — от Декарта до Канта, 3) в философии — от Канта до «философии откровения» Шеллинга. Что же касается четвертого типа этого второго цикла, то «зачатки философии откровения новых времен даны Якобом, Шлейермахером,

Шеллингом и . . . в различных направлениях немецкого богословия» [там же, 112].

Посвящая историческому рассмотрению этих типов всю вторую часть своей работы, Остроумов лишь по аналогии с античной и христианской говорит о новой философии и ее основных моментах, которые определяются, как и две предшествующие формы, моментами развития сознания, но осложненными усвоенной от древности и средневековья традицией. Но и эту аналогию он использует для достижения своей стратегической цели: новая философия «подобно философии древней, . . . неминуемо должна была прийти к признанию откровения источником и концом всего нашего познания» [там же, 270]. Видя доказательство неизбежности такого финала в характере систем Фихте, Шеллинга и Гегеля, но усматривая в них лишь подготовку будущей религиозной философии и ее господства, Остроумов утверждает, что «религиозное мировоззрение остается для нашего времени единственным убежищем и может дать единственную точку опоры» [там же, 273].

Подводя затем итоги всему своему исследованию (мы еще вернемся к этому резюме), Остроумов представляет дело так, будто выводы о грядущем господстве религиозного мировоззрения вытекают как бы сами собой, непреднамеренно, из его чисто научного, объективного, чисто философского, а не «богословского» изучения проблем истории философии [там же, 279—283].

Что же касается содержания резюме Остроумова, то здесь следует отметить его утверждение, что «смена различных систем в историческом развитии философии совершается систематически» и что «история философии есть «система систем», если употребить выражение Куно Фишера», ибо каждая система — «частная проекция бытия» с какой-либо точки зрения, заключенной в универсальной системе [там же, 279].

Наконец, существенным выводом Остроумова является мысль о связи истории философии и ее изучения с формированием теоретического воззрения: «метод. . . образования» истории философии «может быть рассматриваем и как метод образования современного мировоззрения», которое может возникнуть только при помощи исторического метода; «исторический процесс развития философии и процесс образования современного философского мировоззрения должны совпадать» [там же, 280].

Такова концепция Остроумова. Как и у Новицкого, но еще в более рафинированном и детализированном виде, она представляет собой попытку наукообразного обоснования идеи грядущего господства религиозной философии. Но попытка Остроумова, выполненная в традициях гегелевской концепции философии, интересна тем, что для достижения своей совершенно обреченной цели он выделил и мобилизовал целый ряд идей методологии историко-философского исследования, которым принадлежало будущее и которые были исторически плодотворны, хотя их и предстояло переориентировать на иные, диаметрально противополож-

ные общефилософские основания. Как видно, наиболее существенные методологические идеи Остроумова сформированы под воздействием гегелевской концепции истории философии, хотя они и развиты в собственную концепцию.

Концепция П. Тихомирова интересна тем, что она закрепляет и развивает тенденцию, особенно выявляющуюся в концепциях Гогоцкого и Остроумова, — тенденцию рассматривать методологию истории философии как самостоятельную дисциплину с собственными задачами, не смешиваемыми с задачами истории философии как изучением процесса развития философии. Эти задачи тесно связаны, и вторая имеет, так сказать, приматирующее значение. Но при этом задача выделения средств и методов обработки истории философии, средств и методов ее исследования постепенно осознавалась как относительно самостоятельная и существенно важная задача истории философии.

Рассматривая историю философии как науку, Тихомиров говорит, что ее задача — «показать, какими путями мы можем разобраться в результатах объективно-исторического процесса, отделить в них случайное от существенного и вечного» [14, 3]; он считает необходимым выработать методы «изображения и воспроизведения. . . объективного процесса смены и развития философских учений» [там же, 4]. О подобном понимании истории философии как науки Тихомировым свидетельствует и само название этой второй работы — «Научные задачи и методы истории философии», и название основной ее части — «Современное понимание научных задач и методов истории философии».

Однако в первой его работе большее место занимает проблема не методов, а сущности самого исторического процесса развития философии.

Тихомиров сосредоточивает внимание на соотношении абсолютной истины и истин, заключенных в отдельных философских системах. Под абсолютной истиной при этом понимается «система, в которой все положения . . . критически проверены . . . так что не остается в ней ни одного догматического предположения или непроверенного понятия». К постижению такой абсолютной истины «можно только бесконечно приближаться, никогда, разумеется, не доходя до конца этого приближения» [там же, 23].

Подобное понимание философии, истории философии и характера отдельных философских систем и определяет трактовку историко-философского процесса; это процесс, в котором «в исторической смене систем осуществляется постепенно идеал философской истины», а отдельные его компоненты, т. е. философские системы, — «ступени этого приближения», знаменующие «постоянные пересмотры философией своего содержания» [там же, 23].

Таким образом, история философии преодолевает естественный недостаток, неполноту, односторонность индивидуальных усилий постичь абсолютную истину, и «немошь индивидуальной мысли препобеждается только историей философии, т. е. рядом пре-

емственно следующих друг за другом и друг друга порождающих, исправляющих и дополняющих попыток философского приближения к истине» [там же, 31].

\* \* \*

Подводя итоги рассмотрению того, что сделало гегельянское направление XIX в. в России в области методологии историко-философского исследования, мы констатируем, что его деятели, восприняв от Гегеля те или иные идеи, подвергли их существенной конкретизации, вписали в контекст самостоятельных разработок и построений. Тем самым методологические идеи Гегеля в области истории философии получали новую жизнь.

Мы оставили здесь в стороне важный вопрос о том, как реализовывали сторонники гегелевской традиции свои методологические принципы в собственных конкретных историко-философских исследованиях, которыми все они так или иначе занимались.

Но и независимо от того, как практически были использованы историками философии, выступившими в России этих лет, эти принципы, для нас важно было установить, что Гегель оказал серьезное, продуктивное и устойчивое, длительное воздействие на русскую историко-философскую мысль.

Правда, как мы видели, большинство представителей этого направления (в особенности два крупнейших из них, Новицкий и Остроумов) хотели поставить науку на службу религии и теологии. Однако этого им не удалось сделать. Идеалистическая и религиозная устремленность их историко-философских построений не получала обоснования и, более того, стояла в явном противоречии с теми плодотворными идеями, которые они развили в области методологии историко-философского исследования.

Переходы мысли русских историков философии, работавших в гегелевской традиции, от собственно-научных форм к теологическим, стремление их поставить науку на службу религии отчетливо видны. Эти ходы мысли несостоятельны и не выдерживают даже и той имманентной критики, производить которую сами эти историки философии вменяли в обязанность всякому, кто анализирует идеи прошлого. В этих пунктах они не выдерживают и критерия непротиворечивости, который сами же вводят как критерий истинности философских построений.

В самом деле, почему, например, идея объективности, независимости от сознания явлений, предметов должна вести нас к идее откровения, как это утверждал Остроумов? Почему философия, пройдя все многообразные формы и многочисленные этапы развития, должна вернуться в лоно христианства, и притом обязательно православного, как в этом уверял нас Новицкий? В этих, как и во всех подобных ходах мысли, нет не только никакой аподиктичности, но и простой логической обоснованности.

В силу этого все подобные попытки приводили к результату, диаметрально противоположному тому, который ставился как цель теми, кто их предпринимал. Внимательный взгляд обнаруживал, что выводы не только не следуют из предпосылок, но что из этих предпосылок вытекают совсем другие выводы, что религия не может базироваться на науке. И в этом смысле то противоречие, которое было имманентно и гегелевской философии в целом, — противоречие между объективно-идеалистической и, в конце концов, теистической системой, с одной стороны, и методологией, с необходимостью опровергающей эту систему, — с другой, выступало на поверхность, выявлялось в работах тех русских методологов истории философии, которые работали в гегелевской традиции: развитие, конкретизация методологических принципов исследования историко-философского процесса, так сказать, разводили в разные стороны аргументацию и выводы, а не соединяли их в единую концепцию. Разработка методологии означала развитие науки, выводы повисали в воздухе как не имеющие отношения к научной аргументации. . .

Горькая ирония истории состояла здесь в том, что объективно-идеалистическая и по своим завершающим выводам теистическая гегелевская философия, дав так много для развития в России специальной научной дисциплины — методологии историко-философского исследования, — в этом смысле способствовала также и дискредитации религиозных устремлений представителей гегелевской традиции в этой дисциплине. И это делало влияние подобной традиции, влияние философии Гегеля, еще более исторически значимым фактором в философской жизни России второй половины XIX в.

Если же выделить то главное, что характеризует историческое значение этого направления, для развития в России методологии истории философии, то оно состояло в том, что, во-первых, было удержано само понимание необходимости теоретической обработки истории философии. Тем самым удерживался и завещанный Гегелем антиэмпирический дух истории философии, сознание необходимости разработки науки истории философии, в то время как на Западе все более приобретали популярность антисциентистские концепции — как эмпирические, так и индивидуалистические, и иррационалистические, отрицавшие правомерность самого требования Гегеля создать науку об историко-философском процессе.

Во-вторых, значение этого направления состояло в том, что в его пределах все отчетливее осознавалась и конкретно разрабатывалась выдвинутая Гегелем идея необходимости создания в пределах науки истории философии специальной вспомогательной дисциплины, задачей которой должно стать изучение способов, методов обработки историко-философского материала, т. е. создание специальной методологии историко-философского исследования.

В-третьих, была воспринята и развита мысль Гегеля о том, что в своих исходных предпосылках наука об истории философии

включая сюда и ее методологию) должна быть основана на философской теории, т. е. воспринята и развита мысль о единстве теории философии и ее истории, при определяющем, приматирующем значении первой.

Наконец, в-четвертых, наряду с этими более или менее формальными принципами, хотелось бы отметить один наиболее общий, собственно теоретический, характеризующий содержание гегелевской традиции принцип — принцип развития. Он выступал во всех рассмотренных концепциях как глобальная теоретическая идея, которая давала возможность и основание интерпретировать историю философии как поступательный процесс, процесс углубления человечества в сам предмет философии и находить методы его осознания в теории, в специальной науке об историко-философском процессе.

Из всего этого видно, как велико и глубоко было воздействие и значение историко-философской концепции Гегеля на развитие в России второй половины XIX в. методологии историко-философского исследования.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *С. Гогоцкий*. Введение в историю философии. Киев, 1871.
2. *К. Зедергольм*. История древней философии, ч. I. СПб., 1841.
3. «История философии», т. IV. М., 1959.
4. «История философии в СССР», т. 3. М., 1968.
5. *З. А. Каменский*. Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.
6. *М. Каринский*. Краткий обзор последнего периода немецкой философии. СПб., 1873.
7. *А. Козлов*. Очерк по истории философии. Понятие философии и истории философии. Киев, 1887.
8. *В. Лютославский*. О значении и задачах истории философии. Казань, 1889.
9. *О. Новицкий*. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Киев, 1860.
10. *О. Новицкий*. Разбор сочинения К. Зедергольма под заглавием «История древней философии». В кн.: «Одиннадцатое присуждение учрежденных П. Н. Демидовым наград». СПб., 1842.
11. *М. Остроумов*. История философии в отношении к философии. Харьков, 1886.
12. *И. Средний-Камашев*. Рецензия на книгу «О возможности и условиях философии религии», соч. д-ра философии К. Зедергольма. М., 1829; «Московский телеграф», 1829, № 24.
13. *П. Тихомиров*. История философии как процесс выработки научно-обоснованного и истинного мировоззрения. Троицко-Сергиевская лавра, 1899.
14. *П. Тихомиров*. Научные задачи и методы истории философии. Сергиев Посад, 1907.
15. «Философская энциклопедия», т. 1—5. М., 1960—1970.



## Г. В. ПЛЕХАНОВ И ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ

В. Ф. Пустарнаков

В. И. Ленин справедливо считал, что все статьи по философии Г. В. Плеханова должны «войти в серию обязательных учебников коммунизма». Он требовал «от профессоров философии, чтобы они знали изложение марксистской философии Плехановым и умели передать учащимся это знание». «... *Нельзя* стать сознательным, *настоящим* коммунистом без того, чтобы изучать — именно *изучать* — все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма» [2, 42, 290].

Выполняя поставленные В. И. Лениным задачи и опираясь на ленинские методологические принципы историко-философского исследования, советские ученые провели, особенно в последние два десятилетия, весьма значительную работу по изучению философского наследия Плеханова. Библиография трудов по плехановедению достигает ныне примерно двух сотен. Среди них — ряд крупных монографических исследований, в которых немало места отведено анализу проблемы «Плеханов и Гегель».

Три с половиной десятилетия работы Плеханова-марксиста над философским наследием Гегеля — одна из поучительнейших страниц истории марксистской философии. Плехановский подход к философии Гегеля может служить хорошим примером демонстрации марксистских методологических принципов изучения историко-философского процесса, популяризации и развитию которых Г. В. Плеханов отдал очень много сил.

Самый последовательный материалист, по мысли Плеханова, не может не признать вслед за Гегелем, что любая философская система является умственным выражением своего времени, причем, разумеется, отражением его «только известной стороны» [5, I, 424]. На языке материалистического понимания истории это означает, что в конечном счете каждая философская система отражает определенные материальные общественные отношения того или иного исторического периода. Плеханов отрицал случайный характер возникновения философских систем или объяснения их с помощью эклектической концепции «факторов». Не признавал он и такой подход, когда «все дело сводится к субъективной логике людей», когда говорится, например, что «философская

система Фихте логически вытекла из философской системы Канта, философия Шеллинга логически вытекла из философии Фихте, а философия Гегеля — из философии Шеллинга» [5, I, 426].

Справедливо полагая, что материалистическое понимание истории дает ключ к решению вопроса о происхождении и смене философских систем, Плеханов вместе с тем признавал, что в логическом объяснении смен школ в философии, в искусстве и т. д. «есть, несомненно, своя доля истины» [5, I, 426]. И не только признавал, но в своих историко-философских экскурсах весьма пристально присматривался к внутренней логике перехода от одной философской системы к другой. Применение Плехановым марксистских методологических принципов историко-философского анализа к гегелевскому философскому наследию представляется весьма плодотворным.

Хотя многие авторы не раз обращались к теме «Плеханов и гегелевская диалектика», специальных работ на эту тему в советской литературе, к сожалению, пока нет. Между тем вопрос об отношении Плеханова к диалектике Гегеля представляет значительный интерес. Высоко оценивая заслуги первого российского марксиста в деле защиты и пропаганды диалектического материализма, В. И. Ленин, как хорошо известно, высказал в адрес Плеханова также ряд принципиальных замечаний критического характера.

«Плеханов, — читаем в «Философских тетрадах», — написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц (Бельтов + против Богданова + против кантианцев + основные вопросы etc., etc.). Из них о большой Логике, по поводу нее, ее мысли (т. е. собственно диалектика как философская наука) nil!!!» [2, 29, 248]. «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону“ дела (это не „сторона“ дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» [2, 29, 321].

Социологи науки относят количество ссылок на того или иного автора к важнейшим признакам, говорящим об известности и влиянии его идей. Если под этим углом зрения мы посмотрим на сочинения Плеханова, то увидим, что в них о Гегеле упоминается на пятистах с лишком страницах. Начиная с работы «Социализм и политическая борьба», интерес Плеханова-марксиста к Гегелю сохранился на многие годы. Можно обращаться к плехановским работам, написанным в любое десятилетие его жизни и деятельности в качестве теоретика марксиста, и всегда мы отметим многочисленные факты обращения Плеханова к философии Гегеля.

Выделяется несколько основных мотивов, которые определяют глубокий и неизменный плехановский интерес к гегелевской философии.

Уже первая крупная марксистская работа Плеханова «Социализм и политическая борьба», посвященная в значительной своей части изложению и популяризации исторического, или, как го-

ворил сам Плеханов, «философско-исторического» учения Маркса и Энгельса, вызвала среди бывших плехановских единомышленников-народников немалое удивление, поскольку в ней Плеханов настаивал на родстве марксистского и своего мировоззрения и метода с философией чуть ли не забытых к 80-м годам XIX в. немецких «метафизиков». Ведущие свою родословную в частности от «Гегеля и Канта» Маркс и Энгельс, доказывал в «Наших разногласиях» Плеханов, «придают гораздо большее значение *методу* исследования общественных явлений, чем данным его результатам» [5, I, 172]. Справедливо усматривая генезис диалектического метода Маркса в диалектике Гегеля, Плеханов стал считать теперь для себя честью популяризировать этот метод, изучать и пропагандировать его творцов и продолжателей. Сыграл роль и тот факт, что Плеханов воспитывался не только на западноевропейской, но и на русской социалистической литературе 30—60-х годов XIX в., которая, как он отмечал, «завещала нам несколько (не нашедших подражателей) попыток применения диалектического метода к решению важнейших вопросов русской общественной жизни. . . » [5, I, 173].

А статья «подражателем» выдающихся русских деятелей 30—60-х годов, умевших ценить диалектический метод Гегеля и пытавшихся найти пути практического применения диалектики, в конце XIX в. оказалось очень и очень нелегко. В условиях распространения в передовой русской мысли сокрушителя «метафизики» — позитивизма, в условиях нарастающего из года в год влияния неокантианства положение Плеханова казалось некоторым его весьма известным современникам и оппонентам бесперспективным. На обличение «гегельянства» Плеханова немало усилий потратил один из лидеров позднего народничества Н. К. Михайловский. А в глазах столпа российского либерализма П. Струве «крайне печальным и глубоко трагичным» положение Плеханова представлялось не только потому, что тот отстаивал такие «совершенно безнадежные», по мысли Струве, позиции, как «ортодоксальный взгляд на общественную эволюцию» и «материализм, который никому и ни на что не нужен», но и «гегельянство (диалектика и проч.)», которое Струве характеризовал как «тоже абсолютно ни к чему ненужное и совершенно несостоятельное» [4, 74].

В диаметрально противоположном был убежден Плеханов. Ему импонировали энциклопедическая образованность Гегеля и глубина его воздействия на многие сферы общественных наук, среди которых «нет ни одной, которая не испытала бы на себе могучего и в высшей степени плодотворного влияния гегелевского гения. Диалектика, логика, история, право, эстетика, история философии и история религии приняли новый вид благодаря толчку, полученному ими от Гегеля» [5, I, 422].

