

ОЧЕРКИ
ПО
ФИЛОСОФИИ
Л.ФЕИЕРБАХА

АКАДЕМИЯ
НАУК
УКРАИНСКОЙ
ССР

ИНСТИТУТ
ФИЛОСОФИИ



·
ФОРМИРОВАНИЕ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ
ВЗГЛЯДОВ
Л.ФЕИЕРБАХА

Л.ФЕИЕРБАХ
И
АКТУАЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ
ДИАЛЕКТИКИ

Л.ФЕИЕРБАХ
И
ПРОБЛЕМЫ
МЕТОДОЛОГИИ
ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ

Л.ФЕИЕРБАХ
И
ОТЕЧЕСТВЕННАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФСКОЕ
НАСЛЕДИЕ
Л. ФЕИЕРБАХА
В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОЙ
ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ
БОРЬБЫ

ОЧЕРКИ ПО ФИЛОСОФИИ Л.ФЕЙЕРБАХА

КИЕВ
«НАУКОВА ДУМКА»
1982

В работе дан анализ основных сторон творчества великого немецкого материалиста, идеи которого явились одним из теоретических источников марксизма. Исследуются историко-философская концепция Фейербаха и его вклад в теорию культуры, раскрываются основные принципы его философского учения, показывается значение философии Фейербаха для утверждения материалистических воззрений по узловым вопросам онтологии, гносеологии, методологии.

Для научных работников, преподавателей, студентов вузов.

Авторы

В. И. ШИНКАРУК, М. А. БУЛАТОВ, В. Г. ТАБАЧКОВСКИЙ, Н. Ф. ТАРАСЕНКО, Е. И. АНДРОС, И. В. ВЫЧКО, Ю. В. КУШАКОВ, В. С. ГОРСКИЙ, Н. А. САНОН, В. А. МАЛАХОВ, П. Т. МАНЗЕНКО, В. Н. ПРИЧЕПИЙ, В. А. КУРГАНСКИЙ

Ответственные редакторы

М. А. БУЛАТОВ, В. Г. ТАБАЧКОВСКИЙ

Рецензенты

И. С. НАРСКИЙ, Н. В. ДУЧЕНКО,
Н. П. ПОЛИЩУК

Редакция философской
и правовой литературы

О $\frac{0302010000-100}{M221(04)-82}$ 3-82

ВВЕДЕНИЕ

Одна из характерных особенностей развития диалектико-материалистической философии на современном этапе — увеличение удельного веса философско-мировоззренческой проблематики. Это связано с масштабностью социальных процессов, происходящих сегодня в мире, а также с теми тенденциями, которые свойственны современному научному познанию.

Философско-мировоззренческие проблемы имеют чрезвычайно важное значение в контексте реализации тех задач по дальнейшему увеличению материального и духовного потенциала общества развитого социализма, которые выдвинуты XXVI съездом КПСС. Вопросы формирования нового человека, его творческих способностей, потребностей и интересов, высокой мировоззренческой культуры личности рассматривались съездом как важнейший результат всемерного укрепления материальных и духовных основ социалистического образа жизни. В этом проявляется действенность социалистического гуманизма.

Всем вышесказанным актуализируется тот комплекс философско-теоретических вопросов, которые касаются проблемы сущности человека, особенностей его отношения к миру, взаимодействия многообразных способов освоения мира в структуре человеческой жизнедеятельности.

Постановка и решение названных вопросов в марксистско-ленинской философии, вобравшей прогрессивные

достижения всей предшествующей культуры, имеет солидную материалистическую традицию. Виднейшим представителем этой традиции является немецкий философ-материалист Людвиг Фейербах, идеи которого при всем присутствием им абстрактно-гуманистическом характере занимают ведущее место в предыстории научного гуманизма.

Творческое наследие Людвиг Фейербаха, 180-летний юбилей которого исполнится в 1984 г., — яркая страница в становлении диалектико-материалистического мировоззрения, в борьбе материализма с идеализмом и религией, борьбе, которая постоянно сопутствовала такому становлению. Оценивая философские взгляды Л. Фейербаха, важно учитывать не только то, что они принадлежат к классической немецкой философии, ставшей одним из теоретических источников марксизма, а и то, что они во многом способствовали уяснению принципиальной мировоззренчески-методологической ограниченности классического идеализма на завершающей стадии его генезиса, обнажая несостоятельность его исходных постулатов и тем самым подготавливая почву для радикального переосмысления всего того комплекса актуальных проблем философской науки, которые содержались в теоретическом наследии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

О том, сколь существенным оказалось воздействие материалистических идей Л. Фейербаха на развитие философской мысли, очень емко сказал Ф. Энгельс. С появлением «Сущности христианства», пишет он, одним ударом снова было провозглашено торжество материализма. «Природа существует независимо от какой бы то ни было философии. Она есть та основа, на которой выросли мы, люди, сами продукты природы. Вне природы и человека нет ничего, и высшие существа, созданные... религиозной фантазией, это лишь фантастические отражения нашей собственной сущности...»¹ В предисловии 1888 г. к книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельс писал, что наследие Фейербаха в известном смысле является посредствующим звеном между философией Гегеля и диалектико-материалистической теорией, подчеркивая: «За нами остается неоплаченный

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е, т. 21, с. 278, 279.

долг чести: полное признание того влияния, которое в период бури и натиска оказал на нас Фейербах»². Всесторонняя характеристика этого влияния Фейербаха на становление диалектико-материалистической философии, тщательный анализ положительных сторон взглядов Фейербаха и присущей ему ограниченности содержится во многих работах К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина.

В. И. Ленин очень высоко оценивал материализм Фейербаха. Подчеркивая методологическую значимость фейербаховской трактовки материи как объективной реальности и отмечая, что эта трактовка может быть использована для критики современного идеализма, В. И. Ленин писал: «Признание объективной закономерности природы находится у Фейербаха в неразрывной связи с признанием объективной реальности внешнего мира, предметов, тел, вещей, отражаемых нашим сознанием»³. Вместе с тем В. И. Ленин подчеркивал узость антропологического варианта материализма, разработанного немецким философом. Будучи связан, в частности, с непониманием качественного своеобразия социальной формы движения материи, этот антропологизм представлял собой «неточные, слабые описания *м а т е р и а л и з м а*»⁴.

Обращение к тем работам К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина, которые непосредственно касаются философского наследия Л. Фейербаха, содержательное применение для анализа проблем, которые в свое время сформулировал Фейербах или к которым подводила его философия, исходных принципов материалистической диалектики, сформулированных и развитых основоположниками марксизма-ленинизма — надежная основа научного анализа философских взглядов Л. Фейербаха в советской историко-философской литературе. Особое значение имеют при этом принципы партийности и конкретно-исторического подхода.

Наследие Л. Фейербаха вызывает не только историко-философский интерес. Немало его идей и поныне весьма эффективно используются при рассмотрении как собственно философской проблематики (особенно многообразных

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 370, 371.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 142.

⁴ Там же.

аспектов проблемы человека), так и ряда актуальных проблем теории культуры.

Актуальным представляется также исследование философских взглядов Фейербаха с точки зрения критического анализа тех многочисленных апелляций к антропологизму, которые свойственны современной буржуазной философии и являются открытыми или завуалированными вариантами возврата к методологическим установкам, составлявшим слабую сторону наследия немецкого философа и давно преодоленных марксизмом.

Под таким углом зрения рассматриваются философские взгляды Фейербаха в данной монографии, подготовленной коллективом сотрудников Института философии АН УССР при участии преподавателей философского факультета Киевского государственного университета им. Т. Г. Шевченко и кафедры философии АН УССР. При этом авторы работы исходили из того, что исследование проблем истории философии необходимо более тесно увязывать с решением актуальных теоретических проблем. Авторский коллектив пытался это осуществить прежде всего в процессе рассмотрения в контексте философского наследия Л. Фейербаха актуальных вопросов современной марксистско-ленинской философии и теории культуры, раскрывая, в частности, эвристическую продуктивность тех элементов диалектики, к которым апеллировал Л. Фейербах (особенно так называемого антитетического метода). Представляется целесообразным также выявить в фейербаховской критике идеализма некоторые предпосылки для постановки проблемы соотношения всеобщности и непосредственности практики, рассмотреть особенности фейербаховского анализа мировоззренческих аспектов проблемы познания, показать глубину идей Фейербаха о недопустимости абсолютизации принципа снятия при анализе истории философии и истории культуры.

Продуктивным является исследование фейербаховского понимания мировоззренческой общности идеализма и религии. Это актуально не только в историко-философском плане, но и для критики современного фидеизма, который стремится все более изощренно заимствовать те или иные философские идеи.

Мало исследован в нашей историко-философской литературе также вопрос о воздействии идей Л. Фейербаха на мировоззрение А. И. Герцена, на философские взгля-

ды украинских революционных демократов. (последнее впервые стало объектом систематизированного анализа). Авторы монографии пытались раскрыть противоречивость антропологических идей Л. Фейербаха и показать, что современное буржуазное сознание не в состоянии преодолеть эту ограниченность, более того, оно во многом усугубляет ее, обращаясь к тем или иным антропологическим установкам. В этом плане особенно показательны различные «марксологические» трактовки теоретического наследия Л. Фейербаха.

В основу настоящей монографии положены материалы, опубликованные в 1979 г. журналом «Філософська думка» в связи со 175-летием Людвиг Фейербаха, а также другие разработки, связанные с исследованием эвристической значимости ряда фундаментальных идей выдающегося немецкого философа-материалиста.

* * *

Монографию написали:

введение — В. Г. Табачковский; гл. I — В. И. Шинкарук; гл. II, § 1 — М. А. Булатов, § 2 — В. Г. Табачковский, § 3 — Н. Ф. Тарасенко, § 4 — Е. И. Андрос, § 5 — И. В. Бычко; гл. III, § 1 — Ю. В. Кушаков, § 2 — В. С. Горский; гл. IV, § 1 — Н. А. Сапон, § 2 — В. А. Малахов, § 3 — П. Т. Манзенко; гл. V, § 1 — Е. Н. Причепий, § 2 — В. А. Курганский; заключение — В. Г. Табачковский. Научно-вспомогательную работу выполнили Л. Г. Аношкина и З. А. Кручинская.

ГЛАВА I ФОРМИРОВАНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ Л.ФЕЙЕРБАХА

Л

юдвиг Фейербах является первым выдающимся немецким философом, который после длительного господства в Германии идеалистической философии решительно порвал с идеализмом и стал на путь обоснования материалистического мировоззрения. Его взгляды претерпели сложный, противоречивый путь развития. «Моей первой мыслью, — писал он, — был бог, второй — разум, третьей и последней — человек»¹. К материализму Фейербах пришел уже в зрелом возрасте, после издания ряда идеалистических работ. Формировались его материалистические взгляды в процессе сложных творческих исканий, и без знания особенностей этого процесса нельзя понять в достаточной мере ни его философии, ни вообще его духовного облика как мыслителя.

Родился Людвиг Фейербах 28 июня 1804 года в г. Ландсгуте, в Баварии. Семья, из которой он вышел, принадлежала к либеральным кругам немецкой интеллигенции. Отец его, Ансельм Фейербах, был крупным адвокатом, известным не только своим профессиональным талантом, но и либеральными, демократическими воззрениями. После окончания местной гимназии, в 1823 г. Л. Фейербах поступает на теологический факультет Гей-

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произведения. М., 1955, т. 1, с. 265. После каждого цитирования этого источника в скобках будут указаны том и, курсивом, страница.

дельбергского университета (все крупные немецкие мыслители в те времена кончали теологические факультеты). Однако Фейербах только поступил на этот факультет, а окончил другой. Курсы лекций по философии и теологии, читавшиеся в Гейдельбергском университете, не удовлетворяли молодого Фейербаха. В этот период уже гремела слава Гегеля, читавшего лекции в Берлинском университете. «Философия в Берлине, — писал Фейербах своему отцу, — ...в других руках, чем здесь». И, выражая недовольство гейдельбергскими философами, он замечал: «Лучше посещать настоящие философские курсы, а не так называемые занятия, чтобы не тратить своего времени напрасно на пустых профессоров» (1, 241).

В 1824 г. Фейербах переезжает в Берлин. Первые же лекции Гегеля произвели на него глубокое, обворожительное впечатление. В письме к отцу он писал: «Опытный в умозрении человек, приходя к Гегелю, уже в течение немногих часов начинает чувствовать мощное воздействие глубины и богатства его мысли» (1, 241).

Под влиянием Гегеля Фейербах отказывается от теологии и решает посвятить свою жизнь философии. В 1825 г. в письме к отцу он сообщал: «Свершилось: я бросил теологию... Мой дух теперь уже не в пределах священной страны, мой разум стремится в дальний мир. Я хочу прижать к своему сердцу природу, перед глубинами которой отступает в ужасе трусливый богослов, я хочу полюбить человека, но всего человека, которого может понять не богослов, не анатом или юрист, а только философ. Радуйся вместе со мной, что для меня наступила новая жизнь, новая эра, радуйся, что я бежал от общества богословов, что теперь в числе моих друзей такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель» (1, 242).

После окончания университета в 1828 г. Фейербах пишет и успешно защищает диссертацию на тему «О едином, бесконечном и универсальном разуме». В этой работе он еще полностью стоит на позициях объективного идеализма Гегеля. Разум, мышление он рассматривает как абсолютную реальность, субстанцию. Разум, с его точки зрения, это человечество в человеке, это родовая, субстанциональная сущность человечества. «Разум, — писал он, — это человечность людей, их род» (1, 244).

В своей работе Фейербах поставил вопросы: как относится родовой разум человечества к индивидуальному ра-

зуму человека, имеет ли каждый человек свой разум подобно тому, как каждый имеет свой нос,— т. е. в этой работе Фейербах ставит проблему соотношения всеобщего и единичного в разуме людей. Отвечая на поставленные вопросы, немецкий мыслитель пытается доказать, что разум — един для всех, что в разуме каждого человека выражается общая, родовая духовная субстанция.

Размышления в диссертации Фейербаха в основном воспроизводят взгляды Гегеля по этому вопросу. Тем не менее эта работа Фейербаха была встречена положительно, и он получил право читать курс лекций по философии в университете. В том же 1828 г. он приступает к чтению истории философии, логики и метафизики в Эрлангенском университете. Здесь уже намечается отход Фейербаха от философии Гегеля. Это выразилось, во-первых, в том, что Фейербах рассматривает Логiku Гегеля не как обнаружение или самораскрытие сущности абсолютной идеи, а только как метод философии. Обращаясь к слушателям своих лекций по логике, Фейербах указывал, что он будет читать Логiku Гегеля «не в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии» (1, 246), а в смысле метода философии. Таким образом, философский интерес Фейербаха уже в этот период приковывает не философская система Гегеля в целом, а главным образом логика.

Отход от философии Гегеля в этот период выразился также в выдвижении на передний план тех сторон этой философии, которые могли быть истолкованы в антирелигиозном духе. Это наиболее ярко проявилось в изданной анонимно в 1830 г. работе Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии». Основные ее положения шли вразрез с ортодоксальной догматикой христианства. Фейербах резко критиковал религиозный догмат о загробной жизни. Он доказывал, что жизнь отдельного человека временна, преходяща, что смерть есть конец, предел человеческой личности. Под бессмертием человека следует понимать только его бессмертие в роде, в сознании человечества. Личный разум отдельного человека после его смерти теряет личную форму и сливается с единым, мировым разумом. Вечен, бессмертен только мировой разум, разум родовой, разум человечества.

Хотя критика религии в этой работе Фейербаха еще дана с позиций идеализма, однако она имела серьезное

прогрессивное значение. Фейербах призывал к сосредоточению внимания людей на земной жизни, на борьбе за лучшую жизнь на земле, «...человечество единопутно, всем сердцем сосредоточилось на самом себе, на своем мире и на своем настоящем; ведь только эта безраздельная сосредоточенность на действительном мире даст новую жизнь, даст великих людей, вызовет великие идеи и дела» (1, 246). Когда авторство «Мыслей о смерти и бессмертии» было установлено, Фейербаха уволили из Эрлангенского университета, и двери всех университетов Германии закрылись перед ним навсегда.

Выступление Фейербаха с критикой религии было духом времени. Оно отражало глубокие сдвиги в общественной жизни Германии и знаменовало раскол философской школы Гегеля.

В 30-х годах прошлого века под влиянием обострения кризиса феодального строя, а также под влиянием июльской революции во Франции в Германии происходит оживление либеральной и демократической оппозиции. В 1832 г. в Гамбахе на тридцатитысячном митинге передовые слои немецкой буржуазии впервые сформулировали политические требования ликвидации монархии, замены ее республикой и политического объединения страны. К этому времени вес буржуазии в общественной жизни Германии значительно возрос. Она экономически окрепла, темпы ее консолидации в класс ускорились.

Одновременно начинается революционное брожение среди трудящихся. Демократические умонастроения захватывают мелкую буржуазию. Радикальная буржуазная интеллигенция начинает открытую борьбу против идеологического оплота феодальных порядков Германии — христианской религии. В стране созревает революционная ситуация. Под влиянием этих общественно-политических сдвигов философская школа Гегеля раскололась. На ее почве возникло радикальное философское течение, получившее название младо- или левогегельянства. Одним из зачинателей данного течения был Фейербах.

Непосредственной почвой, на которой произошел раскол между последователями Гегеля, стало учение Гегеля о религии. Как и вся философия Гегеля, это учение было противоречиво, двойственно. С одной стороны, в своей философской системе Гегель снимал религию философией, т. е. рассматривал религию как пройденный этап

самопознания абсолютного духа, как этап, который должен быть заменен философией. Но, с другой стороны, это снятие давало повод для толкования философии как простого логического обоснования религии.

Момент противопоставления философии религии в философской системе Гегеля послужил для радикально настроенных последователей Гегеля исходным пунктом антирелигиозных выводов и просветительской критики христианства. Снятие философией религии прогрессивно ориентированные ученики Гегеля толковали как обнаружение неразумности религии, как требование ее замены философией.

В противоположность этому консервативно настроенные ученики Гегеля истолковывали снятие философией религии как философское обоснование религии и требовали рассматривать философию как основу христианства. Старо- или правогегельянцы использовали реакционные стороны философии Гегеля, приспособлявая ее для оправдания существующей действительности, для обоснования незыблемости феодальных порядков в Германии.

Младо- или левогегельянцы опирались в основном на прогрессивные стороны философии Гегеля, на его логику и метод. Главный удар младогегельянцы направляли против христианства, против религии. Они отрицали существование христианского бога как богочеловека, полностью отождествляя бога с абсолютной идеей, не признавали загробной жизни и личного бессмертия.

Борьба между левым и правым гегельянством достигла наибольшей остроты после выхода в 1835 г. работы Давида Штрауса «Жизнь Иисуса». Эта работа выдержала четыре издания подряд, вызвала ожесточенную полемику и сыграла выдающуюся роль в оформлении идеологии младогегельянства. В «Жизни Иисуса» на основе критики исторических источников Штраус доказывал, что евангельские рассказы о жизни Иисуса Христа не имеют абсолютно никакой исторической достоверности. Это мифы, продукт мифологического творчества религиозных общин. Ключ к евангельским сказаниям, говорил Штраус, следует искать в бессознательном измышлении, в коллективной психологии верующих эпохи возникновения христианства.

В этих выводах Штраус исходил из гегелевской категории народного духа. Однако самой историчности Иисуса Христа Штраус не отрицал. Он считал, что Иисус Христос

был видным проповедником, крупным моралистом, сыгравшим важную роль в возникновении христианства.

В конце 30-х — начале 40-х годов борьба развернулась внутри младогегельянства. В этот период движение младогегельянства возглавил Бруно Бауэр. В 1840—1842 гг. он издал крупные, направленные против христианства работы «Критика евангельской истории Иоанна» и «Критика евангельской истории синоптиков». В отличие от Штрауса Бауэр доказывал, что евангельские сюжеты — продукт преднамеренного, сознательного вымысла отдельных лиц. Исходя из этого Бауэр отрицал существование Иисуса Христа и как исторической личности. Его критика религии приближалась к проповеди атеизма.

Философской основой концепции Бауэра было понятие самосознания, или категория самосознания. По его мнению, историю творит не бессознательный народный дух, не субстанция, а самосознание, причем самосознание отдельных критически мыслящих исторических личностей.

Противопоставление субстанции (народного духа) и самосознания отдельной критически мыслящей личности стало основой внутренней борьбы среди младогегельянства. Бруно Бауэр вместе со своими друзьями обрушился на Штрауса, доказывая, что только самосознание, только критически мыслящая личность является творцом истории, действительным революционером. Что же касается субстанции, некритически мыслящей, бессознательной массы, то она — только вечный тормоз общественного прогресса.

В этих идеях Бауэра отразились социальная, классовая природа младогегельянства, боязнь немецкой буржуазии выступлений народных низов, неспособность этой буржуазии перейти от теории к практике, от критики религии к революционной борьбе против феодальных порядков.

Младогегельянцы именовали себя величайшими революционерами, ниспровергателями всего существующего. Однако их революционность не пошла дальше критики религии. Они, выражаясь словами Маркса, боролись фразами против фраз, считали революцией словесное опровержение догм религии. Противопоставляя себя массам, народу и считая, что для изменения существующего строя достаточно изменения сознания отдельных личностей, они были далеки от действительной революционной борьбы.

Ограниченный характер имели и выступления младогегельянцев против христианства: несмотря на их несомнен-

но прогрессивное значение, они все же не доходили до разрыва с идеализмом, до проповеди атеизма на почве материализма.

Через водоворот идеологической борьбы, поднятой младогегельянством, прошел и Л. Фейербах. Однако младогегельянство у Фейербаха было только переходным периодом духовного развития.

Отражая умонастроения более прогрессивных слоев немецкой буржуазии, он в своей борьбе против христианства пошел дальше Штрауса и Бауэра, приближаясь к атеизму и материализму.

После увольнения из университета Фейербах пишет несколько работ по истории философии, в которых уже явно обнаруживаются материалистические тенденции. Одновременно все больше и больше левеет и его критика религии.

Важной вехой в духовном развитии Фейербаха в этот период было его переселение в деревню. В 1836 г., женившись, он надолго уединился в селе Брукберг, в Баварии, где находилась принадлежавшая жене небольшая фарфоровая фабрика. Здесь, вдали от политических и идеологических центров Германии, он прожил почти 25 лет. Позже, в 1848 г., характеризуя обстоятельства и мотивы своего уединения, Фейербах писал: «Время, когда я навсегда сказал «прости» официально академической карьере и поселился в деревне, было такое страшно печальное и мрачное время... Это было то время, когда все общественные отношения были до такой степени отравлены и заражены, что свободу и здоровье духа можно было сохранить, лишь отказавшись от какой бы то ни было государственной службы, от всякой публичной роли, даже роли приват-доцента, когда все продвижения на государственной службе, даже разрешение читать лекции, достигались лишь ценой политического сервилизма и религиозного обскурантизма... Что же было делать в такое время, особенно сознавая, что питаешь мысли и настроения, враждебные господствующей, правительственной системе, как не замкнуться в одиночестве и не воспользоваться печатным словом как единственным средством, позволяющим не подвергаться наглости деспотической государственной власти... Впрочем, отнюдь не одно отвращение к политике загнало меня в одиночество и обрекло лишь на писание. Я жил в непрерывной внутренней оппозиции к политической пра-

вающей системе того времени, но я также находился в оппозиции и к идейным правящим системам, т. е. к философским и религиозным течениям» (2, 495, 496).

Разрыв со всем миром верующих в бога требовал своего оправдания и обоснования. А это лучше всего можно было сделать в единении с природой. «Только в непосредственном общении с природой выздоравливает человек и отбрасывает от себя все надуманные сверх- или противоземные представления и фантазии» (2, 496).

Так объяснял Фейербах обстоятельства и мотивы своего уединения. Уединение было своеобразным протестом немецкого мыслителя против феодальной реакции. С помощью уединения он пытался достичь независимости, свободы изложения своих новых взглядов. Однако это был пассивный, созерцательный протест. Фейербах поступил не как политический борец, искавший революционного слова для революционного дела и революционного дела для деятельности масс, а как философ-просветитель, впадший в иллюзию, что для переделки мира достаточно разумным словом изгнать из этого мира неразумные призраки, ложь христианской религии.

Отрыв философии от задач практической революционной борьбы — вот главная причина уединения Фейербаха. Эта причина коренится в буржуазной ограниченности его мировоззрения.

Поселившись в деревне, Фейербах отдался целиком литературной, просветительской деятельности. Он становится активным сотрудником младогегельянского журнала «Галльские летописи» и через этот журнал оказывает большое влияние на умонастроения в среде прогрессивной немецкой интеллигенции. В этот же период он окончательно переходит на позиции материализма и начиная с 1839 г. критикует уже не только религию, но и философский идеализм. Обуреваемый новыми идеями, Фейербах сводит счеты со своей прежней философской совестью — пишет специальную работу, направленную против философии Гегеля, — «К критике философии Гегеля». Это было первое материалистическое произведение Фейербаха.

В 1841 г. он издает свою знаменитую работу «Сущность христианства», которая оказала огромное влияние на все передовые умы не только Германии. «Надо было пережить, — писал Ф. Энгельс, — освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом.

Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами. С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав «Святое семейство»².

В «Сущности христианства» Л. Фейербах дал не только развернутую критику религии, но и изложил свое материалистическое мировоззрение, новую философию. Он показал, что борьба против религии становится действительной и научно-обоснованной только с позиций материализма, что идеалистическая философия имеет в основе, те же посылки, что и религия, и ложь религии есть ложь идеализма.

В период, когда материализм, казалось, был навсегда похоронен философией Гегеля, Фейербах смело взял на себя миссию возрождения, обоснования и защиты материалистической философии как единственно правильного, единственно научного мировоззрения. В этом его выдающаяся заслуга.

Вслед за «Сущностью христианства» из-под пера великого немецкого мыслителя вышли другие материалистические работы. В 1842 г. он издает «Предварительные тезисы к реформе философии»; в 1843 г. — «Основные положения философии будущего»; в 1845 г. — «Сущность религии»; в 1848 г. — «Лекции о сущности религии» и др.

В период революции 1848 г. Фейербах оставался в стороне от активной политической борьбы. Единственно, на что он решился, — это прочитать курс публичных лекций о сущности религии для студентов, рабочих и ремесленников. В первой из этих лекций он говорил: «Наш главный интерес в настоящее время — не теоретическая, а практическая политика; мы хотим, непосредственно, действуя, участвовать в политике... Мы достаточно долгое время занимались и довольствовались тем, что говорили и писали, мы требуем, чтобы, наконец, слово стало плотью, дух — материей, довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами» (2, 493—494).

Однако эти пламенные слова Фейербаха остались только словами. Переходить от слов к делу, от критики религии к практической революционной деятельности Фейербах не решился. И когда студенты Гейдельбергского уни-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

верситета выдвинули его кандидатуру во Франкфуртское народное собрание, он решительно отказался. Позже, объясняя причины своего неучастия в революции 1848 г., Фейербах ссылался на то, что он уже тогда видел обреченность этой революции. Но «если революция вспыхнет вновь,— говорил он,— и я приму в ней деятельное участие, тогда вы можете быть... уверены, что эта революция победоносна, что пришел день страшного суда над монархией и иерархией» (2, 491). В. И. Ленин указывал, что Л. Фейербах не понял революции 1848 г. В этом одна из причин его неучастия в революционных событиях.

После революции 1848 г. влияние Фейербаха на общественную мысль Германии постепенно угасает.

Еще до революции 1848 г. К. Маркс и Ф. Энгельс произвели великий революционный переворот в философии — создали качественно новую философию — диалектический и исторический материализм. С возникновением диалектического и исторического материализма был нанесен теоретический удар и по антропологическому материализму Л. Фейербаха.

К. Маркс и Ф. Энгельс впервые связали философию с задачами непосредственной практической революционной борьбы, и все, кто действительно стремился к революционной практике, все подлинно прогрессивные, революционные силы начали становиться под знамена марксизма, объединяясь вокруг лозунга «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!»

В 1847—1848 гг. в Германии был создан Союз коммунистов, который имел разветвления в других странах, возникла коммунистическая партия пролетариата. И, конечно, в этих условиях философия Фейербаха не могла уже удовлетворить действительно прогрессивные силы общества.

Перестала удовлетворять философия Фейербаха и послереволюционную интеллигенцию. Ее кумирами становятся представители вульгарного материализма — Фохт, Бюхнер, Молешотт и др.

Наблюдая постепенное падение влияния своей философии, Фейербах, однако, оставался верен своим демократическим и материалистическим убеждениям. Под старость, находясь в острой материальной нужде, вызванной банкротством фарфоровой фабрики, Фейербах все же не стал льстить «сильным мира», не искал государственных официальных академических должностей, а обратил свои взо-

ры к международному пролетарскому движению. Он изучает социалистическую литературу, особенно «Капитал» Маркса, и в 1870 г. вступает в ряды социал-демократической партии Германии. Однако его деятельность в социал-демократической партии не составила особого периода в его философском творчестве.

В 1872 г. Л. Фейербах умирает. В день похорон на могилу Фейербаха был возложен лавровый венок от имени «всех социалистов-республиканцев земного шара», от имени Международной ассоциации рабочих, т. е. Интернационала, от имени социал-демократической партии Германии и от имени его друзей — Карла Маркса, Иоганна Якоби, Августа Бебеля и Карла Либкнехта. Член рейхстага от социал-демократической партии Германии Антон Меммингер в надгробной речи говорил: «Фейербах разоблачил поповские плутни. Он разрушил здание лжи и обмана и на его руинах воздвиг храм Истины и Свободы.

Рабочие, друзья! В то время как люди науки остаются вдали от мертвого, ибо он не принадлежал к их цеху, вы пришли тысячами, чтобы отдать последний долг апостолу свободной науки. Это вы носили с любовью имя Фейербаха в своих сердцах, когда другие его поносили, бесчестили, преследовали. Это вы, рабочие, оспаривали друг у друга честь понести к могиле своего передового борца и товарища по страданию. И это вы навсегда сохраните в памяти имя Людвига Фейербаха и передадите его своим детям и внукам» (1, 14, 15).

Фейербах вошел в историю философии как крупнейший мыслитель, сыгравший громадную роль в теоретической подготовке возникновения научной идеологии пролетариата — марксизма. Главную цель и главную задачу своей философской деятельности Фейербах видел в борьбе против религии. Все его работы, указывал он, «...имеют одну цель, одну волю, одну мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано» (2, 498).

Религию христианства Фейербах рассматривал как главного врага общественного прогресса, как основную преграду на пути ликвидации феодального строя и установления республиканских, демократических порядков. «Только если, — писал он, — ты откажешься от христианской религии, ты, так сказать, получишь право на республику: ведь в христианской религии твоя республика на небе —

здесь ты, в таком случае, в республике не нуждаешься» (1, 113).

Философской методологической базой, на которую опирался Фейербах в своей критике христианства и религии вообще, был *антропологический принцип*. Суть этого принципа состоит в сведении всех общественных явлений, в том числе и религии, к абстрактной природе человека. Происхождение и сущность религии, морали, права, философии, политики и т. д. согласно антропологизму коренятся в психике человека, а последняя определяется телесной, физиологической природой людей. Антропологический принцип, по определению В. И. Ленина, — это слабое, неточное описание материализма. Он является методологией метафизического материализма. В применении к объяснению общественной жизни он ведет к идеализму.

Исходя из антропологического принципа Фейербах не мог вскрыть социальных, классовых корней религии и поэтому не мог осветить действительных путей ликвидации религиозных предрассудков. Его критика религии, его атеизм, как и атеизм французских просветителей XVIII в., имели ограниченный, именно *просветительский* характер. Однако, несмотря на узкую, ограниченную методологическую базу, борьба Фейербаха против религии имела большое историческое значение. В теоретическом отношении она представляла собой шаг вперед в развитии просветительского атеизма. В отличие от французских материалистов XVIII в. Фейербах считал, что происхождение религии нельзя объяснить простым невежеством масс или обманом священников. Религия коренится в сознании человека и в тех условиях, в которых он живет.

Стремясь вскрыть закономерности возникновения религии, Фейербах сосредотачивает внимание на психологических основах религии. Он показывает, что религиозные представления о боге, о потустороннем мире коренятся в психике человека, в его чувствах, воображении, фантазии. Человек, по мнению Фейербаха, сам создал бога по своему образу и подобию.

Как это произошло? Человек, говорит Фейербах, начинает сознавать себя как человека, когда он сознает свой род, свою родовую сущность. Такой сущностью человека являются разум, воля и чувства, которые и господствуют над человеком: разум подчиняет себе его действия; воля господствует над человеком, потому что человек волен делать

то, а не другое; человек, одержимый страстью, одержимый чувством, — это человек, подчиненный чувству. В то же время человек отвлекает разум, чувства и волю от себя, мыслит их как разум вообще, волю вообще, чувства вообще, как родовую сущность. Отсюда возникает представление, что над человеком господствует разум как такой, воля как такая, чувство как такое (страх, ненависть, любовь, милость и т. п.). Эта родовая сущность человека персонифицируется, выносится вне человека и выступает как особая личность, как олицетворенный разум, олицетворенная воля и олицетворенное чувство. Это и есть бог. Бог как личность — это разум, воля и чувство, представленные как сущие вне и над человеком.

Данные мысли Фейербаха довольно глубоко вскрывают гносеологические корни религии и составляют несомненную заслугу его как мыслителя.

Сущность бога, указывал Фейербах, есть родовая сущность человека, но в представлении человека бог отличен от человека. Религиозный мир не полностью совпадает с реальным миром человека. В чем состоит их отличие и каково происхождение этого отличия? Отвечая на эти вопросы, Фейербах раскрывает иллюзорность, фантастичность религиозного мира. Бог — не просто мыслимая родовая сущность человека. Это объективированная, персонифицированная, чувственно представляемая сущность человека. Человек не только мыслит, но и представляет господствующую над ним родовую сущность. В своем воображении он создает представление об этой сущности как о конкретной личности, создает образ бога. Делает это человек при помощи фантазии. «Теоретическая причина, или источник, религии и ее предмета, бога, — пишет Л. Фейербах, — есть поэтому фантазия, сила воображения» (2, 690).

Что же направляет силу человеческого воображения на путь религиозной фантастики? Чем отличается воображение, скажем, художника от воображения религиозного человека, т. е. чем отличается религиозное воображение от творческого воображения людей искусства, науки и т. д.? Отвечая на эти вопросы, Фейербах указывает, что на религиозный путь, на путь создания религиозных представлений человеческое воображение толкает чувство зависимости. Объектами религиозного воображения являются те предметы, которые вызывают у человека чувство зависимости от них.

Модификациями чувства зависимости, по мнѣнию Фейербаха, являются, во-первых, чувство страха; во-вторых, забота о своей жизни, о своей личности, своем счастье, — короче говоря, эгоизм в самом широком смысле этого слова.

Человек стремится к счастью, но счастливым или несчастливым его делают объективные предметы. Человек, указывает Фейербах, ничто без объекта. В силу своих потребностей в предметах человек попадает в зависимость от них. Каковы необходимые человеку предметы — такова и сущность человека. Поэтому счастье человека зависит от овладения внешними предметами.

Но предметы, к сожалению, не зависят от человека. Стремление к счастью является источником зависимости человека и поэтому образует глубочайшую основу религии, говорит Фейербах. Бог возникает из чувства недостатка. Только люди зависимые, несчастные нуждаются в религии. Находящийся в нужде, в невзгоде человек жаждет спасения, помощи, и бог для него есть осуществление его желанія. Все, чего человек желает, все, к чему стремится, все, что составляет объект его счастья, он превращает в атрибуты бога. Если бы не было зависимости, говорит Фейербах, не было бы и религии.

При всей прогрессивности этих выводов Фейербаха, нельзя не отметить, что *положение Л. Фейербаха о чувстве зависимости как основе возникновения религии страдает антропологизмом*. «Фейербах, — указывал К. Маркс, — не видит, что «религиозное чувство» само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме»³. Фейербах, анализируя чувство зависимости, отвлекается от общественных отношений, от развития общественной жизни, материальных условий бытия человека. В этом ограниченность его понимания происхождения религиозных представлений.

Самым общим объектом, порождающим чувство зависимости, Фейербах считал *природу*. Природа, от которой зависел человек, была первым предметом его религиозных верований, первым богом человека. Человек боготворил и поклонялся тем внешним силам природы, которые господствовали над ним, от которых зависела его жизнь, его

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

счастье, егѡ положение. Но это обоготворение и поклонение силам природы, по мнѣнію Фейербаха, имело своей предпосылкой не только зависимость человека от этих сил, но и искаженное, извращенное отображение их в сознании человека.