Основоположники научного коммунизма резко осуждали тех неумеренных и поверхностных критиков философии Гегеля, которые выполняли, как отмечал Энгельс, лишь работу школь-

ника, отыскивая в гегелевской системе паралогизмы и передержки, вместо того, чтобы делать гораздо более важное — «отыскать под неправильной формой и в искусственной связи верное и гениальное» [1, 38, 177]. Уметь видеть под абстрактной, идеалистической, спекулятивной формой внутри метафизической, реакционной, искусственной, преходящей системы гениальное, верное, ценное, прогрессивное — вот завет, который оставили Маркс и Энгельс своим ученикам и последователям.

В конце XIX в. Плеханов выражал уверенность в том, что в недалеком будущем можно ожидать нового интереса к философии Гегеля. Ему думалось, что особенно привлечет к себе гегелевская философия истории. Он справедливо считал, что огромные успехи международного рабочего движения заставят идеологов буржуазии заинтересоваться теорией, «под знаменем которой оно совершается», а тем самым им придется «заинтересоваться также историческим происхождением этой «теории»» [5, 1, 423]. Не без основания Плеханов предсказывал также, что «буржуазные ученые с жаром примутся за «критический пересмотр» философии Гегеля, и много докторских дипломов приобретено будет в борьбе с «крайностями» и с «логическим произволом» покойного профессора» [5, I, 423].

Плеханов, правда, оказался не совсем прав, когда утверждал, что в глазах «образованных классов» Гегель превратится из «философа реставрации» в «родоначальника самых передовых теперь идей». Он мог бы заметить становление на рубеже XIX—XX вв. неогегельянства в Западной Европе и в России, попытки определенных кругов «образованных классов» использовать в своих целях консервативные элементы гегелевской философии. Но в широком историческом контексте Плеханов оказался совершенно прав в том, что Гегелю «бесспорно и всегда будет принадлежать одно из самых первых мест в истории мысли» [5, I, 422].

\* \* \*

В философии Гегеля Плеханов усматривал две стороны: консервативную и прогрессивную. Консервативной эта философия считалась потому, во-первых, что она претендовала на обладание абсолютной истиной, и, во-вторых, потому, что к концу своей жизни Гегель делал из своей философии консервативные политические выводы. С точки зрения Плеханова, с годами консерватизм Гегеля нарастал в ущерб прогрессивной стороне его философии; этот политический консерватизм особенно проявился в его «Философии права». Но в глазах Плеханова практические выводы Гегеля из своей философии не имеют какой-либо особенной ценности. Главную отличительную черту гегелевской философии Плеханов усматривает в том, что эта философия «утвердила некоторые теоретические положения, имеющие такую огромную важность, что их необходимо должен усвоить не только мыслитель, стре-

мящийся выработать себе правильный теоретический взгляд на мир, но и всякий практический деятель, сознательно стремящийся к переустройству окружающего его общественного порядка. Гегель сам говорил, что в философии главное — *метод*, а не результаты, т. е. не те или другие отдельные выводы. С точки зрения метода и следует прежде всего смотреть на его философию» [5, III, 640].

Что же представляет собой диалектический метод Гегеля?

«. . . По своему настоящему характеру диалектика. . . представляет собою подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще. Уже размышление есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определенности, приводящее ее в соотношение с другими, благодаря чему эта определенность полагается в некоторой связи, но, помимо этого, сохраняет свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. *Все конечное обречено на самоуничтожение.* Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*» [5, II, 129] — вот самое полное гегелевское определение диалектики, на которое Плеханов не раз ссылался.

Плеханов отдавал себе отчет, что по смыслу такого определения диалектика у Гегеля совпадает с метафизикой (метафизикой в аристотелевском смысле слова) [5, III, 83]. Он понимал, что у Гегеля диалектика выступает как принцип «всякой жизни, всего того, что совершается в действительности» [5, III, 641] и является вместе с тем душой всякого научного познания, «могучим орудием познания всего существующего» [5, I, 443].

Если судить по многочисленным замечаниям, рассеянным по плехановским сочинениям, то можно сказать, что в принципе перед Плехановым открывались возможности анализа гегелевской диалектики в самых различных аспектах. Но из этих многих аспектов он выбрал по преимуществу один: гегелевская диалектика интересовала его прежде всего как теория развития.

«Диалектику многие смешивают с учением о развитии, — и она в самом деле есть такое учение. Но диалектика существенно отличается от вульгарной «теории эволюции» . . . » [5, III, 148]. «Точка зрения Гегеля была точкой зрения развития. Но развитие можно понимать различно» [5, III, 641—642]. «Точка зрения Гегеля есть *точка зрения развития*; это составляет самую важную сторону его философии; и именно благодаря этой своей стороне его философия приобрела такое могучее и такое плодотворное влияние на весь ход умственного развития девятнадцатого века» [5, IV, 484]. «В немецкой идеалистической философии, особенно у Гегеля, учение о развитии приняло *диалектический характер*.

Диалектика есть тоже учение о развитии; но она всегда была чужда односторонности, свойственной тому вульгарному учению об эволюции, которое после падения теории катастроф Кювье господствовало в среде естествоиспытателей XIX века, а от естествоиспытателей перешло также и к людям, занимавшимся *общественными* вопросами» [5, IV, 503]. Такого рода высказывания Плеханова можно было бы умножить.

И когда Плеханов попытался в обобщенном виде сформулировать «характерные черты диалектического мировоззрения», у него в центре внимания оказались две черты, два основных закона диалектики, два закона диалектической теории развития.

1) *Все конечное таково, что оно само себя снимает, переходит в свою противоположность.* Этот переход совершается при помощи присущей каждому явлению природы; каждое явление содержит в себе силы, порождающие его противоположность.

2) *Постепенные количественные изменения данного содержания превращаются в конце концов в качественные различия. Моменты этого превращения — это моменты скачка, перерыв постепенности.* Большое заблуждение думать, что природа или история не делают скачков» [5, II, 132].

Вслед за Марксом и Энгельсом Плеханов исходил из того, что основные законы диалектики сформулированы Гегелем, но сформулированы на идеалистической основе, что основная задача заключается в том, чтобы освободить открытые Гегелем законы от их негодной формы, поставить диалектику на ноги.

С точки зрения Гегеля, логика является «чистым знанием» во всем объеме его развития, «чистой наукой» [3, V, 51—52]. Но логическое, по Гегелю, — результат опыта наук [3, V, 39—40]. Такие особенности гегелевской философии не ускользнули от ее почитателей и критиков. Одному из первых гегельянцев в России — М. А. Бакунину (а в определенной степени также его соратнику по кружку Станкевича — В. Г. Белинскому) учение немецкого мыслителя представилось поначалу даже настоящей, истинной «философией действительности», в абстрактных категориях которой им усматривалось «движение и жизнь мира». Несколько десятилетий спустя Н. Г. Чернышевский, осознавая большие недостатки «гегелевской системы», хвалил вместе с тем Гегеля за то, что его философия стала необходимым, предупредительным средством «против поползновения уклониться от истины в угождение личным желанием и предрассудкам», за то, что следствием диалектического способа мышления «вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу явилось полное, всестороннее исследование и составилось живое понятие о всех действительных качествах предмета»: Стремление объяснить действительность как существенную обязанность философского мышления; «чрезвычайное внимание к действительности, над которою прежде не задумывались, без всякой церемонии искажая ее в угодность

собственным односторонним предрешениям»; добросовестное, неутомимое искание истины на месте прежних произвольных толкований, мысль о том, что истина всегда конкретна, — вот существенные, с точки зрения Чернышевского, черты гегелевской философии.

Такой подход передовых русских мыслителей 30—60-х годов XIX в. к Гегелю повлиял и на Плеханова. Сопоставив «показания» относительно гегелевской философии двух «свидетелей» — Чернышевского и Ф. Лассалья, Плеханов следующим образом резюмирует их точку зрения: «... Отличительной чертой Гегелевой философии было самое внимательное исследование действительности; самое добросовестное отношение ко всякому данному предмету; изучение его среди его живой обстановки, при всех тех обстоятельствах времени и места, которые обуславливают или сопровождают его существование» [5, I, 575]. Плеханов в сущности согласен с такой оценкой, хотя он хорошо понимал, что, будучи идеалистом, Гегель «не мог совершенно отказаться от известного произвола в обращении с фактическими данными» [5, III, 646]. Плеханов солидаризировался даже с одним из первых и непримиримых критиков гегелевской философии А. Тренделенбургом, который доказывал, что логика Гегеля не является порождением чистой мысли, что она создана путем абстрагирования природы, что в диалектике Гегеля почти все взято из опыта. «Это так, именно так!» [5, III, 83] — восклицает по этому поводу Плеханов. Однако это не совсем так. Хотя Гегель действительно считал открытые им законы законами бытия, тождественными мышлению, Энгельс тем не менее совершенно справедливо отмечал, что Гегель сформулировал законы диалектики на идеалистической основе «лишь как законы *мышления*»: «Ошибка заключается в том, что законы эти он не выводит из природы и истории, а навязывает последним свыше как законы мышления» [1, 20, 384]. Как впоследствии скажет В. И. Ленин, в диалектике понятий Гегель лишь угадал диалектику вещей.

Каковы же в истолковании Плеханова «характерные черты диалектического мировоззрения»?

Первая «характерная черта диалектического мышления» указывает на противоречие как источник движения и развития, на противоречивый и неодолимый характер последних. Вслед за Гегелем Плеханов неоднократно подчеркивал, что «противоречие ведет вперед», доказывал, что «все течет, все изменяется, и нет силы, которая могла бы задержать это постоянное течение, остановить это вечное движение: нет силы, которая могла бы противиться диалектике явлений» [5, I, 566—567]. К развитию в природе и обществе, к «диалектике конечного», по мысли Плеханова, вполне применимо правило «сочетания противоположностей» (*principium coincidentiae oppositorum*) [5, III, 85].

Это «правило сочетания противоположностей» разрабатывалось Плехановым в двух основных аспектах.

Во-первых, речь у него шла о диалектике противоречий применительно к каждому отдельному явлению. Так, он говорит, что «всякое явление *противоречиво* в том смысле, что оно само из себя развивает те элементы, которые рано или поздно положат конец его существованию, превратят его в его собственную противоположность» [4, I, 566], что «*каждое явление действием тех самых сил, которые обуславливают его существование, рано или поздно, но неизбежно превращается в свою собственную противоположность*» [5, I, 568]. Для Плеханова «предмет вполне может быть собою, и одновременно чем-нибудь другим, так как предметы беспрерывно изменяются, а изменение именно и есть тот процесс, в силу которого предмет перестает быть самим собою и становится чем-то другим» [5, IV, 80].

Трудность здесь для Плеханова состояла в том, чтобы очертить сферу вещей и явлений, сферу «конечного», в которых правило сочетания противоположностей действует. В более ранних произведениях он говорит о «каждом явлении», «всяком явлении», о «всем конечном», на что распространяется диалектика противоречий, так что у него «все конечное есть то, что само себя снимает, что переходит в свою противоположность» [5, II, 162]. В более поздних трудах, например в 1905 г., в предисловии переводчика ко второму изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Плеханов ставит вопрос несколько по-иному. Он пишет здесь, что правило сочетания противоположностей применимо не к простым, а к сложным предметам (терминология взята по аналогии с «*choses composées*» Лейбница), т. е. к предметам, «объединяющим в себе *прямо противоположные явления* и потому сочетающим в себе прямо противоположные свойства» [5, III, 85]. А по Плеханову, «огромнейшее большинство тех явлений, с которыми имеют дело естествознание и общественная наука, принадлежат к числу «предметов» именно этого рода: в самом простом комочке протоплазмы, в жизни самого неразвитого общества объединяются прямо противоположные явления» [5, III, 85].

Диалектический закон сочетания противоположностей широко применялся Плехановым для критики метафизических представлений о том, что предметы и их умственные образы-понятия суть отдельные, независимые, застывшие, раз навсегда данные предметы, что эти предметы «законченные противоположности», не проникающие друг друга. Плеханов же доказывал, как и Гегель, что такие понятия, как положительное и отрицательное, причина и следствие, свобода и необходимость и т. д., не абсолютно исключают друг друга, не отделены друг от друга непреходимой пропастью.

Другое направление применения Плехановым правила сочетания противоположностей — это примеры «взаимной борьбы разнородных элементов». Речь идет в данном случае об осмыслении, с точки зрения диалектики, существа таких, например, явле-



ний, как борьба враждебных партий, классов, новаторов и консерваторов и т. д. В данном случае речь шла о такой сфере действия диалектических законов, которая в понятиях гегелевской диалектики уже не могла быть полностью объяснена.

В гегелевской диалектике понятий обе находящиеся в единстве и борьбе стороны являются не чем-то непосредственно данным, а моментами чего-то третьего, высшего. У Гегеля борьба двух взаимоисключающих категорий заканчивается слиянием их в новую категорию. Но применительно, скажем, к борьбе пролетариата с буржуазией такое гегелевское правило совершенно неприменимо. Сферу действия такого рода закономерностей общественного развития можно объяснить лишь с позиций материалистической, революционной диалектики Маркса, с точки зрения которой есть такие противоположности, не только никогда не сливающиеся, но, наоборот, превращающиеся в крайности, причем одна крайность неизбежно берет верх над другой.

Когда Плеханов обращался к конкретной социальной действительности, то он во множестве случаев весьма успешно справлялся с применением к этой сфере правила сочетания противоположностей. В полемике со Струве он с полным основанием доказывал, что общественное развитие идет не путем притупления, сглаживания, ослабления противоречий между борющимися сторонами, а путем роста, обострения этих противоречий, причем результатом борьбы является победа одной из партий, следовательно, уничтожение противоречия.

Но приведенный частный случай диалектики общественного развития, диалектики противоположностей, становящихся крайностями, оказался у Плеханова не вполне объяснимым с логико-гносеологической точки зрения. И это не случайно. Как отмечал В. И. Ленин, Плеханов недостаточно уделял внимания гносеологическому аспекту закона единства и борьбы противоположностей.

В. И. Ленин в «Философских тетрадах» квалифицировал закон единства и борьбы противоположностей как главный закон диалектики. «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики. . . » [2, 29, 203], — записывает В. И. Ленин один из принципиальных своих итогов работы над гегелевской логикой. А в известном фрагменте «К вопросу о диалектике», являющемся по существу резюме всех «Философских тетрадей», В. И. Ленин, высказывая мысль о том, что «раздвоение единого и познание противоречивых частей его . . . есть с у т ь (одна из „сущностей“, одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики», замечает: «Так именно ставит вопрос и Гегель. . . » [2, 29, 316]. «На эту сторону диалектики, — по мысли Ленина, — обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма п р и м е р о в . . . а не как з а к о н п о з н а н и я (и закон объек-

тивного мира)» [2, 29, 316]. Ленинская критика такого существенного недостатка в толковании Плехановым диалектики вообще, гегелевской в частности является в высшей степени основательной.

В плехановской формулировке первого закона диалектики есть еще один аспект, заслуживающий специального рассмотрения.

Если бегло взглянуть на сформулированные Плехановым две основные черты диалектического мировоззрения, два основных закона диалектики (а, как известно, Энгельс выделял три закона диалектики), то в глаза, конечно, бросается «исчезновение» закона отрицания отрицания. Поскольку же во времена Плеханова по поводу этого закона, а в этой связи по поводу знаменитой «триады» оппоненты марксистов шумели очень много, даже каким-то странным и необъяснимым на первый взгляд является отсутствие в обобщенных плехановских формулировках относительно характерных черт диалектического мировоззрения того закона, который был основным во всей гегелевской системе. Факт этот — не случаен. Он демонстрирует еще одну специфическую особенность плехановской интерпретации законов диалектики вообще, гегелевской диалектики в частности.

Мы обращаем внимание на этот факт не для того, чтобы отметить еще один минус плехановской диалектики. Как раз в данном случае у Плеханова было немало солидных оснований для того, чтобы не акцентировать внимание на законе отрицания отрицания.

Во-первых, имплицитно закон отрицания отрицания подразумевается Плехановым, когда он формулирует первый закон диалектики («правило сочетания противоположностей»). Для него, как впрочем и для Энгельса, развитие путем противоречия и есть отрицание отрицания. Рассуждал Плеханов так: вечное движение, развитие проявляется лишь в том, что возникает что-то временное, новое; а если бы ничто не возникало, то нечего было бы и отрицать. Если все течет, все изменяется, если всякое явление превращается в свою противоположность, это значит, что всякое явление само себя отрицает. В силу ряда исторических обстоятельств Плеханова меньше интересовали те аспекты закона отрицания отрицания, которые повествуют о спиралевидном характере развития, о развитии, которое как бы повторяет пройденные ступени. На первом месте среди этих исторических обстоятельств стоят спекуляции представителей немарксистских течений на так называемой триаде, что вынуждало Плеханова быть в данном случае весьма осторожным.

Правда, в сочинениях Плеханова можно найти немало фрагментов, которые говорят о том, что в принципе он сознавал возможность «триадного» развития. Более того, он подчеркивал: «Жертвовать *тезис* ради *тезис*. Правильная точка зрения будет найдена только тогда, когда мы сумеем объединить в *синтезе* заключающиеся в них моменты истины» [5, II, 311]. Или:

*«Тезису, гласящему, что скачков не бывает, а есть только непрерывность, с полным правом можно противопоставить антитезис, по смыслу которого в действительности изменение всегда совершается скачками, но только ряд мелких и быстро следующих один за другим скачков сливается для нас в один «непрерывный» процесс.*

Правильная теория познания, конечно, должна примирить этот тезис и этот антитезис в одном синтезе» [5, II, 610].

Однако в общем строе плехановской мысли разработка идеи отрицания отрицания не занимала видного места. Самые условия идейно-философской жизни Плеханова в первые десятилетия подталкивали его к этому. Ему приходилось, например, отвечать на упреки в адрес Маркса со стороны Дюринга, который доказывал, что в марксизме гегелевское отрицание отрицания играет роль повивальной бабки, при помощи которой будущее выйдет из недр настоящего. Защищая Чернышевского от критики Михайловского, Плеханов справедливо доказывал, что у великого русского шестидесятника «триада», закон отрицания отрицания выступает не «главным коньком диалектического метода», «не основой, а разве что неоспоримым следствием» [5, I, 576]. Основное внимание Плеханова поглощалось размышлениями над тем, как закон отрицания применялся для обоснования идеи революционного отрицания изжившей себя социальной действительности в прошлом и как можно его применить в настоящем. Что значило, например, по мнению Белинского, «развить идею отрицания»? «Для него — как для гегельянца — это значило показать, каким образом действительность сама приходит к своему отрицанию путем своего собственного развития» [5, V, 555]. Это значило также, «открыть в объективной русской действительности такие противоречия, дальнейшее развитие которых должно было привести к ее отрицанию» [5, V, 572]. И сам Плеханов размышлял о том, каким образом «капитализм ходом своего собственного развития приведет к своему собственному отрицанию» [5, II, 307; см. также 5, IV, 361—362].

Когда мы говорим об интерпретации и применении Плехановым открытого Гегелем закона отрицания отрицания, последнее обстоятельство приобретает особенно важное значение. Это — составная часть плехановской концепции диалектики, понимаемой им как «алгебра революции». Но недостаточное внимание Плеханова к логико-гносеологическому аспекту этого закона — также факт несомненный.

Вторая характерная черта диалектического мировоззрения в формулировке Плеханова — закон перехода количества в качество и обратно. Для Плеханова — это один из основных законов бытия, характеризующих количественную и качественную стороны процесса развития и объясняющих возникновение нового. Величайшую заслугу Гегеля Плеханов усматривал в том, что тот очистил учение о развитии от вульгарно-эволюционных пред-

ставлений о постепенности процесса развития на всех его стадиях. Закон перехода количества в качество, с точки зрения Плеханова, коренным образом видоизменяет обычные представления о развитии, потому что в вульгарной теории эволюции *«есть место только для изменения уж возникших вещей, а не для возникновения новых»* [5, II, 615], тогда как проблема заключается в том, чтобы понять, каким образом «развитие каждой данной «вещи» ведет к ее *отрицанию* и к переходу ее *в другую* «вещь»» [5, II, 614]. «Восстание» Гегеля против знаменитого положения «природа не делает скачков» — вот за что Плеханов особенно ценил великого немецкого философа. Постепенность — лишь один момент процесса развития. Понятия «скачок», «катастрофа», «перерывы постепенности» после Гегеля также «логически неизбежны во всякой сколько-нибудь стройной теории развития» [5, IV, 311].

Поскольку критики гегелевского закона перехода количества в качество (в частности, Струве) ссылались на Канта как философа, доказывавшего якобы невозможность «скачков» в силу непрерывного действия закона причинности, Плеханов выставил контрдовод, согласно которому кантовские представления о невозможности скачков верны лишь постольку, поскольку речь идет о непрерывном ряде количественных изменений тех предметов, которые продолжают существовать, не исчезают. По Канту, продолжает Плеханов, в процессе изменения «возникает не субстанция, количество которой в природе всегда остается неизменным, *а только новое состояние субстанции*» [5, II, 607]. И тогда Плеханов задается вопросом: «Разве возникновение нового *состояния* (субстанции) есть единственно мыслимое возникновение? Разве не может возникнуть новое *отношение* (между частями субстанции)?», — его ответ положителен. Чисто логическим путем из рассуждений Канта он выводит неизбежность для постановки Гегелем вопроса о более точном, нежели у Канта, описании процесса развития. Новое отношение, по Плеханову, «должно беспрестанно возникать, вследствие тех самых изменений состояния субстанции, о которых Кант собственно и говорит, т. е. *вследствие ее движения*» [5, II, 608]. А «это возникновение новых отношений и есть та область, в которой количество переходит в качество, а *непрерывное изменение*» приводит к «скачкам» [5, II, 608].

Плеханов не раз задумывался над сферой возможного действия этого закона. В принципе, как и закон сочетания противоположностей, закон перехода количества в качество действует, по Плеханову, в мире «сложных вещей». Именно «в «сложных вещах», с которыми нам так часто приходится иметь дело при изучении природы и истории, *скачки предполагают непрерывное изменение, а непрерывное изменение неизбежно приводит к скачкам*. Это — два необходимых момента одного и того же *процесса*. Устраните мысленно один из них, и весь процесс станет невозможным и немислимым» [5, II, 610]. Не совсем ясным остался, однако, вопрос о том, применяется ли закон перехода количества в качество

к миру «простых вещей». Здесь Плеханов ограничился критическими замечаниями в адрес Лейбница и Канта, отрицавших скачки в процессе развития, полагая, что при анализе «простых вещей» под углом зрения действия закона перехода количества в качество необходимо «считаться с *диалектической природой движения*» [5, II, 610].

Пристальное и неизменное на протяжении всей жизни внимание Плеханова к механизму действия закона перехода количества в качество объяснялось прежде всего тем, что этот закон диалектики давал ему теоретические аргументы для полемики со своими политическими противниками. Закон этот был для него одной из конкретных форм выражения любимой им формулы «диалектика есть алгебра революции». На этом «алгебраическом» уровне Плеханов весьма успешно сражался и с либералами типа Струве, и с правыми оппортунистами типа Бернштейна, и с «левыми» экстремистами в рабочем движении типа анархо-синдикализма, искусно и со свойственным ему остроумием используя в полемике и разные аспекты формулировок диалектического закона перехода количества в качество. Так, после довольно длинной серии аргументов, доказывающих возможность и неизбежность скачков как в природе, так и в истории, Плеханов с полным основанием замечает в адрес «критического» позитивиста и плоского эволюциониста Струве:

«... Г. П. Струве взялся показать нам, что природа скачков не делает и что интеллект их не терпит. Как же это так? Или, может быть, он имеет в виду только свой собственный интеллект, который действительно *не терпит скачков* по той простой причине, что он, как говорится, *«терпеть не может» диктатуры пролетариата*» [5, II, 606]. Если, с точки зрения Плеханова, теоретически возможен «скачок», то практически возможна социальная революция. Проблема заключается, однако, в том, чтобы определить, наступило ли время для «скачка» или «скачок» *остается пока делом более или менее отдаленного будущего, «конечной целью», приближение которой подготавливается рядом «постепенных изменений»* во взаимных отношениях общественных классов» [5, II, 145]. И в этом случае Плеханов также имел возможность сослаться на Гегеля, поскольку «гегелево, т. е. *диалектическое*, учение о развитии умело отвести надлежащее место не только «скачкам» (изменения качества), но и подготавливающему их процессу постепенного изменения (изменения количества)» [5, IV, 503—504].

Оставаясь, однако, в области философии диалектическим материалистом, на практике Плеханов мог оказаться и действительно оказывался временами на оппортунистических, меньшевистских позициях. Во всяком случае после 1903 г. он занял антиленинскую, антибольшевистскую платформу. Частично это объясняется тем, что Плеханов не смог правильно применить к условиям России эпохи империализма диалектический метод, не мог

верно определить, созрело ли русское общество для «скачка». Частично же эти факты объясняются наличием в философских воззрениях Плеханова существенных изъянов, таких элементов, которые оказывались теоретическими источниками меньшевистско-оппортунистической, пассивно-созерцательной политической позиции Плеханова после 1903 г.

Охарактеризовав в основных чертах отношение Плеханова к диалектике Гегеля как диалектической теории развития и констатируя тот бесспорный факт, что законы диалектики излагаются и истолковываются Плехановым как объективные законы движения природы и общества, т. е. материалистически, мы можем поставить вопрос об отличиях плехановской диалектики от гегелевской в обобщенном виде: каким образом представлял он себе пути и способы переработки гегелевской идеалистической диалектики на основе материализма?

\* \* \*

Всячески подчеркивая различия между диалектикой Гегеля и диалектикой Маркса, Плеханов неоднократно ссыался на знаменитое предисловие ко второму изданию I тома «Капитала», где Маркс говорил: «Для Гегеля логический процесс, который превращается у него, под именем Идеи, в самостоятельного субъекта, есть Демиург действительности, составляющей лишь его внешнее проявление. Для меня как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» [5, III, 107]. «... Есть две диалектики: Гегеля и Маркса» [5, II, 674], — вот категорическое утверждение Плеханова, не дающее никаких оснований для утверждений, что первый российский марксист не видел различий между гегелевской и марксовской диалектикой. В чем конкретно проявляется, с его точки зрения, это различие?

«У Гегеля диалектика совпадает с метафизикой. У нас диалектика опирается на учение о природе.

У Гегеля демиургом действительности — чтобы употребить здесь это выражение Маркса — была абсолютная идея. Для нас абсолютная идея есть лишь абстракция движения, которым вызываются все сочетания и состояния материи.

У Гегеля мышление движется вперед вследствие обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в понятиях. Согласно нашему — материалистическому — учению, противоречия, заключающиеся в понятиях, представляют собою лишь отражения, перевод на язык мысли, тех противоречий, которые заключаются в явлениях, благодаря противоречивой природе их общей основы, т. е. движения.

У Гегеля ход вещей определяется ходом идей. У нас ход идей объясняется ходом вещей, ход мысли — ходом жизни.

Материализм ставит диалектику «на ноги» и тем самым снимает с нее то мистическое покрывало, которым она была окутана у Гегеля. Но тем самым обнаруживает *революционный характер диалектики* [5, III, 83—84].

Когда на Западе и в России появились труды первых «марксологов», посвященных философии диалектического материализма, то одним из наиболее «убийственных» для этой философии аргументов считался тезис о принципиальной невозможности материалистической диалектики. «Нам кажется, что материализм и диалектическая логика суть элементы, которые в философском отношении могут считаться несовместимыми», — писал, например, Х. Житловский в журнале «Русское богатство» [1898, № 7]. Плеханову пришлось энергично протестовать против тезиса о том, что «диалектика несогласима с материализмом».

Попытаемся выявить главное направление работы мысли Плеханова в поисках ответа на вопрос: «Что же это значит — поставить диалектику на ноги?».

Плеханов не без основания критиковал американского социалиста Э. Унтермана за то, что тот не разобрался в том, в каком смысле Маркс и Энгельс поставили диалектику на ноги. Чтобы «поставить диалектику на ноги», — начинает рассуждать Плеханов, — нужно знать, что «этого нельзя было сделать без помощи определенной теории познания» [5, III, 107]. А что такое высказывание Маркса из предисловия к «Капиталу»? «Это *теория познания*, и притом теория определенного характера: *материалистическая теория познания*» [5, III, 107]. Ведь «в приведенных словах Маркса о том, что у Гегеля логический процесс превращался в субъекта, заключается мысль, целиком заимствованная у *Фейербаха*» [5, III, 108]. Общеизвестным фактом, по Плеханову, является, что «теория Маркса вышла *путем критики* из философии Фейербаха, подобно тому, как философия Фейербаха вышла *тем же путем* из философии Гегеля», и нужно всего лишь дать «себе труд ознакомиться с философией Фейербаха», чтобы у нас «в распоряжении оказалось бы уже довольно много данных для суждения о том, в чем именно состояла Марксова теория познания» [5, III, 108]. При этом, предостерегает Плеханов, следует учесть, «в каких именно отношениях философия Фейербаха была в глазах Маркса *неудовлетворительной*» на основании тезисов Маркса о Фейербахе [5, III, 108].

Итак, «поставить диалектику на ноги» — значит «сделать ее материалистической» [5, III, 109]. «Маркс и Энгельс *навсегда отказались от идеализма, сделав материализм диалектическим*. . . Разумеется, диалектический материализм Энгельса и Маркса в очень многом отличается, например, от французского материализма XVIII столетия. Но это отличие — простой и неизбежный *результат* исторического развития материализма» [5, III, 109]. Короче, вопрос о том, что такое диалектика Маркса в отличие

от диалектики Гегеля, тесно увязывается Плехановым с вопросом о том, что такое материализм Маркса, его теория познания, о том, как Маркс перерабатывал всю немецкую, прежде всего гегелевскую и фёйербаховскую, философию, как он воспользовался и приобретениями классической идеалистической философии и классического материализма.

Но коль скоро тема «перевертывания» гегелевской диалектики ставится столь широко и упирается в вопрос о существовании марксова материализма, нам придется, хотя бы некоторыми штрихами, охарактеризовать плехановскую концепцию философского материализма, включая его гносеологию.

Философский материализм Плеханова вырос и упрочился в процессе весьма солидного историко-философского анализа и критики предшествующих идеалистических и материалистических систем. Если диалектику Гегеля Плеханов ценил весьма высоко, то к Гегелю как идеалисту у него совсем иное отношение. Плеханов справедливо считал, что гегелевская система является логическим продолжением и развитием философии тождества Шеллинга. В отличие от Шеллинга, в философии которого остался элемент дуализма, Гегель — последовательный идеалистический монист. Если у Шеллинга абсолютное «я», дух, абсолютное находится вне природы, вне человеческого сознания, то, по Гегелю, «мир не только коренится в абсолютном, но и находится в нем. Мир есть совокупность природы и духа. Развитие мира есть развитие абсолютного, его откровение» [5, III, 669]. Философия Гегеля есть философия тождества бытия и мышления; в ней абсолютное есть субъект-объект; вместе с тем «абсолютное есть я, бесконечный субъект духа» [5, III, 670]. «Для Гегеля природа была лишь «инобытием» абсолютной идеи. Это «инобытие» есть, до известной степени, грехопадение идеи; природа создана духом, она существует только благодаря его благодарию. Но это мнение грехопадение нисколько не исключает субстанциального тождества природы и духа; как раз напротив: оно предполагает это тождество. Абсолютный дух Гегеля не есть ограниченный дух философии ограниченных умов. Гегель прекрасно умел высмеивать тех, кто в материи и духе видел две различные субстанции, столь же непроницаемые взаимно, как всякая материя по отношению к другой, и проникающие в поры друг друга в своем взаимном небытии, подобно Эпикуру, отведшему богам пребывание в порах космоса, но вполне последовательно не предоставившему им никакого общения с миром. Несмотря на свое враждебное отношение к материализму, Гегель ценил в нем его *монистическую тенденцию*» [5, II, 142]. Идеалистическое решение вопроса о соотношении бытия и мышления Гегелем, как и Шеллингом, представлялось Плеханову как огромный шаг вперед по сравнению с кантовской философией, пороком которой, по его мнению, был дуализм [5, IV, 689]. Итак, идея монизма, хотя и на идеалистической основе, — вот еще один фундаментальный принцип гегелевской



философии, который Плеханов оценивал в высшей степени высоко.

Но идеалистический монизм Гегеля, разумеется, Плеханова не мог устроить. По его мнению, этот идеалистический монизм Гегеля выявил «свою крайне *одностороннюю природу*» [5, III, 670]. По Плеханову, он «не решает вопроса об отношении субъекта к объекту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения*, совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи» [5, III, 670]. Какое условие зачеркивается? Решается антиномия между бытием и мышлением. А Гегель устраняет бытие, материю, природу путем сведения их к мышлению: мышление и есть бытие; природа есть инобытие духа [5, IV, 690].

Правильное решение данной антиномии наметилось, по мысли Плеханова, в материалистической философии. С его точки зрения, уже философия Спинозы имеет перед философией Гегеля то преимущество, что в ней намечается решение проблемы субъект-объект. Субстанция Спинозы, имеющая два атрибута — мышление и протяжение, — в самом деле является, по Плеханову, субъект-объектом, единством мышления и бытия, тогда как в философии Гегеля, как и в философии Шеллинга, проблема субъект-объекта сводится к одному из атрибутов абсолютного я, как духа — к мышлению. Проблема, которую не решили ни Шеллинг, ни Гегель, разрешил, как считает Плеханов, Фейербах своим учением о я и ты. Не тождество бытия и мышления, материи и духа, провозглашенное идеалистической философией, а их единство — вот где выход из антиномии, которую стремились разрешить, но не разрешили Шеллинг и Гегель. По Плеханову, материалистическая философия Фейербаха была лишь родом спинозизма.

Если нерешенность проблемы субъект-объект является пороком объективно-идеалистических монистических концепций философии тождества, то таким же пороком страдают последовательные субъективно-идеалистические философские концепции, например «фихтеанизм», представляющий, по Плеханову, феноменалистическую философию в «чистом виде». Под углом зрения подхода к решению коренной гносеологической проблемы определенными достоинствами обладает философия Канта.

Не тождество субъекта и объекта, как это наблюдается в идеалистическом монизме, не дуалистическая разорванность субъекта и объекта, как это имеет место в кантовской философии, а единство субъекта и объекта в духе материалистического монизма — вот опорные пункты гносеологической концепции Плеханова.

Если бы субъект со своими представлениями был бы оторван от объекта, рассуждает Плеханов, то такую философию можно было бы обвинить в дуализме. Но «моя философия», заявляет он, не грешит таким грехом. С ее точки зрения, существование субъекта предполагает известную стадию развития объекта. Субъект является одной из составных частей объективного мира. В каком смысле? В том, в каком Фейербах говорил о субъекте-

объекте. Идет далее питата из Фейербаха. «Я ощущаю и мыслю, — прекрасно говорил Фейербах, — вовсе не как субъект, противостоящий объекту, а как *субъект-объект*, как действительное материальное существо. И объект для меня есть не только ощущаемый предмет, но также основание, необходимое условие моего ощущения. Объективный мир находится не только вне меня; он также во мне самом, в моей собственной коже. Человек есть лишь часть природы, часть бытия; поэтому нет места для противоречия между его мышлением и бытием» [5, III, 246—247]. Еще две выдержки приводит Плеханов из Фейербаха здесь же: «Я являюсь *психологическим* объектом для самого себя и *физиологическим* объектом для другого»; «мое тело, как целое, и есть мое я, моя истинная сущность. Думает не отвлеченное существо, а именно это действительное существо, это тело» [5, III, 247]. «Но если это так — а с материалистической точки зрения это именно так, — комментирует Плеханов фейербаховскую концепцию субъект-объект, — то нетрудно понять, что субъективные «переживания» суть не что иное, как самосознание объекта, сознание им самого себя, а также того великого целого («внешнего мира»), к которому он сам принадлежит. Организм, одаренный мыслью, существует не только «*в себе*» и не только «*для других*» (в сознании других организмов), но и «*для себя*»» [5, III, 247].