Внѣшніе силы природы почитались человеком лишь постольку, поскольку они становились предметами его воображения, фантазии. Первоначально, говорил Фейербах, человек не выделял себя из природы. Он мыслил, с одной стороны, себя как природное существо, не отличающееся от других предметов природы, и предметы природы, с другой стороны, он мыслил как предметы, не отличающиеся от человѣческаго существа, т. е. наделял их своим разумом, сознанием, волей. И наделял прежде всего те предметы, те внѣшніе силы, от которых он зависел, которые входили в круг, выражаясь словами Фейербаха, «культурной деятельности человека».

Человек, подчеркивал Фейербах, обожествляет природу лишь постольку, поскольку он ее очеловечивает. Обожествленные силы природы поступают и действуют как люди. Это олицетворенные силы. В религиозном сознании первобытного человека солнце было не просто солнцем, а богом солнца. И человек поклонялся не просто солнцу, а олицетворенному солнцу — богу солнца.

Таково, с точки зрения Фейербаха, происхождение первобытной, или естественной, религии. Взгляды Фейербаха на происхождение первобытных религиозных представлений очень близко подходят к научному решению вопроса. Но только подходят. В своем анализе происхождения религии Фейербах сосредоточил внимание на психологической стороне дела и не вскрывал материальных причин, обуславливавших зависимость человека от природы, не анализировал производственную деятельность человека, освоение им природы как основы возникновения религиозных представлений.

Антропологизм Фейербаха очень отрицательно сказался на анализе происхождения высших форм религии, особенно христианской, или, как называл ее Фейербах, *духовной религии*. Верный своему антропологическому принципу, он пытается вывести особенности христианства из особенностей человека-христианина в отличие от особенностей человека-язычника. У язычника, говорил Фейербах, потребности ограничены. Поэтому чувство зависимости име-

ет определенный характер. Человек зависел от *определенных* сил природы. Поэтому он каждую из них боготворил. Так складывался *политеизм* — многобожие. В отличие от язычника, христианин обладает неограниченными потребностями. Потребности его безграничны, многообразны и многообразны. Поэтому чувство зависимости христианина имеет абстрактный характер. Отсюда — выработка представления об одном духовном боге. Бог христианина — это абстрактный, супернатуральный бог.

Как видно, Фейербах здесь исходит из ярко выраженных позиций антропологизма, что и обусловило его неспособность вскрыть материальные причины развития религиозных представлений. Тем не менее наряду с антропологизмом у Фейербаха имеются *элементы исторического подхода, социального анализа*. По его мнению, человек, отделяясь от природы, становится все более существом политическим. Наряду с зависимостью от сил природы у него появляется и приобретает первостепенное значение зависимость от социальных сил. Власть природы над человеком постепенно отодвигается на задний план, уступая место моральной, политической и гражданской власти.

Христианский бог, указывает Фейербах, это олицетворенная сущность человека, но не просто человека, а человека в образе царя, государя, монарха. Блеск солнца, говорит Л. Фейербах, настолько ослепляет раба природы, что он ежедневно молится солнцу. Политический же раб так ослеплен блеском царского венца, что он падает перед царем на колени как перед божественной силой, от которой зависит его существование.

Идея бога как единого повелителя мира, по мнению Фейербаха, возникает лишь тогда, когда земной царь, политическая власть покоряют человека до такой степени, что представляются ему могучим и всесильным существом. Царь один, следовательно, и бог один. Эти выводы Фейербаха были крупным достижением атеистической мысли. Они в общей постановке вопроса правильно указывали на роль единой государственной власти в формировании монотеизма.

Исторической заслугой Фейербаха по сравнению с его предшественниками является то, что он пытался вскрыть сложный механизм возникновения религиозных представлений. Содержание сверхъестественного мира он свел к человеческим мыслям, чувствам и желаниям. Переноса ис-

точник религиозной фантастики с неба на землю, на человеческую жизнь, на человека, Фейербах создал предпосылки для подлинно научной, материалистической критики религий.

Идеалистически понимая общественные явления, Л. Фейербах не смог вскрыть социальных, классовых корней религии и указать действительные пути ее ликвидации. «Фейербах,— пишет К. Маркс,— исходит из факта религиозного самоотчуждения, из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия»⁴.

Главная задача, говорит Маркс, состоит в том, чтобы раскрыть, как земная основа необходимо порождает и отбрасывает себя в религиозное царство. А для этого необходимо вскрыть противоречивость этой земной основы, т. е. вскрыть социальные противоречия и конфликты, которые создают и питают религиозные верования. И только вскрыв их, можно установить пути ликвидации религиозных представлений. Этими путями, подчеркивает Маркс, является революционное преобразование земной основы, ликвидация тех источников, тех противоречий общественной жизни, которые неизбежно и необходимо порождают религию.

Критикуя религию за то, что она обезоруживает человека, Фейербах все же не понимал, что средством уничтожения социального зла является не борьба с религией, а прежде всего практическое, революционное преобразование общественной жизни. Он переоценивал значение критики религии и ее роль в общественной жизни. Ограниченность критики Фейербахом религии проявилась также в том, что он считал религию вечной. В связи с этим он пытался доказать необходимость замены религии как веры в сверхчеловеческого бога религией как верой в реально-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 2.

го человека, религией любви человека к человеку. И этой религией он считал свою философию, или антропологию. Критикуя эту историческую ограниченность критики религии Фейербахом, Энгельс указывал, что Фейербах уподобляется человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия⁵.

Поскольку Фейербах считал религию вообще естественным условием человеческой жизни, его критика религии уступает критике религии французскими материалистами XVIII в., уступает воинствующему атеизму Гольбаха, Дидро, Гельвеция и Ламетри. Однако несомненной исторической заслугой Фейербаха является то, что он впервые на немецкой почве связал критику религии с критикой идеализма, обнажил и показал их обоюдное идейное родство.

В своих работах, как уже отмечалось, Фейербах доказал, что религия и идеализм имеют один и тот же исходный принцип — отрыв мышления от бытия, разума от чувств, сознания от его реального носителя — человеческого мозга. Превратив продукты человеческого мозга в самостоятельные сверхъестественные сущности, религия и идеализм выводят из них как из божественного начала весь конкретный, естественный мир. Поэтому, указывал Фейербах, отношение бога к миру сводится к отношению родовых понятий к индивидууму. Вопрос, есть ли бог, является лишь вопросом о том, имеет ли общее понятие самостоятельное существование.

Фейербах считал, что философский идеализм, возникнув позже религии, сформировался как рациональная переработка понятий и представлений религии. Действительным родоначальником всех идеалистов, говорил он, является бог (1, 159—160). Вера в бога питала и питает идеализм, своими иллюзиями и фантазиями вливает в него жизнь. Идеализм обосновывает религию, придает ее иллюзиям видимость разумности, «оразумляет» ее представления.

Идеализм, полагал Л. Фейербах, это не что иное, как рациональный или рационализированный теизм (1, 160). Характеризуя с этой стороны философию Гегеля, он указывал, что гегелевская философия есть последняя величественная попытка восстановить посредством философии пропавшее, погибшее христианство, и притом таким образом,

⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 293.

что отрицание христианства отождествляется с самим христианством; иначе говоря, гегелевская логика — это теология, приспособленная к разуму и современности, теология, превращенная в логику. Однако, подчеркивая идейное родство и генетическую связь религии и идеализма, Фейербах был далек от полного их отождествления. По его мнению, между религией и идеализмом имеются и значительные различия.

Религия в ее развитых формах, особенно христианство, исходит из представления о боге как о личности, находящейся вне человека и вне человеческого разума. Она представляет себе бога как чувственное существо. Религиозный человек чувственно представляет себе бога. Между ним и богом находится чувство, которое не позволяет отождествлять человеческий разум с богом, с сущностью бога. «Теист,— писал Фейербах,— представляет себе бога как существо, находящееся вне разума, вообще как существующее вне человека, как личное существо. Он как субъект мыслит о боге как объекте. Теист отличает от себя бога в том же смысле, в каком отличает он от себя чувственные вещи и существа..., словом, он мыслит бога с точки зрения чувственности» (1; 140).

В отличие от религии, идеализм, идеалистическая философия мыслит бога как всецело духовное, а потому недоступное чувствам и чувственным представлениям разумное существо. В результате этого бог из чувственного объекта, т. е. из объекта, доступного чувствам, превращается в субъект, в мышление как такое. «...Спекулятивный философ или теолог,— указывал Фейербах,— мыслит о боге с точки зрения мышления; он поэтому не имеет между собой и богом в качестве среднего члена навязчивого образа чувственного существа; таким образом, он беспрепятственно отождествляет объективное, мыслимое существо с субъективным, мыслящим существом», т. е. он отождествляет бога как олицетворенное мышление с самим человеческим мышлением (1, 140).

Фейербах показывает, что развитие идеалистической философии направлено к сведению бога к человеческому разуму и тем самым к разложению религиозного понятия о боге. Это наиболее полно выразилось в философии Гегеля. *Философия Гегеля, по определению Фейербаха, есть не что иное, как рациональная, или теоретическая, переработка и разложение потустороннего для религии беспред-*

метного бога. В ней отличная от разума сущность разума, т. е. понятие бога, была наконец, отождествлена с разумом, т. е. божественное существо было познано, раскрыто и представлено как сущность самого разума.

Сведение сущности бога к логике и раскрытие этой сущности в определениях форм и законов логического мышления подготовили, по мнению Фейербаха, атеистическое понимание сущности бога как персонифицированной сущности человеческого разума. Философия Гегеля, указывал Фейербах, есть утверждение и одновременно отрицание бога, есть теизм и вместе с тем атеизм.

Идеализм Гегеля Фейербах рассматривал как вершину и предел развития идеалистической философии. Поэтому главный огонь своей критики идеализма он направил именно против философии Гегеля. Подчеркивая историческое значение философии Гегеля в разложении религиозного понятия о боге, Фейербах указывал, что это разложение связано с восстановлением старого взгляда в новой форме. Абсолютная философия, писал он, сумела превратить потустороннее теологии в посюстороннее (т. е. превратить представления о потустороннем, внечеловеческом существовании бога в существование в самом разуме, т. е. посюстороннее). Но зато она из посюстороннего, действительного мира сделала потусторонний. Она «...превратила мышление... в божественное, абсолютное существо; таким образом, она представляет себе мышление как сущность, отличную от субъекта» (1, 167).

Философия Гегеля разложила понятие о боге как чувственно представляемой личности. В этом ее заслуга, в этом ее достижение. Но она вместе с тем человеческое мышление вынесла вне человека и представила как самостоятельную сущность. Философия Гегеля поставила на место бога как чувственного существа бога в новой форме, бога, тождественного мышлению, или мышление, тождественное богу, — абсолютную идею.

Критикуя идеализм Гегеля, Фейербах дал материалистическое опровержение исходного принципа этого идеализма, принципа идеалистического тождества мышления и бытия. Бытие, указывал он, можно отождествлять с мышлением только в мышлении. Но мыслимое бытие еще не есть действительное бытие. Критерием, различающим мыслимое бытие, бытие в мыслях и действительное бытие, является не самое мышление, а нечто от него отличное,

а именно чувство. Сверхчувственное бытие в логике Гегеля потому тождественно мышлению, что оно только мыслимое бытие, только абстракция бытия. «Под бытием, писал Фейербах, человек понимает «наличность, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность. Все эти определения, или названия, с различных точек зрения выражают то же самое. Ведь абстрактное бытие, бытие без действительности, без объективности, без реальности, без для-себя-бытия есть, разумеется, ничто. Но в этом «ничто» я выражаю только ничтожность этой моей абстракции» (1, 172).

Следовательно, то бытие, с которого начинается логика Гегеля, абстрактное бытие не служит и не может служить выражением тождества мышления и бытия. Наоборот, оно выражает противопоставление мышления и бытия, отвлечение мышления от бытия. Отсюда Фейербах сделал совершенно правильный вывод. «*Философия Гегеля*, — указывал он, — не освободилась от *противоречия между мышлением и бытием*», т. е. не решила проблему единства мышления и бытия. Бытие, которое она отождествляла с мышлением, находится в вопиющем противоречии с действительным, реальным бытием (1, 174).

На блестящих, остроумных примерах Фейербах показал, что отождествление логического бытия с бытием реальным ведет к нелепостям. «В мышлении, — говорил он, — бытие «этого» или «этой» абстрактно. Все — «этот» и все «эта».

Но в действительности «этот» или «эта» — это мужчина или женщина, муж или жена, брат или сестра, и стирание между ними различия — дело весьма рискованное. Если бы мы допустили логическое «это» в естественном праве, мы бы прямо пришли к общности жен и имущества, при которой нет никакой разницы между «той» или «этой», или, правильнее сказать, — мы пришли бы к отрицанию всякого права, так как право и основано на реальности различий между «этим» и «тем» (1, 174).

Критикуя идеалистическое отождествление мышления и бытия, Фейербах обосновал первичность бытия по отношению к мышлению. Бытие определяет мышление, а не мышление — бытие. Бытие, определяемое мышлением, есть бытие только в мышлении, есть только понятие бытия, и как такое оно существует только в мышлении. Этому мыслимому бытию противостоит реальное бытие. Без ре-

ального бытия, бытия вне мышления бытие — ничто. Единство мышления и бытия, писал Фейербах, только тогда имеет смысл и является истиной, если человек рассматривается как основа, как субъект этого единства. «Только реальное существо познает реальные вещи» (1, 199).

Таким образом, Фейербах указывает, что единство бытия и мышления может быть правильно понято и разумно осмыслено только как единство *человеческого* мышления, мышления *человека* и объективной действительности, бытия вне мышления.

Наряду с опровержением исходного идеалистического принципа философской системы Гегеля Фейербах дал также опровержение ее конечного результата, ее притязаний на абсолютную истину. «*Возможно ли вообще*, — спрашивал он, — чтобы род абсолютно осуществился в *одном* индивиду, чтобы искусство реализовалось в *одном* художнике, а философия — в *одном* философе?» Если бы это случилось, то это было бы абсолютным чудом, насильственным упразднением всех законов и принципов действительности. Фактически это было бы гибелью мира. Но таких чудес, указывает Фейербах, не бывает (1, 56).

Природа раскрывает себя только во всей совокупности людей. Только люди в своей совокупности познают природу, и только во времени, только в бесконечной смене поколений. Время, и только время выдает все тайны. И истина есть дочь своего века. Философия Гегеля, указывает дальше Фейербах, появилась в определенное время и имеет временный, преходящий характер. Она, как и все другие философские учения, дочь своего времени. Придет новое, не ее время, и выдаст ее тайны. Истина превратится в ложь, возникнет новая философия, дочь нового времени.

Доказывая временный, преходящий характер философии Гегеля, Фейербах, однако, не смог установить действительного исторического места этой философии в развитии человеческого познания. Он разоблачал антинаучный характер идеализма Гегеля, указывал на его родство с религией и теологией; в этом несомненная заслуга мыслителя. Однако в своей борьбе против идеализма Гегеля Фейербах не различал метода и системы философии Гегеля. Вместе с идеалистической системой он отбросил и диалектический метод. Поэтому, выражаясь словами Энгельса, Фейербах не одолел Гегеля оружием критики, а просто от-

бросил его в сторону. В этом ограниченность критики Фейербахом философии Гегеля.

Научную критику философии Гегеля, преодоление ее оружием критики, как известно, дали только Маркс и Энгельс.

Критикуя религию и идеализм, Фейербах ставил перед собой задачу выработать новое мировоззрение, создать, как он выражался, «философию будущего». Он доказывал, что религия как вера в бога изжила свой век. Она уже не удовлетворяет и не может удовлетворять духовных потребностей человечества. В настоящее время, говорил он, происходит обнаружение внутреннего вырождения, гибели христианства. Христианство не отвечает больше ни теоретическим, ни практическим людям. Оно не удовлетворяет больше духа, не удовлетворяет также и сердца, ибо для нашего сердца мы имеем интересы иные, чем вечное блаженство на небесах.

Не отвечает духу времени и идеалистическая философия. Она только бальзамирует разлагающийся труп христианства. Она стремится посредством философии восстановить погибшее, пропавшее христианство. Поэтому отрицание христианства есть отрицание и идеалистической философии (1, 109).

Потребности времени, писал Фейербах, требуют создания новой философии. Выдвигая задачу создания новой философии, Фейербах отразил брожение умов, которое происходило в Германии в период назревания буржуазно-демократической революции. В этот период старые, традиционные взгляды и представления пришли в столкновение с новыми условиями общественной жизни. Феодальный строй изжил себя, прогнил. Началось движение за его уничтожение. Духом времени стало требование замены феодально-монархической власти, феодальной монархии республикой, республиканским демократическим строем.

В этих условиях и официальная религиозно-христианская идеология, и идеалистическая гегелевская философия; обосновывавшие правомерность наличного, существующего строя, не могли удовлетворять прогрессивно настроенные умы, не отвечали запросам широких демократических слоев немецкого общества и буржуазной интеллигенции.

Будучи выразителем интересов и умонастроений именно этих общественных сил Германии, Фейербах считал, что.

наступило время распротиться с отжившими формами мировоззрения и создать новое миропонимание, новую философию.

Эта философия, по его мнению, должна заменить все прежние формы миропонимания — и прежнюю философию, и прежнюю религию. Сознательное отрицание христианства, считал он, кладет основание новой эпохе, необходимости новой, откровенной, уже более не христианской философии. Философия выступает на место религии, но именно тем самым на место прежней философии выступает философия, целиком от нее отличная.

Таким образом, Фейербах ставил задачу создания философии, которая бы овладела умами, вытеснила бы религию как веру в бога, в сверхъестественный мир, овладела бы умами всего человечества. Это поистине грандиозная задача. Постановка ее составляет несомненную заслугу Фейербаха.

Однако сам Фейербах решить эту задачу не смог. Узкий горизонт мировоззрения немецкой буржуазии, буржуазные интересы, которые выражал Фейербах, не позволили ему преодолеть метафизический способ мышления и идеалистический подход к объяснению истории. Поэтому к строительству новой философии он подошел со старым методом и употребил старые материалы.

Ограниченность понимания Фейербахом существа поставленной им же самой задачи обнаружилась прежде всего в том, что он, все еще просветительно переоценивая роль религии в общественной жизни, представлял себе новую философию, или философию будущего, как и философию и религию одновременно. Новая философия после упразднения религии должна стать сама религией. Она должна, указывал Фейербах, соответствующим ей способом воспринять в себя то, что образует сущность религии, воспринять то, что дает религии преимущества перед философией.

Сущностью религии Фейербах, как известно, считал сущность человека, сущность человеческого рода. Отсюда делался вывод, что философией, способной быть одновременно религией, является *антропология*, т. е. философское учение о человеке. Задача нового времени, писал он, состояла в осуществлении и очеловечивании бога, в разложении теологии и в превращении ее в антропологию (1, 136).

Антропология, по мнению Фейербаха, упраздняет или устраняет из религии понятие о божестве как сверхчеловеческом существе и ставит на его место понятие о человеке как о естественном существе. С точки зрения антропологии, богом человека является сам человек, человеческий род. И если сущность религии состоит в чувстве любви человека к богу, т. е. в чувстве любви человека к персонифицированной сущности человека, то сущность новой философии должна сводиться к любви человека к человеку, к любви человека к *реальному* человеку. Именно любовь как универсальное чувство связи между людьми образует сущность антропологии и превращает ее в религию. То, что нелюбимо, говорил Фейербах, не может стать предметом поклонения. Только то, что может быть объектом религии, и есть объект философии. Если старая философия говорила: «Не существует то, что не является мыслями», то новая философия, напротив, заявляет: «Не существует то, что нелюбимо, что не может быть любимым». Но то, что не может быть любимым, не может быть и предметом поклонения, т. е. предметом религии, согласно Фейербаху. Только то, что может быть объектом религии, и есть объект философии. Поскольку объект философии вызывает в человеке чувство любви, заставляет человека поклоняться перед ним, то антропология превращается в религию.

Основным принципом новой философии, по мнению Фейербаха, является действительный, реальный человек. Новая философия, полагал он, объявляет своим принципом познания, своим субъектом не «я», не абсолютный, т. е. абстрактный дух, не разум в абстрактном виде, но действительное и цельное существо человека. Только человек является реальностью, субъектом разума. Человек мыслит, а не «я», не разум. Поэтому если старая философия говорила: «Только разумное истинно», то новая философия, напротив, заявляет, что только человеческое истинно и действительно, ибо только человеческое разумно. Человек — мера разума.

Так определял Фейербах основной принцип и предмет своей новой философии, или философии будущего. Нетрудно заметить, что в таком определении «новая» философия является новой только по названию. Уже по одному тому, что она определяет себя как религию, она не является по существу новой.

Фейербах не понял действительной сущности религии,

не понял, что всякая религия есть фантастическое отображение тех внешних сил природы и общества, которые господствуют над людьми. Он выпятил только одну сторону религии, а именно отражение в понятии бога сущности человека и проповедь любви к этой сущности. Но ведь религия состоит не во всяком способе истолкования сущности человека, а в *определённом* способе, в обожествлении, в олицетворении, в фантастике. И только проповедь любви к олицетворенной сущности человека, к личности бога образует момент религии.

Не поняв сущности религии как определённого способа отражения действительности, Фейербах не понял и исторического места религии в развитии человечества, не понял ее преходящего характера. Отсюда его тщетные и бесплодные попытки выработать философию, которая была бы одновременно и философией и религией.

В действительности Фейербах такой философии не создал и создать не мог. Он только сдавал идейные позиции своему противнику — той самой религии, против которой так упорно и самоотверженно воевал. Ибо идея вечности религии, идея о том, что человечество не может обходиться без религии, является религиозной идеей, и проповедь материалистом такой идеи является ничем иным, как уступкой религии.

Что касается другой стороны понимания Фейербахом предмета новой философии, а именно определения ее как антропологии, то и эта идея не является новой. Здесь Фейербах по существу следует за французскими материалистами XVIII в. Последние также в центре своей философии ставили человека, и лишь постольку, поскольку они рассматривали человека как часть природы, как существо, определяющееся природой, они предметом философии считали также природу в целом. Фейербах только четче выразил то, что до него мыслили французские материалисты, и возвел его в антропологический принцип философии. Называя свою философию «философией будущего», Фейербах не мог привести в соответствие это название с содержанием. Его философия по содержанию не выходила за границы метафизического материализма.

Действительную философию будущего, философию, призванную стать мировоззрением всего человечества, создали только Маркс и Энгельс — идеологи и вожди революционного пролетариата.

Однако было бы неправильным считать, что Фейербах только восстановил, воспроизвел материализм XVIII в. Борьба против такого сильного идейного противника, каким был немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX в., заставила Фейербаха по-новому поставить и решить много важнейших философских проблем. Что же нового в материализме Фейербаха? В чем он пошел дальше своих предшественников?

Прежде всего борьба против идеализма, особенно против идеализма Гегеля, столкнула Фейербаха с необходимостью материалистического истолкования *категории бытия*. В XVII—XVIII вв. материалистическая философия рассматривала категорию бытия главным образом в онтологическом аспекте, т. е. вне соотношения с категорией мышления. Решая основной вопрос философии, материалисты XVII—XVIII вв. противопоставляли мышлению материю, природу, тело, но не категорию бытия. Только в отдельных случаях и у отдельных мыслителей, как, скажем, у Радищева, наблюдается попытка вскрыть и гносеологический аспект категории бытия. В полном же объеме проблема соотношения мышления и бытия встала только в связи с борьбой материализма против принципа тождества мышления и бытия, выдвинутого немецкой идеалистической философией конца XVIII — начала XIX в. Только в борьбе с идеалистическим тождеством мышления и бытия получила развитие проблема единства мышления и бытия.

Критикуя идеалистическое отождествление мышления и бытия, Фейербах показал, что в соотношении с мышлением категория бытия имеет значение бытия вне мышления. Бытие — это то, что существует вне и независимо от мышления, что не определяется мышлением, а определяет мышление. Иначе говоря, противопоставленное мышлению бытие приобретает смысл объективной реальности вне сознания. «Образ этого бытия вне мышления, — писал Людвиг Фейербах, — материя, субстрат реальности» (1, 176).

Таким образом, в философии Фейербаха проблема единства мышления и бытия приобрела значение одного из аспектов, а именно гносеологического аспекта общей проблемы материи и сознания.

Фейербаху принадлежит также заслуга дальнейшей конкретизации понятия материи. Материалисты XVII —

XVIII вв. обычно определяли материю через понятие субстанции и ее атрибутов, или общих свойств. Такое определение, как известно, дают Спиноза и Толянд, а еще раньше Гоббс, Декарт, позже Гольбах, Дидро, Ламетри. Определение материи в гносеологической плоскости, т. е. как объективной реальности, встречается только у некоторых материалистов XVIII в., в частности у Гольбаха и Радищева. Однако оно дано в ограниченной формулировке предмета чувства. «По отношению к нам, — говорил Гольбах, — материя есть то, что составляет предмет наших чувств»⁶.

В философии Фейербаха материя приобрела значение, или была определена как бытие вне мышления, вне сознания, т. е. не только как предмет чувств, но и как предмет разума. Материя, согласно Фейербаху, есть сущностный предмет для разума. Если бы не было материи, разум не имел бы ни побуждения, ни материала для мышления, не имел бы содержания. Материю нельзя отрицать, но отрицая разум.

Таким образом, противопоставляя материю и сознание в гносеологической плоскости, Фейербах идет дальше своих предшественников, идет в направлении раскрытия содержания понятия материи как объективной реальности, существующей вне сознания.

Гносеологический аспект рассмотрения позволил Фейербаху внести элементы нового и в трактовку категорий пространства и времени. Опровергая априоризм Канта, Фейербах сделал упор на обосновании *объективности пространства и времени*. Пространство и время, считал он, — не простые формы явлений. Они суть основные условия, законы как бытия, так и мышления. Вневременное и внепространственное мышление — такая же бессмыслица, как и вневременное и внепространственное бытие.

Это положение Фейербах направляет против идеализма Гегеля, который рассматривал свою логику как логику вне пространства и времени, до пространства и времени. Опровергая это, Фейербах доказывал, что реальное мышление возможно только в пространстве и во времени. Однако это не значит, что само содержание мышления имеет пространственное размещение, т. е. что понятия можно

⁶ Гольбах П. Соч., т. 1, с. 31.

измерить, взвесить и т. д. «Пространство и время,— говорил Фейербах,— составляют формы бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть существование» (1, 122). На блестящих примерах Фейербах показал нелепость субъективно-идеалистического сведения пространства и времени к формам чувственности.

Взгляды Фейербаха на материю, пространство, время, движение, закономерность, причинность имеют последовательно-материалистический характер. В. И. Ленин, критикуя махизм и другие разновидности субъективного идеализма, часто приводил материалистические определения Л. Фейербахом пространства, времени, закономерности, причинности.

Немецкий мыслитель доказывал, что мир бесконечен в пространстве и вечен во времени. Этот мир представляет собой вечное закономерное движение материи в пространстве и во времени. Учитывая в определенной мере достижения естествознания, Л. Фейербах доказывал, что природа является единым целым, что все в ней взаимосвязано и явления природы, вещи, предметы можно понять только исходя из их внутренней взаимосвязи и взаимозависимости.

В природе, по мнению мыслителя, все находится в изменении, движении и развитии. Однако эти положения он не мог опереть на понимание движения и развития как единства и борьбы противоположностей, как скачкообразного перехода от низшего к высшему.

Фейербах метафизически отрицал противоречия в явлениях объективной действительности. «Непосредственное единство противоположных определений,— писал он,— возможно только в абстракции и имеет значение только для нее. Средством соединять в одном и том же существе противоположные или противоречащие определения соответствующим действительности образом является время»⁷. Таким образом, с точки зрения Фейербаха, в действительности противоречия невозможны: одно и то же в одно и то же время не может быть и не быть. Это, как известно, типичный метафизический взгляд.

Метафизический способ мышления и идеалистическое понимание истории не позволили Фейербаху существен-

⁷ Фейербах Л. Основы философии будущего. М., 1936, с. 91.

пым образом развить и материалистическую гносеологию, т. е. материалистическую теорию познания. Тем не менее в ряде вопросов он все же сделал известный шаг вперед сравнительно с французскими материалистами XVIII в. Прежде всего Фейербаху принадлежит заслуга новой постановки проблемы единства субъекта и объекта познания. Материалисты XVIII в. рассматривали в качестве субъекта человека, а в качестве объекта — природу. Фейербах указывает, что в процессе познания существенное значение имеют взаимоотношения людей. Поэтому объект познания — это не одна природа, а прежде всего сам человек. «Я» — есть и субъект и объект: и «я» и «ты». Только из единства субъекта и объекта, как «я» и «ты», т. е. только из общения людей возникает человеческое познание. «Только посредством общения, — писал Фейербах, — только из разговора человека с человеком возникает идея. Но в одиночество, сам-друг, доходит человек до понятия, до разума вообще. Два человека необходимы для образования человека духовного в такой же мере, как и физического. Общению человека с человеком есть первый принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже сама уверенность в существовании других вещей вне себя опосредствована для меня уверенностью в существовании другого человека вне меня»⁸.

Таким образом, согласно Фейербаху, процесс познания опосредован общественными связями, общением между людьми.

Расширение понятия объекта и указание на взаимопревращение субъекта и объекта имели большое значение не только в деле углубления материалистического понимания процесса познания, но и для борьбы против идеализма, особенно против субъективного идеализма.

Критикуя идеалистическое истолкование объекта как выражения деятельности самого субъекта, Фейербах писал: «Объект, действительный объект именно и дан мне только там, где дано существо, на меня влияющее, где моя самостоятельность находит в деятельности другого существа свою границу, противодействие, и только там, где «я» из «я» превращаюсь в «ты», только там, где я подвергаюсь воздействию, возникает представление об объек-

⁸ Фейербах Л. Основы философии будущего, с. 85, 86.

тивности, вне меня существующей, т. е. об объективности вообще»⁹.

Эти положения Фейербаха нанесли серьезный удар по субъективному идеализму. Субъективный идеализм затупевывает объект как человеческое существо. В человеческом существе как объекте — конец субъективного идеализма, ибо здесь он превращается в солипсизм, в абсурд, в полную неразумность, в признание, что существуют только я и мое ощущение, всех же других людей не существует.

Однако само решение Фейербахом проблемы единства субъекта и объекта имело узкий, ограниченный характер. Основой единства субъекта и объекта Фейербах считал чувства, чувства вообще и любовь в особенности. Тайну взаимодействия, писал он, решает только чувственность. Только чувственные существа влияют друг на друга (1, 183).

Человек сам по себе дан лишь при помощи чувств. Он и сам для себя — предмет, чувственный объект. Тождество субъекта и объекта в самосознании есть лишь абстрактная мысль. Истиной же и действительностью этого тождества становится только созерцание человека человеком. Это узкий, антропологический подход к решению проблемы единства субъекта и объекта. Фейербах не смог понять, что единство субъекта и объекта лежит в практической области. Основой такого единства является *практика*, и прежде всего производственная деятельность человека. Только лишь в процессе производственной деятельности, в процессе практического преобразования человеком природы преобразуется и создается субъект; возникает единство субъекта и объекта, происходит процесс познания.

Как и все материалисты до К. Маркса и Ф. Энгельса, Л. Фейербах переносил момент активности только на объект. Отсюда пассивно созерцательный характер теории познания Л. Фейербаха. Подобно французским материалистам XVIII в., Л. Фейербах стоял на позициях материалистического сенсуализма. Он считал, что единственным источником познания, единственной связью сознания с внешним миром являются чувства, ощущения. Из последних возникают мысли, понятия, идеи. Эмпиризм

⁹ Фейербах Л. Основы философии будущего, с. 76.

справедливо поэтому выводит происхождение наших идей из чувств. Новым в сенсуализме Людвиг Фейербаха является, например, его положение о том, что чувственное познание имеет своей предпосылкой не только природу, но и общение между людьми, единство человека и человека. Односторонний эмпиризм, полагал Фейербах, забывает, что значительнейшим объектом чувств человека является сам человек, что свет сознания и разума загорается только во взоре человека, обращенном к человеку.

Характеризуя роль и значение мышления в процессе познания, Фейербах указывал, что разум способен познавать объективную действительность потому, что законы действительности суть также и законы мышления. Поэтому наше мышление не может не согласовываться с действительностью, если оно следует этим законам.

Фейербах подчеркивал единство, внутреннюю связь чувственного и рационального моментов познания. Ни односторонний эмпиризм, ни односторонний рационализм не могут дать нам истины. «Только мышление,— писал он,— опроделомое и исправляемое чувственным созерцанием, является реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истины» (1, 196), т. е. мышлением, дающим человеку объективную истину. Из этого утверждения видно, что Фейербах рассматривает основу единства мышления и чувственного познания только в созерцании и не видит, что единство опытного и мыслительного моментов познания устанавливается в процессе практической общественной деятельности человека.

Критерием истинности, критерием истины вообще, как отмечалось, Фейербах считает прежде всего чувства. Таким критерием, пишет он, является единственно созерцание. Особенно большое значение в деле различия истины от заблуждения Людвиг Фейербах придает чувству любви. Любовь, по мысли Фейербаха, является настоящим онтологическим доказательством бытия предметов вне нашей головы, и никакого другого доказательства бытия кроме любви нет (1, 185). Любовь является критерием бытия, критерием истинности и действительности — объективной и субъективной. Где нет любви, там нет и истины. Иногда критерием истинности Фейербах считает общезначимость. Истинно то положение и утверждение, которое соответствует роду: истинно то, что истинно для рода.

Критерием истинности для Фейербаха во многих слу-

чаях является практика общественной жизни. Однако под ней он понимает главным образом чувственное общение между людьми, а также культурное общение.

Таковы в основном главные моменты теории познания Фейербаха.

Борясь против идеализма, защищая и обосновывая материализм, Фейербах сделал значительный шаг вперед в развитии философского материализма, внес в материалистическую философию много важных, новых моментов. Однако в целом его материализм является метафизическим материализмом. Это — антропологический материализм. В применении его принципов к общественной жизни, в применении антропологического принципа к объяснению явлений человеческой жизни, событий человеческой истории он превращается в идеализм.

Это особенно ярко проявилось в учении Фейербаха о морали. Основным принципом учения Фейербаха о морали является принцип разумного эгоизма. Следуя за французскими материалистами, Фейербах утверждал, что человеческой природе свойственно стремление к счастью. Человек стремится к тому, что приносит ему удовольствие, наслаждение чувственное и духовное, и избегает того, что приносит ему вред. Это основа нравственности. Добром есть то, что является добром для меня, что приносит мне счастье. Зло — то, что приносит мне вред, что приносит мне несчастье. Однако счастливым человек не может быть, когда он приносит несчастье другим людям, когда его счастье строится на несчастьи других. Счастье предполагает единство «я» и «ты», единство личных и общественных интересов. Счастливым, говорит Фейербах, можно быть только вдвоем.

Формой, которая необходимо связывает личное счастье со счастьем других, по мнению Фейербаха, является любовь. Любовь связывает людей и заставляет одного человека устанавливать пределы своего счастья там, где начинается несчастье другого человека, согласовывать свое счастье со счастьем другого.

Энгельс указывает, что по своему содержанию учение о морали Фейербаха уступает учению о морали Гегеля. Мораль Фейербаха реалистична на словах, реалистична по видимости и идеалистична, идеалистическая по своему существу, своей основе. У Гегеля же, несмотря на весь идеализм его формы морали, содержание конкретно, реалис-

тично. В условиях классового общества, в условиях ожесточенной классовой борьбы проповедь любви всех и вся, говорил Энгельс, «без различия пола и звания», является реакционной.

Маркс и Энгельс подвергли решительной критике идеализм учения Фейербаха о нравственности как выражение буржуазного мировоззрения в философии выдающегося немецкого мыслителя.

Исторической заслугой Фейербаха являются критика религии и идеализма, защита, обоснование и развитие философского материализма. В борьбе против религии и идеализма Фейербах показал, что только материалистическое мировоззрение, только материалистическая философия представляют собой науку, выражают потребности науки, дают истинное, правильное представление о жизни, о мире в целом.