В. И. Ленин наметил два основных направления совершенствования диалектической теории развития. Во-первых, пишет он в «Философских тетрадах», нужно «*точнее* понять эволюцию, как возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы» [2, 29, 229]. Одним из итогов ленинской работы в этом направлении стали известные формулировки диалектики как наиболее содержательного из всех эволюционных теорий учения о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде [2, 26, 55]. Центральным в этом учении было для Ленина понимание развития как единства и борьбы противоположностей.

Второе направление совершенствования диалектической теории развития В. И. Ленин формулировал следующим образом: «. . . Если *в с е* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям и категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика *понятий* и диалектика *познания*, имеющая объективное значение» [2, 29, 229].

Ленинский подход к решению обеих этих задач самым тесным образом связан, в частности, с критикой плехановской концепции диалектики. Хотя Плеханов проделал очень большую работу по разработке диалектики как теории развития и тем самым сделал существенный шаг по пути обобщения и развития диалектических идей Гегеля, Маркса и Энгельса, его невнимание к проблеме диалектики как логики и теории познания материализма означало, что он не осознал всей важности задачи разработки

диалектики как собственно философской науки. Было бы неверно считать, что он вообще не понимал значения этой проблемы. Плеханов признавал, что идея совпадения логики и теории познания есть основа всякой диалектики. Он справедливо считал неполной, односторонней, просто невозможной материалистическую теорию познания без диалектики. Но его работа в данном направлении не пошла, к сожалению, дальше признания идеи развития применительно к гносеологическим проблемам. В принципе же к диалектике понятий Плеханов всегда был довольно равнодушен. В этом важнейшем аспекте он никогда не анализировал и «Логики» Гегеля. Если В. И. Ленин, перерабатывая на материалистической основе «Логик» Гегеля, делал акцент на вычлениении рациональных гегелевских диалектических логико-гносеологических идей, усматривая в этом один из путей к решению проблемы теории диалектики как философской науки, диалектики как логики и теории познания, то Плеханов по существу прошел мимо этой важнейшей для философии марксизма сферы. И естественной поэтому была неудовлетворенность В. И. Ленина тем, что сделано Плехановым по переосмысливанию гегелевской диалектики. Тезис В. И. Ленина: «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону“ дела (это не „сторона“ дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах» [2, 29, 321]. Ленинская концепция, сформулированная в «Философских тетрадах», тождества диалектики, логики и теории познания материализма отнюдь не снимает тему диалектики, понимаемой в качестве теории развития, но она придает ей новый вид, делает ее действительно универсальной философской теорией всякого движения в отличие от плехановской теории развития, разрабатывавшейся на материале природы и общества.

Плеханов, несомненно, большой мастер материалистической диалектики и большой знаток диалектики Гегеля. Его исторические заслуги перед философией диалектического материализма огромны. Но фактом остается, что плехановская интерпретация гегелевской диалектики — еще только подход к сути дела. В. И. Ленин разработал дальнейшую глубокую программу систематического изучения диалектики Гегеля с материалистической точки зрения и наметил в своих трудах пути решения этой программы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1—39.
2. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1—55.
3. Г. В. Ф. Гегель. Сочинения, т. I—V. М., 1929—1936.
4. «Исторический архив», 1956, № 6.
5. Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения, т. I—V. М., 1956—1958.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ  
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ  
В ОЦЕНКЕ В. И. ЛЕНИНА

*Б. В. Богданов*

Отношение философии к своей собственной истории никогда не было «простым» делом. И не удивительно. Это в конечном счете вопрос о том, как человечество осознает и оценивает свой прошлый духовный опыт и как оно включает его в формирование современности. Традиция, писал Гегель, — не мертвая статуя, не синоним чего-то неподвижного, она обладает живой творческой силой. Поэтому хотя у истории философии как науки позади уже длительная собственная история с довольно значительными исследовательскими результатами, но споры о том, как возникла, что может дать и для чего нужна история философии в качестве науки, отнюдь не смягчаются. Немалые трудности теоретического характера осложняются тем, что философское наследие неизменно служит полем острой идеологической борьбы по кардинальным мировоззренческим проблемам современности, ибо история философии — не просто удержание в памяти того, что было, но и прежде всего — форма осознания, постановки и решения актуальных проблем настоящего времени.

Иной подход к наследию, когда обращение к нему носит самодовлеющий характер и утрачивает свою ведущую функцию — быть формой и средством действительного решения проблем, волнующих человечество, — обречен на бесплодие. Многие буржуазные авторы отмечают, что современная историко-философская наука находится в кризисе. С одной стороны, налицо разветвленная сеть историко-философских исследований, обширная литература о мыслителях прошлого, а с другой стороны, имеет место постоянная скептическая постановка под вопрос самого смысла, оправданности занятий философским прошлым. Многие авторы с беспокойством указывают на непрерывное усиление тенденции искать разгадку своего «я» преимущественно в прошлом, поскольку возникает опасность потеряться в истории и отгородиться от жгучих проблем современности. Такое состояние историко-философской науки отражает общее положение философии в буржуазном мире. Например, немецкий философ, исследователь Э. Гуссерля, Л. Ландгребе отмечает, что вместо непосредственной работы над определенными проблемами философия все более и более занимается сама собой, своим постоян-

ным самооправданием, рефлексией о своих задачах и функциях. В этом она оказывается, по его мнению, верным выражением времени, не способным установить ясный образ своей сущности. Помутнению этого образа соответствует и неспособность буржуазной философии найти почву, на которой она могла бы обрести уверенность относительно своего места и своего пути [10, 8]. Трудно не согласиться с такой оценкой.

Отсутствие уверенности в своих силах и разноречивость во мнениях относительно действительного места и значимости истории философии появились не сегодня. Еще в 20-е годы немецкий историк философии Ф. Хайнеман писал, что теоретическая история философии находится в состоянии кризиса, поскольку вырождается в сумму изложения взглядов отдельных философов; такое положение не может существенно измениться посредством слабых воспроизведений дильтековского или гегелевского синтезов [8, 212]. Западногерманский историк философии Л. Гельдзетцер в результате обзора многочисленных историко-философских концепций, возникших в XIX в., также вынужден констатировать, что рассмотрение истории философии вернулось в конце XIX в. в известном смысле назад к тому пункту, из которого она исходила: к истории отдельных учений [9, 161]. Н. Гартман отмечал, что неверна сама исходная позиция историков философии, не идущих дальше описания содержания множества возникавших в истории философии систем. Ничего иного, писал он, кроме «мнения о мнениях», такой подход дать не может.

Справедливо критикуя дробление историко-философского процесса на узкие и изолированные участки, указывая на неправомерность сведения исследований к «мнению о мнениях», отмечая непригодность сугубо антикварного подхода к фактам и т. п., буржуазные историки все же не смогли выявить в самом историко-философском процессе те объективные связи, которые способны служить ведущей нитью в деле синтетизирования безбрежного эмпирического материала. В буржуазной литературе нет недостатка в высказываниях о том, что выдающиеся мыслители прошлого остаются нашими вечными современниками. Но вопрос о действительном взаимоотношении современности и философского наследия не получил там сколько-нибудь удовлетворительного решения. Те великие достижения в этой области, которые содержались в гегелевском учении, не получили своего развития в современной буржуазной философии и были ею отвергнуты.

Между тем именно Гегель впервые заставил по-новому задуматься над многими принципиальными вопросами построения научной истории философии и взаимодействия современной философии и наследия. Он «впервые, — писал Маркс, — постиг историю философии в целом. . .» [1, 29, 447]. Главный результат у Гегеля состоял в доказательстве того, что история философии — не случайный конгломерат мнений или бесплодная борьба учений, а необходимая форма существования самой философии.

Наследие и современность, показал он, находятся в активном плодотворнейшем взаимодействии, причем не только современность судит о прошлом, но и прошлое обладает творческой силой в формировании современности. После Гегеля только в силу недомыслия можно было бы умалять значимость союза философии со своей собственной историей. Идти по пути игнорирования или недооценки этого союза — значило бы наносить сильнейший удар самой философии в одном из существеннейших ее пунктов. Отныне стало ясно, что исследование истории философии не может остановиться на каком-либо рубеже, не нанося тем самым серьезного ущерба современному философскому мышлению. «... Наша философия, — писал Гегель, — может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает...» [3, 9, 11].

Вклад Гегеля в разработку истории философии как науки и в решение вопроса об отношении философии к своему прошлому, к классическому наследию был столь значителен, что никто из серьезно работающих в истории философии не мог пройти мимо его концепции, не определив своего отношения к ней. Более того, отношение к гегелевскому пониманию историко-философской науки зачастую выступает у различных философских направлений в качестве одной из форм самоопределения своей собственной методологии. Что касается марксизма, то рациональное содержание гегелевского подхода к философскому наследию неизменно высоко оценивалось Марксом, Энгельсом и Лениным и в критически переработанном виде вошло в марксистскую концепцию истории философии.

Решающую роль в утверждении творческого марксистского подхода советской философской науки к гегелевскому наследию, в том числе и к историко-философской концепции Гегеля, сыграли ленинские труды. Они в настоящее время остаются основой решения вопроса, как возможна история философии в качестве науки.

Наши представления о ленинских оценках гегелевской историко-философской концепции были бы неполны, если бы мы рассматривали их вне общей структуры теории и практики ленинизма, т. е. без учета той реальной научной и социально-политической проблематики, в контексте которой разрабатывалась материалистическая диалектика.

Отношение В. И. Ленина к гегелевскому философскому наследию не ущемляется в рамки сугубо академического занятия. Это был одновременно — и прежде всего — вопрос о сущности революционной материалистической диалектики, о путях и источниках ее дальнейшей разработки в качестве методологии познания и преобразования современной действительности. Именно в этом ряду занимает свое действительное место и обращение Ленина и ленинцев к гегелевским историко-философским исследованиям.

Проблема «Гегель и марксизм» в той или иной мере рассматривалась и другими марксистами. Но лишь ленинская линия освоения философского наследия — последовательно проведенная линия революционного марксизма, для которого обращение к мыслительному опыту истории выступает формой и средством решения актуальных проблем современности и прежде всего — вопроса о путях победы пролетариата в социалистической революции в новую эпоху. Ленин в гораздо большей мере вовлекает материалистическую диалектику в совершенно новую проблемную ситуацию, чем это имело место у считавших себя хранителями марксистского наследия теоретиков II Интернационала. Все это привело к значительному увеличению содержательности диалектики и богатства ее категорий.

Революционное движение в новую эпоху, а затем и задачи социалистического строительства выдвинули перед марксистской мыслью множество новых проблем. «Мы, — писал Ленин в послеоктябрьский период, — брались за дело, за которое никто в мире в такой широте еще не брался» [2, 38, 138]. Никаких готовых рецептов здесь не существовало, и решения отыскивались в ходе практической деятельности. Поэтому новая эпоха предъявила в данной связи и новые требования к человеку и его интеллекту. От участника сознательного преобразования мира на основах социализма требовалось исполнение функций научно-творческих и организаторских в сферах экономической, политической, культурной. Колоссальное возрастание активности масс в ходе социальных преобразований (диалектика субъективности и объективности) чрезвычайно повышало роль духовных ценностей, духовного богатства человека, роль сознания. Известно, что активность, утратившая научные и моральные ориентиры, становится разрушительной и опасной. Поэтому ленинское требование разработки проблем материалистической диалектики как метода, логики, теории научного познания, задача формирования научного мировоззрения у широких слоев народа неотделимы от проблемы революционного преобразования мира и являются составной частью ленинской концепции социализма как «создания самих народных масс» [2, 35, 57].

Это было именно то изменение ситуации, которого Маркс ожидал еще в «Тезисах о Фейербахе», говоря, что прежняя философия мир объясняла, задача же заключается в том, чтобы его переделать. Тем самым в новую плоскость была перенесена, в частности, и проблема «Гегель и марксизм», равно как и задача исследования истории философии в целом. Ленинские работы, как никакие другие, выявили, что всякое ее исследование обречено на эпигонство или бесплодный претенциозно-педантский «профессионализм», если оно стоит вне творческого решения философских проблем современности. Прежде всего именно в этом духе следует понимать ленинское требование о «продолжении дела Гегеля и Маркса» [2, 29, 131].

Новизна ленинского подхода предполагает кроме учета этих, отмеченных выше обстоятельств, также и сравнение его с уровнем решения тех же вопросов другими, современными Ленину, теоретиками марксизма. Причем такое сравнение имеет смысл только применительно к Плеханову, чей положительный вклад в разработку историко-философской проблематики является наибольшим, за исключением Ленина<sup>1</sup>. Что касается других теоретиков II Интернационала, то многие из них либо вообще пренебрегали проблемой «Гегель и марксизм», или решали ее чрезвычайно поверхностно, рассматривали ее в сугубо негативном плане<sup>2</sup>.

К вопросу о Гегеле Ленин в последний раз возвращается в статье «О значении воинствующего материализма» (1922) в связи с определением содержания и программы работы советской философской науки, которая в ту пору только складывалась и делала свои первые шаги. Эта статья справедливо рассматривается как философское завещание Ленина, ибо ее идеи являются программными и в сжатом виде излагают выводы многолетних предшествующих ленинских размышлений. Поэтому идеи данной статьи можно взять в качестве исходных при рассмотрении оценок Лениным гегелевского наследия.

Существо этой ленинской программы выразалось прежде всего в требовании разрабатывать материалистическую диалектику как систематическую научную теорию. Здесь же указывались важнейшие сферы ее приложения и ведущие источники, которые должны питать марксистскую философию.

Среди них на первом месте Лениным поставлены три следующих источника.

Во-первых, это опыт революционной борьбы в современную эпоху и опыт социалистического строительства, образцы диалектики в области отношений экономических, политических, классовых (образцов) новейшая история, особенно современная империалистическая война и революция, дают необыкновенно много. Подробнее эти идеи развиты Лениным в его трудах об империализме, о путях к социализму, в связи с критикой II Интернационала и др.

---

<sup>1</sup> Обстоятельное рассмотрение философского творчества Г. В. Плеханова содержится в монографиях: М. Т. Иовчук. Г. В. Плеханов и его труды по истории философии. М., 1960; Б. А. Чагин. Г. В. Плеханов и его роль в развитии марксистской философии. М., 1965.

<sup>2</sup> Для характеристики уровня понимания идеологами II Интернационала проблемы «Гегель и Маркс» весьма показательное следующее признание: «Для нас, живущих в XX столетии, идея *развития* от низшего к высшему уже не выступает в облачении Гегелевского умозерения. Нашим доверием эта идея пользуется благодаря, скорее, эмпирической философии... Герберта Спенсера... естественнонаучным исследованиям Дарвина... У них это развитие выступает в виде медленной, постепенной едва заметной... эволюции» (К. Форлендер. Кант и Маркс. СПб., 1919, стр. 8—9).



Во-вторых, это данные современного естествознания и обществознания. В этой связи Ленин подчеркивает важность союза материалистической диалектики и естествознания, союза абсолютно необходимого и плодотворного для обеих сторон. Здесь Ленин вновь напоминает о происходящей революционной ломке понятий в естествознании (что им было ранее подробно рассмотрено в «Материализме и эмпириокритицизме»).

В-третьих, это история мысли, включая сюда прежде всего марксистское философское наследие, историю материализма и гегелевскую диалектику. Подробнее об этом Ленин также говорил во многих предшествующих работах. О роли гегелевского наследия, в частности его «Истории философии», в разработке материалистической диалектики ценнейший материал содержится в «Философских тетрадах» Ленина.

Все эти источники Ленин рассматривает в органической связи. Учет такой особенности подхода к диалектике и ее истории крайне важен, а ее забвение чревато ошибками. Известно, например, что отрыв гегелевского наследия от других источников привел в 20-е годы к ошибкам, которые получили название «формалистического уклона». Важно также отметить ленинскую идею о необходимости союза философии со своей собственной историей. Характерно, что, перечисляя в «Философских тетрадах» те области знания, из которых должны сложиться теория познания и диалектика, Ленин поставил историю философии на первое место [2, 29, 314].

Какова же, согласно Ленину, та общая, объединяющая основа, тот ведущий стимул, который в конечном счете сплачивает воедино все философские изыскания, какими бы источниками они ни питались? Ведь каждое из отмеченных выше направлений работы, например исследования в области истории философии, обладает относительной самостоятельностью. Живую их сердцевину и общий исходный объединяющий принцип образуют философские проблемы современности. Именно это в значительной мере обуславливает относительный характер данной самостоятельности. И саму разработку материалистической диалектики в качестве систематической научной теории, развитие теории отражения марксизма Ленин рассматривает не в качестве самоцели, а в связи с разрешением проблем современности.

Как, например, Ленин ставит вопрос об отношении к Гегелю? На этом примере отчетливо видно, в чем, согласно Ленину, заключается смысл и необходимость союза философии со своей собственной историей.

Ответ на этот вопрос четок и определен. «Опираясь на то, как применял Маркс материалистически понятую диалектику Гегеля, — пишет Ленин, — мы можем и должны разрабатывать эту диалектику со всех сторон. . .» [2, 45, 31].

Ленин показал, что философские достижения Гегеля могут оказать огромную помощь в формировании теоретического (ди-

алектического) мышления. Это относилось прежде всего к области науки. Современное естествознание с его революционной ломкой понятий может, отмечает Ленин, найти в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ответы на многие философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании. Именно недialeктичность мышления толкнула многих естествоиспытателей к выводу о том, что «материя исчезла», т. е. к идеализму.

Но кризис и «ломка понятий» имели место не только в естествознании. Глубокий кризис, кульминационным пунктом которого был 1914 год, наступил и в социалистическом движении. Империалистическая эпоха с ее противоречиями, новые формы классовой борьбы, победа Великой Октябрьской революции 1917 г. по-новому поставили вопрос о путях к социализму. Обогатились представления о том, каков путь к победе социалистической революции, встал вопрос о необходимости определенной «ломки понятий» и в данной области. Но лидеры правого крыла в социалистическом движении метафизически абсолютизировали старые представления о формах борьбы, забыли об их односторонности, не увидели наполнения их новым содержанием и побоялись крутой их ломки. Раздвинулись рамки прежних знаний о закономерностях перехода к социализму, а многим теоретикам II Интернационала показалось, что «социализм исчез».

Все это привело к расколу и кризису в социалистическом движении. Причины тому были и социальные, но гносеологические предпосылки этого кризиса заключались в неспособности мыслить диалектически. Нарушалось главное требование материалистической диалектики как теории познания — конкретное исследование объективных тенденций и закономерностей развития. Вместо этого многие теоретики прибегали к простому повторению и абсолютизации отдельных идей Маркса и Энгельса, причем вырванных из конкретного исторического контекста, высказанных в другую эпоху, о другой стране и т. п. Тем самым наследие классиков догматизировалось и искажалось, а диалектика превращалась в софистику и эклектику.

Диалектика подвергалась забвению и опoшлению и как методология деятельности, и как теория, которую следовало творчески разрабатывать в связи с новыми условиями. Большинство теоретиков II Интернационала придерживалось не принципов материалистической диалектики как методологии познания и революционной деятельности, а отсталой концепции экономического «объективизма»; для них характерны были теория самотека, превращение революционной диалектики в фаталистический эволюционизм, механическое связывание революционной зрелости пролетариата с развитием производительных сил, причем рассмотренных односторонне, недооценка субъективного фактора, исторической инициативы масс и т. п.

Таким образом, необходимость разработки диалектики как систематической научной теории и обращение в этой связи, в част-

ности, и к Гегелю выдвигалась и практическими потребностями революционного движения.

Именно так и ставит Ленин вопрос о Гегеле в статье «О значении воинствующего материализма». Необходимо, пишет он, «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т. е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем «Капитале» и в своих исторических и политических работах и применял с таким успехом, что теперь. . . каждый день пробуждения к жизни новых народов и новых классов все больше и больше подтверждает марксизм» (2, 45, 30).

В таком контексте проблема Гегеля не ставилась никем из современных Ленину марксистов.

Ленин не случайно упоминал в рассматриваемой нами статье «исторические и политические работы Маркса» и применение в них диалектики. Речь шла о выводах Маркса и Энгельса из опыта революционных битв 1848—1850 гг. и 1871 г. в Европе.

Дело в том, что различная интерпретация этих выводов применительно к современной классовой борьбе пролетариата уже давно разделяла революционное (Ленин и большевики) и оппортунистическое (меньшевики и Каутский) направления в международном рабочем движении. К тому времени, когда в 1922 г. Ленин формулировал приведенные выше выводы, в международном революционном движении уже со всей ясностью выявилась альтернатива: либо большевизм (ленинизм), либо социал-демократизм в определении генеральной линии; таково же было разделение в вопросах интерпретации теоретического наследия Маркса и Энгельса, а тем самым — и в деле применения материалистической диалектики к новой эпохе.

Не только Плеханов, но и Каутский, Бауэр и другие, писал Ленин в связи с этим же самым комплексом проблем, «учились и других учили марксовой диалектике (и многое из того, что ими в этом отношении было сделано, останется навсегда ценным приобретением социалистической литературы). . .» [2, 41, 87].

Критикуя в 1907 г. меньшевистские позиции Плеханова в отношении к марксистскому наследию, Ленин отмечал, что общие истины марксизма для определения своего точного значения требуют конкретного анализа действительности. Обратный же способ рассуждения, т. е. стремление искать ответы на конкретные вопросы в логическом развитии общей истины, «есть опощление марксизма и сплошная насмешка над диалектическим материализмом» [2, 3, 14].

Иными словами, законы и категории диалектики не априорны, они суть законы самой объективной действительности и, будучи постигнуты, сами становятся средством дальнейшего постижения действительности, т. е. законами мышления. В силу этого единства логики, диалектики и теории познания всякое ослабление объективности исследования, недостаточность конкретного зна-

ния действительности есть нарушение основной заповеди диалектики как теории познания. «... Только безнадежные педанты, — писал Ленин в 1907 г. в адрес меньшевиков, — могли бы решать... своеобразные и сложные вопросы посредством одних только цитаток из того или иного отзыва Маркса про другую историческую эпоху» [2, 3, 16]. Этот педантский подход вел к пониманию диалектики как суммы примеров и был обречен на бесплодие.

Здесь мы находимся в самом центре отличий ленинской постановки вопроса о марксистской диалектике (а отсюда — и об истории диалектики, включая отношение к Гегелю) от постановки этого вопроса современными Ленину идеологами II Интернационала. Ленинская оценка их ясна и определена: «...они в применении этой диалектики сделали такую ошибку или оказались на практике такими не диалектиками, оказались людьми до того не сумевшими учесть быстрой перемены форм и быстрого наполнения старых форм новым содержанием, что судьба их немногим завиднее судьбы Гайдмана, Геда и Плеханова» [2, 41, 87—88].

Вклад Г. В. Плеханова в дело выяснения исторической роли гегелевской диалектики был наибольшим среди других марксистских теоретиков, за исключением Ленина. Именно из его трудов марксисты ряда стран впервые получили систематическое представление о существовании у Маркса и Энгельса собственной цельной философской доктрины. Уже одним этим Плеханов обеспечил себе почетное место в истории марксизма. До этого многие теоретики II Интернационала считали, что в марксизме вообще отсутствует свое собственное философское обоснование и пытались соединять марксизм с кантианством, махизмом, естественно-научным материализмом. и т. п.

Ясности в этих вопросах не было даже у таких крупных деятелей, как, например, Ф. Меринг. Он наиболее плодотворно работал в области истории марксизма, но марксистскую философию усвоил односторонне, лишь как путеводную нить в рассмотрении истории. Вне поля его зрения оставались гносеологическая проблематика и диалектика природы.

К. Каутский, пришедший к марксизму от Дарвина, а не от Гегеля, не видел в марксистском учении каких-либо философских предпосылок. Поэтому он считал возможным соединение материалистического понимания истории с философией Маха, Авенариуса или с любой другой<sup>3</sup>.

В этих условиях работы Плеханова, особенно «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» и другие лучшие его труды имели чрезвычайно большое значение. В них не только

<sup>3</sup> См., например, письмо К. Каутского к Г. В. Плеханову в 1898 г. («Группа «Освобождение труда», Сборник второй. СПб.); см. также: К. *Kautsky*. Die materialistische Geschichtsauffassung, Bd. 1. Berlin, 1927, S. 28.

систематизировались философские идеи основоположников марксизма, но и выявлялись их действительные теоретические предшественники, особенно подчеркивалась роль идей Гегеля, Фейербаха и французских материалистов.

Плеханов настойчиво разъяснял, что усвоение основ марксистской философии предполагает «во-первых, знание Гегелевской философии, без которого трудно усвоить метод Маркса, во-вторых, знакомство с историей материализма, отсутствие которого не позволяет современным читателям составить себе ясное представление об учении Фейербаха, бывшего непосредственным философским предшественником Маркса и в значительной степени выработавшего философскую основу того, что можно назвать миросозерцанием Маркса-Энгельса» [4, 3, 128].

В этих словах выражена целая программа, которую Плеханов неустанно разрабатывал в течение всей своей жизни. Ошибки (а их трудно было избежать хотя бы потому, что Плеханов разрабатывал эту программу первым, а также из-за недоступности многих документов из литературного наследия Маркса и Энгельса<sup>4</sup>) относились не столько к определению этой плодотворной и в общем верной программы, сколько к ее конкретизации и применению.

Свою программу разрабатывал и Ленин, идя в этом направлении гораздо дальше. Он характеризовал теоретических предшественников марксизма и ставил вопрос о роли Гегеля с такой глубиной, которая не была свойственна никому из его современников.

Ленин имел в распоряжении те же литературные источники, что и Плеханов. Поэтому причина различий их подхода и трактовки коренится не в тех или иных преимуществах источниковедческого характера, а в другом. Их корни уходят в нетождественность революционной практики Ленина и Плеханова и связаны с разным уровнем понимания интересующей нас проблематики.

Особенности привлечения Лениным марксистского теоретического наследия для решения новых революционных задач, несравненно более широкий размах революционной практики обусловили и более глубокую трактовку теории диалектики, обогащение ее категорий. Когда Ленин упрекал Плеханова в сведении диалектики к сумме примеров, то речь шла при этом, на наш взгляд, не просто о способе систематизации или характере изложения тех или иных отвлеченных теоретических вопросов, но о глубине тео-

---

<sup>4</sup> Например в известном издании Ф. Меринга «Aus dem Literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels» (1902), долгое время остававшемся единственным источником сведений о формировании марксизма, отсутствовали «Критика гегелевской философии права», «Экономическо-философские рукописи 1844 года», «Немецкая идеология» (они были найдены только в 20-е годы), еще ничего не было известно о работах Энгельса до 1844 г., его «Диалектика природы» пока пылилась где-то в архивах Германской социал-демократической партии.

ретического осмысления и практического применения материалистической диалектики к решению проблем новой эпохи.

Плеханов постоянно подчеркивал «решающее значение метода в каждой серьезной системе» [5, XI, 37] и развивал мысль о том, что «диалектический метод — это самая характерная черта современного материализма. . .» [4, 2, 140]. Он решительно отстаивал взгляд, что Маркс и Энгельс «прошли школу гегелевской философии» [5, XI, 42], и весьма много сделал в российском и международном революционном движении для осознания важности диалектики, которой должен овладеть каждый, кто стремится выработать правильное мирозерцание и добивается переустройства общественной жизни. Но этого нельзя сказать о всех тех практических выводах, которые следуют, по мнению Плеханова, из применения диалектики. Здесь его уровень, как это особенно четко выявилося со II съезда РСДРП, оказывался зачастую недостаточным. Главных проблем общественного развития в новую эпоху и прежде всего вопроса о путях победы социалистической революции Плеханов решить не смог. Он решал его как меньшевик.

Постановка острейших проблем новой эпохи — эпохи империализма и социалистической революции — на базе диалектико-материалистической методологии впервые оказалась под силу лишь Ленину. Разумеется, он опирался при этом на все ценное, что было сделано Плехановым, но пошел несравненно дальше его. Это необходимо учитывать, когда мы рассматриваем ленинскую постановку вопроса о материалистической переработке диалектики Гегеля.

В органической связи с решением назревших социальных и политических задач новой эпохи, благодаря качественно новому подходу к этим проблемам Ленин более глубоко, чем кто-либо из современных ему теоретиков, ставит и решает и сугубо теоретические вопросы материалистической диалектики. Именно на этой основе он решает и вопрос об отношении к Гегелю (включая его историко-философскую концепцию) в связи с всесторонней творческой разработкой марксистской диалектики как науки.

\* \* \*

Рассмотрение ленинских оценок гегелевской историко-философской концепции составляет существенный момент в марксистском решении вопроса о том, как возможна история философии в качестве науки.

Дело в том, что история философии представляет собой продукт взаимодействия двух встречных «потоков», исходящих от прошлого и от современности, т. е. сочетает в себе двойкие и, в известной мере, противоречивые требования, идущие и от истории, и от философии. Выбор пути к оптимальному сочетанию этих качеств представляет основную трудность. С одной стороны, история философии как дисциплина историческая и относительно самостоя-

тельная обязана сообщать о фактическом наличном составе философских идей на каждом этапе развития. С другой стороны, исследование должно обладать философской значимостью, т. е. не оказываться в плену у фактов истории, не превращаться в простую инвентаризацию ценностей (история ради истории), а служить средством решения определенных философско-теоретических задач, прежде всего философских проблем современности. К этому необходимо добавить, что каждый из этих встречных «потоков» не остается неизменным — уточняются и расширяются наши исторические сведения (т. е. «меняется» до известной степени картина прошлого), а с другой стороны, не остается неизменным и тот «свет», которым освещается это прошлое, т. е. меняются те узловые вопросы, при решении которых современность обращается за помощью и советом к предшествующему мыслительному опыту..

Поэтому не случайно, что вновь и вновь возникает вопрос, как возможна история философии в качестве науки, одновременно сочетающей в себе и философскую значимость, и историческую полноту объективных свидетельств об идеях прошлого во всем их историческом своеобразии и конкретности.

Гегель был тем, кто впервые заставил всерьез задуматься над этими вопросами и многое сделал для определения пути к их решению. «. . . От Гегеля, который впервые постиг историю философии в целом, — писал Маркс, — нельзя требовать, чтобы он не делал ошибок в деталях» [1, 29, 447]. Этой ссылкой на Гегеля сказано чрезвычайно много относительно способа, которым, согласно Марксу, следует осваивать историю философии. Та же мысль выражена в письме Энгельса к К. Шмидту от 1 ноября 1891 г.: «. . . никоим образом не следует читать Гегеля. . . для того, чтобы открывать в нем паралогизмы и передержки, которые ему служили рычагами для построений. Это работа школьника. Гораздо важнее отыскать под неправильной формой и в искусственной связи верное и гениальное» [1, 38, 177].

В этих словах выражено марксистское понимание того, как «следует читать» не только Гегеля, но и всю историю философии.

Видеть в историко-философской концепции Гегеля только идеализм и мистику, подчеркивал Ленин, было бы столь же неправомерно, как и усматривать в его учении лишь диалектику. «Логика Гегеля нельзя применять в данном ее виде. . . Из нее надо *выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmystik* [мистики идей. — *Ред.*]; это еще большая работа» [2, 29, 238]. В своей оценке результатов работы Гегеля в области истории философии Ленин исходит из факта внутренней противоречивости его учения. Отвергая гегелевскую мистику идей, его враждебность к материализму и превознесение идеализма, Ленин вместе с тем ставит задачу диалектико-материалистической переработки рациональных гегелевских выводов из истории философии.

Что же Ленин считал конструктивным вкладом Гегеля в разработку истории философии как науки? Какие моменты в гегелев-

ской ценностной ориентации в области философского наследия он признавал наиболее плодотворными?

Гегель прослеживал «преимущественно *диалектическое* в истории философии», — записывает Ленин в «Философских тетрадах» [2, 29, 223]. Эти ленинские слова можно было бы взять как ответ на поставленные выше вопросы. «Что такое диалектика», «Гегель о диалектике», «Объективная диалектика», «К вопросу о диалектике и ее объективном значении» — таковы ленинские заметки, начинающиеся с первых же страниц его конспекта гегелевских «Лекций по истории философии». Ленинские «Философские тетради» можно было бы с полным правом назвать тетрадами по диалектике.

Обращение к предшествующему мыслительному опыту как одному из средств формирования теоретического (диалектического) мышления — в этом видит Ленин основу и необходимость союза философии с предшествующей историей. Именно по этой линии идут все его высокие оценки результатов гегелевского осмысления философского наследия, и именно в этой связи он ставит вопрос о продолжении дела Гегеля и Маркса.

В чем состояла качественная новизна гегелевского способа систематизации и синтезирования достижений предшествующей философской мысли? С какими типичными предубеждениями против истории философии столкнулся Гегель?

Здесь можно выделить два полюса в способах описания истории философии, к которым в той или иной степени тяготели всевозможные промежуточные течения. Это, с одной стороны, концепции «историзма», когда основной задачей историка считается максимально добросовестное собрание и описание фактов, изложение всего, «как было», без предпочтения какой-либо философии. Известный со времен древности типичный пример тому — доксграфические описания учений. С другой стороны, это концепции догматического «систематизма», когда некая система (собственная или основателя какой-либо школы) избирается в качестве эталона, применительно к которому все другие учения рассматриваются как «зрелые» или «незрелые», т. е. история превращается в пьедестал какой-либо доктрины.

В основе этих укоренившихся предрассудков об истории философии, показывает Гегель, всегда положено абстрактное представление об истине и лжи, т. е. метафизический способ мышления по принципу «или-или». Считается, что истина одна, но поскольку учений множество (причем каждое из них претендует на истину, отказывая в этом другим учениям), то философия и история, современность и прошлое с неизбежностью разрывались и противопоставлялись. Результатом работы историка оказывалось либо простое морфологическое описание различных учений как сугубо индивидуальных образований (перечень мнений), т. е. это была история без философии, либо, напротив, — у философии не оказывалось истории, ибо последняя изображалась в качестве исто-



рии заблуждений. Современная же философская доктрина, принимаемая за истину, выглядела в таком случае возникшей внезапно, словно выстрел из пистолета, а обращение к истории представлялось бесполезной тратой сил. В истории было много неразумия, а неразумие нет нужды изучать, достаточно знать собственную доктрину.

Таков, например, был до известной степени ход мыслей у Бэкона, считавшего исторические исследования даром потраченным временем, ибо сколько было философских систем, столько было «поставлено и разыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры» [6, 117]. Поэтому Бэкон призывал очиститься от доктрин прошлого. Декарт убеждал философию отвернуться от своей истории, поскольку предшествующие учения неспособны выражать истину. Общий характер такого взгляда на историю со всей четкостью выразил Фихте, заявивший, что «существует одна-единственная философия, подобно одной лишь единственной математике, и что, как только эта единственно возможная философия найдена и признана, не может больше возникнуть никаких новых, но что все предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы. . .» [7, 1]. Такой «единственно возможной» философией он считал собственное учение. Приведенные слова Фихте — типичное выражение концепции «систематизма» в подходе к истории философии.

Гегель поставил задачу преодоления крайностей, связанных как с догматическим «систематизмом», так и с эмпирическим «историзмом». Это было сделано им прежде всего путем выработки, во-первых, качественно нового понятия истины и способа ее постижения, и, во-вторых, в результате качественно нового понимания действительных взаимоотношений между прошлым и современностью (историей и философией).

Подход Гегеля к истории философии построен прежде всего на предпосылке, что история философии является частью истории познания. «. . . Философия, — пишет он, — живет в царстве истины, строит его, и, занимаясь ее изучением, мы становимся причастны к этому царству» [3, 1, 16]. «Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание, посредством понятий, а не мнение и не ткань паутины мнений» [3, 9, 19].

Вместо метафизического абстрактного противопоставления учений по принципу «либо истина — либо ложь» Гегель вводит понятие становления конкретного как богатства многообразных определений. «Противоположность истинного и ложного так укоренилась в общем мнении, что последнее обычно ожидает или одобрения от какой-либо имеющейся философской системы, или несогласия с ней, а при объяснении ее видит лишь либо то, либо другое. Общее мнение не столько понимает различие философских систем как прогрессирующее развитие истины, сколько усматривает в различии только противоречие» [3, 4, 2].