Фейербах дал обоснование материалистического решения основного вопроса философии и внес много нового в решение тех или иных общих проблем философии. Благодаря этому философия Фейербаха оказала серьезное влияние на формирование взглядов Маркса и Энгельса, на формирование диалектического материализма. Она ускорила процесс разрыва Маркса и Энгельса с идеализмом, процесс перехода их на позиции материализма. Однако как практические политические борцы К. Маркс и Ф. Энгельс не могли удовлетвориться философией Л. Фейербаха. Их интересовала прежде всего не природа, а общество, судьбы человечества. Поэтому они не остановились на философии Фейербаха, а восприняли ее критически и пошли дальше. Создавая свое подлинно революционное диалектико-материалистическое учение, К. Маркс и Ф. Энгельс критически переработали антропологический материализм Фейербаха в диалектический материализм.

ГЛАВА II Л.ФЕЙЕРБАХ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

С возникновением логики определение места мыслителя в истории философии идет по двум направлениям. С одной стороны, выясняется его мировоззрение, с другой — логические способы его разработки. Это мы видим еще на примере античных философов: Аристотеля как творца логики, Эпикура с его каноникой и т. д. Вообще послеаристотелевская философия делится обычно на физику, этику и логику, которые охватывают основные предметы философских исследований — природу, общество и мышление. В этом же плане у Аристотеля возникло фактически, а затем и терминологически оформилось членение учения на метафизику, физику и логику.

В Новое время в связи с развитием науки старая аристотелевская логика оказалась недостаточной. Мыслители начали искать более действенные, эффективные методы познания природы — и появились специальные исследования о методе, различные варианты «рассуждений о методе». Расширение логики, создание индуктивной и элементов дедуктивной, приближенной к математическим наукам логики привело к усилению значения методологических исканий мыслителей. Так, определяя философское значение учения Бэкона, Фейербах полагает, что «его наиболее существенное значение состоит в том, что он дал *метод*, *органон*, *логику* опыта»; в самом же начале изложения

учения Гоббса он дает характеристику «особенностей методологического доказательства» и вскрывает «механическую внешность его... мышления»;¹ еще большая роль методу познания отводится в изложении учений Декарта, Спинозы, Лейбница². Мы упоминаем здесь произведения Фейербаха в связи с предметом нашего параграфа, но аналогичная мировоззренческая и методологическая направленность историко-философских исследований становится одной из основных тенденций в Новое время вообще.

1. Л. ФЕЙЕРБАХ И ДИАЛЕКТИКА

Новый этап развития философии связан с возникновением диалектической логики и диалектического метода, а в еще большей мере с возникновением диалектико-материалистического метода К. Маркса и Ф. Энгельса. В свете идей основоположников марксизма-ленинизма предшествующие учения оцениваются и в плане дилеммы диалектический метод — метафизический метод, причем эта противоположность расширяется во времени и распространяется до истоков европейской (да и не только европейской) истории философии.

Марксизм образует в этом отношении особый этап в связи с тем, что в XIX в. проблема метода переросла рамки науки и познания и сблизилась с проблемами социального преобразования действительности, поисками «алгебры революции», которой оказалась диалектика марксизма-ленинизма. В известных словах В. И. Ленина о диалектике как душе марксизма зримо выявлена роль метода в познавательной и практической деятельности.

В свете сказанного освещение философского наследия Л. Фейербаха, естественно, также включает уяснение двух основных аспектов: его отношение к материализму и идеализму и его роль в развитии метода.

Поскольку влияние на последующую историю философии Фейербах оказал, как уже отмечалось, своим разрывом с идеализмом и обоснованием материалистического мировоззрения, то в многочисленных работах, посвященных помощнику мыслителю, главное внимание уделяется второму периоду его творчества, когда были созданы «Сущность христианства», «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии буду-

¹ Фейербах Л. История философии. М., 1967, т. 1, с. 94, 141.

² См.: Там же, с. 228—245, 394—397; т. 2, с. 276—294, 344—357.

щего» и другие произведения, а в этом, втором периоде анализируется его материалистическое учение. Метод же оценивается преимущественно отрицательно: Фейербах «не понял» диалектики, не отделил ее от идеализма и т. д.

В первый период творчества, будучи диалектиком, он еще стоял на идеалистических позициях. Поэтому в нашей литературе его методу уделяется мало внимания. Между тем более правдоподобным кажется предположение о специфике методологии Фейербаха, поскольку его материализм не повторяет предшествующие формы, а образует качественно новую ступень развития, оказавшую прямое влияние на становление философских взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса. Далее, почему Л. Фейербах перестал понимать диалектику, если раньше он ее не только понимал, но и систематически применял в своих работах? Каков вообще метод Фейербаха, особенно во второй период деятельности, каковы его свойства и функции? В данном параграфе мы сосредоточим внимание на методологических аспектах феербаховской философии и последовательно выясним два основных вопроса: 1) каковы причины различия методов Фейербаха и основоположников марксизма, или почему немецкий материалист не совершил в диалектике того, что совершили К. Маркс и Ф. Энгельс; 2) каков собственный метод Фейербаха и какова история его развития. Ответ на первый вопрос оттенит негативную сторону методологии Фейербаха, а на второй — ее позитивное содержание.

Что различие методов существовало, — исторический факт, и негативно он выражается в том, что К. Маркс и Ф. Энгельс осознали противоположность диалектики и идеализма в учении Гегеля, а Фейербах не осознал. Первая, исходная причина этого — в целом их неразличение у самого Гегеля. Мы говорим в целом, ибо отдельные аспекты различия существовали. Наиболее важные из них следующие. Во-первых, противопоставление диалектического метода иным методам, особенно его метафизическому варианту, и критика таких его разновидностей, как плоская вольфовская метафизика, критицизм Канта и т. д., проводились Гегелем во многих работах. Следует отметить и его систематическую критику формальной логики, поскольку она выступала основой этих методов.

Во-вторых, применение диалектического метода к материалу разных наук показало их качественное различие

и неодинаковое отношение к ним этого метода, так что Гегель даже пришел к мысли, что «нет ни одного предмета, который, сам по себе взятый, поддавался бы столь строгому, имманентно пластическому изложению, как развитие мышления в его необходимости»³. Согласно его идее, другие предметы не способны к такому диалектическому развитию, и это выразилось, как известно, в тех натяжках, которым Гегель подвергал содержание специальных наук. Таким образом, различие конкретно-научного материала обращало внимание на различие методов их обработки и дифференцировало саму диалектику в ее методологических функциях.

В-третьих, осознавалось различие метода и материала даже внутри самой логики. По словам Л. Фейербаха, «диалектику же, метод логики, Гегель определяет как специфическую, свойственную логике форму и движение ее содержания»⁴.

В указанных аспектах философия Гегеля для него самого выступала преимущественно как методология. Но все три аспекта были ясны для Гегеля тогда, когда он критиковал прежние методы, старые способы обработки материала специальных наук, философии и логики. Наоборот, положительная разработка этих проблем отодвигала методологию на задний план. Так, несмотря на понимание того, что разные науки требуют и нетождественной методологии, Гегель тем не менее пытался все их изложить как прикладные логики, что было, очевидно, односторонне. Диалектика в ее логической форме накладывалась на специальный материал и вела к натяжкам. Абсолютизировалась логическая диалектика. Основная идея Гегеля по этому вопросу состояла в том, что если другие методы конечны, поскольку они внешни предмету исследования, то диалектический метод им противоположен: «Раскрытие того, что единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания»⁵.

Внутренним же содержанием всего является мышление, идеальное. Гегель и доказывает неразделимое единство диалектики с ним. Поскольку же мышление трактуется иде-

³ Гегель. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 91.

⁴ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 77.

⁵ Гегель. Наука логики, т. 1, с. 107.

алистически, то возникает идея о нераздельности идеализма и диалектики. Это нашло особенно зримое выражение в двойственности понятия «спекулятивного» у Гегеля: оно одновременно означает и «диалектический» и «идеалистический».

Л. Фейербах в первый период творчества воспринял вместе с философией Гегеля и этот его взгляд. Полностью он его не смог преодолеть, но в его учении можно видеть начало такого преодоления. Когда Ф. Энгельс в работе о Фейербахе писал, что последний никогда правоверным гегельянцем не был, он имел в виду преимущественно отношение Фейербаха к идеализму Гегеля, но в известной мере это имеет силу и по отношению к его диалектике. В сочинениях немецкого материалиста весьма рано начало намечаться несогласие с Гегелем в трактовке диалектики.

Фейербах наметил несколько этапов своего отхода от системы учителя. В период преподавания в Эрлангенском университете (1829—1832) он обучал философии Гегеля в качестве историка, «вначале такого, который отождествляет себя с предметом своего исследования или, вернее, составляет с ним нечто единое, поскольку он не знает ничего другого, лучшего, затем такого, который отличает себя от своего предмета и от него отмежевывается»⁶.

Отмежевание началось с внешних сторон учения. «К этому времени (1830) мне уже стало ясно отличие *формы* от *сущности* философии Гегеля, я отбросил форму, сохранив сущность»⁷. Фейербах понял, что гегелевская философия — одна из разновидностей спекулятивной философии вообще, и, еще придерживаясь ее, он исходил из гегелевской лишь потому, что та была «*последним всеохватывающим* выражением спекулятивной философии»⁸.

Хотя Фейербах мировоззрения еще по существу не меняет, но разграничение формы и сущности приводит его к важному выводу о преходящем характере системы Гегеля. Она теряет атрибут абсолютности: «Для меня его философия не была исключением из установленного Гегелем закона всего конечного»⁹. Таким образом, Фейербах подходил к ней конкретно-исторически и оценивал ее более диалектически, чем сам Гегель.

⁶ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 375.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

Это размежевание проникает и в трактовку логики как науки. Подчеркивая, что он толкует логику как теорию познания и метафизику в духе Гегеля, но не в его выражениях и не его словами, т. е. обозначая различие в форме преподавания, он, однако, далее пишет: «Я преподаю ее не как Гегель», т. е. не как вершину всей философии, «но в смысле органа философии» (1, 246). Иначе говоря, у Гегеля логика заключает в себе существеннейшее содержание всей его системы, а у Фейербаха она выступает в более адекватной функции органа или метода философии, и тем самым намечается отделение метода как формы мышления от его содержания.

Новой вехой в этом отделении стала работа Фейербаха «К критике философии Гегеля». Основная ее тенденция — обоснование материализма через критику метода Гегеля. Здесь ход его мысли таков. Метод есть то же, что научное изложение, которое выражается в виде системы. Системное мышление есть излагающее, а не реально существующее мышление. В изложении категории движутся последовательно, во времени, а в реальном мышлении все его определенности даны одновременно. Поскольку форма изложения (последовательность) противоположна одновременности реальных свойств, последние не могут без остатка войти в систему и тем самым обозначается граница изложения и его метода, за которой открывается действительность, будь-то реальное мышление или бытие, которые являются предпосылками всякой философии и даны непосредственно. Но тем самым оказывается существенным само отношение диалектики к находящейся вне ее действительности, и Фейербах формулирует идею новой формы этого метода: «Диалектика не есть монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом» (1, 73).

Таким образом, он показывает, что метод Гегеля не является абсолютным, но есть средство и форма познания, а не содержание науки, и от формализма отличает подлинную логику — науку о категориях. Формы изложения, сообщения — это отношения разума, не опирающиеся на причинность: «Только метафизика как наука о категориях есть подлинная эзотерическая логика — такова глубокая мысль Гегеля» (1, 66).

Как совместить фейербаховскую критику «метода Гегеля» с его положительной оценкой логики Гегеля? Дело в том, что Фейербах в книге «К критике философии Гегеля»

ля» анализирует не весь метод Гегеля, а только те аспекты, которые замыкают мышление в самом себе и убирают мост между ним и мышлением. Сюда относится необходимое движение мыслей — одна следует за другой, а не из бытия; правда, исходная могла бы братья из последнего, но и этого нет, ибо мышление движется по кругу, начало совпадает с концом. Круговое движение мысли, т. е. движение ее в самой себе, и движение необходимое, т. е. такое, которое не допускает бреши между мыслями, куда могла бы проникнуть чувственная достоверность, — вот что делает мышление абсолютно замкнутым, самостоятельным образованием и дает идеализм. Вот почему критика Фейербахом метода Гегеля берет только эти, идеалистические его аспекты и ищет разрывы в круге, чтобы имманентно пробиться к внешней реальности. Эти же аспекты критикуются и в работе «Отношение к Гегелю» (1840). «Гегелевский метод, — пишет здесь Фейербах, — в целом страдает тем недостатком, что он рассматривает историю лишь как поток, не исследуя *дна*, над которым данный поток протекает. Этот метод превращает историю в непрерывный интеллектуальный акт, каким она ведь не является»¹⁰. В другом месте Фейербах показывает, что диалектика замыкает дух в субъективную сферу, отмежевывает его от объективной природы и этим она для Фейербаха теряет цену: «Что представляет собой диалектика, если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цену имеет ее «необходимость»?»¹¹.

Таким образом, Фейербах критикует не всю диалектику Гегеля, а лишь те ее аспекты, которые связаны с идеализмом. Вот почему при этом он так высоко ставит логику Гегеля как теорию категорий или теорию познания.

Критика «необходимости» была не простым отбрасыванием последней, а критикой ее абсолютизации, ведущей к идеализму. Там, где она вообще не принималась во внимание, Фейербах, наоборот, подчеркивал ее значение. Так, он резко критиковал Шеллинга за то, что у него «с самого начала предполагается отказ от необходимости и закономерности мышления, от всякого критерия истины, от всякого отличия между разумом и нелепостью» (1, 206, 207). Необходимость и закономерность мышления здесь стоят

¹⁰ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 382.

¹¹ Там же, с. 387.

вместе с иными признаками его, в единении с которыми Фейербах вполне признает их значение.

Итак, Фейербах ограничивает функцию умозрительной диалектики и в противовес ей выдвигает диалектику, основанную на опыте. Но последняя ни в этом, ни в последующих произведениях специально не разрабатывается и остается по сути дела задачей поставленной, но не решенной Л. Фейербахом. Она была решена К. Марксом и Ф. Энгельсом. И на пути к ней основоположники марксизма подвергли критике представления и Гегеля и Фейербаха о методе. Чтобы понять характер этой критики, обратимся к последнему разделу «Экономическо-философских рукописей 1844 года» К. Маркса, в котором дана «критика гегелевской диалектики и философии вообще».

Прежде всего заслуживает внимание терминология этой рукописи. Основные термины в ней таковы: гегелевская диалектика и философия вообще, старая диалектика и философия, философская диалектика, божественная диалектика, спекулятивная диалектика, спекуляция, гегелевская диалектика, гегелевская диалектика вообще и в особенности ее изложение в «Феноменологии духа» и в «Логике» и некоторые др. Если суммировать многообразные отношения между ними, то получится следующая общая картина. Терминологически различается философия вообще и диалектика вообще, по-видимому, потому, что первая не сводится ко второй, но специально К. Маркс не пишет об их различии. Содержание этих терминов не совпадает: первое шире второго, ибо в других текстах встречается различие диалектики и философии вообще. Далее следует различие диалектики вообще и ее изложения в «Феноменологии» и «Логике»; вносится, таким образом, расчленение в саму диалектику, ибо вся система Гегеля построена этим методом, но специальным предметом анализа он является в названных работах, о чем говорит и приведенное высказывание Гегеля о методе как осознании формы. Дальнейшая спецификация касается отношения «Логике» к «Феноменологии», когда К. Маркс пишет о ее последней главе, что та «содержит в виде сжатого резюме как дух «Феноменологии», ее отношение к спекулятивной диалектике, так и понимание Гегелем их обеих и их взаимоотношения»¹².

«Спекулятивная» здесь означает «умозрительная»: та-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 159.

кая, абстрактно-мыслительная диалектика представлена в «Логике». Поскольку после этого идет анализ последней главы «Феноменологии», то употребляемое Марксом выражение «божественная диалектика»¹³ (по контексту: создающая категории из ничего) относится и к «Логике». Когда же Маркс пишет об одном рассуждении Гегеля, что в нем собраны «воедино все иллюзии спекуляции»¹⁴, то этот термин относится прежде всего к «Феноменологии» и «Логике», а также ко всему учению Гегеля. В нем представлены в нерасчлененном виде «диалектика», «идеализм» и «спекуляция».

Таким образом, получается последовательность: философия вообще — диалектика вообще — особенная форма диалектики в «Феноменологии» и «Логике» — спекулятивная и «божественная» диалектика в «Логике». В этой последовательности каждый последующий член уже предыдущего, составляет его часть, иначе говоря, каждый последующий член включается в предыдущий. Термин «спекуляция» объединяет все основные аспекты учения Гегеля и есть тот пункт, на который преимущественно направлена критика К. Маркса.

Как и в работе 1843 г. «К критике гегелевской философии правда», в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» основное внимание К. Маркс направляет не на «вышелушивание» позитивного содержания диалектики Гегеля, а на критику всей его философии. На первом плане отрицательное, а не положительное в ней. Это роднит его с Фейербахом, но и только. Маркс упрекает младогегельянцев не только в том, что они не могли размежеваться с гегелевской диалектикой, но и в том, что не сумели ничего сказать «о своем критическом отношении к фейербаховской диалектике»¹⁵.

Таким образом, Маркс видит позитивное и негативное и в самой философии Фейербаха. Его «подвиг», его «подлинные» открытия он суммирует в трех пунктах: 1) Фейербах доказал, что гегелевская философия тождественна религии, что это разные способы или формы отчуждения человеческой сущности, обе подлежащие осуждению; 2) он основал истинный материализм и реальную науку; 3) гегелевскому отрицанию отрицания Фейербах противо-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 173.

¹⁴ Там же, с. 166.

¹⁵ Там же, с. 153, 154.

поставил основывающееся на самом себе положительное¹⁶. В первом пункте речь идет о критике идеализма и религии, в третьем — о критике диалектики, во втором — о положительных построениях Фейербаха. Но далее, показав, что Фейербах толкует гегелевскую диалектику как полагание, снятие и восстановление религии и теологии. Маркс заключает: «Таким образом, Фейербах рассматривает отрицание отрицания *только* как противоречие философии с самой собой, как философию, утверждающую теологию (трансцендентность и т. д.), после того как она подвергла ее отрицанию, т. е. утверждающую теологию вопреки самой себе»¹⁷. Обсуждая в другом месте положение о полагании, отрицании и восстановлении религии и теологии, Маркс подчеркивает, что отрицание отрицания следует понимать «в более общем виде»¹⁸.

Это — первое расхождение Маркса с Фейербахом в трактовке гегелевской диалектики: Фейербах, отождествляя религию и идеализм, диалектику Гегеля сводит по существу к теологии. Маркс же, говоря об отчуждении, называет такие области его, как «религия, государство, гражданская жизнь и т. д.»¹⁹, т. е. всю полноту материальной и духовной действительности, которая была отражена превратно в философии Гегеля. Поэтому у Фейербаха мы находим отождествление не только диалектики и идеализма, но и «более сильное» тождество ее с теологией. И в историческом процессе вычленения диалектики из «шелухи гегельянщины» (Ленин) Маркс здесь делает первый шаг, критикуя это «только» у Фейербаха.

Второе расхождение Маркса с Фейербахом состоит в том, что первый обнаруживает положительное содержание гегелевской диалектики, в то время как второй отождествил ее с формой теологического процесса и критикует вместе с религией. Мы уже сказали, что главная цель Маркса — критика и философии в целом и диалектики Гегеля. Но в то же время Маркс подчеркивает «величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа»²⁰, усматривая в нем изображение процесса са-

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 154.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с. 166.

¹⁹ Там же, с. 158.

²⁰ Там же.

мопорождения человека, осуществляемого через опредмечивание и распредмечивание, т. е. отражение сущности труда.

Наконец, третье расхождение касается функции диалектики. Фейербах видит в ней только апологию существующего, «некритический объективизм». Согласно точке зрения Маркса, в «Феноменологии духа» «заложены в скрытом виде *все* элементы критики, *подготовленные и разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения» ²¹.

В данных расхождениях и состоит критическое отношение Маркса к фейербаховской философии.

Какова же причина различия в восприятии одного и того же предмета — идеалистической диалектики Гегеля? Причина та, что Марксовы исследования были направлены на революционное преобразование действительности, в связи с чем потребовалась основательная критика последней. В предисловии к «Экономическо-философским рукописям 1844 года» Маркс вводит различие двух видов критики и пишет об этом следующее: «В «*Deutsch-Französische Jahrbücher*» я обещал дать критику науки о праве и государстве в виде критики *гегелевской философии права*. При обработке материалов для печати оказалось, что совмещение критики, направленной только против спекулятивного мышления, с критикой различных предметов самих по себе совершенно нецелесообразно, что оно стесняет ход изложения и затрудняет понимание. Кроме того, обилие и разнородность подлежащих рассмотрению предметов позволили бы втиснуть весь этот материал в *одно* сочинение только при условии совершенно афористического изложения, а такое афористическое изложение, в свою очередь, создавало бы *видимость* произвольного систематизирования» ²². Поэтому Маркс намеревался выпустить несколько самостоятельных брошюр, а в конце осветить внутреннюю связь целого и подвергнуть критике «спекулятивную обработку всего этого материала» ²³.

Тот способ изложения, от которого отказался Маркс, наличен у Фейербаха: совмещение у него критики теологии и идеализма и критики предметов самих по себе при-

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 158.

²² Там же, с. 43.

²³ Там же.

вело к афористической форме изложения в основных его произведениях. Из двух видов критики у Фейербаха преобладает первая. Так, Маркс, подвергнув критике идеализм Гегеля и предшествующий материализм, переходит затем к положительной теории существующего, а Фейербах и в дальнейшем занимался разоблачением религии и идеализма, по сути повторяя уже сказанное. Интересно в этой связи отметить, что В. И. Ленин конспект 9-го тома его сочинений заканчивает словами: «Том 9-«Теогония» (1857). Кажись, интересного здесь нет, судя по перелистыванию. Впрочем, § 34 (стр. 320 ff.), 36 (стр. 334) надо прочесть». А прочитав, пишет: «NB § 36 (стр. 334) — из просмотра *ничего* интересного не видно. Цитаты и цитаты в подтверждение уже раньше сказанного Фейербахом»²⁴. И это относится не только к указанным параграфам «Теогонии», но и к работе в целом, ибо принципы критики и сама критика идеализма и религии были разработаны Фейербахом раньше, а здесь он их повторяет, используя новый материал. Что же касается критики самой действительности, то она ограничивается отдельными абстрактными замечаниями в его произведениях и не перерастает в систематическое отвержение существующего строя. Оценивая этот момент, В. И. Ленин пишет о том, что Фейербах не понял революции 1848 г., выписывает весьма абстрактное определение общественного идеала, на полях ставит «NB. «Социализм Фейербаха», заключая это слово в кавычки, наконец, отмечая время чтения «Лекций о сущности религии», резюмирует: «Как сильно *уже* в *э т о* время (1848—1851) *о т с т а л* Фейербах от *М а р к с а* («Коммунистический манифест» 1847, «Neue Rheinische Zeitung» etc.) и *Э н г е л ь с а* (1845: «Lage»)»²⁵.

В отношении нашей темы заметим, что из двух аспектов «диалектики отрицательности» как критики идеалистически понимаемого мирового процесса и как процесса опредмечивания и распредмечивания у Маркса доминирующим в конечном счете является второй. Ведь он с самого начала критикует идеализм для того, чтобы дать критику всего социально-политического строя. Поэтому Маркс последовательно переходит от критики идеализма и религии к критике политики, а от нее — к критике социально-эко-

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 64.

²⁵ Там же, с. 43, 56, 58.

номических отношений, тогда как основная деятельность Фейербаха протекает на первой из этих фаз.

По мере того как К. Маркс и Ф. Энгельс критически исследуют социально-историческую действительность и обнаруживают ее движение и самодвижение, принципы или законы ее развития, диалектика раздваивается на метод критики спекуляции или идеализма и на объективную диалектику истории. Вместе с тем открывается, что диалектика существует не только в идеалистической, но и в материалистической форме. Следовательно, диалектика не совпадает с идеализмом, а потому они не тождественны и в философии Гегеля. В связи с этим происходит раздвоение последней на диалектический метод и идеалистическую систему.

Уже в «Немецкой идеологии», т. е. год спустя после «Экономическо-философских рукописей 1844 года», К. Маркс и Ф. Энгельс в связи с разработкой научной теории общества критикуют идеализм в основном в социальном плане, вследствие чего он получает название идеологии. Об этой социально-исторической ориентации их критики говорит следующее: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей... История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее»²⁶. Они пишут не о своем критическом отношении к фейербаховской диалектике, а о его историческом идеализме и упрекают младогегельянцев в том, что никто из них «даже не попытался приняться за всестороннюю критику гегелевской системы»²⁷. Данный термин здесь уже наличествует, и это тем более важно, что он фактически заменил термины «гегелевская диалектика» и «философия вообще». Хотя специально и не проводится различие диалектики и идеализма, но само изменение терминологии свидетельствует о подходе к проблеме. Специально исследуется «противоположность материалистического и идеалистического воззрений», как гласит название первой главы. Это свидетельствует о том, что

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 19, 20.

²⁷ Там же, с. 20.

формулировке проблемы противоположности диалектики и идеализма предшествовали становление материалистического понимания истории и полное осознание противоположности указанных воззрений.

Создание подлинно научной теории общества и осознание ее противоположности идеализму были важнейшим условием и причиной для осознания противоположности диалектики и идеализма. Напротив, отсутствие такой теории у Фейербаха было одной из основных причин того, что он сознательно не принял диалектику. Само же различие в философских воззрениях Фейербаха и основоположников марксизма определялось их социально-классовыми позициями, их местом в реальной жизни.

Однако дело не только в открытии принципов объективной диалектики, но и в ее научном выражении. Об этом специально писал Ф. Энгельс в рецензии на книгу К. Маркса «К критике политической экономии». Характеризуя ее методологическую сторону, он указывает, что «это сочинение с самого начала построено на систематическом охвате всего комплекса экономических наук, на связном изложении законов буржуазного производства и буржуазного обмена»²⁸. К тому же примера или образца подобного исследования не существовало. «Со времени смерти Гегеля вряд ли была сделана хотя бы одна попытка развить какую-нибудь науку в ее собственной, внутренней связи»²⁹. К. Маркс, разрабатывая систему политической экономии, неизбежно столкнулся с вопросом о том, как развивать науку, каким методом? Существовало два метода: гегелевская диалектика в абстрактном спекулятивном виде и вольфовски-метафизический метод. Последний, по мысли Ф. Энгельса, разгромлен еще Кантом и Гегелем. Но и гегелевский метод был идеалистическим и не мог быть применен в этой форме к исследованию политико-экономических отношений. «Поэтому, — пишет Ф. Энгельс, — надо было прежде всего подвергнуть гегелевский метод основательной критике»³⁰.

Таким образом, создание системы науки (в данном случае политической экономии) потребовало восстановления диалектического метода. Отметим в этой связи ту смену

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 494.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, с. 496.

акцентов, которая произошла в работах основоположников марксизма. Если в 1844 г. они писали о критике гегелевской диалектики, разумея под этим также идеализм, в 1845—1846 гг. — о гегелевской системе, то в 1859 г. снова речь идет о диалектике, но уже в качестве метода: о необходимости «восстановить диалектический метод, освобожденный от его идеалистических оболочек, в том простом виде, в котором он и становится единственно правильной формой развития мысли»³¹. Таким образом, вполне осознанно формулируется тезис о двойственном характере гегелевской философии. Термин «спекулятивный», который был синонимом идеализма, употребляется в смысле ее абстрактности.

В противоположном направлении развивалось соотношение гегелевской диалектики и естествознания. Они остались чуждыми друг другу. Отчасти причиной этого был идеализм, отчасти — вырождение диалектики у последователей немецкого философа в формализм. Возрождение докантиовского, вольфовски-метафизического метода с его неподвижными категориями имело, по словам Энгельса, «свою естественную причину. После режима гегелевских диадочов, приведшего к господству пустой фразы, естественно наступила эпоха, в которой положительное содержание науки снова возобладаало над ее формальной стороной»³², что было связано с бурным развитием естествознания после революции 1848 г. Это был период накопления новых фактов, данных, которые лишь позже оказали влияние на развитие диалектики, подтвердили ее в естествонаучной сфере, поскольку в общеполософской форме она была уже открыта К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Несомненно, указанная Ф. Энгельсом тенденция оказала значительное влияние и на философские построения Л. Фейербаха. В них также содержательная сторона перевешивает форму, изложение афористическое, а не систематическое. Его борьба против логики опосредования и систематичности изложения, восприятие метода Гегеля преимущественно с формальной стороны, критика его идеалистических аспектов в ущерб диалектическим и т. д. были преломлением в философской сфере противоречий научного движения эпохи. Фейербах сам оценивал свой ум как

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 497.

³² Там же, с. 495.

«жадный до всего содержательного» (1, 205), а о своей манере писал как об «ограничивающейся всюду лишь основоположениями и выводами, вытекающими из них» (1, 207).

Все сказанное и объясняет в основном причины исторически ограниченного понимания Фейербахом диалектики. Эти причины являются гносеологическими корнями для решения рассматриваемой проблемы. Но решающее значение в конечном счете имели социально-практические основания. «А практическое значение имели в тогдашней теоретической жизни Германии прежде всего две вещи — религия и политика»³³. По словам Энгельса, «путь политики был тогда весьма тернистым, поэтому главная борьба направлялась против религии»³⁴ (речь идет о 30—40-х годах XIX в. — М. Б.). Фейербах до конца своей жизни остался преимущественно критиком религии и идеализма. Напротив, Маркс и Энгельс возглавили социально-политическую борьбу пролетариата, направленную на коренное преобразование общественного строя, что привело к созданию диалектического и исторического материализма.

Все сказанное обрисовывает, так сказать, негативную сторону фейербаховской методологии. Теперь перейдем к анализу позитивной ее стороны, т. е. к вопросу, каков же собственный метод Фейербаха?

Для оценки философской эволюции Фейербаха решающее значение имеет членение на два периода — идеалистический и материалистический. Выделение их имеет не меньшее значение и для понимания эволюции метода Фейербаха. При этом, если относительно первого периода затруднений не возникает, то со вторым дело обстоит иначе. М. М. Григорьян в предисловии к «Истории философии» Л. Фейербаха пишет, что «в своих ранних произведениях он был в целом диалектиком, да и позже во многих случаях также мыслил диалектически»³⁵. Это правильно, но наличие даже многих таких случаев не дает общей характеристики метода. Вообще при оценке того или иного мыслителя как в мировоззренческом, так и в методологическом отношениях следует строго различать, представлены ли в его сочинениях материализм, диалектика и т. п. только

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 279.

³⁴ Там же, с. 280.

³⁵ Григорьян М. М. Людвиг Фейербах как историк философии. — Предисловие в кн.: Л. Фейербах. История философии, т. 1, с. 28.

в виде случаев (самых разнообразных, случайных отклонений мысли) или примеров или они образуют принципы его учения, т. е. закон, положение, проходящее через весь или по крайней мере основной массив его научной деятельности.

В рецензии на гегелевскую историю философии (1835 г.) среди многих других принципов историко-философского исследования Фейербах называет выделение характерных принципов в той или иной системе³⁶. Именно так мы будем подходить и к анализу работ самого Фейербаха. «Фейербах,— по словам М. М. Григорьяна,— хорошо понимал значение не только отдельных сторон диалектики Гегеля»³⁷. Об этом говорят, во-первых, его основные работы первого периода, посвященные истории философии. В таких своих фундаментальных произведениях, как «История философии от Бэкона Вередамского до Бенедикта Спинозы», «Изложение, развитие и критика философии Лейбница», «Пьер Бейль. К истории философии и человечества», Л. Фейербах систематически проводит диалектический метод. Без преувеличения можно сказать, что Фейербах не уступает Гегелю, а в некоторых пунктах и превосходит его, избегая неясности и формализма в языке и изложении, проявляя особенный интерес к материалистическим учениям (Бэкона, Гоббса) и т. д. М. М. Григорьян отличает диалектику Фейербаха от метода Гегеля усматривает также в том, что у первого она «подчинена прогрессивной задаче — обоснованию правомерности антирелигиозной и антитеологической тенденции в новой философии», это — «центральная установка» его концепции³⁸. Собственно поэтому Фейербах пишет заново историю философии, хотя он чрезвычайно высоко ценил труд Гегеля в данной области. Соединение диалектики первого периода творчества Фейербаха с интересом к материалистическим учениям и с систематической критикой религии и теологии, с пониманием диалектики как органа (метода) философии сдвигает ее и содержательно и по времени вперед по сравнению с философией Гегеля. Если, по словам В. И. Ленина, диалектический идеализм ближе к диалектическому материализму, чем метафизический материализм, то тем

³⁶ См.: Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 14.

³⁷ Григорьян М. М. Людвиг Фейербах как историк философии.— Предисловие в кн.: Л. Фейербах. История философии, т. 1, с. 26.

³⁸ Там же, с. 9.

более это относится к Фейербаху с его материалистическими и антитеологическими тенденциями. В этом смысле его диалектика обозначает начало отхода и фактического ее отделения от идеализма.

Во-вторых, о диалектическом методе Фейербаха свидетельствуют многие рецензии, особенно такие, как «Гегелевская история философии» (1835), «Критика «Анти-Гегеля» (1835), «История новой философии» (1838) и некоторые др. Особая ценность их состоит в том, что в них Фейербах специально пишет о диалектическом методе и дает его пространное описание, хотя сам термин диалектика у него и не часто встречается. В рецензиях мы находим почти сформировавшуюся концепцию диалектики как метода исследования и изложения. К основным принципам последнего немецкий философ относит единство общего и особенного, закономерную (необходимую) последовательность учений, идею развития (вбирание предшествующих достижений и обогащение истории мысли), развитие через противоположности (и требование вскрывать внутренние противоречия философских систем), имманентный анализ материала, выделение в нем характерных принципов, анализ истории философии как необходимой смены систем, а не собрания произвольных мнений и т. д. Все эти принципы применяются им в его историко-философских трудах сознательно, вследствие чего они и до сих пор не потеряли своего значения.

Поскольку и в рецензиях и в историко-философских произведениях Фейербаха речь идет не о диалектике вообще, а о ее роли в изучении специальной науки — истории философии, то на первый план выдвигается ее методологическая функция, а не «спекулятивная» сущность. Фактически (хотя не в сознании Л. Фейербаха) происходит частичное отчленение диалектики от той идеалистической формы, в которой она была представлена у Гегеля. Это еще раз свидетельствует о глубине мысли Ф. Энгельса, что именно проблема «как развивать науку?», т. е. проблема метода, была одной из побудительных причин отделения диалектики от идеалистической ее интерпретации. У Л. Фейербаха можно видеть только зародыш такого отделения, но сам он его значения не осознает.

В этой связи имеет глубокий смысл следующее положение Фейербаха: «Каждый философ имеет к прежним философам двойственное отношение — свободное и необходи-

мое, осознанное и неосознанное (последнее в том смысле, что он является *звеном* мировой истории, как бы органом саморазвития идеи), и поэтому оба отношения должны быть строго различаемы»³⁹. Это особенно важно учитывать при рассмотрении второго периода его философской деятельности.

Диалектический характер мышления Фейербаха в ранних произведениях, как отмечалось, не подлежит сомнению, поэтому возникает вопрос, в каком направлении изменился, какое преобразование претерпел его метод при переходе от идеализма к материализму, ведь переход от идеализма к материализму, несомненно, должен был повлиять на метод Фейербаха. Очевидно и то, что уже сложившийся у немецкого философа метод диалектики, хотя и развитый на почве идеализма, не мог быть просто отброшен и заменен совершенно иным методом. Должна была существовать и некоторая преемственность между двумя этапами развития.

Исходя из этих двух аспектов можно высказать предположение, что прежний метод Фейербаха был не просто отброшен, а претерпел видоизменение, определяемое критикой идеализма и выработкой нового материалистического взгляда на действительность. Поэтому необходимо уяснить прежде всего тенденцию, направление научных интересов Фейербаха при переходе от первого этапа его творчества ко второму.

Этот переход означал полный и решительный разрыв со всем предшествующим идеализмом, который концентрированно выражен в учениях Гегеля и его школы, почти безраздельно господствовавших во времена «философского обращения» Фейербаха. Если все его историко-философские работы первого периода пронизывает критика религии и теологии, то теперь к ней присоединяется беспощадная критика идеализма. Преодолевая систему идеалистической философии и даже всю предшествующую историю идеализма, Фейербах столь же систематически противопоставляет ей принципы нового мировоззрения. В рецензии на историю новой философии И. Эрдманна он отмечает важное значение принципа единства противоположностей и после критического анализа спрашивает: «Итак, разве не принцип единства противоположностей

³⁹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 52.

есть наиболее характерный принцип живой новой философии в отличие от мертвой формальной схоластики средних веков?»⁴⁰. Теперь для Фейербаха методологический акцент его размышлений меняется: на первый план выдвигается принцип различия и противопоставления противоположностей — материального и идеального, субъективного и объективного, природы и духа и т. д. Единство их по-прежнему сохраняется, однако оно было и в идеалистической философии. Поэтому важно не столько это единство, сколько различие внутри него: природа и дух едины, но первична природа, едины субъект и объект, определяющим же является объект, и так через все категории, имеющие отношение к основному вопросу философии.

Во всей научной деятельности Л. Фейербаха мышление становится пламенной борьбой. Оно все время движется через раздвоение единого, через противоположности и перевертывание или обращение полярных категорий, через борьбу между ними, которая совершается в этом пламенном потоке, как называл К. Маркс Л. Фейербаха. Что именно в этом состоит сущность метода Фейербаха, говорит такой текст: «Достаточно повсюду подставить *предикат* на место *субъекта* и *субъект* на место *объекта* и *принципа*, т. е. *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде» (1, 115). Сознательное и последовательное использование этого приема означает органическую принадлежность его к методу Л. Фейербаха. А, как писал В. И. Ленин, «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»⁴¹.

Учитывая, что описанные противопоставления противоположностей и их обращение есть систематически применяемый Фейербахом способ критики и положительных разработок, мы можем назвать его *антитетическим прие-*

⁴⁰ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 322, 323. Но наряду с этим Л. Фейербах считает, что закон тождества «является направляющим и определяющим законом всего мышления» и что «этот закон заслуживает большего признания и внимания, чем уделяет ему Гегель» (там же, с. 322). Два года спустя, в 1840 г., в отрывке «Отношение к Гегелю» он более решительно и подробно доказывает, что закон тождества не стоит рядом, а возвышается над другими законами рефлексии (см.: Там же, с. 384).

⁴¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 316.

мом или методом. Этот термин был введен Фихте. В своем «Наукоучении» он писал: «Различные вещи могут быть противопоставлены или уподоблены друг другу в каком-либо признаке лишь при том условии, что они вообще равны или противоположны... То действие, которое в сравниваемых (вещах) ищет признака, в коем они противопоставляются друг другу, называется антитетическим приемом... Синтетический же прием состоит как раз в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу»⁴². Вообще для диалектики характерны оба момента, выделяемые Фихте. Но в разных учениях может преобладать тот или иной из них. Сам Фихте придерживался преимущественно синтетического способа, поскольку он надеялся с его помощью доказать тождество субъективного и объективного, т. е. обосновать субъективный идеализм, тогда как антитетический способ затруднял возможность сделать это. У Фейербаха, напротив, преобладает антитетический способ мышления, который является всеобщей формой его философствования; он трактуется материалистически и обуславливает специфику метода Фейербаха.

Указанное систематическое переворачивание всех отношений — необходимый процесс, поскольку речь шла о глобальном преодолении старого мировоззрения, в котором всё стояло на голове. Поэтому ни у одного из предшествовавших мыслителей антитетический метод не получил такого всестороннего развития, как у Фейербаха. Все содержание его трудов второго периода является его последовательным воплощением. Поскольку же антитетика нашла также яркое выражение и в форме его произведений, в конструкции отдельных фраз и текстов в целом, она составляет своеобразный стиль его работ, в котором внешне проявляются энергия мысли и боевой темперамент немецкого философа.

В рассматриваемом отношении заслуги Фейербаха перед историей диалектики весьма значительны. Он предпринял попытку сконцентрировать большое количество философских категорий, установил их единство, указал, какие из них являются основными, определяющими, какие — производными, и тем самым подготовил фактическую основу для логического анализа категориального строя человеческого сознания, в известной же мере и осуществил его. Хо-

⁴² Фихте И. Г. Избр. соч. Спб., 1916, с. 88, 89.

тя у него нет жесткой системы категорий, но основные субординации легко могут быть извлечены из его трудов.

Антитетический метод не исчез вместе с Фейербахом. По сути он функционирует всегда там, где критикуется противоположное воззрение с преимущественным упором на отрицательное, негативное в нем и противопоставляется иное воззрение. Важно отметить, что «Маркс и Энгельс, вырастая,— по словам Ленина,— из Фейербаха и мужая в борьбе с кропателями»⁴³, перенимают от него и этот критический прием. Достаточно, например, просмотреть такие работы, как «К критике гегелевской философии права. Введение», «К еврейскому вопросу», «Экономическо-философские рукописи 1844 года», чтобы в этом убедиться. Ибо именно в этот период, в 1842—1844 гг., они совершают переход от идеализма к материализму, аналогичный фейербаховскому. Эта смена мировоззрения делает родственными и некоторые методологические и стилистические аспекты их работ с работами Фейербаха. Подчеркнем: делает родственными, но не отождествляет, поскольку в названных работах К. Маркса антитетический прием функционирует в качестве «одной из сущностей» диалектического метода, а не метода в целом, как у Л. Фейербаха. В этом смысле большое влияние немецкого материалиста на развитие взглядов основоположников марксизма шло не только по линии выработки мировоззрения, но (первоначально в их ранних работах) и по линии метода.

Нельзя не отметить огромной роли антитетического приема и в работах В. И. Ленина. Так, в «Материализме и эмпириокритицизме» диалектика предстает и в виде положительной разработки проблем (соотношение абсолютной и относительной истины, теории и практики, свободы и необходимости и т. д.) и в антитетической форме, поскольку В. И. Ленин противопоставляет диалектический материализм эмпириокритицизму по всей линии собственно гносеологических вопросов, философских вопросов естествознания, проблем исторического материализма, а в «Заключении» формулирует четыре точки зрения, с которых следует оценивать эмпириокритицизм, и в качестве первой стоит именно такое глобальное сравнение двух философских систем. В работах К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина антитетический прием стал одной из состав-

• ⁴³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 350.

ных частей их диалектико-материалистического метода, а у Л. Фейербаха он играл роль самостоятельного метода.

Таким образом, все предшествующее изложение показывает, что Л. Фейербах, если не совсем осознанно, то фактически, не просто отбросил диалектику (которую он в идеалистической форме применял в своих историко-философских произведениях и анализировал в рецензиях), а использовал «одну из сущностей диалектики» (Ленин) в критике теологии и идеализма и обосновании антропологического материализма. «Без противоположности нет развития», — писал Фейербах и подчеркивал, что более поздняя философия имеет к более ранним системам настолько же негативное, как и позитивное отношение: она является их критикой⁴⁴. Во второй период своей деятельности мыслитель понимает диалектику преимущественно как отрицательную, и хотя сам он, как мы видели, выделял позитивные стороны логики Гегеля, не это было главным в его критике, — и прав был Гегель, когда писал, что «утвердительное познается позднее, как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание»⁴⁵.

Основным результатом антитетики Фейербаха было проведение антропологического материализма, который, в свою очередь, сыграл выдающуюся роль в истории диалектики. Ведь отделить диалектику от идеализма, расчленив метод и систему означало, осознать, что диалектика может существовать не только в идеалистической, но и в материалистической форме. Поскольку же эти формы мировоззрения противоположны, то возникла необходимость отрицания идеализма. Без этого была бы невозможной даже постановка вопроса об иной, нежели идеалистическая, форме диалектики. Пока она существовала в идеалистической форме, последняя воспринималась как ее сущность, что значительно затрудняло их обособление. «Для того чтобы стала возможной материалистическая переработка гегелевской диалектики, необходимо было *преодоление... идеализма* Гегеля и «возврат» от него к принципам *материалистической философии*. Выдающуюся роль в этом деле сыграла философия Л. Фейербаха»⁴⁶.

⁴⁴ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 50.

⁴⁵ Гегель. Соч., т. 9, с. 41.

⁴⁶ Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. К., 1977, с. 336, 337.

Ограниченность антропологического принципа не мешала Фейербаху поставить вопрос об иной, нежели гегелевская, форме диалектики. Мы уже приводили его идею относительно диалектики как диалога мышления и опыта. Однако опыт — это такое знание, которое имеет дело с вещами, существующими в пространстве и времени. Последние же непосредственно касаются основного вопроса философии. Не поняв этого, нельзя осознать и суть материализма, которая состоит прежде всего в признании существования мира вне сознания, в утверждении его самодвижения на всех уровнях, включая и социальный. Поэтому в работе «К критике философии Гегеля» Фейербах критикует метод Гегеля именно по вопросу о специфике пространства и времени, анализ которой оказывается решающим для опровержения идеализма. Эта тенденция прослеживается и в последующих произведениях второго периода, в которых Фейербах постепенно подходит к трактовке пространства и времени как форм бытия материи.

Вследствие этого закономерно, что принцип единства противоположностей, который Фейербах считал наиболее характерным для философии в отличие от схоластики средних веков, он формулирует так: «Только время является средством *соединения* в том же самом существе *противоположных* или *противоречивых определений* в соответствии с действительностью» (1, 195). Это положение выражает основное содержание § 47 «Основных положений философии будущего» и, следовательно, является одним из основоположений учения Фейербаха, а именно: применением материалистического сенсуализма к «ядру» диалектики. Это положение, а также те элементы диалектики, которые исследователи философии находят в работах Фейербаха, предстает в созерцательно-предметной, а не в логически-понятийной форме, что соответствует доминирующей роли созерцания и чувственности в философии немецкого материалиста.

Предложенная Фейербахом форма антитетического метода качественно отличается от гегелевской логической диалектики. Если сфера последней — чистое мышление, то первый опирается непосредственно на человеческий опыт. Фейербах постоянно подчеркивает единство и противоположность субъективного и объективного, материального и идеального и т. д., но доказывает их фактами и примерами, а не логикой связи. Логический анализ как таковой

ограничивается, уступая место апелляциям к действительности. С этой точки зрения метод Фейербаха лишь частично коренится в диалектике Гегеля, поскольку все такого рода утверждения можно найти в его «Науке логики»; такие единства образуют здесь узловые пункты в цепи диалектической дедукции. Извлеченные из нее, они в критически переосмысленной форме приобретают статус основоположений, которые формулируются в целой совокупности афоризмов и представляют их не столько в виде связного целого, сколько в виде рассеянной полноты, если употребить выражение Гегеля.

Диалектика, опирающаяся непосредственно на факты, существовала и существует. Она является основой логической диалектики и сохраняет свое значение и в наше время. Особенность учения Фейербаха состоит в том, что оно, сравнительно с предшествующей историей мысли, представляет наиболее последовательное и полное воплощение такого рода диалектики, которая основывается на принципах созерцательного материализма.

Таким образом, антитетический метод Фейербаха был средством обоснования материалистического мировоззрения, а последнее, в свою очередь, отразилось на некоторых новых тенденциях развития диалектики. Основная из этих тенденций — ориентация диалектического мышления на опыт, на объективную действительность — во всей ее масштабности и значимости была осмыслена и развита К. Марксом и Ф. Энгельсом на базе всех передовых достижений истории науки и общественной практики и в конечном счете привела к созданию материалистической диалектики. Сам же Фейербах трактует эту связь («диалог») мышления с опытом еще сужено, абстрактно, что не могло не отразиться на его понимании диалектики, которое было подвергнуто критике Ф. Энгельсом.

Итак, в методологическом плане все философское развитие Л. Фейербаха делится на два периода. В первый период его метод — идеалистическая диалектика, соединенная, однако, с повышенным интересом к материализму и систематической критикой религии и теологии, вследствие чего она прогрессивнее гегелевской ее формы и обозначает начало отделения диалектики от идеализма, тенденцию к ее будущему преобразованию. Во второй период определяющее значение в философии Фейербаха приобретает антитетический метод, что соответствует переходу

Фейербаха от идеализма к материализму и боевой критической направленности последнего. Это дало основание К. Марксу говорить о фейербаховской диалектике применительно ко второму периоду его деятельности. В позитивном плане диалектика Фейербаха в соответствии с основной чертой его материализма приобретает созерцательно-предметный характер и отличается от диалектики логической, для которой она составляет необходимую основу. В историческом процессе антитетический метод является переходной формой от идеалистической диалектики к материалистической так же, как связанное с ним материалистическое мировоззрение немецкого философа образует переходную ступень от материализма XVII—XVIII ст. к материализму К. Маркса и Ф. Энгельса. Рассматриваемый сам по себе антитетический метод имеет актуальное значение и сейчас, он функционирует везде, где одно мировоззрение противопоставляется другому.

Таким образом, если диалектика Фейербаха первого периода обозначает начало отхода от диалектики Гегеля, то антитетический метод есть дальнейший шаг в том же направлении, а в целом методология Фейербаха — это переходная форма между идеалистической и материалистической стадиями развития диалектического метода.

2. КРИТИКА Л. ФЕЙЕРБАХОМ ИДЕАЛИЗМА И ПРОБЛЕМА ПРАКТИКИ

В творческом наследии Л. Фейербаха имеется много тех идей, о которых Ф. Энгельс метко сказал, что импульс, даваемый ими будущему умственному движению, намного превышает глубину осознания потенциальных возможностей таких идей их автором. Это обусловлено, в частности, тем, что проблемы, с которыми постоянно сталкивалась мысль Л. Фейербаха, нередко выходили за рамки имеющегося в распоряжении философа методологического арсенала и даже содержательной емкости тех категориальных средств, при помощи которых осуществлялась концептуализация его мироощущения. Большинство подобных проблем в той или иной мере касалось необходимости уяснения специфики практики.

Объективно это вызвано тем, что Фейербах принадлежит к тому кругу домарксистских философов, творческое вдохновение которых питалось «мощным, все более быст-

рым и бурным развитием естествознания и промышленности»⁴⁷. И совсем не случайно перед философскими учениями того периода все чаще вставал вопрос о практике. На завершающем этапе развития классической буржуазной философии этот вопрос (в явной или неявной форме) наиболее масштабно, как известно, звучал у Гегеля. И хотя взгляды Фейербаха иногда уступали социально-исторической масштабности гегелевского подхода к практике, однако есть немало проблемных линий, по которым они были не только на уровне гегелевских идей, но и превосходили их.

Осмысляя теоретическое наследие Фейербаха в таком плане, приходится сталкиваться с тем, что многие положения, имеющие непосредственное отношение к проблеме практики, были высказаны Л. Фейербахом не только в ходе конструктивного анализа процесса взаимодействия человека с миром, но и подчас прямо, а нередко и косвенно содержались в его полемике с гегелевским идеализмом. Одной из особенностей последнего было, как известно, абстрактно-деятельностное истолкование сущности человека, его отношения к миру. Согласно такому истолкованию, как писали основоположники марксизма, «представление... определенных людей о своей действительной практике превращается в единственно определяющую и активную силу, которая господствует над практикой этих людей...»⁴⁸

Следует также иметь в виду, что на характере и, мы бы сказали, жанре полемики Л. Фейербаха с идеализмом, ограничивающейся противопоставлением подобному абстрактно-деятельностному пониманию специфики освоения мира человеком созерцательно-материалистических представлений, в немалой степени сказывалось то, что наиболее существенные методологические изъяны гегелевской системы уже в то время были весьма усугублены в концепциях некоторых младогегельянцев. Доводя эти методологические изъяны гегелевской философии до абсурда, принимая «иллюзию, которую Гегель питает по отношению к своей философии, за чистую монету гегелевской философии», ее провозглашали «высшей деспотией и единодержавием мышления, всесилием и всемогуществом ду-

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21. с. 285.

⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 38.

ха», превращая «историю сознания людей о себе... в основу их действительной истории»⁴⁹.

При таком подходе к рассмотрению взаимодействия человека с миром, как показали основоположники марксизма, представления о действительных людях подменяются представлениями «о человеке как таковом», действительные отношения людей рассматриваются в качестве производных от «человека как такового и его идеальных отпущений», которые при еще более суженно-логистской интерпретации трактуются в качестве «логических определений»⁵⁰. Панлогистский вариант идеализма, в котором предстает здесь философия Гегеля, в частности вульгаризированная «гегелевская теория о предсуществовании категорий»⁵¹, благодаря стараниям младогегельянцев оказывается все в большей степени созвучным теологическим представлениям о человеке и приобретает столь уродливо-односторонний характер, что появление односторонних форм реакции на подобные представления было неизбежным. И хотя реакция Л. Фейербаха на многие гегелевские идеи в младогегельянской «упаковке» подчас содержит крайности, оказывавшие отрицательное воздействие на разработку им тех или иных фундаментальных философских проблем, подобная реакция была, пожалуй, неизбежной на определенном этапе. Во всяком случае, молниеносное воздействие идей Фейербаха на то противоречие, в котором «путались на разные лады младогегельянцы» — как соотносительности объективности природы и ее «производности» от абсолютной идеи — такое, по словам Ф. Энгельса, «освежающее воздействие» не подлежит сомнению. Речь идет о том периоде, когда «даже недостатки» философии Фейербаха «усиливали... ее влияние»⁵².

Недостатки эти, тем не менее, были значительны. Они в наибольшей степени воплотились в ограниченности фейербаховского понимания практики. Раскрывая это, К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивают, что характерное для созерцательного материализма Фейербаха отождествление бытия человека, трактуемого антропологически, с его сущностью не способствовало уяснению того, что «для практических материалистов, т. е. для коммунистов,

⁴⁹ Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 170, 172.

⁵⁰ Там же, с. 171, 172.

⁵¹ Там же, с. 90.

⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 280, 281.

все дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его». Хотя у Фейербаха и «встречаются подчас подобные взгляды», касающиеся революционно-критического содержания практики, вопроса о предметно-материальных свойствах практики и т. п., — они «никогда не выходят за пределы разрозненных догадок» и в общей структуре мировоззрения мыслителя это «только способные к развитию зародыши»⁵³.

Под таким углом зрения мы и попытаемся рассмотреть особенности отношения Л. Фейербаха к проблеме практики. Преимущественной плоскостью этого рассмотрения будет здесь полемика философа с идеалистическими трактовками процесса освоения мира человека.

Л. Фейербах сделал весьма значительный шаг к осознанию несостоятельности исходных постулатов классического идеалистического рационализма. Хотя для последовательного преодоления абстрактности идеалистических представлений о человеческой деятельности этот шаг был недостаточным именно потому, что фейербаховское истолкование специфики практики ограничено, поскольку «самое человеческую деятельность он берет не как *предметную* деятельность»⁵⁴; созерцательно осуществленная Л. Фейербахом критика идеализма содержит немало эвристических возможностей, имевших определенное значение для формирования научных представлений о практике.

Особенно характерно в этом смысле уяснение Л. Фейербахом некоторых существенных изъянов гегелевского подхода к вопросу о способах освоения мира человеком. Продуктивные соображения по этому поводу высказаны им в таких работах, как «Отношение к Гегелю», «К критике философии Гегеля», «Необходимость реформы философии», «Предварительные тезисы к реформе философии» и наиболее концентрированно в «Основных положениях философии будущего». Многие из таких соображений понятны и продуктивны лишь в их диалектико-материалистической перспективе. Именно к подобным идеям относятся высказывания Фейербаха, касающиеся различных аспектов практики: в тенденции данные идеи «выходили» на проблему целостности практики.

⁵³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 42.

⁵⁴ Там же, с. 1.

Все эти вопросы затрагиваются Фейербахом преимущественно в «неявном» виде, подчас лишь угадываются за намерениями уяснить целостность человека. Более того, рассмотрение человека, осуществляемое вне сознательной ориентации на социокультурную масштабность и целостность практики как предметно-преобразовательного освоения мира человеком, оказывается ограниченным. Однако в *тенденции* постановка вопроса о взаимодействии различных сущностных свойств человека в процессе освоения мира была существенной предпосылкой диалектико-материалистического осмысления целостности практики. Речь идет, в частности, о таких феьербаховских идеях, как подчеркивание приоритета и универсальности человеческой чувственности, ориентация на раскрытие органической взаимосвязи познавательного и практически-духовного аспектов человеческого мировосприятия. В идеалистической форме вопрос о таком взаимодействии впервые в новое время довольно масштабно был поставлен Кантом. Фейербах, хотя и довольно ограниченно, пытается материалистически истолковать этот вопрос, стремясь рассмотреть человека как взаимодействие всех *«существенных человеческих свойств»*, подчеркивая, что истина не в каком-нибудь одном из названных свойств, а «в полноте человеческой жизни и существа» (1, 202, 203).

Значимость такого подхода к рассмотрению человека, как и попытки осмыслить в соотнесенности с проблемой человека всю совокупность традиционных философских проблем, трудно переоценить. В антропологистской форме здесь содержались зародыши далеко не антропологистской трактовки предмета философии, антропологический принцип зачастую представал в качестве «предверия» принципа практики. Как подчеркивается в советской литературе, «когда В. И. Ленин говорил об узости антропологического принципа, то он имел в виду не обращение к человеку, а узость, ограниченность феьербаховского понимания человека, обусловленную непониманием философского значения практической деятельности человека»⁵⁵, ограниченность, преодоление которой возможно лишь в русле диалектико-материалистической методологии.

Характерно, что Л. Фейербах основной недостаток идеа-

⁵⁵ Элез И. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. М., 1971, с. 84.

листических представлений о человеке усматривает в том, что здесь игнорируются полнота и целостность человеческого существования. Наиболее концентрированное проявление этого недостатка он находит в гегелевской системе, сущность которой — «человеческое мышление, вынесенное за пределы человека» (1, 117).

Исследуя проблему целостности человека, Л. Фейербах критически анализирует всю идеалистически-рационалистическую традицию и очень близко подходит к осознанию мировоззренческой обусловленности предмета философии. Характеризуя масштабность такой обусловленности, мыслитель остро критикует философский идеализм за недооценку этой масштабности. Весьма показательным является отношение Фейербаха к тем идеалистическим «уточнениям», которым подвергался известный протагоровский тезис «Человек — мера всех вещей»: у Сократа «мера вещей» — «человек мыслящий», у Декарта мышление провозглашается эквивалентом самого человеческого существования, наконец, у Гегеля разумность становится синонимом действительности вообще. «Предыдущая философия, — указывает в связи с этим Л. Фейербах, — утверждала: только разумное является существенным и действительным».

Это утверждение действительно неотделимо от гегелевского принципа тождества мышления и бытия, ограниченность которого раскрывает Ф. Энгельс, когда характеризует гносеологический оптимизм Гегеля, обвиняя последнего в игнорировании качественной специфики и материальности бытия. Само собой понятно, пишет Ф. Энгельс, что мышление, познающее в действительном мире «именно его мыслительное содержание», может познать это содержание, поскольку оно «уже заранее является содержанием мысли»⁵⁶.

Фейербах рассматривает ту особенность гносеологического оптимизма Гегеля, которая является производной от охарактеризованной позднее Ф. Энгельсом методологической ограниченности.

Чем вызвано сомнение в том, что человеческое мышление способно объять бытие? Почему одни представители идеализма считают эту проблему неразрешимой?

⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 283.

мой, а другие «решают» ее при помощи произвольных предположений (Гегель)? «Каким образом мышление как деятельность действительного существа могло б не достигать действительных вещей и существ?» — спрашивает Л. Фейербах. Ответ на этот вопрос фиксирует существенную особенность идеалистической методологии — «только если мы отграничим мышление от человека..., возникнут болезненные, бесплодные и неразрешимые для этой точки зрения вопросы: каким образом мышление достигает бытия...» Отрицая такой подход, неотделимый от субстанциализации мышления, Фейербах выдвигает требования, которые, как свидетельствует дальнейший историко-философский опыт, были выполнимы лишь при условии радикальной мировоззренческо-методологической переориентации, осуществленной диалектико-материалистической философией. Такая переориентация оказалась неосуществимой и для тех течений современной буржуазной философии, которые декларируют неприятие абстрактности классического идеалистического рационализма. «Не стремись быть философом *вразрез с человеком, будь только мыслящим человеком*; рассуждай не... *опираясь на вырванную из полноты* реального человеческого существа способность, *по существу изолированную*; рассуждай, *как живое, реальное существо*, каковым ты уверяешься живым и бодрящим волнам житейского моря; мысли *в бытии, в мире* как его член, а не в пустоте абстракции... как безучастный, *внемировой бог*; тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли составят единство бытия и мышления» (1, 199). Неслучайно Фейербах называет это требование «категорическим императивом».

Соответственно этому императиву он предлагает переформулировать тезис о разуме как сущности человека: не разум является сущностью, «мерой» мира и человека, а *«человек является мерой разума»*. Не безымянный, «бесцветный» разум, «не абсолютный, т. е. абстрактный, дух, словом, не разум, взятый в абстрактном значении», а *«действительное и целостное человеческое существо»* — вот что должно стать, по Фейербаху, «субъектом новой философии». Эта мысль имела огромное значение для формирования диалектико-материалистической концепции человека, согласно которой не только мышление, а и любое сущностное свойство человека не может рассматриваться вне органической связи с другими его свойствами, обособленно

от той целостной системы, которой является человеческая жизнедеятельность.

Правда, для выяснения особенностей такой целостности чрезвычайно узкими оказались границы избранного Фейербахом антропологического подхода, поскольку целостность человека является социокультурным, а не антропологическим феноменом, она зависит от «богатства действительных отношений» (Маркс). Однако даже при условиях, когда еще не было сформулировано диалектико-материалистическое учение о человеке, постановка таких вопросов заставляла Фейербаха кое в чем выходить за пределы антропологизма.

Человек, отмечает Фейербах, *отличается от животного вовсе не одним только мышлением*. Скорее все его существо отлично от животного» (1, 200). Человек, в отличие от животного, является существом универсальным, неограниченным и свободным. Он воспринимает мир не только мыслью, а всей своей универсальностью. Характеризуя последнюю, Фейербах ставит вопрос о единстве таких сущностных свойств человека, как разум, чувство и воля. Он говорит о *взаимодействии познания и переживания мира*. «Новая философия рассматривает и принимает во внимание бытие, каково оно для нас, не только как мыслящих, но и как действительно существующих; следовательно, для нее бытие есть объект бытия, объект его самого. Бытие, как предмет бытия, есть чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие» (1, 184).

Этим самым Фейербах намного масштабнее всех предшествующих философов поднял весьма важную философскую проблему: выяснение определяющей роли чувственности в человеческом мировосприятии сквозь призму соотношения познавательного и практически-духовного освоения мира человека. Именно в таком контексте могут быть, с нашей точки зрения, выявлены рациональные моменты апелляции философа к таким чувствам, как любовь, страсть и др., стремление осмыслить их не в психологическом, а в общефилософском плане. За всем этим стояло стремление раскрыть все способы мироощущения, которые отвечают полноте и целостности человеческого существования. Таким образом, реальный смысл, скрывавшийся за данной апелляцией, значительно глубже и масштабнее, чем исторически обусловленная их концептуализация. Последняя у Л. Фейербаха, по словам Ф. Энгельса,

является «реакцией против ставшего невыносимым всевластия «чистого мышления»⁵⁷. Однако научная постановка и решение такой проблемы были возможны лишь после выяснения предметно-практической основы взаимодействия разных сущностных свойств человека, которое у Фейербаха отсутствует.

Тем не менее здесь имелись весьма существенные предпосылки не только отрицания присущей идеализму субстанциализации мышления, но и более весомой по сравнению с предшествующей философией трактовки проблемы человеческой чувственности как онтологического доказательства первичности материи. Последнее, мы бы сказали, находилось уже на пути к признанию практики и тем самым в ближайшей исторической перспективе, должно было привести к новому пониманию самой онтологии как учения о бытии, неотъемлемой частью которого является представление об объективном характере человеческой практики. Фейербаховское положение о том, что значение человеческих ощущений не сводится к тому эмпирическому или антропологическому содержанию, которым ограничивалась трансцендентальная философия, не лишено эвристической продуктивности. Подчеркивая это, Й. Элез указывает на следующее: «Маркс не отбросил тезис Фейербаха, что ощущения, страсти и т. п. являются онтологическим доказательством существования внешнего предмета, но включил его в высшую синтетическую концепцию, которая исходит из практической деятельности человека»⁵⁸.

Отрицая субстанциализацию мышления, Л. Фейербах предостерегает против субстанциализации любых других сущностных свойств человека, в частности воли. В такой же степени, как человеческая «универсальность не покрывается особой способностью *силы мысли*», человеческая «свобода не сосредоточена в какой-то *особой способности — воле*», поскольку «эта свобода, эта универсальность охватывает» все человеческое существо (1, 201). О том, что данное предостережение сделано Фейербахом более чем своевременно, свидетельствует, в частности, появле-

⁵⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

⁵⁸ Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха, с. 58.

ние уже в период триумфа гегелевской системы ее идеалистической альтернативы, предложенной Шопенгауэром. Все те непреодолимые трудности, с которыми столкнулась впоследствии буржуазная философия, достаточно ясно показывают, что абсолютизация какого-либо сущностного свойства человека в противовес другим является тем недостатком, от которого не в состоянии избавиться буржуазное и мелкобуржуазное сознание.

С утверждением идеи целостности человека, многообразие его сущностных сил связана такая весьма существенная, по нашему мнению, особенность философии Фейербаха, как отстаивание коммуникативного характера сущностных свойств человека. «Отдельный человек, *как нечто обособленное*, не включает *человеческой* сущности... Человеческая *сущность* налицо только в общении, в *единстве человека с человеком*», в единстве, опирающемся на самобытность каждого человека. «Только из общения между людьми» (1, 203, 190), отмечает Фейербах, возникают идеи. Конечно, он не доходит до понимания коммуникативных свойств человека в широком социокультурном плане как общественных отношений, однако акцент на коммуникативность вместе с подчеркиванием многообразия тех индивидуальных проявлений, взаимодействие которых и составляет реальную сущность человека, был эвристически продуктивным, особенно на фоне своеобразного «монологизма», свойственного идеалистически-рационалистическим представлениям о сущности человека. Дело в том, что даже Гегелю, которому свойствен масштабный социально-исторический подход к трактовке человека (и как субъекта деятельности, и как субъекта познания), присуще весьма выразительное стремление игнорировать многообразие индивидуальных сознаний. Характеризуя эту особенность идеалистического монизма, советские исследователи отмечают, что «единство сознания, замещающего единство бытия, неизбежно превращается в единство одного сознания; при этом все равно какую метафизическую форму, оно приобретает: «сознания вообще»... «абсолютного духа», «нормативного сознания» и т. д. Наряду с этим единым и непременно одним сознанием существует множество эмпирических человеческих сознаний. Эта множественность сознаний, с точки зрения «сознания вообще», случайна и, так сказать, излишня. Все существенное, истинное в них входит в единый контекст «сознания вообще» и лишено ин-

дивидуальности»⁵⁹. Сделанный Фейербахом акцент на диалогическом характере сознания при таком подходе весьма существен.

Критически анализируя гегелевскую философию, Фейербах приходит к вполне правомерному выводу об ограниченности абсолютизированного Гегелем так называемого принципа снятия одних уровней определенной системы другими. Этот принцип действует в гегелевском толковании человека, когда те сущностные свойства, которые не являются познавательными, провозглашаются лишь «недоразвитым» познанием, «диссонирующим перезвоном колоколов, теплыми клубами тумана, музыкальным мышлением, не доходящим до понятия»⁶⁰, и в гегелевском подходе к многообразию предметных форм культуры как «скучной видимости многообразия», а также в изображении исторического процесса в любых его проявлениях, включая историю философии. «...Система Гегеля,— пишет в связи с этим Фейербах,— знает лишь подчинение и преемственность, не зная ни координации, ни сосуществования... Она не может включать в себя других существований, не высосав из них мозг самостоятельной жизни...» Он подчеркивает ложность того историко-культурного «финализма», который с неизбежностью вытекает из гегелевского толкования принципа «снятия». «...Возможно ли вообще,— спрашивает Фейербах, чтобы род абсолютно осуществился в одном индивиде, чтобы искусство реализовалось в одном художнике, а философия — в *одном* философе?» Ведь в таком случае молча предполагается, что должен существовать или реально существует эстетический или умозерцательный Далай-Лама, существует эстетическое или умозрительное пресуществование, эстетический или умозрительный конец света. Но этому предположению противоречит разум. Фейербах акцентирует на том, что, как вполне правомерно замечал еще Гете, «только люди в *совокупности* познают природу, только люди в целом переживают человеческое» (1, 56). Там же, именно с таким подходом тесно связана и другая мысль Гёте о том, что все области духовной культуры находятся не в отношении субординации, а в отношении координации, в постоянном «взаимном общении». Раздояля такие соображения, Фейербах, как и Гете, приб-

⁵⁹ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 106, 107.

⁶⁰ Гегель. Соч., т. 4, с. 116.

лижается к научному истолкованию некоторых актуальных проблем теории культуры.

Итак, немало вопросов, поднятых Фейербахом, имеют отнюдь не только историко-философскую значимость. Дело в том, что для решения всех этих вопросов (об определяющей роли чувственности в человеческом мировосприятии, о целостности человека и органическом взаимодействии всех его сущностных сил в процессе освоения мира, о коммуникативном характере человеческого сознания, о единстве и многообразии культурно-исторического процесса и соответствующих свойствах его субъекта) методологической предпосылкой является выяснение специфики практики.

Здесь мы подходим к самому сложному аспекту философского наследия Фейербаха. Ведь известно, что понимание практики было наиболее слабым звеном во взглядах философа. Это особенно заметно при анализе его соображений о человеческой деятельности, которым свойствен антропологизм, что и препятствовало мыслителю выяснить социокультурную значимость практики, ее предметно-материальную специфику. Все же в процессе критического анализа идеализма, особенно гегелевского варианта, Фейербах выразил глубокие и плодотворные идеи относительно практики. Эти идеи еще не получили соответствующей оценки в нашей историко-философской литературе. Речь идет, в частности, о попытке Фейербаха осознать то, что одна из самых существенных особенностей человеческой деятельности — всеобщность — не является производной от сугубо духовных проявлений.

В связи с этим среди главнейших проблемных узлов той острой критики, которой была подвергнута Фейербахом философия Гегеля и идеализм вообще, оказалась попытка уяснить соотношение в человеческой деятельности и мировосприятии таких свойств, как всеобщность и непосредственность. Дело в том, что полемика по поводу этих свойств, происходившая в классической буржуазной философии и приобретая еще более острую форму во многих современных буржуазных течениях, касается такой фундаментальной особенности человеческой практики, как *способность придавать всеобщим формам деятельности статус непосредственной действительности*. Эта особенность, в свою очередь, неотделима от предметно-материальной специфики практики.

Хотя и феномен всеобщности и феномен непосредственности Л. Фейербах истолковывал созерцательно, он выразил при этом идеи, имевшие большое значение для раскрытия методологической ограниченности идеализма и для дальнейшей разработки проблемы практики в плане соотношения упомянутых свойств. Так, Л. Фейербах разделяет гегелевское толкование мышления как всеобщего: поскольку я мыслю, постольку я являюсь мыслящим субъектом, во мне действительно имеется налицо всеобщее, «разум существует в форме... всеобщности» (1, 245). Вместе с тем он подчеркивает, что гегелевское определение мышления как чего-то всеобщего является «односторонним, абстрактным». Эта абстрактность, в частности, связана со стремлением Гегеля изобразить «субстанцию всеобщего и единого разума как что-то индивидуальное, единичное». Субстанциализация всеобщности, сведенной к ее сугубо духовным аспектам, и была одной из наиболее существенных особенностей гегелевской интерпретации практики.

Именно такой подход делал невозможным уяснение диалектики всеобщности и непосредственности в реальной предметно-практической деятельности человека. Л. Фейербах эту диалектику тоже не уясняет, но в ходе критики идеалистической субстанциализации духовной всеобщности ему удалось раскрыть по крайней мере значение соотношения исследуемых свойств практики.

Фейербах отмечает, что вся новая философия, порывая со схоластикой, настойчиво «домагалась чего-либо *непосредственно достоверного*» (1, 186), чтобы взять его за исходный принцип. Однако идеализм в поисках такой непосредственности не выходит за границы самосознания. Особенно это заметно в картезианском подходе к мышлению как самому универсальному принципу человеческого существования. «Картезианское определение *себя*, как духа: *моя сущность* заключается только в *мышлении*, есть *самоопределение новейшей философии*», — пишет Фейербах. Он подчеркивает, что даже такое сущностное свойство человека, как воля, сводится тут к сугубо мыслительной сущности (1, 161). Новейшая философия, по словам Фейербаха, апеллирует лишь к «мыслительной, опосредованной абстракцией сущности человека». Далее, как известно, идеалистический рационализм сводит эту сущность ко всеобщим формам познания.