Эта постановка во главу угла понятия «прогрессирующего развития истины», признание познавательной сущности противоречивого историко-философского процесса как его живой сердцевины, без учета которой вообще невозможно сказать что-либо существенное об истории философии, — первое и главное в том, что составляет рациональное содержание гегелевской историко-философской концепции и ее новизну по сравнению с предшественниками.

Гегель не только вводит понятие «достигнутых истин», но и принципиально по-новому ставит вопрос о самой истине и методе ее достижения. Понятие об истине должно быть принципиально иным, чем традиционное недиалектическое представление о ней как о чем-то готовом и одноактном, и может раскрываться лишь через такие категории, как развитие, становление, конкретное, противоречие и др. «. . . Философии, — пишет он, — не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изымается из области истории» [3, 9, 16]. Истина есть процесс и потому она имеет историю.

Отсюда следует, подчеркивает Гегель, что границы между философией и историей философии чрезвычайно условны и радикальное размежевание здесь не только невозможно, но и всякие усилия в этом направлении пагубны для философии.

Этот новый взгляд, хотя и выраженный в идеалистически-мистицизированной форме, давал возможность кардинально изменить все традиционные выводы относительно истории философии. Это касалось прежде всего вопроса о ценности философского наследия для современности и тем самым вопроса о задачах и способе его исследования.

На чем, согласно Гегелю, зиждется потребность во взаимодействии между современностью и наследием? Понятие истины и здесь выступает у него ключевым для раскрытия сути этого взаимодействия. В философии «самая серьезная потребность есть потребность познания истины» [3, 1, 14], — пишет он.

Где эта потребность ослабла, там и самый предмет философии «захирел и исчез».

Разработанное на этой основе новое понятие истории философии заключается в трактовке ее как «развивающейся системы». Этой формулой Гегель объединил все главные принципы своего взгляда на историко-философский процесс. «Философия. . . , — пишет он, — есть развивающаяся система, и такова также история философии; это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит вам даваемое мною изложение этой истории» [3, 1, 13].

В этом своем способе систематизации и синтезирования результатов предшествующей философской мысли Гегель был еще далек от раскрытия действительной основы и движущих мотивов философского сознания. Они были раскрыты лишь в созданном Марксом

и Энгельсом диалектико-материалистическом учении о сознании. Будучи идеалистом, Гегель полагал, что «в истории философии мы находим различные ступени логической идеи в виде выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особое определение абсолюта» [3, 1, 147]. Однако Маркс и Энгельс подчеркивали, что при всей мистификации, которую диалектика претерпела в руках Гегеля, все же именно он первым дал сознательную картину общих форм ее проявления.

Это признание служит одновременно и оценкой гегелевской трактовки истории философии как «развивающейся системы». История философии, подчеркивал Гегель, является системой (а не конгломератом разнообразных бессвязных мнений), и системой не застывшей, а развивающейся именно потому, что ее живую душу образует историческое развертывание разума, т. е. история становления и развития диалектики как метода и теории познания. Именно в этом своем объективном качестве философская традиция обладает могучей творческой силой. Своей концепцией истории философии как «развивающейся системы» Гегель по существу поставил задачу проблемно-категориального исследования философского наследия. Поэтому предметом и задачей истории философии как науки может быть, согласно Гегелю, не простое описание философских учений, воззрений, мнений в той временной последовательности, в какой они возникали и сходили с исторической сцены, а история развивающегося разума. «...Развивающийся разум. . . делается в истории философии целью. . . самим предметом, который лежит здесь в основании, в качестве всеобщего и с которым сами собою сравниваются отдельные индивидуальные образования» [3, 9, 106].

Гегелевская разработка этой стороны истории философии как истории диалектики высоко оценивалась В. И. Лениным. В «Философских тетрадах» он не раз останавливался на идеях Гегеля о диалектической природе понятий и на его идеях об истории философии как средстве для выработки способности к диалектическому мышлению. Например, отметив мысль Гегеля в связи с философией элеатов о диалектике как «чистом движении мысли в понятиях», Ленин пишет: «...Говоря без мистики идеализма: человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливаются одно в другое, без этого они не отражают живой жизни. Анализ понятий, изучение их, «искусство оперировать с ними» (Энгельс) требует всегда изучения *д в и ж е н и я* понятий, их связи, их взаимопереходов» [2, 29, 226—227]. Эта мысль относительно истории философии как одного из средств формирования теоретического (диалектического) мышления пронизывает все «Философские тетрады» Ленина.

Поскольку философия, по Гегелю, объективная наука об истине, ее необходимости, познание посредством понятий, то познание истины, развитие диалектического метода и выступает

в данной «развивающейся системе» тем организующим центром, вокруг которого историк должен группировать материал, если он желает работать в соответствии с объективной внутренней природой философского наследия, а не вносить в него собственные вымышленные связи. Гегель переносит центр тяжести исследования истории философии с отдельных учений как неких индивидуальных образований, с выявления того, «что говорил» данный мыслитель, на рассмотрение исследовательских результатов, достигнутых в этих учениях, как точек отсчета, на выяснение того, «что дал» мыслитель в действительности для обогащения философских категорий и для решения философских проблем своего времени. Мы будем говорить лишь о тех философских учениях, пишет Гегель, «принципы которых представляют собою шаг вперед и благодаря которым наука расширилась; таким образом, я оставлю в стороне много имен, о которых говорят в ученых произведениях, но которые мало дают в отношении философии» [3, 9, 106].

Ленин отмечает аналогичную мысль во Введении в «Историю философии» Гегеля, где высмеиваются историки, которые «склонны смотреть, как на свет солнца, не только на каждое скопище звезд, но и на каждое мигание свечки» [3, 9, 106]. Ленин записывает: «. . . насмешка над погоней за модой, — за тем, кто готов *auch jedes Geschwöge (?) für eine Philosophie auszuschreien*» [«и всякую болтовню (?) провозглашать философией». — *Ред.*] [2, 29, 222].

Этот взгляд на историю философии как на «развивающуюся систему» указывал пути к преодолению многовекового разлада между современной философией и историей. Ценность этого подхода состоит в том, что он раскрывал глаза на существование органической связи «между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время» [3, 9, 9]. Например о своем отношении к Гераклиту Гегель писал: «. . . Нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логикку» [3, 9, 246]. Такие включения прошлого в современность могут происходить стихийно, но задача историка философии — перевести этот процесс на сознательную почву и действовать в соответствии с внутренней природой историко-философского процесса. Причем в самом объективном историко-философском процессе такое включение предшествующих учений в последующие, а через них и в современную философию плодотворно совершается не путем механического просеивания и отбора «хорошего» (это ведет лишь к эклектике), а в процессе органического вырастания и обогащения философских категорий путем преемственного развития культуры мышления, формирования способности видеть и решать философские проблемы. Часто приводимый Гегелем образ растущего растения, где каждая его стадия развития — от зародыша до плода — включает предшествующие результаты, наглядно иллюстрирует этот исторический процесс «органического» становления диалектического метода в истории философии. «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно

было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения. . . Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого» [3, 4, 2].

Поэтому и история философии в качестве науки не может ограничиться простой информацией об учениях, системах, воззрениях и их борьбе между собой, если эта наука не желает проходить мимо процесса становления и развития разума, диалектики как логики и теории познания, т. е. мимо самой сути этого «органического» процесса. Если речь не идет об истине, справедливо подчеркивает Гегель, а лишь об истории, о том, как это все происходило, то можно не идти дальше рассказа об учениях. «Но философия не должна быть рассказом о том, что в этом совершающемся истинно, и из истинного она должна постигнуть, далее, то, что в рассказе выступает как простое событие» [3, 6, 19]. Ленин обращает внимание на эту мысль Гегеля и выписывает ее в «Философских тетрадах».

В соответствии со своей идеей истории философии как «развивающейся системы» Гегель связывал учение каждого выдающегося мыслителя с определенной философской категорией (бытие у Парменида, становление у Гераклита, количество у Пифагора и т. д.). Тем самым он указывает на необходимость категориального анализа историко-философского процесса. Было бы несправедливо усматривать здесь лишь схематизм и идеалистические заблуждения. Напротив, в подведении учений под категории глубоко схвачены многие действительные объективные закономерности развития философского сознания.

Гегель стремился выявить здесь прежде всего тот факт, что объединяющие принципы, на которых строились великие учения, не случайны, а представляют собой важные философские категории, в которых исторически получало выражение содержательное определение истины и оформление диалектики как метода познания. Философское познание как познание теоретическое не ограничивается отдельными выводами, а синтезирует их в определенную систему или теорию путем подведения изучаемых явлений под единый принцип понимания или их совокупность. Эти принципы (категории) объединяют основные положения и выводы данного мыслителя в теорию, в рамках которой движется мысль, распределяется и обрабатывается материал и в которой могут закрепляться важные познавательные результаты.

В силу этого данные принципы и категории не уничтожались последующими учениями, построенными на новых принципах, а сложным путем («органический рост») впитывались новыми учениями.

В этом смысле Гегель был вправе сравнивать роль крупных философских учений как узловых пунктов в истории познания с ролью категорий в познавательном процессе. Он, например, отмечал, что субстанция есть важная ступень в познании идеи. Ленин говорит по этому поводу: «Читай: важная ступень в процессе развития *человеческого познания природы и материи*» [2, 29, 142].

Ленин выписывает гегелевскую мысль о том, что развитие философии в истории должно соответствовать развитию логической мысли, но в последней должны быть места, которые выпадают, и отмечает в этой связи: «Тут очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, *за коими* идет сознание)» [2, 29, 237].

В этом подведении философских учений под логические категории Гегель выражал, пусть и в неадекватной форме, важные принципиальные идеи, касающиеся гносеологии, — о единстве логики, диалектики и теории познания, о диалектике как итоге, выводе истории познания. Здесь вскрывались также многие важные стороны механизма возникновения и функционирования философских учений и их взаимоотношения между собой.

Поскольку выбор объединяющих принципов (категорий) построения философских учений соответствует определенным моментам содержательного определения истины, постольку в ходе истории отвергаются не сами эти принципы, а предположение, что данная точка зрения есть наивысшая из всех возможных. Поэтому, подчеркивал Гегель, рушились философские конструкции — системы, основывавшиеся на частном и одностороннем принципе, но последующее учение, построенное на более высоком принципе, «не уничтожает их и также не оставляет их в стороне, а включает их в качестве моментов в свой высший принцип» [3, 10, 134].

Эта закономерность историко-философского процесса диктует современной философии и определенный способ отношения к наследию. «. . . Вообще опровергнуть философскую систему, — пишет В. И. Ленин, — не значит отбросить ее, а развить дальше, не заменить другой, односторонней, противоположностью, а включить ее в нечто более высокое» [2, 29, 149].

Для иллюстрации того пути, по которому исторически движется философская мысль в результате суммарного действия многих сил и противоречивых тенденций, Гегель употреблял образ спирали. Спираль есть не что иное как образная иллюстрация функционирования «развивающейся системы».

Поясняя характер исторического движения философского знания от абстрактного к конкретному и содержание самого понятия конкретного как совокупности многообразных определений, Гегель писал: «Это движение. . . есть ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество

кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [3, 9, 32].

Образ спирали, имеющий важное эвристическое значение, неоднократно употребляет и Ленин. Его положение о «кругах» в философии, глубоко связанное с гегелевской идеей спирального движения и выражающее триадический ритм развития, играет важную методологическую роль в историко-философском исследовании.

Касаясь гегелевских высказываний по этому вопросу, В. И. Ленин пишет: «Очень глубокое верное сравнение!! Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» [2, 29, 221].

Как интерпретируется «концентричность» (а не «линейность», например) расположения мыслительного материала в истории философии как «развивающейся системе»?

Здесь прежде всего необходимо иметь в виду мысль Гегеля, что философия призвана «заботиться о том, чтобы не угасло и не поггло самое высокое, чем может обладать человек — самосознание своей сущности» [3, 1, 16]. «. . . Быть свободным, — пишет Гегель, — составляет понятие человека. Смутное чувство последнего определения было движущим побуждением веков и тысячелетий. . .» [3, 9, 51]. Различия ступеней истории — различия ступеней свободы и ее постижения. Подробно эти идеи развиты Гегелем в «Философии истории», неразрывно связанной с его «Историей философии».

Забота философии о «самосознании своей сущности» человеком не может завершиться в какой-либо момент, ибо это не те проблемы, которые в какую-то минуту могут быть, наконец, решены и сданы в архив. Отсюда и относительная «вечность» философской проблематики, и устойчивость ее категорий, образующих некое тематическое ядро, вокруг которого неизменно «вращается» философская мысль в ходе своей истории. Поэтому если конкретные науки, отмечает Гегель, «прогрессируют посредством нарастания, добавлений» [3, 9, 17], то в философии скорее следует говорить об «органическом росте», «развивающейся системе», о спиралевидном вращении мысли вокруг относительно устойчивого «ядра» проблематики. «. . . История философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого. . .» [3, 9, 17].

Иными словами, при всей исторической модификации философских проблем и категорий, при всей исторической неизбежности изменения их содержания, они обладают относительной устойчивостью и диалектической цельностью. Отдельные философские учения образуют определенные моменты и звенья (круги на великом круге спирали) в конкретно-историческом решении философ-

ских проблем, способствуя подъему мысли на новый, более высокий виток спирали. Если в философских учениях действительные рациональные результаты, постижения истины образуют центростремительные силы, объединяющие процесс, то абсолютизаторские устремления выдать за истину именно свои воззрения образуют центробежные силы, разъединяющие процесс. И было бы ошибкой видеть либо одно, либо другое.

Заслугой Гегеля является анализ проблемы активной творческой роли сознания, но предметно-практическая деятельность человека была им по существу сведена к теоретической деятельности, истолкована идеалистически. Он постоянно говорил о философии как духе времени, схваченном в мысли, о том, что философские учения не есть продукт лишь индивидуального сознания. Тем самым подготавливалось, хотя и в неадекватной форме, понимание философии как сознания общественного. Но в конечном счете Гегель все же остался в рамках рассмотрения «имманентного» движения истины. Только Маркс впервые показал, что анализ сознания необходимо предполагает анализ общественного бытия, отражением которого является сознание.

Поэтому существует множество вопросов, которые принципиально не могли быть решены средствами гегелевской концептуальной схемы. Применительно к идее «спиралевидности» открытым, например, оставался вопрос о причинах «дезорганизации» данной «развивающейся системы». Гегель по существу свел эти причины к метафизическому рассудочному стилю мышления, склонному абсолютизировать те или иные принципы, и тем самым слишком гармонизировал данную «систему». Но он был еще далек от понимания того, что в основе устремлений философов выдать за абсолютные максимы познания и поведения именно собственные воззрения лежат классово-партийные причины, порождающие и закрепляющие отлет сознания от действительности.

Этот факт с особой силой был подчеркнут Лениным в его интерпретации идеи «спиралевидности». Ленин отмечает необходимость единства «гносеологического» и «социологического» подходов к философскому сознанию. Говоря, что «познание человека не есть . . . прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали», Ленин разъясняет далее, что было бы односторонне, неверно видеть в этой «линии» лишь действие одних гносеологических причин. «Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота voilà гносеологические корни идеализма. А у поповщины (=философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, ра-



ствующих на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всеильного, объективного, абсолютного, человеческого познания» [2, 29, 322]. Это глубокое положение, опирающееся не только на теорию диалектики, но и на материалистическое понимание истории, представляет собой ключ к важнейшим методологическим принципам ленинского анализа историко-философского процесса.

Историю философии Ленин рассматривает как вечно растущее, развивающееся «живое дерево» плодотворного, истинного человеческого познания, которому свойственны все диалектические закономерности теоретического постижения сущности. Но познание носит общественный характер, и, кроме того, движение философского сознания не исчерпывается диалектикой относительных и абсолютных истин. Всякая философия выражает в условиях классового общества классово-партийные позиции, и ее историческое развитие неотделимо от закономерностей классовой борьбы.

Подводя итоги рассмотрению некоторых сторон гегелевской историко-философской концепции и ее ленинских оценок, можно сказать, что гегелевское наследие в области истории философии отнюдь не представляет для нас всецело вчерашний день. Оно и ныне продолжает вызывать огромный интерес у марксистов. Обращения к Гегелю в духе ленинских требований материалистической переработки его диалектики остается и по сей день актуальной задачей для решения современных философских проблем и современной идеологической борьбы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 1—39.
2. *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 1—55.
3. *Гегель*. Сочинения, т. I—XIV.
4. *В. Г. Плеханов*. Избранные философские произведения. В пяти томах. М., 1956—1958.
5. *В. Г. Плеханов*. Сочинения, т. I—XXIV. М.—Пг., 1923—1926.
6. *Ф. Бэкон*. Новый органон. Л., 1935.
7. *И. Г. Фихте*. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.
8. *Fritz Heineman*. Die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Menschen. — «Kant-Studien», 1926, B. XXXI, H. 2/3.
9. *Lutz Geldsetzer*. Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19 Jahrhundert. Meisenheim am Glan, 1968.
10. *L. Landgrebe*. Philosophie der Gegenwart. Berlin, 1961.

## В. И. ЛЕНИН И ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ

*А. Х. Касымжанов*

Изучая диалектику, В. И. Ленин систематически, на протяжении всей своей деятельности обращался к Гегелю, справедливо видя в нем наиболее крупного, классического представителя диалектической традиции в домарксовской философии. Н. К. Крупская в своих воспоминаниях рассказывает, как Ленин изучал Гегеля в ссылке (1898—1901), в Женеве (1908), в Берне (1914—1915), и, наконец, об обстоятельствах поездки в Москву 15 октября 1923 г., когда Ленин, разбирая свои материалы, отобрал три тома сочинений Гегеля. Даже в самые трудные годы, пишет В. В. Адоратский, В. И. Ленин обращался к диалектическому наследию великого немецкого философа. Так, в июне 1921 г. он интересовался «Наукой Логики» и «Феноменологией духа», а также книгой И. А. Ильина «Философия Гегеля, как учение о конкретности бога и человека» (т. 1—2. СПб., 1918). Этот интерес к Гегелю с несомненностью свидетельствует о постоянно проводимой Лениным творческой разработке теории материалистической диалектики. Чтение Лениным трудов Гегеля было целеустремленным и материалистическим, опиравшимся на его богатейшую эрудицию и громадный жизненный опыт.