Самым сложным, неразрешимым в пределах данного подхода, является вопрос о том, как абстрактная сущность приобретает статус непосредственной действительности. Поэтому-то Фейербах и упрекает гегелевскую философию в том, что ей «не хватает... *непосредственной достоверности*» (1, 118), место которой занимает человеческая сущность, отчужденная при помощи абстракции от человека.

Эти упреки имеют определенные основания. Ведь идеалистическая философия, подняв такую исключительно важную социокультурную проблему, как всеобщность многообразных форм освоения мира человеком, оказалась не в состоянии уяснить предметно-материальный источник этой всеобщности. Критикуя такой подход, Л. Фейербах показывает внутреннее родство идеалистических концепций человеческой деятельности с религиозными представлениями. «Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность — *actus purus* — без страстей, без определений извне, без чувственности, без материи. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли» (1, 144). Соответственно, любые формы всеобщности человеческого бытия истолковываются ею как производные от всеобщности сознания.

Именно поэтому спекулятивная философия не может выяснить, как свойства всеобщности и непосредственности соединяются в реальном бытии. Последнее выдается ею за что-то всецело непосредственное, т. е. неопределенное. Если реальный человек «под бытием... понимает наличность для себя бытия, реальность, существование, действительность, объективность», то «бытие в том виде, в каком его вовлекает в свою форму спекулятивная философия и в каком оно приписывается понятию, есть голый призрак». Фейербах улавливает при этом органическую взаимосвязь между идеалистическим представлением о бытии как «исключительной непосредственности» и утверждением о том, что «*бытию свойственна единичность, индивидуальность, мышлению — всеобщность*» (1, 172, 175). Он фактически вскрывает произвольность того допущения, на котором основываются идеалистические представления о соотношении всеобщности и непосредственности в процессе освоения мира человеком. Согласно такому допущению всеобщность рассматривается лишь как свойство, присущее мышлению, а непосредственность — бытию: неотдели-

мые в процессе реального освоения мира человеком свойства идеализм метафизически обособляет.

Игнорируя определяющий характер предметно-материальных форм такого освоения, в котором всеобщие формы последнего приобретают статус непосредственной действительности, идеализм пытается отыскать источник единства всеобщности и непосредственности в сфере «чистого мышления». Фейербах убедительно раскрывает бесперспективность этого на примере гегелевской «Феноменологии духа», где свойство всеобщности ограничивается мыслительной сферой, а предметно-материальные формы непосредственной действительности предстают лишь в качестве абстрактно-единичного. «...Идя вслед за Гегелем, — пишет Л. Фейербах, — я пришел бы лишь к абстрактной единичности, совпадающей со всеобщностью»⁶¹.

Глубина приведенного критического замечания становится особенно ощутимой, если учесть, что за всеми рассуждениями о всеобщности — как бы ни стремилась идеалистическая философия свести этот феномен к сугубо духовному содержанию — стоит всеобщность форм предметно-материальной деятельности и тех общественных отношений, которые формируются в ходе обмена деятельности между людьми. Поэтому гегелевская мистификация всеобщности наиболее явственна не в «Феноменологии», а в «Философии права», посвященной рассмотрению форм социальной жизнедеятельности.

Анализируя особенности гегелевского подхода к названным формам, К. Маркс делает важный методологический вывод о том, что Гегель не находит действительного основания соединения свойств всеобщности и непосредственности потому, что превращает всеобщее «в нечто самостоятельное» и смешивает его «с эмпирическим существованием». Результатом является то, что вместо уяснения способов проявления всеобщей сущности в «действительном человеческом существовании» Гегель «хочет заставить действовать, как какую-то воображаемую единичность, сущность человека самое по себе», при этом рассмотрению человеческой деятельности уступает место «жизнеописанию абстрактной субстанции, идеи»⁶².

⁶¹ Фейербах Л. Собр. произведений в трех томах. М., 1967, т. 3, с. 378, 379.

⁶² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 250.

Абстрактной сущностью, которая у Гегеля «растворяет» все сущее, является всеобщность познавательного освоения мира. Поэтому вопрос о том, каким образом эта сущность может приобретать статус непосредственной действительности, решается Гегелем посредством апелляции к «абсолютному духу» (как абсолютному тождеству мышления и бытия). Дух же, якобы, «имеет стихию своей действительности или бытия в ней в самом чистом знании, ибо это знание — простая непосредственность, являющаяся в одинаковой степени бытием и наличным бытием как и сущностью». Чистое знание рассматривается здесь, следовательно, как та непосредственность, в которой «дух замкнул движение своего формирования», достигнув «чистой стихии своего наличного бытия — понятия».

Под данным углом зрения в «Феноменологии духа» рассматривается, в частности, вопрос о способах опредмечивания человеческой сущности. «Работу», которую абсолютный дух «осуществляет как действительную историю», Гегель выдает за движение, направленное на то, чтобы раскрылась «форма знания духа о себе», а процесс опредмечивания, в котором происходит приобретение всеобщими способами освещения мира человеком — статуса непосредственной действительности, рассматривается как нечто такое, что «не меняет самого действия, но лишь показывает, что оно есть»⁶³, т. е. как «инобытие» идеального, первичного относительно реальной, предметно-преобразовательной деятельности. Проблема единства всеобщности и непосредственности сводится при этом лишь к одному из ее аспектов: Гегель стремится выяснить, каким образом *«духовная субстанция»* как таковая вступает в существование», и приходит к выводу, что это возможно лишь тогда, когда сторонами данной субстанции стают «такие самосознания, которые знают эту чистую самость как действительность, имеющую непосредственную значимость... благодаря отчуждающему опосредованию». Именно такую «непосредственную значимость» Гегель находит в языке. Не идя от этого уровня «непосредственной действительности мысли» (Маркс) к предметно-материальным проявлениям единства всеобщности и непосредственности, Гегель

⁶³ Гегель. Соч., т. 4, с. 426, 430, 173.

оказывается в своего рода идеалистическом кругу: идеальная сущность выступает для него содержанием опредмечивания, опредмечивание — формой идеальной сущности. Когда же опредмечивание имеет своим содержанием саму форму, оно «приобретает значение языка», причем в «каком бы то ни было ином внешнем проявлении» человеческая сущность, «чистое я», по мнению Гегеля, «погружено в действительность и пребывает в форме, которую оно может оставить; из своих поступков... оно рефлексировано в себя и оставляет бездыханным такое несовершенное бытие, в котором всегда содержится и слишком много и слишком мало». Только в языке это «я» содержится «в его чистоте»⁶⁴.

Итак, сведение такого свойства человеческой практики, как всеобщность, лишь к сугубо духовным проявлениям оказалось чревато для классического идеализма мистификацией другого свойства практики — непосредственности, наиболее адекватной формой предметного бытия которой оказывается знаковая предметность. Так уже в лоёе классического идеалистического идеализма зарождается тенденция, доминирующая во многих направлениях современной буржуазной философии: фетишизация «сигнификативных» аспектов человеческой деятельности.

Рассмотренные особенности гегелевской трактовки соотношения всеобщности и непосредственности в процессе освоения мира человеком проявлялись не только в философском анализе соотношения мышления, языка и реальной предметной деятельности, но и в интерпретации других важнейших вопросов теории культуры. Это особенно касается уподобления реального социокультурного процесса процессу образования, духовного овладения, уже ставшими формами общечеловеческого опыта и игнорирования предметно-материального происхождения последних, когда социокультурный процесс трактуется как уже достигнувший «потолка» своего развития.

Характерно, что Фейербах весьма тонко подмечает и подвергает критике данную просветительскую иллюзию. Он пишет о ней как об «извращенности, характеризующей нашу культуру», как о тенденции недооценивать предметно-материальные формы реального процесса освоения ми-

⁶⁴ Гегель. Соч., т. 4, с. 272, 273.

ра человеком, сводя их к языковым «чувственным знакам». «Прошлое, бывшее когда-то предметом чувства, является теперь лишь предметом духа, т. е. воспоминания, памяти», — иронизирует Фейербах. В таком случае «человек вообще за прошлым забывает настоящее», «мертвое является для него живым, но... живое умирает» (1, 273, 274).

Этот аккорд, заканчивающий критические замечания к «Основным положениям философии» и характеризующий ограниченность культурологического «финализма» гегелевской философии, весьма примечателен, если сопоставить его с уже цитированным отрывком из работы «Отношение к Гегелю». Он свидетельствует о том, что Фейербах, даже не понимая социокультурной масштабности процесса освоения мира человеком, подметил существенные изъяны культурологических идей Гегеля. Его замечания и поныне значимы для разработки философских проблем теории культуры. Не случайно неприятие философской установки, которая исходит из абстрактно-всеобщего, К. Маркс отнес к числу подвигов Фейербаха ⁶⁵.

Фейербах подчеркивает, что за всеми гегелевскими рассуждениями содержатся те основоположные постулаты философского идеализма, которые имеют по существу религиозный характер. Ведь для того чтобы «растворить» бытие в мышлении, необходимо было отыскать такую духовную всеобщность, в которой бы «сущность» непосредственно совпадала с бытием. Гегель обратился к идее бога, ибо «в боге, — иронизирует Фейербах, — с сущностью или понятием непосредственно связано бытие, с всеобщностью — единичность, форма существования».

Безусловно, Л. Фейербах не замечает при этом, что в рамках спекулятивного изложения Гегель часто осуществляет, по словам К. Маркса, «действительное изложение, захватывающее сам предмет», вследствие чего гегелевские соображения о всеобщих формах человеческой деятельности содержат не только ошибки, но и рациональные моменты, фиксируя, в частности, некоторые существенные структурные характеристики человеческой деятельности. Однако суть идеалистического схематизма, проявляющегося в этом варианте идеалистической интерпретации соотношения всеобщности и непосредственности практики, он улавливает весьма метко: это — метафизическое препа-

⁶⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 154.

рирование целостной структуры практики, неотделимое от замещения ее предметно-материальных свойств духовно-смыслообразующими.

Критикуя идеалистическое истолкование соотношения предметно-материальных и духовных компонентов человеческой жизнедеятельности, Фейербах высказывает некоторые положения, свидетельствующие о попытке предвосхитить уяснение социально-коммуникативной специфики всеобщих способов жизнедеятельности. Он, в частности, указывает на то, что «сообщество людей есть изначальный принцип... всеобщности» (1, 190).

Однако подобные идеи не были осмыслены Фейербахом в их действительной значимости вследствие непонимания им социокультурной масштабности предметно-материальных факторов человеческой жизнедеятельности, и, соответственно, предметно-материального характера практики. Уяснение последнего неотделимо от осознания того, что человеческая общность формируется в ходе обмена деятельностью между людьми.

Именно поэтому Фейербах не поднимается до уяснения диалектики всеобщности и непосредственной действительности практики, и, в противовес идеалистической абсолютизации духовно-всеобщих форм освоения мира человеком, абсолютизирует моменты непосредственности, ограничивая их диапазон непосредственностью человека как «чувственного, созерцаемого, ощущаемого» объекта, а отношения между людьми — отношениями между «я» и «ты», не доходя до рассмотрения их действительной социально-исторической специфики. Тем самым существенно снижалась эвристическая значимость весьма глубоких фейербаховских догадок, касающихся такого важнейшего вида человеческой жизнедеятельности, как *общение*, в котором индивиды, по выражению К. Маркса и Ф. Энгельса, «непосредственно творят друг друга». Рассмотрение этого элемента в органической связи с обменом деятельностью между людьми составляет одну из перспективных линий социально-психологического и общесоциологического исследования проблемы человека.

Тут на взгляды Фейербаха значительно повлияли те предрассудки буржуазного философского сознания, которые неизбежно ведут к метафизическому препарированию целостной структуры практики, игнорированию ее основополагающих характеристик, чем и определяется абстракт-

ность классических и современных идеалистических интерпретаций человеческой деятельности.

Собственно говоря, Фейербах сделал лишь первые шаги в направлении демистификации идеалистических представлений о всеобщности форм освоения мира человеком. Не рассмотрев механизмы реальной предметно-практической деятельности, он впадает в другую крайность — абсолютизирует непосредственность, сведенную к сугубо антропологическому свойству. Подобная «непосредственность» предстает не как предметное бытие всеобщности социальных форм человеческой жизнедеятельности, а лишь как «немая, — по словам К. Маркса, — всеобщность»⁶⁶. «Живую всеобщность», которую К. Маркс усматривает в реальной коллективности, формирующейся в ходе практического освоения мира, Л. Фейербах оставляет за рамками своего рассмотрения.

В этом основная причина недооценки Л. Фейербахом всеобщности форм предметно-материального освоения мира человеком, для осмысления которой были необходимы прежде всего анализ всеобщих моментов труда и особенностей реализации этих моментов в конкретных социально-исторических условиях (диалектика объективных и субъективных факторов труда, овеществленного и живого труда и т. п., — вплоть до уяснения тех социальных предпосылок, когда труд приобретает, по К. Марксу, «непосредственно всеобщий характер»), а также анализ социальной природы всех предметных формообразований человеческой культуры, которые являются формами аккумуляции и трансляции от индивида к индивиду и от поколения к поколению общественно-исторического опыта человечества. Иными словами, необходим был обстоятельный анализ процесса превращения различных опредмеченных форм всеобщности в контексте «живой всеобщности» общественных отношений из возможности в действительность.

Только так, как свидетельствует весь историко-философский опыт, можно было осуществить демистификацию идеалистических представлений о всеобщих формах человеческой деятельности, уяснить, в частности, что непосредственность, в игнорировании которой Фейербах совершенно обоснованно укорял Гегеля, со своей стороны,

⁶⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 266.

неотделима от всеобщности предметно-материальной деятельности. Без такого уяснения, как то случилось у Фейербаха, эти формы остаются только абстрактными. «Он не замечает,— писали основоположники марксизма,— что окружающий его чувственный мир вовсе не есть никакая непосредственно от века данная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния», исторический продукт, результат «деятельности целого ряда поколений». Рассматривая «действительно индивидуального, телесного человека» лишь в контексте чувственности, в качестве «чувственного предмета», а не «чувственной деятельности», не доходя до «понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной деятельности индивидов, из которых этот мир состоит», Фейербах остается в границах абстракции «человек»⁶⁷.

Такой оказалась судьба многих эвристических возможностей, содержащихся в фейербаховской философии. И когда Ф. Энгельс подчеркивает, что «для самого Фейербаха остался совсем бесплодным тот могучий толчок, который он дал умственному движению», он имеет в виду прежде всего названное здесь обстоятельство, вследствие которого Фейербах так и «не нашел дороги из им самим смертельно ненавидимого царства абстракций, в живой, действительный мир»⁶⁸.

Вместе с тем многие догадки Фейербаха о практике имеют весьма важное значение. К ним следует, на наш взгляд, отнести осуществленный Фейербахом в ходе критики гегелевской философии подход к проблеме соотношения всеобщности и непосредственности практики. Несмотря на то что этот подход содержится в фейербаховском наследии преимущественно в неявной форме, он стал одной из слагаемых весьма внушительной попытки Фейербаха противопоставить абстрактности классических философских представлений о человеке рассмотрение самого познания с точки зрения его практической обусловленности.

Для того чтобы реализовать богатые позитивные возможности, обусловленные спецификой проблематики, на которую вышел Фейербах, необходимо было перейти от абстрактного человека «к действительно живым людям, необходимо было изучить этих людей в их исторических

⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 42, 43.

⁶⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 299.

действиях»⁶⁹. На основе такого подхода и сформировалась диалектико-материалистическая концепция практики. Одной из существенных особенностей, определивших социокультурную масштабность, мировоззренческую и методологическую значимость этой концепции, является уяснение органической взаимосвязи предметно-материальных и социально-исторических характеристик практики, которыми и обуславливаются универсальность процесса освоения мира человеком, взаимодействие в этом процессе всех сущностных сил человека.

Критическое переосмысление «того чрезвычайно ограниченного способа, которым Фейербах признает чувственность», стало органической составной частью диалектико-материалистического понимания практики как чувственно-предметной формы жизнедеятельности, выражающей способ бытия человека в мире и имеющей своим содержанием освоение природных либо социальных сил, преобразование социальных объектов, в процессе которого формируется и трансформируется человеческая субъективность.

Уяснение способности практики интегрировать преобразование природы, общественных отношений и самого человека, нераздельности предметно-материальных и социально-исторических характеристик практики неотделимо от диалектико-материалистического осмысления такого исключительно важного для понимания своеобразия высшей формы движения материи вопроса, как специфика социальной предметности. В. И. Ленин, характеризуя методологическую значимость одного из фундаментальных положений, сформулированных еще в «Святом семействе» («предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку»), подчеркивает, что этот тезис «чрезвычайно характерен», ибо он показывает, как К. Маркс подходит к основной идее всей своей системы — «именно к идее общественных отношений»⁷⁰. Только в контексте общественных отношений понятие практики приобретает то подлинное содержание, которое осталось за рамками фейербаховского анализа (как и за рамками всей домарксовской философской традиции),

⁶⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 299.

⁷⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 15.

и обнаруживается, что «эпицентром» человеческой предметно-преобразовательной деятельности являются не вещи (даже в их социально-функциональных характеристиках), а общественные отношения, складывающиеся в процессе реального обмена деятельностью между людьми.

Именно на основе уяснения единства предметно-материальных и социально-исторических характеристик практики основоположники марксизма-ленинизма раскрыли ту диалектическую особенность человеческой практики, которая во многом обусловила содержание рассмотренной нами полемики Фейербаха с Гегелем, — способность практики совмещать свойства всеобщности и непосредственности. Такое совмещение, обстоятельно показано К. Марксом и Ф. Энгельсом в ходе анализа различных уровней органического единства преобразования человеком природы, общественных отношений и самопреобразования субъекта практической жизнедеятельности, в общефилософской форме зафиксировано в «Философских тетрадах» В. И. Ленина⁷¹.

В диалектико-материалистической перспективе переосмысления проблем, поднятых Фейербахом, в частности, в ходе критики классической идеалистической философии, становится особенно очевидным то, что ни одна из этих проблем не разрешена и современной буржуазной философией, представители которой неоднократно претендовали на «радикальное» переосмысление исходных постулатов классического идеалистического рационализма с целью преодолеть присущую ему абстрактность. Более того, наиболее существенные недостатки феербаховского антропологизма довольно часто прямо либо опосредовано воспроизводятся в различных разновидностях современного идеализма при интерпретации многих актуальных проблем теории культуры, в частности проблемы практики. Чтобы увидеть это, достаточно сослаться на прагматистские фальсификации данной проблемы, проникнутые непониманием определяющей роли общественных отношений и игнорированием социокультурной масштабности практики, различные варианты современных антропологических аппелиций к «непосредственным» способам контакта человека с миром и, наконец, восходящее к риккертскому варианту неокантианской культурно-исторической концепции

⁷¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 195.

противопоставление всеобщности и непосредственной действительности практике в философии Ж.-П. Сартра, во многом сходное с тем неприятием любых всеобщих способов освоения мира человеком, которое свойственно представителям Франкфуртской школы.

3. ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ Л. ФЕЙЕРБАХА

Проблема отношения человека и природы — одна из глобальных проблем современности. Она так или иначе касается всего спектра материальной и духовной жизни общества. Особенно острой данная проблема предстала в эпоху современной научно-технической революции, когда производственная деятельность людей, оснащенная высокоэффективными средствами промышленной технологии и мощным научным потенциалом, преобразует природу в массовых размерах, превращая глубинные закономерности ее бытия в механизмы реализации материального производства.

В сфере человеческой практики природа является универсальной основой человека. Она выступает естественным пьедесталом человеческого существования и объективной предпосылкой телесной организации человека, материалом и орудием труда, чувственно-предметной действительностью, внутри и при помощи которой материализуется труд и общение людей, жизненным элементом целесообразной деятельности, объектом чувственного опыта, знания, познания и т. д.

Всем этим обусловлена актуальность осмысления тех концепций соотношения человека и природы, которые имели место в истории человеческой мысли.

Особенный интерес представляет анализ некоторых моментов историко-философского аспекта данной проблемы, с тем чтобы более целостно представить ее генезис, показать вычленение и обобщение ее материалистических элементов, а также выявить в общих чертах перспективу их развития. В этом плане философское наследие Л. Фейербаха уникально. Он был первым мыслителем среди представителей классической немецкой философии, который повел решительную борьбу, с одной стороны, против засилия мистики, теологии и идеализма в диалектике, а с другой — восстал против механицистских воззрений в пони-

мании природы, человека, деятельности и познания. Как известно, в возвращении к природе Фейербах видел «источник оздоровления» философии (1, 96). «Мое учение или воззрение,— писал он,— может быть поэтому выражено в двух словах: *природа* и *человек*.., в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом» (2, 515).

Фейербах обосновывает и развивает материалистическое понимание тех или иных аспектов проблемы природы, человека и познания в процессе критики теологии и философского идеализма, а также в процессе анализа и обобщения определенных историко-философских систем. Как известно, в идеалистической философии Гегеля сущность природы представляется существующей не в самой природе, а лишь в мышлении человека. Природа вещи — это то, что существует от вещи в мышлении, в виде абстрактного бытия. Идеализм рассматривает природу как мир мысленных сущностей. Сам же человек есть отчужденное индивидуальное бытие всеобщей субстанции мирового разума, который, порождая природу и человека, приходит через них к самопознанию. Абсолютизируя мышление, идеализм пытается представить его в качестве самопричины природы, ее первоначала и источника активности. Однако мышление, будучи оторванным от реального бытия природы, теряет положительное содержание и превращается в некий абсолют (*causa finalis*).

Основное кредо идеализма выражается формулой — природное только то, что разумное. Для придания видимой достоверности этому положению идеализм вводит так называемый принцип логической необходимости. Все, что логически необходимо, вытекает из самой «природы» вещей, оно вечно, действительно, не подлежит уничтожению и не зависит от возможного произвола. Бытие, которое не содержит логической необходимости, выступает стихийным напластованием, необоснованным придатком, лишенным всякого смысла и существования. Такова вкратце суть концепции философского идеализма в истолковании природы и человека.

Фейербах, в противоположность идеализму Гегеля, ставит проблему понимания природы из нее самой. Причем он учитывал, что решить данную проблему невозможно ни при помощи основоположений идеализма, ни посредством принципов механицизма. Первые есть рафинированным

выражением теизма, вторые ведут в итоге к материализму, враждебному человеку. Он впервые переводит понимание бытия природы из мыслимого в качестве понятия или же интерпретируемого механицизмом как чего-то сугубо вещного, нечеловеческого (в обоих случаях противопоставленных человеку) в бытие как способ человеческого существования, понятое и как внешний объект и как непосредственно жизненное состояние субъекта. «Быть — значит быть *субъектом*, значит *быть для себя*. И это далеко не безразлично, являюсь ли я субъектом или только объектом, существом для себя самого или только существом для другого существа, т. е. простой мыслью» (1, 171).

Фейербах выступил зачинателем преодоления разрыва между целесообразной деятельностью человека и объективными закономерностями природы⁷². Он по сути берет совершенно новое, до него смутно различаемое измерение природы, а именно природу не просто как человеческую «обитель», объект мысли или предмет непосредственного потребления, но прежде всего как самую жизнь, природу в форме жизни. Этим Фейербах небезуспешно показывает, что принципом понимания бытия и всего универсума должен быть и есть человек, человек, понятый не просто как существо, обладающее разумом, но как принцип бытия, его необходимость и внутреннее содержание. Через человека как природное существо бытие высказывает свое сущее и свою сущность.

Человек причастен к сущности бытия, составляет его необходимый момент. То есть, дело понимается решительно не так, что есть сущность мира, внеположенная человеку, и есть некая сущность человека, рядомположенная с сущностью мира и отличная от него. Бытие как природный универсум имеет единую универсальную сущность и живым репрезентантом этой сущности есть человек как высшая ступень природного саморазвития. Все другие, так сказать, дочеловеческие формы движения природы (механическая, физическая и т. д.) предстают как совокупность объективных предпосылок и условий, образующих единое, генерализованное в человеке бытие. «Природа, — утверждал Л. Фейербах, — есть *неотличимая от бытия сущность*» или «сущность бытия, *как бытия*, есть сущность природы» (1, 129).

⁷² См.: Элез И. Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха, с. 114.

Эти мысли аналогичны положению Ф. Энгельса о том, что «организм есть, несомненно, высшее единство, связывающее в себе в единое целое механику, физику и химию, так что эту трицу нельзя больше разделить»⁷³. Объективно человеческое существо является такой совокупностью природных закономерностей, в которой всеобщая эволюция природы пребывает в непосредственном единстве. Собственно, это дает возможность познавать и осваивать природу через человека и наоборот, а также считать вполне истинным то, что природа, порождая человека, воспроизводит через него свое существование в фило- и онтогенезе.

Для Фейербаха были не праздными вопросы: существует ли природа в человеке через свое бытие или же она положена ему в качестве отчужденной внешности; содержит ли природа *causa sui* внутри себя или она продукт мышления и воли; представляет ли она нечто застывшее, константное или она — саморазвивающееся бытие?

Фейербах опровергает идеалистические интерпретации природы как побочного полуфабриката воли и сознания и утверждает монистический взгляд на природу как самотворящую сущность. Он не без оснований усматривал корни разрыва единого бытия в абстрактном перенесении сущности природы в мыслимое бытие. «Природа,— подчеркивал мыслитель,— есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей. Или, если вникнуть в анатомию природы, природа есть существо или совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия, в которых проявляется и существует их бытие, имеют свое основание не в мыслях или намерениях и решениях воли, но в астрономических или космических, механических, химических, физических, физиологических или органических силах или причинах» (2, 591). В этом Фейербах видел главную причину разрыва тотального природного бытия на обособленные противоположности — вещный, чувственный и умопостигаемый мир, что в итоге порождает редукцию чувственного бытия природы к абстрактной сущности мышления, а последнего, в свою очередь, к механико-математическим аналогам вещного мира.

⁷³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 566.

Человек, согласно Фейербаху, есть часть природы, материальное, чувственное существо. Он выступает не просто субъектом познания, но субъектом мирового процесса, центром сосредоточения мировых материальных связей действительности, пересекающихся в человеке и находящихся в нем свое чувственное бытие и осознание. «Человеческое существо,— пишет Фейербах,— не есть... особое, субъективное существо, но существо универсальное, так как предметом познавательного стремления человека является вселенная» (1, 95). Причем его чувства и сознание являются не просто формами субъективной данности объектов природы для субъекта, а (что особенно важно) универсальными связями самой действительности, существующие в ней самой и просвечивающие изнутри ее внутреннюю сущность и внешнее существование.

Природа, по Фейербаху, не отличает себя от человека. Она действует спонтанно и бессознательно. В этом плане внутренняя самопричина природы, совпадающая с ее сущностью, есть вместе с тем и сущность человека как частицы природы. Другими словами, самопричина природы, неотъемлемая от ее бытия, есть истинная ключевая сущность и природы и человека как природного существа.

В противоположность природе человек отличает себя от нее и этим отличительным средством выступает его чувство и сознательная деятельность (2, 852). Последние, правда, суть тоже природные явления, но как исходящие от отдельного субъекта способны порождать, так сказать, специфические ситуации — нецелостно отражать мир, чем и создают иллюзию внутренней неоднородности сущности природы, ее якобы внутренней разобщенности на бытие само по себе и бытие для человека. «Только ограниченность человека и его склонность к упрощению ради удобства подставляют ему вместо времени вечность, вместо непрекращающегося никогда движения от причины к причине — безначальность, вместо не знающей усталости природы — неподвижное божество, вместо вечного движения — вечный покой» (2, 595). Вот здесь-то, согласно Фейербаху, очень важно мыслить диалектически, чтобы удержать и сберечь «единое во многом, а многое — в едином», понять объективную сущность природы как субъективную человеческую сущность, а последнюю, в свою очередь, как естественную сущность природы.

В. И. Ленин, конспектируя книгу Л. Фейербаха «Лек-

ции о сущности религии», акцентирует внимание на такой мысли философа: «Объективная сущность как субъективная, сущность природы как отличная от природы, как человеческая сущность, сущность человека как отличная от человека, как нечеловеческая сущность,— вот что такое божественное существо, вот что такое сущность религии, вот что такое тайна мистики и спекуляции...» и на полях: «Sehr gut! Замечательное место!»⁷⁴.

Речь идет о том, что в непонимании внутренних механизмов саморазличения сущего на «природное» и «человеческое» заключаются истоки и корни всякой метафизики и идеализма, а в конечном итоге — религии и теизма. Надуманное, произвольно взятое различие или отождествление «нечеловеческого» и «человеческого», их неадекватное представление сообразно единой природной сущности служат поводом и причиной разрыва в абстракции целостного бытия природы на обособленные противоположности, ведут к возвеличиванию и обожествлению одного и низведению к простой механической силе другого. Первое характерно для теизма и идеализма, второе — для картезианства и механистического детерминизма как определенного способа мировосприятия.

Фейербах стремится раскрыть, что «саморазличение» единой сущности природы следует понимать не как внешнюю ей причину и не просто как субъективно-личностную особенность человека, а прежде всего как *объективный закон природы*, находящийся в ней самой и характеризующий коренной способ ее бытия. Здесь он вплотную подходит к пониманию способа бытия человека в мире природы, а именно его жизнедеятельности как объективного процесса. Данная мысль в развитой форме была обоснована В. И. Лениным в фундаментальном для марксистского мировоззрения положении о двух формах *объективного* процесса: «природа (механическая и химическая) и *цел*-полагающая деятельность человека. Соотношение этих форм»⁷⁵.

Следует внимательно подойти и правильно понять идею Фейербаха о том, что сущность природы, в том числе ее собственная история, познается и осваивается через сущность бытия человека. Данная идея особенно плодотворна в наши дни, когда некоторые зарубежные идеологи, пыта-

⁷⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 59, 60.

⁷⁵ Там же, с. 170.

ясь оправдать экологически конфликтные ситуации, возникшие в результате техницистского, узкоутилитарного преобразования и использования природной среды, апеллируют к историко-философскому наследию, пытаются элиминировать социально-историческую сущность проблемы, представить ее вроде бы социально нейтральным явлением.

Разумеется, Фейербах полагает сущность человеческого бытия не в фундамент истории природы, в ее, так сказать, «первоначало», а в основу теоретического выяснения механизмов ее собственного существования, включая ее функционирование в качестве предмета и средства человеческой жизнедеятельности. Иначе говоря, «человеческое» не отождествляется с «природным», а при сохранении его различия проецируется в «начало» теоретического истолкования природной действительности. Этим «началом», согласно Фейербаху, выступает человек. «Я должен исходить из сущности человека, положить ее в основу, когда я хочу выяснить происхождение и ход природы» (1, 266). Здесь Фейербах в антропологической форме высказывает зачатки материалистической идеи, согласно которой история природы и история людей взаимообуславливают друг друга, а ключ для теоретического объяснения природы лежит в «анатомии» человека.

Человек как высшее существо природы снимает в себе все многообразие естественных предпосылок своего становления. Причем дочеловеческие фазы в развитии природы даны для человека одновременно и целостно, в виде бесконечного сплетения связей и явлений. И только человек, осознавая и обладая своей сущностью, как бы рассекает посредством ее бесконечность действительности, абстрагирует в последней тенденции и закономерности, которые отражаются в качестве прото- или предчеловеческих свойств.

Таким образом, различие «нечеловеческого» и «человеческого», а если говорить в ином смысле слова, то и категоризация единого природного бытия на «мир природы» и «мир человека» осуществляется по линии человеческой сущности, т. е. происходит избирательно, через соотношение того, что есть человеческая сущность и что не является таковой. Поэтому целостное единство человека и природы раскрывается посредством отношения человека к ней, через которое человек познает природу, самого себя

и свое человеческое отношение как отношение. Человек, соизмеряя со своей человеческой сущностью природное бытие, отождествляет себя с ней и в то же время различает, противопоставляет свою человеческую сущность сущности природы. Этот акт теоретического саморазличения и отождествления «природного» и «человеческого» есть процесс отражения человеческой жизнедеятельности на основе освоения человеком природы и выражает приращение и самовозрастание человеческой сущности. Фейербах ставит проблему соотношения бытия природы и человека на почву непосредственно чувственного отношения к ней. «Вопрос о бытии, — писал мыслитель, — есть как раз вопрос практический, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос жизни» (1, 175). Однако само это отношение Фейербах понимает *не деятельно, не творчески-преобразовательно*, а фиксирует его лишь в узко антропологической форме.

Он считал, что «природа родит, производит, человек созидает», что, наконец, само «созидание есть истинно и глубокочеловеческое понятие» (2, 256, 257). При этом допускал, что созидание как произвольное преднамеренное и сознательное действие выступает относительно человека *внешней* деятельностью, в которой не участвует непосредственно внутреннее существо человека, в силу чего от нее можно отказаться (2, 257). Как видно, Фейербах не совсем четко понимал истинное единство природы, человека и деятельности, ее предметно-преобразующей функции по отношению к природе и формообразующей роли относительно человека. Целесообразная деятельность — не тот сподручный феномен, от которого человек волен отказаться. Совершение подобного акта равносильно утрате «человеческого», потере человеком своей человеческой сущности, а следовательно, и проявления в меру этой сущности бытия природы как естественной необходимости.

Фейербах отдавал предпочтение «телесным органам» человека, а не созданным человеком средствам жизнедеятельности. Он так и не понял *самосозидающей* роли деятельности, т. е. не просто ее целевой реализации во внешнем природном материале (объекте), но именно ее самовоспроизводства, выражающегося в создании орудий, средств, предметного мира и самого человека. Стало быть, Фейербах не вполне осознавал саму суть деятельности, всеобщих механизмов ее *самосозидания и самопричинения*,

того, что образует ее внутреннюю *causa sui*, что утверждает деятельность в качестве причины самой себя. Целеполагание рассматривалось им в отрыве от порождающего его предметно-практического процесса. Фейербах анализировал цель преимущественно со стороны определяемости ее внешним объектом и совсем недостаточно в аспекте того, что деятельность определяется также субъектом. Иначе говоря, целесообразная деятельность человека рассматривалась Фейербахом *не субъективно, не предметно*, а только в качестве созерцания. «Человек,— пишет Фейербах,— не сам себя сотворил., он — зависимое, созданное существо, а стало быть, имеет причину своего бытия вне себя» (2, 513). Отсюда у немецкого мыслителя совсем «недеятельная увязка» деятельности и человека в системе природного и социального бытия. Поскольку Фейербах не знал предметно-преобразующего характера практики, а специфику человеческой деятельности усматривал в созерцании, то «он неизбежно наталкивается,— подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс,— на вещи, которые противоречат его сознанию и чувству, нарушают предполагаемую им гармонию всех частей чувственного мира и в особенности гармонию человека с природой» ⁷⁶.

Особое значение Фейербах придавал чувственности как основе человеческого в человеке, в его бытии, общении, познании и освоении природы. Чувство, по Фейербаху, является определяющим «природным началом», господствующим в человеке. Эта специфика чувственности заключается как в том, что человек при помощи чувств познает окружающий мир природы и общественной жизни, сверяет через них свои представления с внешним бытием, так и в том, что человек, руководствуясь чувством, подчиняет себя их «власти». По мнению Фейербаха, бесчувственных людей нет; бесчувственность — это то же чувство, но принявшее в человеке отчужденную, нечеловеческую форму бытия. Здесь выражена важнейшая черта отчужденного функционирования человеческих чувств в обществе господства и подчинения, показано, что чувство как родовое достояние человека при определенных общественных условиях может господствовать над самим человеком, обращаться против него самого, принимать культовую, отчужденную форму существования.

⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 42.

Это позволило Фейербаху достаточно глубоко и всесторонне раскрыть сам феномен отчужденности чувств человека в религии и теизме, а также показать механизмы отчуждения и абсолютизации мышления в идеализме.

Фейербах обосновал, что идеализм и теология имеют общие корни и этими корнями, как уже отмечалось, есть отрыв чувственности и мышления от бытия. Однако если религия представляет бога в виде абсолютной всемогущей личности, которая, пребывая в потустороннем мире, якобы творит по своему замыслу природу, человека и управляет ими, то идеализм сводит эту божественную сущность «бога-творца» к деятельности «разума-демиурга», к абсолютно понятой созидательной роли человеческого мышления. В идеализме под религиозно истолкованный мир подводится своего рода «религия мышления», под сущность бога — отчужденная сущность человеческого разума. Поэтому идеализм в чуждой природе и человеку форме по сути содержит скрытым образом тенденцию к атеизму, выступает извращенным способом умозрительной «эмансипации» человека в сфере некоего «чистого», спекулятивного мышления.

Идеализм отрывает абстракции типа «разум», «чувство», «воля» и т. д. от реального человека и превращает их в самостоятельные сущности, наделенные способностью действовать и вступать во взаимодействие с миром. Он совершенно игнорирует то, что данные абстракции возникают не сами по себе, а только в голове реального человека, и существуют как отражение объективно сущих вещей. «Бытие, — пишет Фейербах, — дано из себя и через себя, бытие дается только бытием, основа бытия в нем самом, — подь только бытие есть чувство, разум, необходимость, истина» (1, 128, 129). Фейербах низводит абстракции человеческого разума из их потустороннего бытия в сфере «абсолютной идеи» в посюстороннее бытие реального человека. Он превратил понятия и идеи из повелителей действительности в обычные средства самоопределения человека как реального существа и его отношения к миру. В результате Фейербах по-новому и в целом правильно переосмысливает проблему отношения мышления к бытию, сознания к материи.

Немецкий идеализм в лице Канта и Гегеля выдвинул положение, что истинное бытие есть мышление. Фейербах опровергает это утверждение, доказывает, что дейст-

вительное бытие есть бытие вне мышления. Нет разума как разума, есть человек, обладающий разумом, мыслит не разум — мыслит человек. «Природа... — замечает Фейербах, — имеет свой разум только в разуме человека» (2, 682). Материя в человеке «предваряет дух, бессознательность — сознание, беспечность — цель, чувственность — разум, страсть — волю» (1, 266).

Мышление мыслит бытие, в этом его коренная определенность. Иначе говоря, сущность мышления заключается в том, что оно есть мышление бытия. Бытие вне мышления определяет бытие в мышлении. Связь мышления и бытия определяет существо самого мышления. Поэтому все духовное в человеке должно быть объяснено материальной природой человека.

Действительное единство человека и природы, мышления и бытия, согласно Фейербаху, может быть мыслимо, когда субъектом единства выступает реальный человек. «Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл, — пишет Фейербах, — лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. Только реальное существо познает реальные вещи; где мышление не есть субъект для самого себя, но предикат действительного существа, только там мысль тоже не отделена от бытия. Поэтому единство бытия и мышления не формальное в том смысле, чтобы мышлению в себе и для себя было свойственно бытие, как нечто определенное. Это единство всецело определяется предметом, содержанием мышления» (1, 199).

Бытие невозможно вывести из мышления. Мышление, взятое вне бытия, не включает внутри себя определенное существование, не обладает суверенной сущностью и только постигая то бытие, которое существует вне его, оно приобретает собственное бытие как момент в общей цепи взаимодействия человека и природы.

Различие между мыслимым и действительным бытием выражается в чувстве. Последнее репрезентирует человеку как внеположенность действительного предмета, так и его «идеальную данность» в мышлении. «Действительное бытие дают мне только чувства» (2, 237), они выдают различие мышления и бытия; в них сосредоточена мера этого различия.

Фейербах показал, что абсолютное тождество мышления и бытия в реальной действительности невозможно, ибо в таком случае сама действительность низводится

к «чистому» мышлению». Причем он не отрицал возможности тождества мышления и бытия вообще, которое возможно, однако, только в мышлении, ибо действительное бытие в мышлении существует в виде мысли о нём, т. е. в форме тождества понятий, суждений и т. д., но не в качестве реальной действительности. Различие между мышлением и бытием существует действительно, а то, что мы целенаправленно познаем в виде тождества, есть на самом деле «единство» человека и природы. «То именно, что человек называет целесообразностью природы и как таковую постигает,— подчеркивает Фейербах,— есть в действительности не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует» (2, 630).

В философии Фейербаха четко вводится положение, которое в материализме продолжает быть главенствующим и поныне, а именно, что мышление определяется бытием вне мышления, сознание определяется реальностью вне сознания. Проблема отношения мышления и бытия так, как она поставлена Фейербахом, ранее не рассматривалась. Вплоть до XVIII ст. под бытием понималось то, что есть. И поскольку мышление тоже существует (что удостоверяется эмпирическим опытом индивида), то считалось, что оно также есть бытие. В философской системе Канта просматривается явное разграничение бытия на мыслящее и действительное, на я, которое мыслит, и мыслимый объект. Но Кант, как известно, не смог непротиворечивым образом увязать указанные «пласты» бытия из-за агностицизма и априоризма.

Дальнейшая судьба кантовской дилеммы в общих чертах развивалась в двух направлениях: 1) так называемое действительное бытие пленило неокантианцев и через их онтологию, символизм культурных форм и т. д. было доведено до позитивизма и «чистой» онтологии⁷⁷, 2) в свою очередь, мыслимое бытие через философские системы Фихте, Шеллинга, Гегеля было абсолютизировано до того, что действительное бытие попало в непосредственную зависимость от мышления. Это породило «чистую» гносеологию⁷⁸. На самом же деле ни «чистой» онтологии, ни «чистой»

⁷⁷ См.: Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978.

⁷⁸ См.: Там же.

гносеологии, если говорить о них как о самостоятельных специфических философских направлениях, не существует.

Гносеологическое отношение как таковое исследует также Фейербах, и именно так, что определяет бытие вне мышления как «субстрат реальности», который определяет сущность самого мышления. Тем самым Фейербах ставит отношение мышления и бытия в гносеологическую плоскость, раскрывая, что законы мышления суть отражения законов бытия. Другое дело, что Фейербах из-за его идеализма «вверху» не видел историчности самого гносеологического отношения. Но это особый вопрос.

Исключительная заслуга Фейербаха перед материализмом вообще и диалектическим в особенности состоит в том, что он впервые в историко-философском процессе в совершенно отчетливой форме раскрыл механику отрыва мышления от бытия, показал в доступных его мирозерцанию пределах действительную диалектику их соотношения. Тем самым материализм Фейербаха в значительной степени эмансипировал как бытие, так и мышление от всякого рода идеалистического и теологического истолкования. Мышление было возвращено в свою земную жизнь, к своему источнику — человеку, а бытие — к его действительному основанию — природе.

Фейербах, собственно, показал неправомочность для философии какой-то особой онтологии, какого-то специального учения о свойствах вещества, структуре и т. п. Ибо суть гносеологического отношения заключается не в раскрытии «природы» вещества, равно как и не в выявлении субъективного «устройства» ума, а в обнаружении и отражении всеобщих закономерностей мышления и бытия, где так называемая онтология снимается и функционирует под категорией объективности бытия, отражением которого является мышление человека. В этом свете бытующие в буржуазной философии претензии на «онтологию» бытия (независимо, под каким предлогом они выступают, — под девизом «вживания» в бытие или в виде поиска особых структур, якобы определяющих мышление и деятельность субъекта), есть возврат, так сказать, в предфейербаховскую философию.

Безусловно, Фейербах не ставил перед собой сознательно цели создать теорию диалектики. И он ее, как известно, не создал. Но тем, что он исследует действительное гносеологическое отношение мышления к бытию

и рассматривает огромный узел категорий («мышление», «бытие», «материя», «сознание», «пространство», «время» и др.) в гносеологической плоскости, его философское творчество является одним из теоретических источников диалектического материализма.

Вместе с тем непонимание Фейербахом истинной предметно-практической деятельности, определяющего характера последней относительно абстрагирующей роли мышления, недооценка им действительной взаимосвязи чувственности с практикой, природой и мышлением послужило мотивом недоверчивого отношения к некоторым положительным чертам диалектики Гегеля, обусловило метафизичность его материализма.

Фейербах благоговел перед чувственным бытием, усматривая в нем адекватность природного существования человека. Бытие, в понимании Фейербаха, — это воспринимаемая и удостоверенная чувством действительность. Поэтому все, что не вмещалось в чувственность, не попадало под ее определения, зачислялось в побочные феномены познания и мышления. Фейербах не смог предложить рационального способа объяснения механизмов превращения действительного мира вещей «в себе» в мир «для нас».

Фейербах не различал бытие как сущность человека, которую образует предметно-практическая деятельность, от бытия как логической категории, фиксирующей абстрактные моменты реальной жизнедеятельности и ее связи с внешним миром природы и человеческим мышлением. Он «погружал» бытие человека, а именно очеловеченную трудом природу, в бытие как природу вообще. Этим Фейербах «доразвил» понимание природы как человеческого бытия до ее истолкования в качестве объективной реальности, т. е. всеобщей единой материи. Однако мыслитель нивелировал полностью (или почти полностью) специфику общественно-исторического развития человека. Он придавал природному бытию несколько самодостаточное, безусловное значение, считая, что «бытию присуща полная, определенная действительность» (2, 237). Поскольку действительное бытие дается человеку при помощи чувств, то отрицание (неопределенность) бытия, что то же самое — факт наличия небытия, — представлялось как «отсутствие чувств» (1, 94). Неопределенным может быть только мышление, но никак не бытие. Таково понимание Фейербаха.

Противоположность между бытием и небытием рассматривалась им не как объективный закон саморазвития действительности, а как результат рефлексивного противопоставления определенного в чувствах бытия бытию самого мышления, вследствие чего определенное бытие «оборачивается» в мышлении неопределенностью, становится небытием.

Положение усугубилось еще и тем, что мыслимое бытие, согласно Фейербаху, не может быть предметом чувств, оно чувственно непредставимо (2, 237). Отсюда следовало, что бытие существует действительно только в качестве чувственного существования, тогда как небытие суть «бессмыслица» мысли, результат «самомыслящего» мышления (1, 128, 129). Поэтому переход от бытия, фиксирующего реальный момент движения вещи, к проявлению ее внутреннего конкретного содержания в сфере мышления воспринимался им как противоположность бытия вообще, его отрицание и, таким образом, как своеобразный «рецидив» идеализма.

Недостаточно четкое понимание немецким мыслителем противоречивой сути бытия (в целом природы противоречия) как источника его движения и незнание механизма выражения этого процесса в логике понятий послужило одной из причин, что материализм Фейербаха остался без диалектики. *«Непосредственное единство противоположных определений,— пишет он,— возможно, имеет силу только в абстракции. В действительности противоположности неизменно связаны через «средний термин». Этот... термин составляет предмет, субъект противоположностей»* (1, 194).

Фейербах не учитывал, что «мир понятий» как отражение «мира вещей» в сфере деятельности так же противоречив, как и сами вещи.

И если противоречие составляет внутреннюю сущность вещей, то оно присуще также понятиям, отражающим эту сущность. Он не понимает объективной диалектики. Вся мысль его движется в полярных противоположностях: субъект — объект, мышление — чувственность, общее — отдельное и т. п.

Особенно сказалось это на интерпретации Фейербахом диалектики соотношения принципа и начала в познании. В качестве действительного начала он берет природу, а в качестве познавательного начала — человека. Однако как

природа, так и человек рассматривались им в форме непосредственной чувственной данности, т. е. в качестве объекта, а не предметно-деятельностно, не субъективно.

Поэтому логическое осмысление начала познания природы обрывалось на бытии как чувственном созерцании. Сам же переход от чувственного созерцания к абстрактному мышлению (к логическим категориям) рассматривался Фейербахом больше как отчуждение действительного бытия в «недействительные» абстракции мышления, как путь к идеализму. Поэтому «механизм пересадки» реального бытия через чувство в мышление оставался вещью «в себе», выступал фактически в виде «ничто», против которого так энергично боролся Фейербах.

На самом же деле диалектика «бытия» и «ничто» — это абстракция «с реальностью», отражающие действительное единство принципа и начала, реального бытия и его отражения в чувстве и мышлении субъекта. «Если взять в качестве исходной *узловой* категории понятие «объективная реальность» (а это вполне согласуется с принципами диалектического материализма), — отмечает В. И. Шинкарук, — то логическое раскрытие этого понятия потребует от нас начать с категории бытия. И это не будет отходом от материализма, ибо в данном случае категория «бытие» будет взята не как первое определение понятия или чего-либо в этом роде, а как первое исходное определение «субстрата реальности», материи... Если у Гегеля «истинным» началом является идеалистически интерпретируемое бытие, понятие, идея как бытие, то в системе марксистской диалектической логики этим истинным началом является материальное бытие — существующая вне сознания и отражаемая этим сознанием *объективная реальность*. Бытие как логическое начало есть первое, абстрактное определение этой реальности»⁷⁹.

Фейербах считал, что критерием истины бытия есть чувство человека. Оно должно корректировать и регулировать мышление. В. И. Ленин, конспектируя книгу Фейербаха о философии Лейбница, замечает в этой связи: «Чувственное восприятие дает *предмет*, разум — *название*

⁷⁹ Шинкарук В. И. Единство диалектики логики и теории познания. К., 1977, с. 295.

для него... Что в чувственном восприятии находится фактически, то в разуме находится лишь номинально»⁸⁰.

Разумеется, мышление, чтобы быть истинным, должно находиться в определенной связи с чувственной данностью объекта. Это положение аксиоматично. Но безусловным является то, что полагание чувственно-данного в качестве решающего «арбитра» деятельности разума неправомерно. Во-первых, это принижение разума; во-вторых, ограничение его активности. Ведь для творческого мышления является нормой, а не исключением продуцирование чего-то такого, что в действительности непосредственно отсутствует, что связано с ней опосредовано и, так сказать, выходит за границы чувственного опыта.

Фейербах метафизически понимал специфику человеческих чувств, в том числе и их гносеологическую функцию. Он созерцательно рассматривал не только объекты природы, но и самое чувство, не видел их общественной природы, а именно того, что человеческие чувства формируются на базе практики и очеловеченной общественно-историческим процессом природы. Считая человеческое чувство простым, односторонним следствием воздействия внешней природы на человека, Фейербах тем самым оставлял вне поля зрения действительную связь чувств человека с практикой, а через нее — и с абстрагирующей деятельностью мышления.

Дело в том, что в чувственном созерцании субъект соприкасается не со всей реальностью предмета, а преимущественно с эмпирическими явлениями, т. е. с определенными сторонами, которые в отдельности представляют собой чувственную видимость предмета. Действительная же сущность предмета может быть противоположной эмпирической данности в чувствах. Существуют такие уровни познания, где чувственная достоверность объекта опосредована большим комплексом промежуточных звеньев и зависимостей и, более того, иногда сама выступает лишь простым опосредованием. Это имеет место, например, в сложных физических и социальных экспериментах.

Безусловно, путь от объекта к мысли о нем лежит через чувственность. Последняя — своего рода «трансформатор» реального бытия объекта в содержание мышления и вместе с тем измеритель различия предмета между тем,

⁸⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 74.

как он дан в природе, и каково его бытие в мышлении субъекта. Однако Фейербах не до конца понял всей сложности диалектики чувственного явления объекта для субъекта и отдавал предпочтение созерцанию. Он в пылу острой полемики с идеализмом невнимательно относился к мыслимому бытию. Последнее он относил к рангу идеальных сущностей, достоверность которых ставилась им под сомнение. Опровергая, несомненно правильно, самодовлеющую сущность бытия вещей в мышлении, он в итоге приходит к самодовлеющему характеру чувственности. Недопонимание диалектики взаимосвязи реальности с чувственностью и мышлением, как видно, не осталось безнаказанным и обернулось для самого Фейербаха метафизикой. Он не увидел под мистической формой идеализма Гегеля рационального момента его диалектики, а именно — опосредующей роли мышления относительно распознавания сущности объекта. «Идеальная данность» предмета в мышлении является не просто «состоянием» самого мышления. Это прежде всего целостное воспроизведение предмета во всем многообразии его действительных связей. В отличие от «чувственно данного», которое представляет объект в отдельно взятых связях и отношениях, мышление отражает объект универсально, в его всеобщих зависимостях и тем самым воспроизводит этот объект не только, как он дан в мышлении, но еще больше — как он реально существует в природе, «сам по себе», в бесконечном сплетении материальных связей объективного мира.

Чувства человека отражают объект непосредственно и в этом смысле одномерно, неполно. В непосредственном характере чувственности ее сила и, так сказать, ее «слабость». Чувственность отражает бытие вещи обособленно, в отдельно проявляющихся признаках и свойствах. Это чрезвычайно важно, поскольку результат чувственности составляет необходимый материал для мышления. Но чувство не схватывает универсального отношения данного объекта с другими вещами, т. е. не воспринимает опосредованной всеобщей материальной связи, из которой все возникает и которая образует истинную «натуру» каждой вещи. Поэтому чувство выражает не всю истину, а лишь ее момент. Подлинную истину чувство выявляет в связи и в единстве с деятельностью мышления.

Мышление не просто вырывает объект из «лона» действительности и чувственности и как бы превращает его

в «недействительность». Это только внешняя кажимость. Человеческое мышление путем абстрагирования реальных связей, данных именно в чувствах, доводит их до всеобщности и необходимости, до того состояния, содержание которого не зависит ни от человека, ни от человечества, ни от самого предмета, хотя и составляет его подлинность. Мышление синтезирует обособленные в чувствах реальности в конкретную целостность, доразвивает их до всеобщности и необходимости и, таким образом, как бы «возвращает» объект в природную стихию бесконечного материального взаимодействия. «Общее» в мышлении не отрицает чувственно определенного бытия, а прежде всего удерживает и сохраняет его в обобщенном, целокупном виде. Поэтому по отношению к «чувственно» данному эта целокупность мыслимого бытия выглядит вроде бы перевернутым «наизнанку» состоянием действительно наличного в объекте. Это и порождает иллюзию якобы взаимоотноужденности и мнимой противоположности чувств и мышления. На самом же деле мышление специфично аккумулирует «чувственное» бытие. Оно отражает не просто данные чувств, а *их связи*, что и воспринимается чувством как «небытие» или «пустая» действительность. В сущности же «небытие» — это не отсутствие бытия, но всеобщая объективная материальная связь, которая еще не «сфокусирована» в чувственности и содержится в ней в неопределенном состоянии.

Мышление организует и закрепляет данные чувств. Поэтому оно не просто «чистое», неотягощенное материей бытие, но и внутри проникнуто чувственностью, как и, наоборот, чувственное суть в себе рациональное. Благодаря этому становится возможной «синхронизация» чувств и мышления, когда чувство поставляет для мышления материал, а мышление, в свою очередь, обобщив его, целенаправляет работу чувственности. Вследствие этого человеческая чувственность направлена на объект и по характеру отражения бытия избирательна.

Фейербах не раскрывает полноты и своеобразия различия между чувственностью и мышлением, не видит того, что «диалектичен не только переход от материи к сознанию, но и от ощущения к мысли etc»⁸¹. Согласно Фейербаху, чувство — это естественное достоинство человека,

⁸¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 256.

которое положено его природой, оно — специфическая мера природности человека и человечности природы. Однако чувство выступает не духовно-практическим отражением предметно-преобразовательного взаимодействия человека с природой и отношения человека с человеком, а представляется данным человеку от природы в завершённом виде. К тому же предметы чувственного мира, по убеждению Фейербаха, принадлежат к глубинным, сущностным слоям бытия, тогда как социокультурные феномены — наука, нравственность и т. п. — рассматриваются как своего рода нестабильная, произвольная действительность, лишённая необходимости, не имеющая полноты существования, как некое призрачное бытие.

Возможность сочетания указанных «миров» в единую гармонию человека с природой нарушила, как известно, монистическую последовательность феьербаховского материализма и обусловила наличие в его концепции некоторых моментов дуализма и априоризма. «Чтобы устранить эту помеху, — подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс, — он (Фейербах. — *Н. Т.*) вынужден искать спасения в каком-то двойственном созерцании, занимающем промежуточное положение между обыденным созерцанием, видящим только то, что «находится под носом», и высшим, философским созерцанием, усматривающем «истинную сущность» вещей. Он не замечает, что окружающий его чувственный мир вовсе не есть некая непосредственно от века данная, всегда равная себе вещь, а что он есть продукт промышленности и общественного состояния, притом в том смысле, что это — исторический продукт»⁸².

В своих философских обобщениях Фейербах не дошел до конкретно-исторического анализа промышленно-технологического освоения человеком природы. А ведь именно технология, согласно К. Марксу, является своеобразным «барометром» взаимосвязи человеческого и природного бытия, предметным, наглядным показателем методов и форм чувственно-рационального и практического овладения человеком стихийных сил природы, социальной действительности и своих возможностей к творчеству.

Фейербах рассматривает природу абстрактно, вне специфики ее практического преобразования и отражения этого процесса в социально-культурных формах жизнеде-

⁸² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 42.

тельности человека. Причем природа анализируется больше со стороны ее чувственной данности в пространстве, но совсем мало — в аспекте истории природы и ее практического измерения в социальном времени. «Я понимаю под природой,— говорит Фейербах,— совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое... Природа есть все то, что для человека — независимо от сверхъестественных внушений теистической веры — представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни» (2, 590, 591).

Природа мыслится одинаковой для всех времен. Она, писал Ф. Энгельс, «вообще не представлялась тогда чем-то исторически развивающимся, имеющим свою историю»⁸³. Естественность природы понималась Фейербахом, собственно говоря, в основном в русле принципов и идей метафизического материализма. Природным считалось только то, что обладает пространственно-телесной формой бытия, имеет внешне проявляющиеся аналоги существования и воспринимается чувственным опытом. При этом диалектика чувственного и мыслимого в познании рассматривалась вне действительной связи с природопреобразующей и человекообразующей ролью практики. Она редуцировалась к естественной необходимости и согласованию с ней. Поэтому Фейербах не смог объяснить сущность и способ бытия самого мышления. Последнее односторонне сводилось к своему непосредственному материальному существованию — деятельности «субстрата» мозга. Крайне мало и, как правило, в неадекватных формах учитывалась общественно-историческая природа мышления и сознания человека. Вместе с тем, чтобы понять происхождение духовной жизни, образование чувств, представлений, понятий, необходимо рассматривать материальный «субстрат» мозга не только со стороны внутренних, физиологических механизмов работы мозга, но и (что особенно важно) в плане выяснения и раскрытия закономерностей *человеческого мироотношения*, внутри которого происходит согласование действия органического «субстрата» мозга и той формы общественной жизнедеятельности, посредством которой человек целостно проявляет и утверждает себя как природное и общественное существо.

⁸³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 509.

Фейербах не знал, что действительное различие между человеком и природой, мышлением и бытием, как и их единство, дает не чувство и не мышление, а реальная практика. Именно она соединяет человека с природой и одновременно полагает границы «человеческому» и «нечеловеческому» в природе. Фейербах упустил из своих размышлений крайнее положение, согласно которому данность природы для человека есть вместе с тем данностью для него его собственной сущности. Иначе говоря, поскольку человек осваивает природу в формах практики, то последняя выступает основополагающим способом данности природы для человека и в то же время способом проявления и существования для него его человеческой и природной сущности. Причем отношение человека к природе опосредовано отношением одного человека к другому человеку; в целом — общественными отношениями, которые определяют природопреобразовательную функцию деятельности, придают ей социально-организованный, целенаправленный характер.

Правда, Фейербах выдвинул идею детерминации отношения человека к природе, мышления к бытию общением людей между собой. Применительно к процессу освоения человеком природы, а также к познанию это означало не что иное как необходимость опосредования природного — социальным, гносеологического отношения — историческим. Однако Фейербах рассматривал общественные отношения опять-таки с позиций созерцания и чувственности, т. е. узкоантропологически. В этой связи В. И. Ленин отмечал, что антропологический принцип и натурализм Фейербаха и Чернышевского «суть лишь неточные, слабые описания *м а т е р и а л и з м а*».

Фейербаховский человек — это не действительный человек, целостно и всесторонне утверждающий себя в мире природы, гражданской жизни, общения, познания и т. д., а человек абстрактный, «человек вообще», который замкнут в сфере абстрактной чувственности, как в «собственном футляре». Фейербах изъясил из «царства» религии и идеализма отчужденные от *общественного* бытия человека абстрактно представленные моменты его человеческой сущности, но возвратил их не человеку как общественному существу, продуктом деятельности которого они являются, а обособленному индивиду. Тем самым он отождествил человека с этими абстракциями и свел его к абстракт-

ному бытию. Кроме того, поскольку «человеческое» в человеке, включая его духовно-практические потенции, является предзаданным природой, то в итоге следует, что не человек осваивает и познает природу, а, наоборот, сама природа через отношение к ней человека постигает «человеческое». Между тем «человеческое» в человеке создано трудом, практикой многих поколений. А это значит, что в человеке чувствует, мыслит и постигает материальное бытие не природа как такова, а обобществленная трудом природа, совокупно-общественная, коллективная жизнедеятельность людей. Последняя, формируя человека как человека, образует в пределах естественного бытия индивида определенные творческие силы к освоению природы и социальной действительности, в том числе и самого себя как природного и общественного существа.

Ни природа как такова, ни чувственность и не мышление не являются сами по себе основой единства человека с природой. Базисом данного единства есть социально-историческая практика, материальное производство в целом. «Человеческая сущность природы,— подчеркивал К. Маркс,— существует только для общественного человека... Только в обществе природа выступает как *основа* его собственного *человеческого* бытия... только в обществе его *природное* бытие является для него *человеческим* бытием... Таким образом, *общество* есть законченное сущностное единство человека с природой»⁸⁴. Адекватное осознание этого процесса требовало перейти от материализма в понимании природы к материалистическим представлениям об общественном развитии.

4. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В МАТЕРИАЛИЗМЕ Л. ФЕЙЕРБАХА

Попытка уяснить специфику человеческой субъективности является существенной характеристикой философской концепции Л. Фейербаха. Разработка многих вопросов: человек и мир человека, его деятельность, деятельностная сторона философского знания, объективность познания и т. п. связана с решением проблемы человеческой субъективности, которая стала камнем преткновения для представителей домарксистской мысли. В этом отношении

⁸⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 118.

концепция Фейербаха представляет собой значительный шаг вперед. В первую очередь это обусловлено плодотворной во многих отношениях попыткой преодолеть гносеологизм в трактовке человеческой субъективности, а также стремлением свести ее лишь к мышлению. В этом плане Фейербахом была проделана большая работа, связанная прежде всего с критикой теологии и идеализма. Проблема субъективности разрабатывается им широко, по большому кругу внутренне связанных аспектов, начиная с введения в философию личностного момента, разработки на этой основе специфики философского знания, его строения, принципов развития и кончая вопросами конечности и бесконечности, вечности и временности человеческого бытия и этики счастья. Своеобразной осью, вокруг которой группируются все эти вопросы, является последовательное рассмотрение Фейербахом субъективности как одной из важнейших характеристик человеческого существования и ее отражения в сознании, в истинной мысли как способе ориентации человека в мире, выражающей родовую сущность человека и единящей людей друг с другом, а также с миром. Все это вплотную подводило немецкого мыслителя к возможности адекватно решить проблему человеческой субъективности. В силу множества причин эта возможность так и не была реализована Фейербахом в полном ее объеме.

Научное решение проблемы человеческой субъективности было осуществлено в марксистско-ленинской философии в процессе раскрытия деятельного характера человеческого бытия и практической природы познания человека. В марксистско-ленинском учении субъективность трактуется как момент общественно-исторической практики⁸⁵. Таким моментом она выступает в двух отношениях: социально-онтологическом и гносеологическом, находящихся в неразрывной связи друг с другом. Что касается первого, то здесь можно отметить следующее. Субъективность является внутренним миром человека и в этом смысле обладает определенной структурной целостностью. Последнее вовсе не означает, что «внутренний мир» может существовать в виде некоего самосознания, занятого только самосозерцанием. Этот мир существует лишь потому, что человеческое бытие вплетено в контекст широких обществен-

⁸⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 126.

ных отношений, в рамки социальной предметности, которая выступает для человека и как исторически накопленный человечеством опыт предметно-практической деятельности (включая опыт познания) и как индивидуальная социализация человека (без которой невозможно данное приобщение, а посему не может и возникнуть внутренний мир). В этой связи К. Маркс на примере развития производства указывает, что «история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности является раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией» ⁸⁶.

Природное бытие есть основание бытия человека и только. Мир для человека и в котором находится человек не сводится к бытию, рассматриваемому лишь как бытие природы. В процессе социально-исторического преобразования действительности природная объективность переходит в объективность социальную, в мир социальной предметности. Поэтому становление и функционирование субъективности осуществляется через данную предметность, которая выступает как конституент, задающий исходные параметры внутреннему миру человека, его определенную целостность и завершенность. Человек поэтому не только противостоит бытию, он тоже сущее, включенное в мир сущего. Способ данного включения имеет специфические черты. В первую очередь сюда относится его способность ставить и реализовывать определенные цели. Однако даже в этой функции, функции целеполагания, человек выступает не просто как гносеологический субъект, приравниваемый к самосознанию, а как общественный индивид, включенный в мир сущего и способный ставить цели лишь в меру этой включенности и только опираясь на характеристики бытия, носящие объективный характер. «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы» ⁸⁷.

Все это выражается в той сложной системе предпосылок, которые участвуют в процессе целеполагания, где существенную роль играют моменты не только знания, но и волевые, эстетические, ценностно-мотивационные, выс-

⁸⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 123.

⁸⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 171,

тупающие как отражение объективных потребностей и интересов людей. Таким образом, человеческая субъективность существует и может адекватно функционировать лишь в той мере, в которой она включена в широкое поле культуры и в какой она способна быть выражением объективной логики развития этой культуры, имеющей характер интерсубъективного (и в этом смысле развивающегося по объективным законам) образования.

Итак, рассмотрение проблемы субъективности предполагает переход от «субъект — объектного» (познавательного) отношения к лежащему в его основе отношению «человек — мир». Данное положение относится не только к социально-онтологическому аспекту проблемы. Оно является исходной методологической посылкой решения субъективности как гносеологической проблемы. В этом плане отметим следующее. Началом определения содержания познавательных образов в диалектико-материалистической гносеологии и в предшествовавших марксизму формах материализма было утверждение их соответствия внешней действительности. Однако ни домарковский материализм, ни идеализм не дали адекватной картины познавательной деятельности, в частности не смогли постигнуть диалектику субъективного и объективного в познании.

Данная проблема была впервые научно решена в марксистской философии и применительно к гносеологии. Методологическим основанием данного решения выступает выдвижение целеполагающей деятельности человека как второй, по В. И. Ленину, формы объективности, полагание принципа практики. Анализируя познавательное отношение, В. И. Ленин подчеркивал объективную обусловленность познавательного процесса и его результатов: представлений, образов и т. д. Учет этого является важнейшим требованием марксистско-ленинской теории познания: «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного субъекта* (= *жизнь человека*) в объективной обстановке»⁸⁸. Исходя из данного требования содержание идеального определяем как отражение объективного в субъективном сознании человека⁸⁹. Поэтому субъективное — это не нечто абсолютно противоположное объективному со-

⁸⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 184.

⁸⁹ Там же, с. 165.

держанию сознания и знания, а находится с ним в диалектической взаимосвязи: «Различие субъективного и объективного есть, но и оно имеет свои границы»⁹⁰.

Знания соотносятся с миром не непосредственно, а будучи опосредованными практикой человека. Поэтому «для диалектического материализма реальный предмет познания — это не объективный мир «сам по себе», а объективный мир, заданный через практику»⁹¹. Предметом знания выступают лишь отдельные свойства вещей, выделяемые практикой, но при этом они носят объективный характер. Поэтому непосредственный предмет науки — не мир «сам по себе», а переделываемый мир. Вместе с тем практика изменяет не только объект, а и субъект познания, ибо категории как важнейший инструментальный познающего субъекта, равно как и весь познавательный аппарат, формируются в процессе предметно-практического преобразования мира. Поэтому субъекту познания принадлежит активная роль в процессе теоретического освоения мира. Однако это не говорит о независимости субъекта познания от объективной действительности. Более того, поскольку человек, видоизменяя действительность, подчиняет свою деятельность законам объективного мира, такая деятельность не может рассматриваться как чисто субъективная. Она возможна лишь как преобразование природного и общественного бытия в соответствии с объективной логикой самой предметности. В силу этого соответствие познавательных образов практике означает соответствие их объективному миру.

Таковы исходные принципы диалектико-материалистического решения проблемы субъективности. Оно, как известно, возникло не на голом месте. Ему предшествовали мучительные поиски правильного пути во всей многовековой истории философии. И одним из тех мыслителей, которые внесли большой вклад в разработку данной проблемы, был Л. Фейербах. Он поднял ряд вопросов о бытии человека в мире и отражении его в человеческом сознании. Фейербаховский подход отличается своеобразием, в связи с чем представляет не только историко-философский, но и проблемно-гносеологический интерес. Не подявшись до последовательно научного решения данных

⁹⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 90.

⁹¹ Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977, с. 44.

вопросов из-за ограниченности исходных антропологических посылок, но подвергнув критике господствовавшие в то время идеалистическую философию и теологию как основание религиозного мировоззрения, Фейербах тем самым расчистил дорогу для создания единственно научной философии и мировоззрения — философии диалектического и исторического материализма.

Знаменитое Фейербахово *«человек есть мера разума»* (1, 198), истолкованное в плане рассмотрения человека как общественно-практического, творческого существа, послужило одной из важнейших предпосылок становления диалектико-материалистических воззрений на гносеологическую проблематику. «Фейербах считал нужным специально оговорить и подчеркнуть, что, с его точки зрения, последнее мерило истины, или, как мы привыкли выражаться, критерий истины, в конечном счете есть «род», «человек вообще», «сущность рода», т. е. родовая сущность, или родовая жизнедеятельность человека. Оставалось понять родовую жизнедеятельность как практику, чтобы прийти к выводу о том, что вопрос об истине есть практический вопрос, в смысле материалистического понимания практики... Этот шаг сделал Маркс и именно в «Тезисах о Фейербахе», начав непосредственно с того, на чем остановился Фейербах»⁹².

Нельзя сказать, что исследование роли субъективности, проведение позиции субъективности как отправной точки при создании философских систем были в истории философии прерогативой только идеализма, хотя данный аспект философских исследований разрабатывался преимущественно в идеалистических концепциях, прежде всего в тех из них, которые были ориентированы на рассмотрение личностной проблематики, ценностно-ориентационной деятельности, т. е. ведущий интерес которых был сосредоточен на проблематике философско-антропологического толка. Однако несомненно и то, что многие представители домарксовского материализма тоже активно разрабатывали эту проблематику. Так, в центре внимания еще Эпикура находилась прежде всего этическая проблематика, а шире — проблематика, выражаясь современным языком, культур-антропологическая. Именно это позволило В. И. Ленину

⁹² Элез И. Проблема бытия и мышления в философии Людвига Фейербаха, с. 233.

ответить на неправильные соображения А. М. Горького по этому вопросу: «Что философский идеализм «всегда имеет в виду только интересы личности», это неверно. У Декарта по сравнению с Гассенди больше имелись в виду интересы личности? Или у Фихте и Гегеля против Фейербаха?»⁹³.

Правда, в истории материализма превалировал интерес к изучению природы, взятой «самой по себе», вне человека, что мы в первую очередь видим в одном из наиболее развитых типов домарксовского материализма — французском, но это не уменьшает того вклада, который внес материализм в исследование личностной проблематики, ценностно-ориентационной деятельности, разработку позиции субъективности, а шире — всей проблемы человека в философии. Так, во французском материализме XVIII в., как и в других его формах, мы наблюдаем значительный интерес к этической проблематике, как например, в работе Гельвеция «О человеке», хотя в целом этот материализм характеризовался механистическим и натуралистическим подходом.

Вместе с тем и развитие идеализма в этом плане является противоречивым и неоднозначным. Наряду с традицией, представленной именами Сократа, Августина, Паскаля, в которой акцентируется внимание на проблеме человеческого существования, зримо прослеживается и другая тенденция. При нацеленности на исследование в основном абстрактно-теоретической деятельности человека идеализм, особенно объективно-идеалистического толка, рассматривал человека преимущественно как момент «мирового разума», «абсолютного духа», т. е. как материал, как средство деятельности вне его находящегося и от него отчужденного универсального разума, духа. Этот общий подход влиял и на исследование гносеологических вопросов, в частности на определение места и роли таких параметров истины, как знание и самосознание человеческого существования, рациональная дискурсивность и переживание мира, т. е. на соотнесение и оценку общезначимо-рефлексивных и экзистенциальных ее моментов. С особой силой такая установка на возвышение безличных и надличностных феноменов жизнедеятельности, познания и культуры над личностными проявилась в завершающей системе классичес-

⁹³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 233.

кого идеализма — панлогистской системе абсолютного идеализма Гегеля (при всех заслугах Гегеля в постановке ряда аспектов личностной проблематики).