С самого начала своей теоретической деятельности Ленин придавал огромное принципиальное значение философской основе марксизма, его методу, логике и теории познания, в частности указывая на генетическую связь и принципиальную противоположность марксистского и гегелевского диалектического метода<sup>1</sup>. Это обстоятельство явилось одним из кардинальных теоретических пунктов, который резко отграничивал Ленина от теоретиков II Интернационала. Среди последних было «хорошим тоном» говорить о слабости «старика» (т. е. Маркса) в вопросах философии. Пытаясь создать впечатление, что они принимают материалистическое понимание истории и экономическую теорию Маркса, эти теоретики, всуе твердившие о марксизме, единодушно отвергали его диалектику, т. е. самый дух, стиль, способ мышления, револю-

---

<sup>1</sup> Обвинение марксизма в следовании гегелевской диалектике Ленин квалифицирует как шаблонное, типичное для буржуазных «критиков» Маркса [3, 1, 163].

ционно-критическую ориентацию Маркса. Может быть, с наибольшей откровенностью внутри социал-демократического движения высказался в этом смысле Э. Бернштейн, квалифицируя диалектику как «предательский элемент» в марксизме [5, 38]. Бернштейн писал, что материалистическое понимание истории есть экономическое, «а не материалистическое в философском смысле этого слова» [6, 14]. Материалистическое понимание истории, связанное с признанием решающей роли «экономической струны», обнаруживало, по мнению ревизионистов, свою недостаточность при объяснении внешних идеальных побуждений, их роли в истории. Но суть дела состоит в том, что материалистическое понимание истории, как это специально обосновано Лениным в труде «Материализм и эмпириокритицизм», органически связано с определенной гносеологией, решающей вопрос об отношении мышления и бытия в диалектическом духе, и является неполным, ограниченным без этой гносеологии. А с другой стороны, гносеология сама должна строиться историко-материалистически, ибо познание и все так называемые высшие идеальные побуждения следует понимать как имеющие общественно-исторический характер.

Подлинно материалистический подход к истории, отказ от морализирования, стремление выявить действительные закономерности исторического процесса, его объективный ход толковались и трактуются вульгаризаторами марксизма как фатализм, натурализм, превращение исторической науки в разновидность естественнонаучного знания. Но марксизм, выявляя материальное основание общественной жизни, настаивает на конкретности ее как определенной системы, являющейся результатом исторически развивающейся деятельности общественного человека. Раскрытие объективных закономерностей в ходе истории вовсе не означает отрицания роли активной человеческой деятельности, фатальной «железной необходимости», понимания экономических законов в качестве действующих якобы помимо людей, автоматически.

Цели и смысл той «критики», которой подвергалось учение Маркса, ясно обнаруживаются при анализе практически-политической позиции «критиков». Выводам Маркса об исторической тенденции капиталистического способа производства, концентрации капитала, разложении мелкотоварного производства и т. д. противопоставлялись «эмпирический материал» из практики акционерных компаний, ссылки на те особенности, которые капитализм начал приобретать в начале XX в., как якобы доказательство «незрелости» марксистского подхода к общественным явлениям. Ревизионисты в силу эклектичности и неспособности справиться с новейшей стадией в развитии капитализма неизбежно скатывались к отказу от революционных принципов марксизма.

К. Каутский, бывший в известный период своей деятельности марксистом, выступал против кантианства Э. Бернштейна, но не смог понять гносеологической основы материалистического понимания истории — диалектики. Теория марксизма, по его мне-

нию, претендует лишь на анализ тех изменений, которые происходят в сфере духовных влияний, показывая их соответствие, параллелизм изменениям, происходящим в экономических отношениях [7, 11, 53]. Но форма и способ воспроизводства общественно-исторической действительности в том или ином явлении «духа» принципиально остаются-де вне компетенции марксистской методологии. Для Ленина же решающим является не само по себе признание того, что известное духовное явление отражает действительность, а диалектика процесса этого отражения — его конкретное своеобразие. Игнорирование этой стороны дела ведет к тому, что общественная жизнь понимается мертво, статично. Это отчетливо проявляется в методе объяснения исторических явлений, которым пользовался Каутский и который состоит в сведении всех сторон общественной жизни к экономическим условиям, в то время как на самом деле метод Маркса раскрывает диалектику взаимосвязи и развития общественного целого, выведение всех его сторон из исторически меняющегося материального основания, во всем их конкретном своеобразии и противоречивости.

Представители «легального» марксизма (П. Струве, М. Туган-Барановский), на первых порах ограничившиеся утверждением об отсутствии в марксизме философского обоснования, по мере роста рабочего движения целиком перешли на позиции идеализма. Постепенность, отсутствие диалектических скачков и борьбы противоположностей рассматривались ими как незыблемый теоретико-познавательный постулат, нарушаемый марксизмом.

Практический крах II Интернационала, его измена интересам пролетариата пролили яркий свет и на стиль мышления его лидеров, оказавшихся ренегатами. Подмена ими диалектики эклектикой и софистикой сыграла в этом отношении решающую роль.

Сравнение является вполне законным и целесообразным приемом мышления, но при соблюдении условия, что учитывается все конкретное своеобразие сравниваемых явлений. В противном случае оно превращается в пустую аналогию. Именно этот метод внешней аналогии использовали оппортунисты в оценке сущности первой мировой империалистической войны. Опираясь на факты войн эпохи поднимающейся буржуазии, они переносили соответствующие оценки Маркса и Энгельса на принципиально несходные ситуации эпохи умирающей реакционной буржуазии. Это был по сути дела метод «цитатника», произвольного подбора теоретических положений и высказываний к внешне подпадающим под их действие обстоятельствам. Такое механическое перенесение грешит по крайней мере двумя просчетами. Во-первых, оно связано с игнорированием конкретности сопоставляемых явлений, их специфической определенности. Во-вторых, при таком подходе дело сводится к фиксации абстрактно повторяющихся, поверхностных признаков. Оппортунисты делали выводы из общих истин, минуя конкретный анализ конкретных ситуаций, что означало издевательство над духом и сутью диалектического материализма.

Выступая против жалких софизмов лидеров II Интернационала, оправдывавших свою предательскую линию поведения рассуждениями о «зачинщике» войны, «защите отечества» и т. д., Ленин указывал на справедливость гегелевской мысли об извлечении народами уроков из истории, о том, что «Каждой эпохе свойственны столь своеобразные обстоятельства, она представляет собой столь индивидуальное состояние, что только исходя из него самого, основываясь на нем, должно и единственно возможно судить о ней» [3, 29, 281—282].

В понимании войны и ее характера оппортунисты сползли на точку зрения мещанскую, обывательскую, полагая, что начало войны означает всякое прекращение политических отношений. Марксизм в этом вопросе как и во всех других, не отбросил ценных приобретений буржуазной мысли. Одним из них в области военной теории было учение К. Клаузевица. В своих работах «Крах II Интернационала», «Война и революция» и др. Ленин писал, что этот мыслитель еще 80 лет назад остроумно высмеял невежественные представления, будто войну можно отделить от политики. Война есть продолжение политики определенных классов иными (а именно: насильственными) средствами. Ленин ценил Клаузевица за историзм и диалектическую постановку вопроса, т. е. за то же самое, за что он ценил и Гегеля вопреки его идеализму и ограниченному буржуазному горизонту видения.

Ленин как великий стратег революции видел глубокую связь между политической и военной стратегией и тактикой (об этом особо он останавливается в «Детской болезни «левизны» в коммунизме», давая образец диалектики политического мышления). Ленинская стратегия и тактика — как общеполитическая, так и военная — яркий образец блестящего применения диалектики, умения в сложном переплетении событий найти наиболее верное, оптимальное решение, которое, по меткому замечанию М. Горького, определялось тем, что мысль Ленина, как стрелка компаса, всегда направлялась острием в сторону классовых интересов пролетариата.

Материалистическая переработка диалектики была неотделима для Ленина от творческого усвоения «Капитала» Маркса, его внутренней логики, поскольку «Маркс применил диалектику Гегеля в ее рациональной форме к политической экономии». Но глубокое овладение «Капиталом» в свою очередь предполагает знание гегелевской логики. Игнорирование методологических предпосылок и принципов, лежащих в основе «Капитала», диалектики, связанной преемственно с «Логикой» Гегеля, лишало возможности понять действительно критическое и революционное содержание этого основного произведения марксизма. Ленин писал, что «нельзя вполне понять „Капитала“ Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!» [3, 29, 162]. Ситуация, выраженная в этом афоризме, нашла свое истори-

ческое продолжение. Подводя в 1918 г. теоретические итоги борьбы с обанкротившимися оппортунистами II Интернационала, Ленин делает вывод, как бы продолжающий записанный «для себя» афоризм в «Философских тетрадах». «Решающего в марксизме они совершенно не поняли: именно его революционной диалектики» [3, 45, 378]. То же показано в его статье «О нашей революции» и в других его работах, являющихся непревзойденными образцами творческого применения марксистской диалектики к анализу общественного развития.

Мысли, рождавшиеся при чтении В. И. Лениным трудов Гегеля, вплетались в философские мотивы деятельности гениального вождя и стратега социалистической революции.

Наши идейные противники совершенно недопустимо противопоставляют друг другу различные периоды философского развития Ленина, утверждая, будто в «Материализме [и эмпириокритицизме]» выражена пассивно-созерцательная концепция отражения, а в «Философских тетрадах» впервые дано Лениным диалектическое толкование познания, рвущее, мол, с концепцией отражения под влиянием серьезного изучения Гегеля. В действительности же никакого противоречия между диалектикой и теорией отражения нет и быть не может, ибо теория отражения всегда толковалась Лениным в развитии, диалектически, а материалистическая диалектика развивалась им через ее применение к процессам познания, отражения. Уже в первых своих работах он дал образцы такого диалектико-материалистического понимания отражения. Плеханов, критикуя народничество, ограничивался сопоставлением точки зрения народников с марксистской концепцией, показом несостоятельности первой и истинности последней. Ленин продолжил анализ дальше, показав, как именно особенности теоретических воззрений народников обуславливаются конкретными обстоятельствами времени и места, позицией того класса, интересы которого они выражают. «Было бы отступлением от материалистического метода, — писал он, — если бы я, критикуя воззрения «друзей народа», ограничился сопоставлением их идей с марксистскими идеями. Необходимо еще объяснить «народнические» идеи, показать их МАТЕРИАЛЬНОЕ основание в современных наших общественно-экономических отношениях» [3, 1, 238]. Последовательность материализма связана с диалектическим пониманием активности отражения как элемента общественной жизни. Из обращения к живой, подвижной и противоречивой реальности в ходе критики народнических концепций Ленин формулирует выводы практического характера о союзе рабочего класса и крестьянства (Плеханов этого не смог сделать).

«Разобранные мелкобуржуазные теории, — заключает он в конце своего анализа, — являются БЕЗУСЛОВНО реакционными, ПОСКОЛЬКУ они выступают в качестве социалистических теорий.

Но если мы поймем, что на самом деле ровно ничего социалистического тут нет, т. е. все эти теории безусловно не объясняют эксплуатации трудящегося и потому абсолютно не способны послужить для его освобождения, что на самом деле эти теории отражают и проводят интересы мелкой буржуазии, — тогда мы должны будем иначе отнестись к ним, должны будем поставить вопрос: *как следует отнестись рабочему классу к мелкой буржуазии и ее программам?*» (3, 1, 298).

В качестве другого примера можно привести анализ Лениным творчества Л. Н. Толстого. Он называет его зеркалом первой русской революции. Помещик по происхождению, теоретик «толстовства», в корне противоположного идее революционного изменения людей и обстоятельств, и в то же время. . . «зеркало русской революции!» Если это зеркало, то, надо полагать, особое, способное активно воспринимать и передавать объективную действительность, проникая в ее скрытую сущность. В этой связи мы хотели бы сформулировать свою позицию по отношению к положению Ленина о том, что сознание не только отражает мир, но и творит его. Оно вызвало много толков. Б. М. Кедров выдвинул мнение, что это положение представляет собой перевод на общепонятный язык мысли Гегеля об активной роли сознания, понимаемой в идеалистическом духе как творение идеей мира. В целом разделяя эту трактовку, мне хотелось бы воспользоваться образным выражением Ленина о том, что по крайней мере двухцветную действительность нельзя превращать в одноцветную. Дело в том, что это положение отражает процесс формирования собственной мысли Ленина. Термин «отражение» не был свойствен Гегелю, он обычно чурался его. С другой стороны, «творение» мира может пониматься не только в плане зависимости бытия от сознания, не только в плане примата сознания по отношению к миру. С различными степенями свободы мир можно изменять в сознании, вовсе ничего не изменяя реально, практически. В этом ведь и состоит конструктивная функция воображения, функция опережения, без которой сознание превратилось бы не только в пассивный, но и ненужный придаток к природе человека. Если ввести так истолковываемую творческую роль сознания в контекст несомненного признания Лениным активного значения революционной теории («без революционной теории не может быть и революционного движения»), то «двухцветный» вариант представляется более адекватным реальной ситуации. Достаточно сопоставить указанную запись с другим местом из «Философских тетрадей», дабы удостовериться в справедливости нашей трактовки. «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепок (=понятия) с нее *не есть* простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в *фантазию* (in letzter Instans=бога). Ибо и в самом простом обоб-

щении, в элементарнейшей общей идее („стол“ вообще) *есть* известный кусочек фантазии (Vice versa: нелепо отрицать роль фантазии и в самой строгой науке: ср. Писарев о мечте полезной, как толчке к работе, и о мечтательности пустой) [3, 29, 330].

Показ несостоятельности той или иной концепции сам по себе не исчерпывает существа дела. Надо раскрыть ее действительное содержание и место; а этого нельзя достичь без рассмотрения данной теории в развитии, в живой связи с другими идейными течениями, без установления ее роли в идейной борьбе, которая в конечном итоге коренится в борьбе классов.

Для того, чтобы избежать вульгаризации, анализ классовых корней общественной теории должен быть органически дополнен выяснением гносеологических корней. И в этом пункте ценнейшие моменты гегелевского подхода к истории философии, связанные с пониманием (хотя и преувеличенным) спонтанности в идейном развитии, внутренних имманентных критериев, были Лениным глубоко усвоены и творчески развиты в его указаниях о диалектико-материалистической критике идеализма. В частности, Ленин внимательно изучает приемы гегелевской критики кантианства. Важнейшие выводы отсюда сформулированы им в афористической форме и имеют прямое отношение к общей ленинской трактовке диалектики процесса отражения. «Плеханов, — пишет Ленин, — критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарноматериалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *a limine отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь и переходы* всех и всяких понятий» [3, 29, 161].

Разумеется, не только приемы критики Гегелем Канта привлекали Ленина. Он ставит вопрос шире — о возможности применения материалистически понятой диалектики Гегеля к анализу и критике современных течений буржуазной философии — неокантианства, махизма и т. п. Подчеркивая эклектический и эпигонский характер махизма, Ленин (вслед за Энгельсом) усматривал определенную пользу, проистекающую из увлечения Гегелем и состоящую в возможности избавления от метафизических и идеалистических промахов. Гегель привлекал в данном случае внимание Ленина как мастер диалектики, как естественный союзник против кантианства, махизма и других идеалистических концепций, которые теоретически (не хронологически) являлись низшей, преодоленной Гегелем ступенью. В. И. Ленин так и говорит: «К Гегелю надо бы вернуться для разбора шаг за шагом какой-либо ходячей логики *и теории познания* кантианца и т. п.» [3, 29, 160], поскольку решающее против Канта было сказано, насколько это можно сделать с идеалистической точки зрения, Гегелем.

Как в ожесточенной классовой борьбе Ленин умел сочетать принципиальную твердость с максимальной гибкостью, способ-



ностью использовать любого союзника — пусть временного, непрочного, так и в идеологической, философской борьбе он бескомпромиссно материалистическую линию сочетал с той реальной пользой, которую извлекает и должен извлекать материализм из критики одним идеалистом другого идеалиста. «Когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм. Ср. Аристотель versus Платон etc. Гегель versus Кант etc.» [1, 29, 255]. Отсюда можно извлечь не только общий конструктивный тактический вывод применительно к задачам критики современной буржуазной философии, но и более определенный вывод в пользу Гегеля как крупного идеалиста, чьи глубокие и материалистически осмысленные диалектические идеи должны быть в полной мере взяты нами на вооружение в современной идеологической борьбе.

Наметки этого вывода содержатся в книге «Материализм и эмпириокритицизм», поскольку в ней дана Лениным общая характеристика философии Гегеля и использовано его понимание связи диалектики и релятивизма. «Диалектика, — как разъяснял еще Гегель, — включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму. Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса безусловно включает в себя релятивизм, но не сводится к нему. . .» [3, 18, 139].

Конкретная цель, которую ставил перед собой Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», состояла в защите основ теории познания диалектического материализма. Отстаивая эти основы, он углубил и расширил их, извлек философские выводы из новейшей революции в естествознании. Так, сформулированное Лениным понятие материи являлось по сути дела дальнейшей конкретизацией материалистического решения основного вопроса философии. Дав определение этого понятия, раскрыв его смысл, Ленин внес вклад в философию, который является логическим итогом, выводом всей традиции материализма, всей истории борьбы линий Демокрита и Платона.

То же следует сказать о принципе отражения. Нельзя отрицать того, что в той или иной форме понимание познания как оттиска, копии, образа и т. д. свойственно любой теории познания, развиваемой с материалистических позиций. И Ленин эту тенденцию, основное направление многовековых материалистических исканий подытожил и тем самым укрепил и обогатил теоретически материалистическую гносеологию. Это оказалось возможным, потому что он одновременно раскрывает диалектический характер познания истины, историчность практики и т. д., намечая проекции дальнейшего развития. Обосновывая эти и другие идеи в книге «Материализм и эмпириокритицизм», он в «Философских тетрадах» пошел еще дальше, всемерно подчеркивая и доказывая, что материализм неполон, непоследователен без диалектики, что внутреннюю тенденцию развития философии составляет «тяготение» материализма к диалектике.