В этой связи совершенно естественно проследить ход мысли Фейербаха прежде всего в постоянной творчески-критической его обращенности по отношению к Гегелю. Без этого, вне «оппозиции» Гегель — Фейербах, как и без раскрытия его критики теологии, нельзя адекватно постигнуть учение Фейербаха, его взгляды на роль и место человеческой субъективности, определить уникальность места, занимаемого антропологическим материализмом Фейербаха, и ту роль, которую сыграло данное учение в истории человеческой мысли. При анализе фейербаховского материализма в этом плане интерес представляет также сравнение его концепции с идеалистическими установками экзистенциализма, еще более зримо показывающее прогрессивную значимость наследия Фейербаха, в частности сравнение с установками, представленными в некотором смысле основателем экзистенциализма Киркегором, также исходившим в своих воззрениях из критики Гегеля, но критики «справа», и творившего с Фейербахом в одно и то же время.

Исходным для Фейербаха было уяснение того, что вся предшествующая ему философия, прежде всего идеализм, а также религия носят превращенный характер. Будущее же он связывал с утверждением своей философии, которая, являясь материализмом и антропологией, снимет эту форму превращенности и возвратит человеку его родовую сущность. Подлинное, неотчужденное состояние возвращает человеку его «философия будущего», материализм, который, лишь будучи, по Фейербаху, антропологическим, может обеспечить это состояние. Его переход на материалистические позиции был равноценен уяснению положения, что основным в философии есть человек: вопрос об антропологии тождествен вопросу о материализме, а антропология мыслима лишь как материалистическая наука о природе человека.

Здесь выражена точка зрения материалистического натурализма, ориентированного на исследование природной, натуралистической сущности индивида. Это, несомненно, абстрактное рассмотрение человека, абстрактно-гуманистическая позиция, но она представляет интерес как попытка исследования личностной проблематики в рамках мате-

риализма, что было шагом вперед в истории домарксовского материализма. Следует отметить, что Фейербах, исходя из человека, понимал его прежде всего как совокупность родовых определений, как род, в то время как Киркегор исходил из отдельного индивида.

Следующим моментом, свидетельствующим о переходе Фейербаха на позиции антропологического материализма, было то, что мыслитель вводит в философию личностный момент. Философия должна стать истинной религией, религией любви человека к человеку. Фейербах уловил порок спекулятивных идеалистических систем, состоящий в том, что это мышление без мыслящего: «Не является ли, скорее, для нас первоначальным то, от чего мы больше не можем абстрагироваться» (1, 71). Он ставит перед философией задачу быть, кроме системы знания, еще и религией, но не в виде теологии, а в виде чувственного, личного момента этой философии. «Новая философия есть полное, абсолютное, беспрекословное растворение теологии в антропологии, ибо в новой философии теология снимается не только в уме, но и в сердце, иначе говоря, растворяется в цельном, действительном человеческом существе» (1, 200).

Фейербах не смог решить вопрос о том, как в философии совмещаются знания, разум и чувственный момент, ибо он не поднялся до понимания предметно-чувственной общественно-исторической деятельности людей — практики, оставаясь на внеисторических, созерцательных и абстрактно-гуманистических позициях. Недостатком его методологии было обращение не к социально-практическим основаниям общественного и индивидуального сознания, а к природным. Поэтому у него в конечном счете происходят натурализация и самого общественного сознания: «Для Фейербаха мораль — не одна из форм общественного сознания, существующая и развивающаяся по законам истории, а форма межиндивидуального сознания, функционирующая по принципам «антропологии»⁹⁴.

Обращение Фейербаха к естественной природе человека в этом плане сыграло в истории мысли двойственную роль: «Для передовых представителей философской мысли, подвергших учение Фейербаха критике слева и освоивших все его завоевания, антропологизм был мостиком, по которому необходимо было перейти на берег исторического ма-

⁹⁴ Быховский В. Э. Л. Фейербах. М., 1967, с. 176.

териализма. Для философской реакции наших дней антропологизм — это перегородка, заграждающая выход из исторического идеализма»⁹⁵. Но как философский союзник Фейербах важен для нас, на что неоднократно указывал В. И. Ленин во многих своих работах от «Материализма и эмпириокритицизма» до философского завещания «О значении воинствующего материализма».

Главным, как отмечалось, Фейербах считал устранение христианской религии. Это, конечно, отсталый для XIX в. взгляд, но сам метод анализа и критики религии, а также и идеализма как «рационализированного теизма» (1, 120) имеет не только историческое значение. Уже в отношении к религии мы находим четкие антропологические устремления Фейербаха. В религии он усматривал потерю человеком веры в самого себя, коренную причину отчуждения, а с ее упразднением связывал надежды на возвращение человеку полнокровного существования, его подлинных потребностей и подлинного общения. Теоретическая причина религии — фантазия. Фантазия приводит к религиозному сознанию вследствие чувства зависимости: страха, благополучия и т. д., — эгоизма в широком смысле. Человек — ничто без объектов, каковы они — таков и он. Его счастье — во владении этими объектами. Если бы не было чувства зависимости, не было бы и религии. Вопрос об эгоизме имеет у Фейербаха большое концептуальное значение, он с новой силой встает в этических построениях Фейербаха. В своем развитии человек должен пройти стадию отчуждения собственной родовой сущности. Сейчас, считает Фейербах, когда эта отчужденность, эта превращенная форма выражения сущностных определений человека уже осознана⁹⁶, первоочередной задачей являются критика религии и теизма, упразднение бога, веры в сверхъестественное, переведение ее в плоскость веры человека в самого себя: «Метод преобразующей критики спекулятивной философии в целом ничем не отличается от метода, который уже был применен в философии религии. Достаточно повсюду подставить *предикат* на место *субъекта* и *субъект* на место объекта и принципа, то есть *перевернуть* спекулятивную философию, и мы получим истину в ее неприкрытом, чистом, явном виде» (1, 215). Здесь

⁹⁵ Быховский Б. Э. Л. Фейербах, с. 226.

⁹⁶ «Христианство отвергнуто, ...потому что люди усвоили истинное, человеческое, нечестивое», — пишет Фейербах (1, 102).

мысль Фейербаха весьма созвучна с мыслью В. И. Ленина, который отмечал в конспекте «Науки логики»: «Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм»⁹⁷. Веру в сверхъестественное должна, по Фейербаху, заменить вера в человека как естественное, телесное и чувственное существо. Природа есть основание человека, и бытие и человек есть природная сущность, единственное отличие их лишь в том, что «природа есть неотличимая от бытия сущность, человек есть сущность, отличающая себя от бытия. Неотличимая сущность есть основание сущности, отличающей себя,— таким образом, природа есть основание человека» (1, 129).

Критика религии у Фейербаха тождественна не только упразднению превращенных форм сознания, но и снятию отчуждения вообще. Это, конечно, далекий от материализма взгляд. Однако сам анализ превращенных форм сознания представляет интерес не только как метод критики религии, но и как метод анализа сознания вообще. Он в известной мере способствовал выработке Марковского метода анализа сознания, который «предстает как распространение на его сферу анализа общественно-предметных форм, «общественных вещей», как продолжение последнего на уровне человеческой субъективности»⁹⁸.

Наряду с религией, в которой Фейербах усматривал главную сферу проявления превращенных форм, эти же превращенные формы сущностных определений человека являются самой существенной отрицательной чертой идеалистической философии,— идеализм тоже является формой отчужденного духа: «Абсолютный дух Гегеля есть не что иное как абстрактный, отмежеванный от самого себя так называемый конечный дух» (1, 117). Поэтому по отношению к решению основного вопроса философии и религия и идеализм являются чем-то тождественным, и в этом плане он их критикует как нечто одно: «Тайна теологии заключается в антропологии, тайна же спекулятивной философии в теологии, в спекулятивной теологии, тем отличающейся от обычной теологии, что она переносит в постороннее, то есть делает наличным, определяет и реализует божественное существо, удаленное в потустороннее под влиянием страха и непонимания» (1, 114). Еще Гегель

⁹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 215.

⁹⁸ Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса.— Вопросы философии, 1968, № 6, с. 16.

указывает на тождественность по содержанию религии и философии, различая их лишь по форме: в первом случае мы имеем бога в форме представления, во втором — выраженный в понятии, понятийном мышлении. Но, отмечая это, Гегель не осознает, что в данном положении заключается одно из самых существенных противоречий его философии, состоящее, как отмечает Фейербах, в том, что теология не снимается его философией: «Логика Гегеля — это *теология*, превращенная в *логику*, в приемлемом для *ума и современности* виде» (1, 116). И в этом смысле «идеализм есть просто рациональный или рационализированный теизм» (1, 160).

Уже при анализе теологии Фейербах отмечает извращенность представлений о «божественном» сознании как якобы отличном от человеческого: «Сознание, которое теист приписывает богу в отличие от действительного *сознания*, есть лишь представление, лишенное реальности» (1, 115). То же относится и к представлению спекулятивной философии о мышлении как сверхъестественном и сверхчеловеческом. Фейербах критикует такое представление о мышлении, которое ведет к потере этим мышлением «сущностного» характера, т. е. делает его потусторонним процессом, при котором человек перестает быть субъектом.

Венцом идеализма и спекулятивной философии в целом является гегелевская система, «поэтому *историческая необходимость и оправдание* новой философии по преимуществу связаны с *критикой Гегеля*» (1, 162). Ибо именно его философия является последней, отчаянной попыткой спасти спекулятивную философию и теологию: «*Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии*» (1, 128), ибо «философия Гегеля есть последнее убежище, последняя рациональная опора теологии» (1, 128). И именно о гегелевской философии мы в наибольшей степени можем сказать, что это мышление без мыслящего, трансцендентное мышление: «Сущность теологии есть трансцендентная сущность человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской логики есть трансцендентное мышление, человеческое мышление, вынесенное за пределы человека» (1, 116, 117).

Для Фейербаха критика Гегеля и спекулятивной философии вообще не была самоцелью, тем не менее она составляет важнейшую часть его учения, без которой невозмож-

но понять его воззрения, ибо его антропологический материализм являлся антиподом всего, что способствовало отчуждению человека, а таким направлением был для него прежде всего идеализм, спекулятивная философия. Поэтому его первая собственно материалистическая работа «К критике философии Гегеля» и направлена против идеалистической системы Гегеля, причем не в последнюю очередь за ее, так сказать анти-антропологизм. Именно под углом зрения философии, понимаемой как учение о человеке, со значительным подчеркиванием личностного момента в нем Фейербах критикует Гегеля, особенно его попытки преодолеть чувственность, снять ее в «Феноменологии духа».

Фейербах указывает, что «к философии Гегеля может быть отнесен тот же упрек, который может быть обращен ко всей новейшей философии, начиная с Декарта и Спинозы: упрек в *непосредственном* разрыве с чувственным созерцанием, упрек в том, что философия оказалась *непосредственной* предпосылкой всего остального» (1, 77). Эта оторванность философского знания от чувственности коренится в том, что за начало философии берется принцип отвлеченного, абстрактного бытия, причем не только в логике, но и в предваряющей ее феноменологии: «Философия Гегеля не освободилась от *противоречия между мышлением и бытием. Бытие, с которого начинается феноменология, стоит в прямом противоречии с действительным бытием* не в меньшей мере, чем *бытие, с которого начинается логика*» (1, 174). Фейербах показывает, что полагание абстрактного бытия в начало логики не является необходимостью, а начало логики — единственно правильным, необходимым началом философских построений: «Это простой формализм, будто следует начинать с бытия, ведь это не есть действительно изначальное; так же хорошо можно было бы начать с абсолютной идеи именно потому, что абсолютная идея была для Гегеля очевидностью, непосредственной истиной до того, как он начал *писать* свою «Логiku», иными словами, до того, как он дал своим логическим идеям научную форму» (1, 75).

Фейербах ставит вопрос прямо: «Вывел ли Гегель идею или мысль из *инобытия* мысли, или вообще идеи?» (1, 78). Что этого Гегелю осуществить не удалось, Фейербах доказывает на таком примере: «Моего брата зовут Иоганн или Адольф, но помимо него существует множество дру-

гих людей, которых тоже зовут Иоганн, Адольф. Следует ли из этого, что мой Иоганн не есть реальность, следует ли из этого, что «иоганность» есть нечто истинное... Чувственное бытие «это» проходит, но на его место вступает другое бытие, которое опять-таки оказывается «этим». Природа, таким образом, опровергает *это* единичное, но она снова в себя вводит поправку: она опровергает опровержение, ставя на место другое — единичное» (1, 79). Здесь Фейербах критикует позицию отождествления реального основания с логическим в духе традиции, идущей от Канта. Но в отличие от Канта он исходит из материалистического сенсуализма: «Гегель опровергает не «здесь», как предмет чувственного сознания и как нечто, данное нам в отличие от чистой мысли, но как логическое «здесь», как логическое «теперь». Гегель опровергает *мысль* об определенном данном, опровергает «этость»; он вскрывает неистинность единичного как оно *фиксируется в представлении* в виде (теоретической) реальности. Феноменология есть не что иное, как феноменологическая логика. Лишь с этой точки зрения можно оправдать главу о чувственной достоверности» (1, 80).

Фейербах показывает невозможность вообще абстрагироваться от чувственного бытия; предел реальности — в чувственности. Это важная мысль в плане уяснения ограниченности идеалистического пантеизма, которая ведет к принятию материалистической позиции, позиции антропологического материализма как особой формы домарксовского материализма. Невозможность абстрагироваться от чувственности, опыта в отношении начала философии находит свое выявление в требовании исходить из самой этой чувственности, чувственного бытия: «*Не ничто, а чувственное, конкретное бытие есть противоположность бытию* в общем смысле, как его понимает логика» (1, 73). Гегелевское начало как начало мыслимое является началом иллюзорным: «Изложение отвлекается от того, что известно до изложения, оно должно составить абсолютное начало. Но как раз в этом тотчас обнаруживается *граница* изложения, мышление *предваряет* воспроизведение мышления. Начало изложения есть лишь начало для этого изложения, но не есть нечто первичное для *мышления*» (1, 69).

В понимании начала логики Фейербах не совсем прав, ибо ее начало действительно должно быть самым абстрактным

определением, но в общем плане он прав несомненно: мышление не является своей предпосылкой, — такой предпосылкой служит предметность, предметная деятельность. Фейербах, как известно, роли практики до конца не осознал, остановившись на «грязно-торгашеских формах ее проявления» (Маркс), но своей критикой идеалистически интерпретированного принципа начала (как и других принципов философии) способствовал переходу на подлинно материалистические позиции понимания познающего мышления.

Начало, по Фейербаху, есть конкретное, неабстрагированное конкретное: «Не является ли, скорее, для нас первоначальным то, от чего мы больше не можем абстрагироваться?» (1, 71). Это понимание конкретного носит личностно-небезразличный характер, ценностную окраску, что роднит его взгляды по данному вопросу с Киркегором. Но если для Киркегора изначальное — духовный феномен, то для Фейербаха это — реальность, природа, в том числе и природа человека. И тот и другой подчеркивают личностный момент философского знания, но для немецкого мыслителя он состоит прежде всего в человеческой природе: «Невозможно, показывает Фейербах, спрашивать о том, как относится «мышление вообще» и «бытие вообще», ибо здесь уже предполагается, что мышление рассматривается в его отчужденной от человека форме как нечто самостоятельное, извне противостоящее бытию. Но ведь бытие, понимаемое не по-гегелевски, т. е. не как абстрактно-логическая категория, а как реальный, чувственно-предметный мир природы и человека, уже включает в себя и мышление. Бытию принадлежат не только камни, деревья и звезды, но и мыслящее тело человека. Таким образом, представлять себе бытие как нечто лишнее мышления — значит представлять его себе неверно, заранее исключая из него человека, способного мыслить»⁹⁹.

Но не только игнорирование чувственности является пороком спекулятивной философии, таким пороком выступает вообще гегелевская интерпретация принципа снятия как позиция, не учитывающая специфику каждой из ступеней развития. «Система Гегеля знает только *подчинение* и *преемственность*, не ведая ни координации, ни сосуществования» (1, 54). Фейербах указывает, что смысл

⁹⁹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974, с. 156.

гегелевской трактовки заключается лишь в выделении и удержании «рационального зерна» прежней формы. Он выступает против абсолютизации этого принципа, когда не принимается в расчет все богатство и своеобразие этой прежней формы, ее самоценность. Причем основанием этого упрека Гегелю является упор на природу против логики, панлогизма. «Цветок оспаривает лист, но неужели растение было бы совершенным только в том случае, если бы цветок красовался исключительно на стеблях, лишенных листы? ...Верно, что человек, есть подлинная суть живого, но если бы животные не существовали самостоятельно, была бы жизнь природы, даже жизнь самого человека совершенной жизнью? Разве отношение человека к животным чисто деспотичное?» (1, 55).

Фейербах критикует Гегеля за спекулятивное применение принципа историзма, который выступает основанием логического принципа снятия: «Значение ступеней развития природы отнюдь не только *историческое*: во всяком случае, это — известные моменты, но моменты природы непосредственно данной как целое, а не *особого индивидуального* целого, являющегося в свою очередь лишь моментом *вселенной*, то есть природы во всей ее полноте. Иначе обстоит дело в философии Гегеля... Здесь... ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь *исторический* смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупитцы в ступени *абсолюта*» (1, 55). Здесь Фейербах предвосхитил мысль Ф. Энгельса о том, что гегелевская система оконечивает развитие во всех сферах действительности: природе, обществе и мышлении. Это наиболее рельефно проявляется в оконечивании развития мысли: «Гегелевская философия определяется и провозглашается как *абсолютная философия*, т. е. ни много, ни мало, как *сама философия*, — если этого не делает сам философ, то это делают его ученики, по крайней мере его правоверные ученики, и вполне последовательно, в полном согласии с учением философа» (1, 56).

Завершение и концентрированное выражение панлогистская тенденция Гегеля находит, как известно, в идеалистически интерпретируемом принципе тождества мышления и бытия. Порок гегелевской позиции заключается в насильственном расщеплении и противопоставлении природы и духа как двух самостоятельных сущностей, из-за

чего для их соединения приходится прибегать к спекулятивному ухищрению — выведению бытия из мысли: «Теология *раздваивает и отчуждает* человека, чтобы эту отчужденную сущность опять с ним отождествить; так же точно Гегель *размножает и расщепляет простую тождественную самой себе сущность* природы и человека, чтобы насильственно расторгнутое опять насильственно примирить» (1, 117). Под личиной идеалистического монизма скрывается по сути непреодолимый дуализм.

Дуализм души и тела, материального и идеального является существенной чертой идеализма. Он присущ не только классически-дуалистическим концепциям Декарта и Канта, но и концепциям, пытавшимся снять этот дуализм — концепциям Шеллинга и Гегеля. «Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом, но — заметьте себе! — это только устранение данного противоречия *в пределах самого противоречия*, в пределах одного элемента, *в пределах мышления*. У Гегеля мысль — это бытие; мысль — субъект, бытие — предикат. Логика есть мышление в элементе мысли или мысль, сама себя мыслящая, мысль как субъект, лишенный предиката, или мысль, которая одновременно является субъектом и предикатом самого себя... Гегель и не дошел до бытия как такового, до свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия. Гегель мыслил объекты лишь как *предикаты* самомыслящей мысли», — уточняет Фейербах (1, 127, 128). Поэтому «так называемая философия абсолютного тождества есть на самом деле философия *тождества мышления самому себе*; между мышлением и бытием вне мышления зияет ничем не заполненная пропасть... Поэтому под грандиозно глубокомысленной конструкцией гегелевской философии скрывается на самом деле пустая тавтология: мы мыслим окружающий мир так и таким, как и каким мы его мыслим»¹⁰⁰. Фейербах формулирует принцип, который стал классическим при решении вопроса о существовании и несуществовании: «Доказательство, что нечто существует, значит лишь то, что нечто не есть только мыслимое. Однако соответствующее доказательство нельзя почерпнуть из самого мышления. Если к объекту мышления должно присоединиться бытие; это значит, что к мыш-

¹⁰⁰ Ильенков Э. В. Диалектическая логика, с. 154.

лению должно присоединиться нечто, отличное от мышления» (1, 170, 171).

Критика Фейербахом идеалистического принципа тождества мышления и бытия является одним из центральных пунктов проявления позиции субъективности в материализме как позиции несводимости человека к гносеологическому субъекту вне включения в его понятие других, кроме познания, аспектов жизнедеятельности: оценочного, волевого, эстетического и т. п. Прежняя форма материализма — механистический материализм — был раскритикован и, в известном смысле, снят в немецкой классической идеалистической философии. Фейербах тоже был противником механицизма. Несомненной заслугой идеалистических предшественников Фейербаха была всесторонняя разработка субъектно-объектного, познавательного отношения. Однако они, особенно Гегель, свели все формы отношения человека к миру к этим субъектно-объектным отношениям. Гносеологический субъект, по Фейербаху, необходимо заменить субъектом-человеком в его многогранных и всесторонних связях и отношениях. Это — с одной стороны, с другой — переход на правильную, с точки зрения Фейербаха, философскую позицию — позицию антропологизма — возможен лишь в случае принятия материалистических посылок, лишь когда эта антропология материалистична.

Критика Фейербахом идеалистического принципа тождества мышления и бытия ведется с позиции антропологического материализма, где материализм и антропология пахотятся в неразрывном единстве, без чего невозможно было в то время преодолеть механицизм предшествующего материализма и перейти от идеализма к материализму. Противостояние Фейербаха идеализму и механистическому материализму стало важным моментом в выработке материалистических позиций основоположниками марксизма.

Действительное единство мышления и бытия дано лишь тогда, когда его субъектом выступает не безличный, всеобъемлющий разум, мышление, а человек как реальное, телесное и чувственное существо. И критерием этого единства мышления и бытия, по Фейербаху, является чувственная достоверность: *«Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. Только реальное существо познает реальные вещи; где мышление не есть субъект*

для самого себя, но предикат действительного существа, только там мысль тоже не отделена от бытия. Поэтому единство бытия и мышления не формальное в том смысле, чтобы мышлению в себе и для себя было свойственно бытие, как нечто определенное. Это единство всецело определяется предметом, содержанием мышления» (1, 119). Здесь мы имеем материалистическую точку зрения отражения, которая утверждается как неотделимая от реального человека. По мнению Фейербаха, лишь его философия, антропологический материализм, осуществляют это единство; антропология при этом становится «универсальной наукой»: «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку» (1, 202).

Материалистическое требование Фейербаха выходить в философии за пределы мышления, касаясь другой, но сводимой к мышлению «стороне человеческого существа», является, как указывалось, выражением позиции субъективности. Но вместе с тем важно отметить, что, в отличие от Киркегора, проводившего аналогичную мысль, но идеалистически замыкавшего субъективность лишь на самосознании своего существования, Фейербах придерживается сенсуализма и антропологизма, что в этом пункте тождественно отстаиванию материализма: «Философия должна включить в состав самой философии ту сторону человеческого существа, которая не философствует, которая скорее стоит в оппозиции к философии, к абстрактному мышлению. Эта наша сущность, от мышления отличная, не философская, абсолютно враждебная схоластике сущность сводится к принципу сенсуализма» (1, 124).

Спекулятивная философия растворила бога в мышлении, что прежде всего осуществлено в идеалистически интерпретированном принципе тождества мышления и бытия, в системах панлогизма, где бог понимается как абсолютное мышление. Идеалистическая философия, таким образом, подорвала устои теологий, но на место религии встать она не смогла и не может. «Прежняя философия не может заменить религии... Своеобразная сущность религии оставалась вне ее, она притязала только на форму мысли. Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать религией, она долж-

на включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии» (1, 110). «Преимущества религии» — это обращенность к человеку, и не только к его уму, но и к сердцу.

Идея превращения философии в религию, создания новой религии носит, как уже отмечалось, реакционный характер. Но мы обратим внимание на другую, более важную, с нашей точки зрения, сторону фейербаховской постановки вопроса, — философия, чтобы быть истинной, должна быть не только знанием, но и переживанием мира, должна выражать мирочувствование человека, быть способом его ориентации в мире: «У прежней философии была двойная истина: истина для самой себя, о человеке не заботившаяся, — такова философия, и истина для человека, — такова религия. Между тем новая философия как философия человеческая по существу есть так же философия для человека...» (1, 204). Истина в философии понимается как ответ на вопрос не только о сущности мира, но и прежде всего о положении человека в этом мире: «Истина — не в мышлении и не в знании как таковом. Истина — в полноте человеческой жизни и существа» (1, 203). Фейербах как бы предвосхищает (1, 200) мысль К. Маркса о том, что человек всеми чувствами «утверждает себя в предметном мире»¹⁰¹.

Теоретико-познавательные воззрения Фейербаха пропизаны гуманистическим настроением. Фейербах был противником узкого гносеологизма, поэтому в понимании истины он исходит из того, что ее сущность достижима лишь при единстве истины с родовой сущностью человека, когда истина выступает как ее выражение (1, 192). В этом плане как отражение единства человека и рода, выражение этого единства, а не просто как вариант конвенционалистского определения, следует понимать и его известное положение об истинном как о согласии моих мыслей с мыслями другого и как о том, в чем другой может согласиться со мной: «Истинно только то, в чем другой согласится со мной, — единомыслие есть первый признак истины, но только потому, что род есть последнее мерило истины. Если я мыслю только в меру моей индивидуальности, мое мнение не обязательно для другого, он может мыслить

¹⁰¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 124.

иначе, мое мнение есть случайное, субъективное. Но, если я мыслю согласно мерилу рода, значит, я мыслю так, как *может* мыслить человек *вообще* и, стало быть, *должен* мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить нормально, закономерно и, следовательно, истинно» (2, 192).

Как и все учение Фейербаха, его учение об истине является последовательным проведением позиции субъективности. Причем понимание истины как «полноты человеческого существования» неразрывно связано с пониманием этой полноты не как полноты замкнутого в себе Я, а как общения Я и Ты, как социальной связи: «Что истинно, то не есть исключительно мое или твое достояние, — это есть достояние всеобщее. Мысль, единая *меня и тебя*, — *истинная мысль*» (1, 65).

Фейербах вводит в сенсуализм новые, нехарактерные для предшествующего материализма социальные моменты. Понимая в целом человека биологически, не доходя до точки зрения биосоциальной, Фейербах, отметив необходимость общения Я и Ты, близко подходит к пониманию роли социальной связи в процессе познания истины: «Отдельный человек как нечто обособленное не заключает человеческой сущности в себе ни как существе моральном, ни как *мыслящем*. Человеческая сущность *налицо* только в общении, в *единстве человека с человеком*, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты». Поэтому диалектика истины раскрывается в диалоге Я и Ты: «Величайшим и последним принципом философии является поэтому *единство человека с человеком*», «*истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*» (1, 203). Фейербах связывает диалектику, если она претендует на роль истинной диалектики, истины, с ее внутренне небезразличным характером: «*абсолютный философ говорил или во всяком случае думал о себе, разумеется, как о мыслителе, а не как о человеке: «истина — это я»*. Между тем человеческий философ говорит: *и в мышлении и в качестве философа я — человек среди людей*» (1, 203).

Фейербахова диалектика Я и Ты приобретает новое звучание в контексте современных культурологических исследований. Прежде всего это относится к вопросу о роли общения как в социальной жизнедеятельности вообще, так и в более узком масштабе, в сфере гносеологии. Что касается первого, то, не учитывая всего спектра жизнедея-

тольности человека, взаимосвязи его нравственных, эстетических, смысло-мотивационных, и в первую очередь коммуникативных сторон, исследователь не может получить цельной картины социокультурного бытия человека.

Таковы же требования к исследовательским программам и в теоретико-познавательной области, где решение узловых эпистемологических проблем (в диа- и синхронном срезе) оказывается невозможным без учета всесторонней связи субъект-объектных и субъект-субъектных аспектов познания и знания. В связи с этим продуктивное исследование категориального строя мышления, как и вообще решение принципиальных проблем познания, становится возможным лишь при ориентации на социальную предметность и философско-мировоззренческое сознание, отражающее ее. Такая установка вытекает из всей марксистской традиции, основополагающим принципом которой выступает общественно-историческая предметно-преобразующая деятельность — практика.

Не меньшее значение диалектика Я и Ты имеет и при проведении Фейербахом через всю его критику Гегеля противопоставления диалогичности и монологичности. Фейербах упрекает Гегеля за монологичный стиль его мышления. Монологичность является отрицательной чертой философских построений, во-первых, потому, что ограничивает методологическую функцию философского знания, сужая его эвристический потенциал. Во-вторых, преодоление монологичности — основание успешных исследований в области теории культуры. Это связано со спецификой культуры вообще и ее отдельных типологических образований, успешное функционирование которых возможно только в процессе их постоянного производства и воспроизводства. Поэтому исходным определением явлений культуры является их принципиальная незамкнутость, когда они социально функционируют.

Однако наиболее рельефно ограниченность монологического подхода к теории культуры видна при культурологической интерпретации категорий. В этом аспекте категории совершенно не могли бы выполнять свою функцию, если бы они были замкнуты только на самих себя и не подвергались анализу в более широком плане. Категории как определенный понятийный каркас постижения и выражения культуры (или отдельной ее формы) могут быть адекватным средством такого постижения лишь тогда, ко-

гда они выступают как принципиально незамкнутые, как переключка голосов эпохи, открытая вовне. Поэтому диалогичность категорий культуры и выступает тем принципиальным основанием, которое позволяет вжиться в образ той или иной культуры и вместе с тем постигнуть культуру в целом.

Все это вместе взятое позволяет сделать вывод о значимости фейербаховского подхода к диалектике Я и Ты, при всей ограниченности в данном вопросе его общетеоретической позиции.

Продолжение критики идеализма с позиций субъективности вслед за критикой принципа тождества мышления и бытия мы находим в критике гегелевских воззрений на конечное и бесконечное. Гегель оконечивает развитие не в последнюю очередь потому, что его мышление носило именно монологический характер, который полностью проявился при построении системы тождества мышления и бытия, бесконечность же открывается человеку только в общении, при условии, что мышление носит характер диалога: *«Уединенность есть конечность и ограниченность, общение есть свобода и бесконечность»*. (1, 203).

Как признание в человеке подлинного носителя тождества мышления и бытия перевернуло гегелевское понимание данного аспекта проблемы, так и представление о бесконечном в его отношении к конечному опровергло гегелевскую точку зрения. И снова за основу Фейербахом была взята личностная позиция в противоположность безличной гегелевской. Главным аргументом против гегелевского понимания бесконечного является утрата им человеческого начала, оконечивание человека: *«Философия, извлекающая конечное из бесконечного, определенное из неопределенного, никогда не приводит к подлинному утверждению конечного и определенного»* (1, 119). Поэтому задачу новой философии он усматривает в возвращении человеку всесторонней сущности, которая должна находить это бесконечное в конечном для вскрытия подлинной бесконечности: *«Задачей подлинной философии является познание не бесконечного, как конечного, но познание конечного, как неконечного, как бесконечного, или полагание не конечного в бесконечном, но бесконечного в конечном»* (1, 120).

Полагание конечного в бесконечном в качестве принципа спекулятивной философии есть, с другой стороны,

выражение позиции вечности, когда временность снята, а человек как конечное выступает атрибутом бесконечного. Фейербах отрицает эту позицию, «исключающую время из своей метафизики, обожествляющую вечное, т. е. *абстрактное*, бытие, отрешенное от времени» (1, 123). Существование вне времени и вообще вне пространственно-временных связей есть фикция. Фейербах высказывает мнение, что если все развитие сводить к развитию мыслительных форм (тождественных формам бытия) в рамках логики, т. е. к вневременному развитию с позиций вечности, то мы утрачиваем и подлинное развитие, и само существование. При этом Фейербах исходит из реального существования, из реального бытия людей, с позиций материалистических: «*Спекулятивная философия превратила в форму, в атрибут абсолюта развитие, оторванное от времени... Развитие вне времени равносильно развитию без развития. Пространство и время составляют форму бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть существование. Отрицание пространства и времени есть только отрицание их границ, а не их сущности. Вневременное ощущение, вневременная воля, вневременная мысль, вневременное существо — все это фикции*» (1, 123).

Без времени нет жизни, нет стремления, человек не имеет возможности реализовать свое стремление к счастью. Это одно из главных положений Фейербаха: «*Где нет границ, где нет времени, где нет нужды, там нет и качества, нет энергии, нет воодушевления, нет огня, нет любви. Только испытывающее нужду существо есть необходимое... Существо, ни в чем не нуждающееся, есть существо беспочвенное*» (1, 123, 124). Здесь уже осуществляется непосредственный переход к этике с ее центральной проблемой соотношения наслаждения и долга.

Вся философия Фейербаха является обоснованием его этики, но это обоснование есть не предисловие, а сам Фейербах, без этого предисловия Фейербаха нет. Этика занимает важное место в учении Фейербаха. Для него как для материалиста идеалистические этические воззрения и концепции являлись главным предметом критики, особенно что касается этики Канта. Весь пафос его этики направлен на опровержение возвеличивания Кантом долженствования в противоположность склонности, на утверждение их гармонии. Но и этика французского материализма XVIII в. не удовлетворяла его прежде всего из-за абсо-

лютизации механистического детерминизма, а также самого исходного пункта воззрений французов — теории «разумного эгоизма». Фейербах не был индетерминистом, вместе с тем его не устраивал детерминизм механистический. Чтобы решить коллизию детерминизма и свободы воли, Фейербах вводит понятие «свободной необходимости». Это дало возможность избавиться от недостатков механистического детерминизма, а также преодолеть основанную только на разуме этику эгоизма и найти радикальное средство преодоления кантовского абстрактного долженствования путем утверждения активности человека. «Свободная необходимость как осуществление внутренней потребности приводит к одному из основоположений этики Фейербаха — к признанию стремления к счастью связующим звеном между свободой и необходимостью и вместе с тем склонностью и долгом. Воля, если речь идет о реальной, содержательной воле, а не пустой, беспредметной, формалистической абстракции, всегда есть воля к чему-нибудь.., предполагает не только субъект, но и объект». «Воля» и «воля к счастью» для Фейербаха синонимы¹⁰².

Фейербах, отрицая эгоизм в трактовке французских материалистов, вводит свое понятие эгоизма. Коренное отличие фейербаховского понимания эгоизма, как и вообще нравственности, от понимания французских материалистов в том, что для последних разум выступает как третейский судья, а у Фейербаха нравственность опирается еще и на чувство, прежде всего на чувство любви. «Эгоизм» человека — это стремление к счастью, которое может реализоваться лишь в общественных связях. Поскольку же у Фейербаха все общественные связи это по существу общение Я и Ты, то переход от стремления к счастью к осуществлению нравственного долга реализуется в единении Я и Ты. Таким образом, последним аккордом фейербаховской мысли было утверждение в философии интерпретированной с позиции материалистического принципа эвдемонизма концепции субъективности.

Начиная с первых самостоятельных шагов на философском поприще — с отрицания теологии, до последнего — утверждения в философии материалистических принципов эвдемонизма, Фейербах исходит из отрицания философской истины, игнорирующей субъективность, примеры

¹⁰² Быховский Б. Э. Л. Фейербах, с. 161, 162.

чего он усматривал в теизме, и особенно в идеализме, а также из отрицания той истины, которая основывалась лишь на безличных и надличных феноменах, которая лишала природу ее гуманистического содержания. Его идеалом выступали, поэтому, натурализация человека как процесс, неотделимый от гуманизации природы. Стремление Фейербаха создать философию, которой принадлежит будущее, в целом оказалось тщетным, — его воззрения во многом были отсталыми уже во время их становления. Однако поставленные им проблемы, особенно в части противостояния спекулятивно-идеалистической философии, при всем непринятии ряда предлагаемых им решений этих проблем, представляют большой самостоятельный интерес. Особенно это касается введенного Фейербахом в философию вообще, гносеологию — в частности момента социальности (пусть даже в виде межиндивидуальных связей). Ибо введение отношения «человек — человек» явилось важнейшим этапом на пути к марксистской концепции общественно-практической природы человеческого бытия и сознания.

5. ФЕЙЕРБАХ И КРИЗИС МЕТАФИЗИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Материалистической философией Л. Фейербаха замыкается серия классических теорий философского материализма эпохи восстания философии и науки против духовной диктатуры церкви. Фейербах непосредственно подводит материализм к той качественной грани, после которой он, достигая, по известной оценке К. Маркса, «своего завершения» и потому «совпадая с гуманизмом», превращается в научный — диалектический и исторический — материализм. И все же философия Фейербаха именно «замыкает» круг домарксистского материализма. Конечно, она явилась тем «огненным потоком», через который необходимо пройти, чтобы ступить, наконец, на почву научной философии. И все же этот «поток», следуя собственному течению, ставил немарксистский (метафизический) материализм перед лицом непримиримых противоречий, которые в конечном итоге привели его к кризису.