Речь идет о постановке Лениным проблемы диалектики как философской науки, о диалектике как логике и теории познания. В осуществлении этих задач нельзя было обойтись без Гегеля. Минуя Гегеля, помимо него, «иными путями», как говорит В. И. Ленин, теория развития к XX в. вошла в общее сознание. Смешение с этими иными формами теории развития (главным образом плоско-эволюционистскими) той концепции развития, которую проводил марксизм, было бы опощением диалектики, искажением истины, ни в коей мере недопустимым с точки зрения последовательно-партийной позиции, являвшейся для В. И. Ленина краеугольным камнем всей идейно-теоретической и практической ориентации. Надо было, следовательно, отмежеваться от этих «иных путей», подчеркнув значимость пути «через Гегеля», через горнило его диалектики, ее материалистическую переработку. Это, конечно, отнюдь не исключает необходимости постоянного выявления диалектики бытия и познания на основе успехов естественных и других наук. Напротив, «современные естествоиспытатели найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых сбиваются в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной мысли».

Выдающимся вкладом В. И. Ленина в теорию диалектического материализма выступает принцип совпадения диалектики, логики и теории познания, который является теоретическим развитием, конкретизацией понимания диалектики Марксом и Энгельсом. Эта идея формулируется, в частности, на основе углубления марксовой критики Гегеля, его диалектики. Хочется обратить внимание на следующий факт, проливающий, по нашему мнению, свет на проблему «Ленин и Гегель» именно в связи с диалектикой. Известна высокая оценка Марксом «Феноменологии духа» Гегеля — истинного истока и тайны его философии. Диалектика деятельности, блестяще развитая на идеалистической основе в этом труде, была важнейшим приобретением философии Гегеля и одним из теоретических источников марксистской концепции человека, развитой далее В. И. Лениным. Однако Ленин упрекает Плеханова за то, что он не обратил в своем изложении должного внимания на «Науку логики». Именно это произведение Гегеля, его критический анализ послужили отправным пунктом ленинской трактовки диалектики как собственно философской науки, как логики и теории познания. «Плеханов написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц. . . Из них о большой Логике, по поводу нее, ее мысли (т. е. собственно диалектика как философская наука) nil!!» [3, 29, 248]. Подчеркивая принципиальную важность вопроса о совпадении теории познания с логикой, Ленин пишет: «Не психология, не феноменология духа, а логика = вопрос об истине» [3, 29, 156].

Можно считать случайностью, что история, сохранив ленин-

ский конспект «Науки логики» Гегеля, не оставила следов его работы над «Феноменологией духа». Но не случайно другое, а именно то, что конспект «Науки логики» занимает центральное место в «Философских тетрадах», поскольку проблематика этого произведения соответствует основной направленности интересов Ленина в области философии, что мы и старались показать<sup>2</sup>.

Ленину не были известны некоторые ранние и другие неопубликованные рукописи Маркса, в которых полно, во всех гранях и деталях представлена его критика Гегеля. И несмотря на это мысли Маркса и Ленина, касающиеся данной проблемы, развиваются несмотря на различие исторической ситуации, мотивов, условий идейной борьбы, удивительно схожими путями.

В произведениях «К критике гегелевской философии права» и «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», которых Ленин не знал, Маркс, «сводя счеты со своей прежней теоретической совестью», выяснял недостатки идеалистической философии Гегеля. Так, раскрывая суть мистификации, в результате которой действительное развитие (например, государства) лишь является повторением истории логического понятия, Маркс замечает: «Действительность рассматривается не как эта самая действительность, а как некая другая действительность. Выходит, что для обыкновенной эмпирии является законом не ее собственный дух, а чужой; с другой стороны, наличным бытием для действительной идеи является не такая действительность, которая развилась бы из нее самой, а обыкновенная эмпирия» [1, 1, 224]. И далее: «Всегда одни и те же категории доставляют душу то для одних, то для других сфер. Все дело сводится к тому, чтобы подыскать для отдельных конкретных определений соответствующие им абстрактные определения» [1, 1, 227].

В этом же произведении, а еще резче в «Экономическо-философских рукописях» Маркс критиковал Гегеля за превращение идеи в самостоятельный субъект, за замену человека его самосознанием, за сведение труда к абстрактно-духовной деятельности. Эти моменты образуют ту ложь самого принципа, которая обусловила консервативные выводы и приспособление к наличной эмпирии. Ленин пронизательно улавливает и выделяет аналогичные мысли Маркса, высказанные в весьма сжатой форме в связи с критикой младогегельянцев. В своем конспекте работы Маркса и Энгельса «Святое семейство» он обращает внимание на анализ причин того,

<sup>2</sup> Разумеется, этот факт, в котором проявляется специфичность ленинского отношения к гегелевской диалектике, нельзя абсолютизировать. Мы сейчас наблюдаем, как в связи с публикацией ранее не изданных произведений Маркса оживился, в частности, интерес к «Феноменологии духа». В том же направлении в современной идеологической борьбе некоторые буржуазные философы паразитируют на этом произведении Гегеля, а вместе с тем и преувеличивают связь с ним «раннего Маркса». Совершенно очевидно, что господство государственно-монополистического капитала необычайно обострило злободневность проблематики отчуждения, поставленной в идеалистической форме еще Гегелем, в особенности в той же «Феноменологии духа».

почему «разрушительная работа» Гегеля (диалектический, исторический взгляд на мир) имела результатом консервативную философию: превращение реальных битв в битвы чистых идей, преодоление предметного мира в «эфире чистого мышления». «Гегель ставит мир на голову и по этой причине и может преодолеть в голове все пределы, что, конечно, несколько не мешает тому, что они продолжают существовать для *дурной чувственности*, для *действительного человека*» [3, 29, 19, 37]. Значительно позднее, изучая «Науку логики» и «Лекции по истории философии», Ленин по-своему и в ином аспекте развивает идеи Маркса о «некритическом позитивизме» Гегеля. Он указывает на пренебрежение идеалистом чувственного момента в познании<sup>3</sup>. Исходя из факта более глубокого, адекватного отражения действительности в мышлении и совпадения на этой основе теории познания и логики, Гегель приходит к отрицанию эмпирического знания как ненаучного, недостойного, субъективного. Правда, он не отрицает значения опыта как фазы, генетически предшествующей мышлению индивида, но опыт, по его мнению, играет лишь роль возбудителя самостоятельности мышления, в котором только и выступает всеобщая природа индивида, представляющая интерес для теории познания, для логики. Конкретно-реальный мир, состоящий из единичных вещей, и чувственность, созерцание как способ познания его, по Гегелю, чужды мысли и, следовательно, нереальны, эфемерны. Вещи пространственно-временного мира и прикованное к ним эмпирическое сознание лишены для Гегеля философского интереса. Реально для него лишь всеобщее, мысль, и потому он отвергает материализм как философию.

Но его доводы, говорит В. И. Ленин, бьют мимо материализма диалектического, глубоко раскрывающего диалектику общего и единичного, в полной мере признающего и подчеркивающего компетенцию и права теоретического мышления. Исключая чувственность из сферы логики и теории познания, Гегель трактовал процесс познания как самоуглубление и развитие понятия, совершающееся вне и без переработки данных созерцания. В. И. Ленин критикует Гегеля за умаление роли чувственного как «источника познания и понятия». Разбирая учения Эпикура и Аристотеля, Гегель утверждает, что безразлично, находится ли определенность ощущения вне или внутри субъекта, затушевывая вопрос об объективном источнике человеческих познаний. «„Первое начало“, — говорит В. И. Ленин, — забыто и извращено идеализмом. А *диалектический* материализм один *связал* „начало“ с продолжением и концом» [3, 29, 264]. Конечно, игнорирование чувственности не прошло даром для гегелевской системы: чув-

---

<sup>3</sup> Что игнорирование чувственного момента вытекает из сути идеализма (в частности, гегелевского), заметил и Герцен. Правда, формулируя это обстоятельство в неадекватной форме, он назвал первое из «Писем об изучении природы» — «Эмпирия и идеализм».

ственность привносилась им в философию, но привносилась незаметным и некритическим образом, следовательно, неправильно. Не лучше, с точки зрения марксизма, и обратная крайность — плоский эмпиризм, презирающий всякую теорию и толкающий, как показал Энгельс, естествознание в объятия мистики.

Выше уже отмечалось, что для Гегеля диалектика мышления есть единственно реальный процесс, который раскрывается как самодвижение понятий. Эта точка зрения Гегеля обусловила то, что его диалектика, взятая в ее «чистом», первозданном виде, оказалась бесплодной в качестве метода исследования конкретных наук, что практически свидетельствовало о невозможности развить диалектику как теорию познания научно на почве идеализма. Хотя сам Гегель часто дает характеристики, глубоко охватывающие суть действительных отношений, но в целом его метод не ориентирует исследователя на раскрытие внутренних связей реальных вещей. Вместе с тем в его методе значительную роль играют «некритический позитивизм», «философское разложение и восстановление наличной эмпирии» (К. Маркс).

Не отрицая чувственности в качестве внешнего «повода» к познанию, Гегель рассматривал необходимость обращения к чувственным данным как неизбежное зло, толчок для обнаружения спонтанной деятельности мышления, а не как подлинный источник знания. Мышление выступает у него как первичное по отношению к созерцанию, как его основа, и потому определения мысли по существу являются исходными, с точки зрения Гегеля. Тем самым гегелевский метод не дает возможности критически использовать эмпирические данные, раскрыть собственную природу вещи, скрывающуюся за эмпирическими связями.

Конкретные вопросы научного исследования Гегель предлагал разрешать исходя из всеобщего, из самого мышления. В таком случае исследование внутренних связей и природы объекта искажается, направляется по пути выяснения того, как он может быть истолкован, отправляясь от понятий разума, свободы и т. д. Каждая вещь тем самым признается не в своем собственном существе, а в ее логическом, абстрактном, спекулятивном выражении. Вместо познания действительных связей предлагаются фантастические, надуманные, насильственно навязываемые конструкции и схемы.

Неискушенного читателя может поразить легкость, с какой факты у Гегеля укладываются в схемы, законы и т. п. Объясняется это тем, что невозможность подвести те или иные факты под схему толкуется как свидетельство их ущербности, неспособности адекватно выразить идею. Тем хуже для фактов — вот логика подобной концепции.

«Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма. . .» [3, 29, 321] — таков главный итог анализа гегелевской «Науки логики» В. И. Лениным. Но совпадение диалектики, логики и теории познания осуществляется Гегелем на почве иде-

ализма. Для него логический процесс мышления есть демиург, творец действительности, и потому ритм этого процесса, его внутренняя закономерность, диалектика, естественно, совпадают с логикой. Гегель отождествляет мышление и бытие на основе примата мышления. Для Ленина мышление вторично по отношению к бытию. Поэтому он развивает диалектику материалистическим, т. е. единственно научным, образом.

Диалектика превратится в сумму примеров, перестанет быть философской наукой, если принцип развития не будет применен к процессу отражения, т. е. познания. В. И. Ленин задает вопрос: «Если *все* развивается, то относится ли сие к самым общим понятиям и категориям мышления?» Ленинский ответ гласит: «Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» [3, 29, 229]. Из этого вытекает принципиальное положение: «. . . Вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его выразить в логике понятий» [3, 29, 230].

Маркс и Энгельс, создавая диалектический материализм, обратили главное внимание на основные законы диалектики. Проблематика категорий и особенно их системы хотя и нашли отражение в произведениях основоположников марксизма, но не были там широко развернуты. Правда, Энгельс в «Диалектике природы» уделил данному вопросу большое внимание, но Ленину эта работа осталась неизвестной. Несмотря на это ленинская мысль неуклонно двигалась в направлении реализации программного завета Энгельса: «Исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача, и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель» [2, 207].

Материалистически переосмысливая гегелевское толкование категорий, Ленин выдвинул общие положения о природе категорий как моментов освоения человеком мира. «Перед человеком *сеть* явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладеть ею» [3, 29, 85].

Гениальным прозрением Ленин считает систематику категорий, «Науки логики», в которой схвачен общий ход человеческого познания, причем Гегель вполне сознательно проводил параллель между выведением логических определений, идей и последовательностью систем философии в истории. «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождества, различия etc.) — таков действительно *о б щ и й х о д* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *е с т е с т в о з н а н и я* и *п о л и т и ч е с к о й* *э к о н о м и и* [и истории]. Диалектика Гегеля есть, *п о с т о л ь к у*, обобщение истории мысли» [3, 29, 298]. Нет никакого «гегельянства» в признании того, что в логике Гегеля несмотря на мистицизм, метафизи-

ческую измену принципу развития, разного рода натяжки, гениально угадан общий ход познания. Ленин считает необходимым конкретизировать эту общую картину на анализе действительной истории познания, в частности политической экономии, указывая на необходимость полного учета логики «Капитала» Маркса.

Поскольку логика Гегеля есть обобщение, итог, синтез истории познания вообще, то вполне естественно, что В. И. Ленин обращается к анализу и критике «Лекций по истории философии» Гегеля. В ходе этого анализа В. И. Ленин поставил проблемы связи теории и истории диалектики, ничем не заменимой первостепенной роли истории философии в построении диалектики и теории познания, развития истории философии как круга кругов, т. е. по спирали.

В статье «О значении воинствующего материализма», являющейся философским завещанием В. И. Ленина, он писал о необходимости создания Общества материалистических друзей Гегеля. Задачи, поставленные Лениным, во многом решены и решаются советской философской наукой. Но и с точки зрения научного исследования, и с точки зрения пропаганды предстоит еще многое сделать. Вспомним, во-первых, что В. И. Ленин советовал бережно относиться к наследию Гегеля, внимательно его изучать, научиться его комментировать, разъяснять. Во-вторых, он требовал умения подойти к гегелевской философии критически, с партийной, материалистической позиции, опираясь на образцы материалистического применения диалектики в «Капитале» Маркса, образцы «материалистического чтения» Гегеля. Марксист не может и не должен быть гегельянцем. Но знаток Гегеля философ-марксист должен быть. В-третьих, теоретическое изучение Гегеля должно сочетаться, по мысли В. И. Ленина, с глубоким знанием самой жизни, истории современного общественного развития, современной науки.

Философское наследие Гегеля может быть орудием социального и научного прогресса лишь в том случае, если оно изучается под марксистско-ленинским углом зрения, с учетом завоеваний ленинской мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. К. Маркс и Ф. Энгельс. Собрание сочинений. М., 1955.
2. Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1965.
3. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1—55.
4. В. В. Адоратский. Избранные произведения. М., 1961.
5. Э. Бернштейн. Социальные проблемы. СПб., 1906.
6. Э. Бернштейн. Теория и тактика современной социал-демократии. СПб., 1906.
7. К. Каутский. О материалистическом понимании истории. Иваново-Вознесенск, 1923.

## СОДЕРЖАНИЕ

Читая Гегеля. . . . .	3
<i>Б. М. Кедров</i>	
Ленинские принципы и способы материалистической переработки диалектики Гегеля (на примере «Философских тетрадей») . . . . .	13
Введение . . . . .	13
«Перевертывание» гегелевской диалектики и постановка ее «с головы на ноги» . . . . .	16
Поиск и раскрытие зачатков материализма у Гегеля	22
«Умный» идеализм и его близость к материализму. Критика кантианства с позиций «умного» идеализма	27
Выявление рационального зерна гегелевской диалектики в целях ее материалистической переработки . . . . .	33
Два стержневых положения гегелевской диалектики в их ленинской трактовке . . . . .	41
Данные науки и общественно-исторической практики как существенный фактор материалистической переработки гегелевской диалектики . . . . .	47
Заключение . . . . .	49
<i>Л. А. Коган</i>	
Из предыстории гегельянства в России . . . . .	52
<i>М. М. Григорян</i>	
В. Г. Белинский и проблема действительности в философии Гегеля . . . . .	69
<i>З. В. Смирнова</i>	
Герцен и Гегель (50—60-е годы) . . . . .	88
<i>А. И. Абрамов</i>	
Н. П. Огарев и гегелевская философия . . . . .	107
<i>В. Е. Евграфов</i>	
Чернышевский и Гегель . . . . .	123
Формирование мировоззрения Чернышевского и философия Гегеля . . . . .	123
Гегель и эстетика Чернышевского . . . . .	130
Общая оценка Чернышевским философии Гегеля и ее роли в развитии русской философской и общественной мысли . . . . .	140



Диалектика Гегеля и учение Чернышевского о социализме . . . . .	148
Развитие и применение Чернышевским диалектики в учении о социальной революции и общественном прогрессе	155
Немецкая классическая философия и гносеологическая позиция Чернышевского . . . . .	159
<i>В. Г. Хорос</i>	
Учение Гегеля и формирование концепции П. Л. Лаврова	164
<i>В. Ф. Асмус</i>	
Консервативное гегельянство второй половины XIX в. . . . .	176
<i>З. А. Каменский</i>	
Гегелевская традиция в русской идеалистической литературе XIX в. по методологии истории философии . . . . .	190
<i>В. Ф. Пустарнаков</i>	
Г. В. Плеханов и диалектика Гегеля . . . . .	208
<i>Б. В. Богданов</i>	
Гегелевская историко-философская концепция в оценке В. И. Ленина . . . . .	227
<i>А. Х. Касымжанов</i>	
В. И. Ленин и диалектика Гегеля . . . . .	249

---

## ГЕГЕЛЬ И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

30-е годы XIX в.—20-е годы XX в.

*Утверждено к печати Институтом философии АН СССР*

Редактор *Н. И. Кондаков*

Художник *Э. Л. Эрман*. Художественный редактор *Н. Н. Власик*  
Технический редактор *Р. М. Денисова*

Сдано в набор 18/VI 1974 г. Подписано к печати 13/VIII 1974 г. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага типографская № 1. Усл. печ. л. 16,5. Уч.-изд. л. 18. Тираж 10000. Т-12273.  
Тип. зак. 1271. Цена 1 р. 37 к.

Издательство «Наука» 103717, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21  
1-я типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12.