Роль Л. Фейербаха в истории философии, его влияние на судьбу материалистической традиции могут быть достаточно поняты при рассмотрении через призму таких специфически фейербаховских установок, как антропологизм

и непримиримо-критическое отношение к религии. Последнее (теснейшим образом связанное с первым) составляет особый интерес и требует историко-философских пояснений.

Как уже упоминалось, материалистическая философия Нового времени становится и утверждается в эпоху Возрождения в ожесточенной борьбе против мировоззрения уходящего феодализма. Однако было бы упрощением представлять себе эту борьбу как борьбу науки против религии — ни один материалист эпохи Возрождения, даже наиболее последовательные и мужественные из них — Дж. Бруно или Г. Галилей, не были откровенными (сознательными) атеистами. О сознательно атеистической позиции у домарксовских материалистов можно говорить фактически лишь с XVIII в., после выступления группы французских энциклопедистов. Ведь даже исключенный за «безбожие» из религиозной общины Б. Спиноза не мог абсолютно отвергнуть понятие бога, отождествляя его с понятием природной субстанции. Откровенно боровшиеся против церковно-религиозного феодального мировоззрения материалисты Возрождения и Нового времени не решались отвергнуть фундаментальную категорию данного мировоззрения не из-за конформистских соображений — едва ли можно отказать в личном и гражданском мужестве Бруно, Спинозе и др. На то были более основательные, социально-исторические и тесно связанные с ними гносеологические причины.

Социальные отношения при феодализме, жизнедеятельность феодального общества, как известно, в значительной мере определялись тем, что феодалы непосредственно владели не землей, а людьми, жившими и работавшими на этой земле (даже в XIX в., когда указанное обстоятельство существенно изменяется, в России мерой богатства помещика все еще выступает не количество десятин земли, а число крестьянских душ, которыми он владеет). К. Маркс подчеркивал, что хотя эти «личные» отношения на определенной фазе развития феодализма принимают вещный характер, ограниченность последнего долго сохраняет представление о нем как о личном¹⁰³. Поскольку же личностно-человеческое уже со времен эллинизма все более отождествляется с духовным, выражением

¹⁰³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1, с. 108.

«подлинной» реальности общественное сознание феодального общества считает духовность. Отсюда — ключ к решению даже, казалось бы, сугубо земных проблем средневекового сознания усматривает в духе; само «земное», телесно-вещественное с этих позиций оказывается лишь иллюзорной «видимостью» «подлинного» (духовного) бытия, это — «ущербный», «бренный», «зыбкий» в постоянной неустойчивости вещей (резко контрастирующих с уходящим в «вечность» постоянством идей) мир. Недаром бог творит «земной» мир не из «подлинного» (духовного, божественного) бытия, а из «ничто». Неудивительно, что в средние века бытием, воплощающим в себе наивысшую степень реальности, представляется бог как наивысшее средоточие духовности, а знание о боге — богословие, теология выступает в роли «главной науки», подчиняющей себе философию, естествознание и др. как своих послушных «служанок».

Возникновение и медленное (на первых порах) нарастание в недрах феодализма буржуазных общественных отношений постепенно, но неуклонно преобразует феодальный образ жизни (с его установкой на духовность) в буржуазный. Это существенно изменяет ценностные установки общественного сознания. Ведь буржуазная собственность непосредственно связана с телесно-вещественными элементами производительных сил. Это проявляется уже в период первоначального накопления, когда крестьяне — непосредственный объект феодальной собственности — насильно сгоняются с земли, которая и становится уже непосредственно собственностью. Понятно, что вещественно-субстанциональная реальность, *природа* все громче заявляет свои права на роль «главной» реальности. Первоначально, правда, это изменение мировоззренческих акцентов происходит в рамках традиционно-личностных ориентаций общественного сознания. Однако человек берется не со стороны лишь духовных своих характеристик, а уже как *природное* существо, духовные характеристики которого (все более редуцируемые к логико-рационалистическим моментам) толкуются как сугубо природное свойство, как *lumen naturae* (свет самой природы). Отсюда та специфическая форма, которую принимает мировоззрение *раннебуржуазной* эпохи — гуманизм. Раскрывая телесно-вещественные установки в творчестве гуманистов на примере произведений Ф. Рабле, советский ученый

М. М. Бахтин писал: «Носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а *народ*... Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно. Преувеличение это носит *положительный, утверждающий характер*... Все проявления материально-телесной жизни и все вещи отнесены здесь не к единой биологической особи и не к частному и эгоистическому «экономическому» человеку, но как бы к народному, коллективному, родовому телу»¹⁰⁴. Данная нерасчлененность личностно-человеческих и природных характеристик в концепциях таких представителей материалистической философии этого периода, как Дж. Бруно и Ф. Бэкон, позволяет выразить не только непосредственную достоверность наличного материального бытия, но и его многообразные творческие потенции. «Материализм, — отмечает это К. Маркс, — таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»¹⁰⁵.

Однако человечески-личностное вызывает слишком прямые ассоциации с духовным, противопоставляемым природному, каким оно выступает в мировоззренческой традиции уходящего средневековья. Первоначальное единство человека и природы постепенно поляризуется на субъективное (человеческое) и объективное (природное), в результате чего, отмечает К. Маркс, борьба против абстрактной субъективности христианства приводит философию Нового времени к «противоположной односторонности; субъективности была противопоставлена объективность; духу — природа, спиритуализму — материализм, абстрактно-единичному — абстрактно-всеобщее, субстанция»¹⁰⁶. Именно поэтому «в своем дальнейшем развитии материализм становится *односторонним*. Гоббс является *систематиком бэконовского материализма*. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*»¹⁰⁷. «Враждебность» ме-

¹⁰⁴ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. М., 1965, с. 24.

¹⁰⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

¹⁰⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 599.

¹⁰⁷ Там же, т. 2, с. 143.

ханистического материализма человеку проявляется в тщательном разложении всего специфически человеческого на составные части с целью полного его отождествления с механистически толкуемой природой, в сведении человека к механизму.

Это планомерное наступление на субъективно-человеческое в содержании философской теории предпринимается, как уже говорилось, с целью «преодолеть *враждебный человеку бесплотный дух*», господствовавший в средневековой философии. Для этого, продолжает К. Маркс, «материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться *аскетом*»¹⁰⁸. Метафизически-одностороннее преодоление субъективности хотя и устраняло «бесплотный дух» (и его наиболее полное воплощение — идею бога) из *мира*, отождествляемого с *природой*, оказывалось на деле весьма односторонним актом. Это наглядно демонстрирует уже один из первых представителей механистического материализма старший современник Гоббса Галилей. Исходя из сформулированной представителями поздней схоластики (Сигер Брабантский, Дунс Скот, В. Оккам и др.) идеи «двойственной истины», Галилей «выводит» бога за рамки природы. Религия и вера, согласно Галилею, совершенно некомпетентны в вопросах познания природы; последняя — сфера господства разума. Однако Галилею не удается полностью «развести» области науки и религии.

Исчерпывающе описывая *наличное* положение вещей в мире, материальную вселенную в *данный* момент времени, механико-математические методы оказываются бессильными описать *возникновение, становление, развитие* этой вселенной, т. е. качественно иные временные параметры материального бытия, его прошлое и будущее, его историю. Ведь механика и математика знают лишь количественный аспект времени (и пространства) — каждый из моментов времени для них тождествен любому другому; история для них в лучшем случае лишь хронологическая последовательность инвариантных временных «отрезков». Поскольку в таком случае история не поддается «естественному» (механико-математическому) объяснению, приходится — возникновение мира все же как-то нужно объяснить — обращаться к «сверхъестественному» объяснению, т. е. прибегать к творческому акту, «выведенному» за рам-

¹⁰⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 143.

ки природы. Деистическая позиция Г. Галилея поэтому едва ли была просто «данью предрассудкам своего времени» — это был вынужденный компромисс. Механистический материализм деистичен, ибо средствами механики и математики невозможно сконструировать «универсальную» философскую теорию мира, неизбежно обнаруживающаяся несостоятельность находит вполне логичное (хотя и внешне парадоксальное) «восполнение» в творческой мощи бога. Вскрывая социальные корни деистической ограниченности механистического материализма, К. Маркс выразительно характеризует деизм как буржуазную разновидность христианства¹⁰⁹.

В качестве указанного «восполнения» деизм характерен фактически для всего метафизического материализма вплоть до XVIII ст. Ведь именно к богу апеллирует Р. Декарт, обнаружив невозможность средствами своей философии раскрыть реальную связь духа и тела. Задачей его онтологического доказательства бытия бога как раз и было спасти целостность картезианства, дуалистически распадающегося на материалистическую физику и идеалистическую метафизику. И. Ньютон, обнаружив, что не только возникновение, но и устойчивость солнечной системы невозможно исчерпывающе объяснить законами механики, 11 февраля 1663 г. пишет епископу Р. Бентлею, что движения небесных тел «нельзя было бы вывести из силы тяготения... Они необходимо должны были быть сообщены божественной рукой». Мы уже не говорим о Б. Спинозе, который при всей своей, казалось бы, откровенно антирелигиозной позиции вынужден был для спасения способности своей субстанции — природы к самопричинению (*causa sui*) отождествить ее с богом;

Все сказанное характеризует материалистическую философию Нового времени лишь со стороны ее ограниченности, слабости, научной несостоятельности. Разумеется, не этим определялась ее социальная роль в ожесточенной идеологической борьбе против реакционного феодально-христианского мировоззрения. Выполняя (при всей своей ограниченности) прогрессивную функцию критики мировоззрения, отражавшего отжившие общественные отношения, метафизический материализм в лице французских энциклопедистов XVIII в.) утверждает новые мировоззрен-

¹⁰⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 89.

ческие ценности — *природу* как единственную и подлинную реальность и *разум* как естественное свойство самой природы. Французские материалисты решительно отбрасывают деизм, откровенно заявляют о своем атеизме. Атеистический дух этой плеяды мыслителей достаточно выразительно сформулировал их младший современник астроном П. Лаплас в своем знаменитом ответе императору Наполеону: «Государь, я не нуждался в этой гипотезе».

И все же, преодолев традиционные (коренившиеся в феодальном прошлом) ценностно-мировоззренческие установки, французский материализм XVIII в. не преодолевает своей собственной *метафизической* ограниченности. Решительно отбросив бога, он неожиданно оказывается перед фактом, что обезбоженный мир утратил и специфически человеческие характеристики, что в нем бесследно растворились свобода, творчество и т. п. признаки человеческого присутствия в мире. Так, П. Гольбах считает, что человек рассматривает себя специфическим существом лишь «благодаря недостаточному размышлению над природой», из-за чего и возникают понятия духовности «и тому подобные неопределенные слова, придуманные малопомалу мастерами умозрительных тонкостей». Человек, по Гольбаху, — полностью подчиненное природе природное существо, и потому понятие свободы вообще лишается какого-либо смысла: «Чтобы он мог быть свободным, он должен был бы быть сильнее всей природы или он должен был бы оказаться вне этой природы»¹¹⁰. Проследивая поступки какого-либо человека хотя бы на протяжении одного дня, вторит Гольбаху Дидро, «я убеждаюсь, что он является простой, чистой, пассивной машиной, орудием различных двигавших его мотивов, что он не только не был свободен, но не совершил даже одного поступка, который вытекал бы прямо из решения его воли»¹¹¹.

Утрата человеческой проблематики была обусловлена присущим всему метафизическому материализму главным недостатком, указанным К. Марксом в «Тезисах о Фейербахе». Недостаток этот заключался в том, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая*

¹¹⁰ Гольбах П. Система природы. М., 1940, с. 112.

¹¹¹ Дидро Д. Собр. соч., М., 1935, т. 2, с. 363.

чувственная деятельность, практика, не субъективно». Эта проблематика находит продолжение за рамками материализма в идеалистической философии И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля, но развивается здесь абстрактно, ибо, как замечает К. Маркс, «идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» ¹¹².

Энергичную попытку преодоления этой абстрактности, и следовательно, разрыва с идеализмом и восстановления в своих правах материализма предпринимает Людвиг Фейербах. Становясь на этот путь, он достаточно ясно представляет себе те трудности, которые возникали перед материалистами прошлого в их борьбе против феодально-христианской идеологии средних веков. Поэтому восстановление в правах материализма мыслится им отнюдь не как простое возвращение к материалистической философии XVII — XVIII ст. Ведь ориентирующийся на «естественный» (зеркально повторяющий саму природу) разум материализм, хотя и решительно отвергает христианско-теологическую концепцию бытия, оказывается неспособным удовлетворительно объяснить качественное многообразие материального мира, разворачивающегося не только в пространственном, но и во временном, историческом измерении. Отсюда — неизбежные поиски «восполнения» одномерности механистически толкуемой реальности, завершающиеся деистическими или, в лучшем случае, агностическими ¹¹³ мотивами. Высоко оценивая достоинства рационалистически-созерцательного материализма прошлого, Фейербах в то же время решительно заявляет, что «философия как таковая, чистый разум, чистая мысль — ничто для человека и никак не может на него воздействовать... Человека можно убедить в истине лишь в том случае, если ее из мысленной сущности, из сущности умозрительной... превратить в сущность, подобную человеку, в чувственную сущность» ¹¹⁴. «Истинное,— продолжает Фейербах,— должно быть наличным, действительным, чувствен-

¹¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

¹¹³ В «Системе природы» П. Гольбаха мы часто встречаем суждения наподобие следующего: «Если нас спросят, откуда появился человек, то мы ответим, что опыт не дает нам возможности решить этот вопрос... С нас достаточно знать, что человек существует и что по устройству своему он способен производить те действия, которые мы наблюдаем у него» (с. 52).

¹¹⁴ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 37.

ным, наглядным, человеческим... Только действительное, чувственное, человеческое есть истинное»¹¹⁵.

Истинная философия, а таковой, по Фейербаху, может быть только материализм, должна ориентироваться не просто на природу, но на человека, не только на разум, а и на *чувственность*. Но такой материализм уже не может опираться на механику и математику как «универсальные» (исчерпывающе описывающие реальность) науки — из их поля зрения «выпадают» именно те характеристики природы, которые составляют специфичность человеческого существа. Подлинная реальность усматривается Фейербахом не в природе самой по себе, а в природе, выступающей в качестве «базиса человека», в силу чего в роли «универсальной» науки может выступить лишь наука, раскрывающая природу человека — *антропология*. Новая философия поэтому, по глубокому убеждению Фейербаха, — уже не механистический, а *антропологический* материализм. «Новая философия, — рассуждает Фейербах, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку» (1, 202).

Но не таит ли в себе антропологическая (антимеханистическая) ориентация материализма опасности пантеизма? Ведь именно попытка мыслить природу как неразрывно «сплавленную» с человеком (как активную, насыщенную жизненной энергией, одухотворенную и т. п.) приводит Н. Кузанского, Т. Гогенгайма (Парацельса), Дж. Бруно и некоторых других выдающихся мыслителей Возрождения к пантеизму. Эти мыслители, конечно, нанесли существенный удар по фундаменту теолого-христианского мировоззрения, отвергая один из основных догматов религии — идею творения мира богом, но делают они это, приписывая материальному миру божественные атрибуты, отождествляя материю с богом. Из вполне естественного стремления преодолеть эту теологическую (пантеистскую) непоследовательность материализму приходится стать на путь безжалостного устранения из своего содержания всего специфически человеческого, квалифицируемого как «субъективное» в противовес «объективному» (подлинно

¹¹⁵ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 39.

«природному»); и тем самым сделаться, по выражению К. Маркса, «враждебным человеку». Фейербах понимает опасность пантеизма, но он знает также, что и механицизм, устраняя «субъективизм», не в состоянии устранить рудименты средневекового мировоззрения в форме деизма. Поэтому единственный способ пройти между Сциллой пантеизма и Харибдой деизма и тем самым действительно придать материализму заверченный характер заключается, по Фейербаху, в переходе на последовательно *атеистические* позиции. Подлинный атеизм, считает Фейербах, достижим лишь как *позитивная* критика религии, которая, мол, возможна лишь на базе антропологического материализма. «Вопрос о том, существует ли бог или нет, как водораздел между теизмом и атеизмом, — отмечает Фейербах, — достоин семнадцатого и восемнадцатого, но не девятнадцатого века. Я отрицаю бога; для меня это значит: я отрицаю отрицание человека, я утверждаю чувственное, истинное, следовательно, неизбежно также политическое, социальное место человека взамен иллюзорного, фантастического, небесного пребывания человека, которое в действительной жизни неизбежно превращается в отрицание человека. Для меня вопрос о бытии или небытии бога есть лишь вопрос о бытии или небытии человека» ¹¹⁶.

Отрицая бога как фундаментальное понятие средневеково-христианского мировоззрения, материализм Возрождения и Нового времени понимал это отрицание чисто негативистски, поэтому он вынужден был (не имея позитивной атеистической программы) на место отвергнутого бога ставить того же бога, понимаемого по-иному — пантеистического бога, «растворенного» в природе; деистического бога, творящего мир, но затем «не вмешивающегося» в последующий естественный ход событий и т. п.: В самом крайнем случае, как это делали французские материалисты XVIII ст., место отвергнутого бога просто оставалось «пустым», в силу чего материализм приобретал агностический оттенок. Потому-то Фейербах настаивает, что последовательным, и в силу этого подлинно атеистическим, может быть только антропологический материализм, ставящий на место бога, этой отчужденной от человека его собственной сущности реального, живого, *природного* человека.

Новая философия, опирающаяся на человека как на

¹¹⁶ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 44.

«самое положительное, *реальное начало*», согласно Фейербаху, «представляет себе вещь не как объект отвлеченного разума, а как объект действительного, цельного человека... Эта философия опирается не на разум *в себе*, не на абсолютный, безымянный, неизвестно кому принадлежащий, а на ум человека, далекого от умозрения и христианства. Она говорит *человеческим*, а не *безымянным, неопределенным языком*... Она производит каждую мысль из ее *противоположности, из материи, из сущности; из чувств*, и относится к предмету чувственно, т. е. страдательно и рецептивно, прежде чем определить его мысленно» (2, 19). Противопоставляя чувственность абстрактному разуму рационалистической традиции предшествующей философии, Фейербах стремится преодолеть созерцательность, делавшую материализм прошлого бессильным против идеалистической аргументации Б. Паскаля, апеллировавшего к «логике сердца» против «логики разума», и особенно против идеалистического эмпиризма Дж. Беркли и Д. Юма, показавших, что сам по себе разум может удостоверить лишь реальность ощущений. «Истина, сущность, действительность... только в чувственности» (2, 240), — замечает Фейербах. Ведь чувственность — это специфическое состояние, *непосредственно* вызываемое воздействием внешних материальных предметов и потому единственно способное неопровержимо удостоверить реальное существование этих предметов. Именно потому Фейербах так настойчиво противопоставляет знаменитой Декартовой формуле «*cogito, ergo sum*» различные варианты сенсуалистского ее истолкования (1, 638) — «*sentio, ergo sum*» («чувствую, хочу, желаю и т. п., следовательно существую»). Ощущение, чувство, любовь, а не рассудок, разум, интеллект являются подлинным и единственным свидетельством реальности внешнего мира, критерием истинности наших представлений о нем. «Ощущения, — пишет Фейербах, — имеют онтологическое, *метафизическое* значение: в ощущениях, даже повседневных, скрыты глубочайшие и величайшие истины. Таким образом, любовь есть подлинное *онтологическое* доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще» (1, 185).

Апеллируя к чувственности, находящей наиболее последовательное воплощение в любви, материализм получает, наконец, неопровержимую аргументацию против иде-

ализма. «В том-то и состоит коренная ошибка идеализма, — рассуждает Фейербах, — что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира только с теоретической точки зрения, в то время как мир первоначально и прежде всего есть объект разума только потому, что он есть объект желания, желания — быть и иметь... В действительности не разум, а любовь есть то, что предполагает сущность, вне себя, и притом предполагает не только в представлении, но действительно, поистине, телесно...» (1, 567).

В своей критике религии, опирающейся на *антропологически* толкуемую природу, на *чувственность*, Фейербах исходит из того, что такая критика с позиций предшествующего материализма не могла быть последовательной и потому эффективной. И все же выйти за рамки этого, *метафизического* материализма Фейербаху не удастся. Говоря о главном недостатке «всего предшествующего материализма», К. Маркс специально замечает: «Включая и фейербаховский»¹¹⁷. Природа, хотя и антропологизированная, сохраняет у Фейербаха характерный для всего метафизического материализма смысл реальности вообще, бытия как такового. «Сущность бытия *как бытия*, — подчеркивает Фейербах, — есть сущность природы» (1, 129). Поэтому человек продолжает быть просто *частью* природы, *страдательным* существом, которое если и может господствовать над природой, то «только путем повиновения ей» (1, 503). Вполне естественно, что наряду со всеми представителями метафизического материализма К. Маркс адресует и Фейербаху обвинение в том, что «материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания... забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан»¹¹⁸.

Чувственность, хотя и направляется Фейербахом против абстрактной созерцательности разума, также сохраняет все существенные моменты созерцательного отношения. «Недовольный абстрактным мышлением, — отмечает К. Маркс, — Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию*; но он рассматривает чувственность не как *практическую*, человечески-чувственную деятельность»¹¹⁹.

¹¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

¹¹⁸ Там же, с. 2.

¹¹⁹ Там же.

Существенно прородной остается и та взаимосвязь человека с человеком (Я — Ты), в описании которой Фейербах, казалось бы, ближе всего подходит к понятию социальности. Везде, где Фейербах касается этого вопроса, он, противопоставляя абсолютное (и абстрактное) Я действительному Я, всякий раз подчеркивает именно биологическую (природную) определенность этого последнего. «Действительное Я, — рассуждает, например, Фейербах в работе «О спиритуализме и материализме», — это только женское или мужское Я, а не какое-то бесполое Я... Я мыслю и ощущаю только как мужчина или как женщина, и я поэтому совершенно прав, поставив в один ряд вопрос: есть ли мир только мое представление и ощущение или он есть существование вне меня? — с вопросом: есть ли женщина или мужчина мое ощущение или же существо вне меня? (1, 566—567). Человеческая, общественная сущность поэтому, подчеркивает К. Маркс, критикуя Фейербаха, «может рассматриваться только как «род», как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами»¹²⁰.

Называя домарксистский материализм *метафизическим*, мы уже тем самым указываем на его принципиально ограниченный, несовершенный, ненаучный характер. Несовершенство это (метафизичность) проявлялось прежде всего в неспособности сформулировать универсальный (монистический) материалистический принцип, адекватно отражающий все качественное многообразие и диалектическую противоречивость материального мира. Отсюда неизбежность постоянного «восполнения» материалистической теории чужеродными (идеалистическими) моментами пантеизма, деизма и др., поскольку без этого философская теория не могла приобрести надлежащей систематичности и полноты, о чем выше было сказано достаточно подробно. Гносеологическим источником принципиальной «незавершенности» домарксовского метафизического материализма было то, что реальность (представленная, как уже неоднократно подчеркивалось, природой) редуцировалась лишь к тем ее сторонам, которые выражаются категорией *действительности*, т. е. бралась, по выражению К. Маркса, «только в форме объекта». Отсюда и отражение, отображающее реальность лишь действительности, неизбежно обретает

¹²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

характеристики «одномерного», «зеркального» отражения — *созерцания*. Возможности же — этот важнейший компонент реальности — утрачивают, таким образом, статус реальности и, поскольку невозможно вообще игнорировать их существование, «возвращаются» в мир лишь в форме его «сверхъестественного» (постороннего реальности) «восполнения».

Однако, будучи метафизически ограниченным, «незавершенным», старый материализм все же довольно эффективно выполнял свою исторически прогрессивную функцию идеологического преодоления ушедшего в прошлое феодализма, обоснования и утверждения новых, буржуазных общественных отношений. Такая эффективность метафизического материализма вполне объяснима, если иметь в виду, что идеологически обеспечивавшееся им социальное действие революционной буржуазии осуществляло не творческие функции качественного преобразования общественных отношений — к моменту буржуазных революций эти отношения уже были *буржуазными, стихийно* выросшими в недрах феодального общества — это действие по преимуществу лишь приспособляло к имевшимся в наличии, т. е. действительным, буржуазным отношениям политическую, идеологическую и т. п. надстройку. Иначе говоря, социально-историческая практика буржуазного класса приобретала преимущественно форму приспособительной; «грязноторгашеской» деятельности, ориентирующейся в качестве реальности лишь на наличное положение вещей, т. е. на действительность, и потому вполне удовлетворяющейся идеологией, берущей мир «только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*» (Маркс), т. е. метафизическим (неполным, ненаучным) материализмом.

В XIX в. возникает потребность в новых, социалистических общественных отношениях, которые, как известно, не могут стихийно развиваться в рамках буржуазного общества. Социализм рождается и развивается только в результате коренного качественного преобразования всей наличной системы общественных отношений. Но такое, революционное преобразование не может быть идеологически обеспечено объективистским, ориентирующимся лишь на наличное положение вещей созерцательным материализмом. Неспособность традиционного материализма ответить на жгучие вопросы современности ощущает и Фейербах. Он громогласно заявляет об этом, страстно стремится раз-

вернуть конкретную программу преодоления этой неспособности. И ему действительно в ряде случаев удается несколько выйти за рамки ограниченности традиционного метафизического материализма. И все же, поскольку воплощением реальности у Фейербаха выступает природа, мыслимая как действительное бытие, а реальность берется «только в форме объекта», то сам он в конечном итоге продолжает оставаться в рамках метафизического материализма.

Однако, как указывал В. И. Ленин, «исторические заслуги судятся не по тому, чего *не дали* исторические деятели сравнительно с современными требованиями, а по тому, что они *дали нового* сравнительно со своими предшественниками»¹²¹. Поэтому, оценивая значение Фейербаха в историко-философском процессе, следует отметить прежде всего, что Фейербах не просто указал на неспособность старого материализма решать жизненные проблемы современности, но и собственным примером «доказал» принципиальную неспособность дальнейшего позитивного развития материалистической мысли на традиционной основе. Фейербах, иначе говоря, обнаружил, что прежний материализм исчерпал свое исторически прогрессивное содержание и что, тем самым, дальнейшее его движение на прежней (метафизической) основе неизбежно ведет к глубокому кризису. Тем самым объективно создаются предпосылки для поисков нового, нетрадиционного пути развития материалистической философии, для качественного скачка — революционного переворота в философии. Именно поэтому — и в этом величайшее историческое значение философии Фейербаха, знаменующей конец немецкой классической (и вообще классической) философии — материализм Фейербаха явился одним из важнейших *теоретических источников марксистской философии*, явился тем «огненным потоком», через который необходимо должна была пройти философская мысль, прежде чем стать подлинно *научной*.

Только на этом пути материализм обретает силы для дальнейшего прогрессивного развития. Материализм, оставшийся за этими рамками, полностью утрачивает творческие силы и вступает в полосу кризиса. Фейербах чутко улавливает эту несостоятельность, однако ошибочно при-

¹²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 2, с. 178.

нимает ее за свидетельство несостоятельности материализма как такового, что проявилось в его предубеждении против самого термина «материализм». Отмечая последнее, Ф. Энгельс писал: «Фейербах смешивает здесь материализм как общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на определенной исторической ступени, именно в XVIII веке. Больше того, он смешивает его с той опошленной, вульгаризированной формой, в которой материализм XVIII века продолжает теперь существовать в головах естествоиспытателей и врачей и в которой его в 50-х годах преподносили странствующие проповедники Бюхнер, Фогт и Молешотт»¹²². А ведь именно в рамках вульгарного материализма происходит наиболее последовательно редукция предмета философии только к объекту, по сути устраняющая специфику философского знания. Отсюда уже прямая дорога к тому «исчезновению материи», которое стало едва ли не наиболее очевидным свидетельством кризиса метафизического материализма и опиравшегося на него естествознания в начале XX в. Вот почему, раскрывая причины этого кризиса и указывая пути выхода из него, В. И. Ленин выражает уверенность, что «материалистический основной дух физики, как и всего современного естествознания, победит все и всяческие кризисы», но, добавляет он, «только с неременной заменой материализма метафизического материализмом диалектическим»¹²³.

Агностические мотивы в естественнонаучном материализме конца XIX в. (Т. Гексли, И. Мюллер и др.), мифологический иррационализм З. Фрейда, биологический иррационализм «философии жизни», позитивистское перерождение некоторых моментов в немарксистском материализме — все это различные проявления того кризиса метафизического материализма, симптомы приближения которого обнаружил Фейербах, хотя и не смог дать его научной оценки. Именно поэтому плодотворные идеи, выдвинутые Фейербахом с целью преодоления ограниченности старого материализма, раскрывают свое позитивное содержание лишь в рамках принципиально иной мировоззренческой основы — в рамках марксизма. Оставаясь за этими

¹²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 286.

¹²³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 324.

рамками, они неизбежно претерпевают (вместе с кризисом их старой — метафизической — основы) идеалистическое перерождение. Так, антропологизму свойственны идеалистические метаморфозы, прослеживающиеся от утопических конструкций «истинного социализма» и баденского неокантианства до философской антропологии М. Шелера и экзистенциалистского «гуманизма» Ж.-П. Сартра, провозгласившего человека «бытием, появление которого порождает существование мира»¹²⁴.

Противопоставлявшаяся «абстрактному разуму» идея чувственности вырождается в откровенно иррационалистические построения наподобие «кихотизма» Х. Ортеги-и-Гассета, писавшего, что «в любви заключено расширение индивидуальности, впитывающее другие предметы, соединяющее нас с ними... Любовь связывает предмет с предметом и предметы с нами в прочную сущностную структуру»¹²⁵. И, наконец, совершенно до неузнаваемости преобразуется содержание идеи «туизма» — у Г. Марселя она становится фундаментом для иррационалистического претворения безлично-объективного содержания. «проблемы» в интимно-близкое «таинство» — Ты. «Нет Я в себе, но только Я основного слова Я — Ты, — рассуждает израильский экзистенциалист М. Бубер, деформируя в мистико-иррационалистическом духе мысль Фейербаха, — и Я основного слова Я — Оно»¹²⁶. Вариантами идеалистически-иррационалистического «прочтения» «туизма» являются «экзистенциальный психоанализ» и выполняющая интерсубъективные функции категория «взгляд» Ж.-П. Сартра, по мнению которого «взгляд ставит нас на путь нашего бытия-для-другого и обнаруживает для нас несомненное существование этого другого я, для которого мы есть»¹²⁷.

Было бы, тем не менее, грубейшей ошибкой истолковывать философию Фейербаха как разновидность «философии жизни» или даже экзистенциализма, подобно тому как это пытаются делать Э. Фромм, К. Левит и другие современные буржуазные мыслители. Речь идет лишь о всевозможных идеалистических превращениях слабых сторон феербаховского материализма в его якобы главное

¹²⁴ Sartre J.-P. Descartes, introduction et choix. Paris, 1946, p. 51.

¹²⁵ Ortega-y-Gasset J. Meditaciones del Quijote. Madrid, 1958, p. 4.

¹²⁶ Buber M. Ich und Du, «Werve», Bd. 1. München — Heidelberg, 1962, S. 79.

¹²⁷ Sartre J.-P. L'être et le néant. Paris, 1943, p. 342.

содержание. Такое превращение дает «основание» одному из представителей франкфуртской школы Д. Шмидту заявлять о «недостаточной оригинальности» К. Маркса по сравнению с Л. Фейербахом. Аналогичны по своей фальсификаторской сути попытки некоторых современных буржуазных философов и теологов превратить Фейербаха в «богоискателя». Марксистско-ленинская философия, подвергая критике ограниченность и недостатки материализма Л. Фейербаха, в то же время решительно отвергает антинаучные идеалистические толкования его философии.

Вполне естественно, что переживая «освободительное действие» философии Фейербаха, К. Маркс и Ф. Энгельс могли дать творческое продолжение этим идеям лишь путем принципиально нового, диалектико-материалистического их прочтения. Фейербах был несомненно прав, настаивая на рассмотрении природного бытия через призму человека. Однако он ищет отличие человека от природы лишь в том, что выступает «в форме объекта», т. е. действительности. Так, говоря, что человек отличается от животного тем, что он не только пространственное, но и временное существо, Фейербах понимает это в том смысле, что «только время является средством соединения в одном и том же существе *противоположных или противоречащих определений* в соответствии с действительностью»¹²⁸. Иначе говоря, человек может быть таким или иным лишь в различные временные интервалы. Это на самом деле так, если человек только действительное существо, но ведь он — и это впервые устанавливают К. Маркс и Ф. Энгельс — воплощает в себе наряду с действительным и *возможный* аспект реальности и потому в возможности потенциально обладать в один и тот же момент времени множеством *противоположных определений* и, значит, оказывается способным *свободно* выбирать и *творчески* реализовывать любое из них.

Подчеркивая свое согласие со всем предшествующим материализмом в том, что «человек является непосредственно *природным существом*...», — К. Маркс, имея в виду специфические особенности присущих *общественному бытию общественного пространства и общественного* (исторического) времени, пишет, — но человек — не только при-

¹²⁸ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 195.

родное существо, он есть *человеческое* природное существо...»¹²⁹

Этот специфически человеческий (общественный) характер человека как природного существа состоит в том, что присущие механическому пространству взаимоотношения части и целого (часть меньше целого и детерминируется закономерностями целого) на уровне общества качественно видоизменяются — чего не мог видеть ни один из домарксовских, метафизических материалистов, в том числе Фейербах. Выделяющаяся из природного целого «часть» (человек) в ходе своего последующего развития — *человеческой истории* с присущими ей специфическими социально-временными характеристиками — *превращает само целое (природу) в свою часть*, т. е. подчиняет своему контролю окружающее природное бытие как качественно низшую по отношению к обществу ступень материального бытия. Это подчеркивает К. Маркс, говоря, что «в теоретическом отношении растения, животные, камни, воздух, свет и т. д. являются частью человеческого сознания», а в «практическом отношении они составляют часть человеческой жизни и человеческой деятельности»¹³⁰. Лишь в этом смысле, лишь в качестве «социализируемой», поступающей под контроль человека природа может рассматриваться как воплощение универсальности материального бытия как такового. Именно такое, диалектико-материалистическое прочтение феьербаховского антропологического материализма выступило одним из важнейших моментов грандиозного революционного переворота, совершенного К. Марксом и Ф. Энгельсом в философии.

¹²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 162, 164.

¹³⁰ Там же, с. 92.

ГЛАВА III Л.ФЕЙЕРБАХ И ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

В

историографической литературе историко-философской концепции Л. Фейербаха обычно посвящается несколько строк и она оценивается зачастую всего-навсего как историко-философские представления. Хотя еще в 1967 г. были переведены на русский язык и изданы основные историко-философские произведения Фейербаха¹, литература о нем как историке философии исчерпывается краткими обзорными разделами². Все еще справедливыми остаются слова Б. Э. Быховского: «К сожалению, Фейербах как историк философии незаслуженно забыт... Несмотря на высокую оценку Лениным историко-философских трудов Фейербаха, в марксистской литературе до сих пор нет специальных работ, отдающих ему должное в этом отношении»³.

А, ведь Фейербаху в становлении научной теории историко-философского процесса принадлежит особое место. Не только учение Фейербаха в целом, но и его историко-философская концепция была главным «посредствующим

¹ См.: *Фейербах Л.* История философии. В 3-х томах.

² См.: *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах, с. 24—55; *Григорьян М. М.* Людвиг Фейербах как историк философии.— Предисловие в кн.: *Л. Фейербах. Собр. произведений в 3-х томах.* М., 1967, т. 1; *Малинин В. А.* Теория истории философии. М., 1976, с. 39—50. *Кушаков Ю. В.* Методология историко-философского исследования Л. Фейербаха.— Проблемы философии, 1981, вып. 54.

³ *Быховский Б. Э.* Людвиг Фейербах, с. 25.

звеном»⁴ между Гегелем и марксизмом. Именно от концепции Фейербаха как исходного «мыслительного материала» непосредственно отталкивались К. Маркс и Ф. Энгельс, критически преодолевая «Историю философии» Гегеля и создавая на основе материалистического понимания истории научную историю философии. Об этом свидетельствует как докторская диссертация К. Маркса «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» и конспективный очерк истории западноевропейской философии Нового времени в «Святом семействе» («Критическое сражение с французским материализмом»), так и все историко-философское наследие К. Маркса и Ф. Энгельса. Отсюда и тот интерес к трудам Л. Фейербаха по истории философии, который проявлял В. И. Ленин. Он высоко ценил Фейербаха как историка философии, а о его «Лейбнице» писал, что это «выдающаяся вещь»⁵.

Анализ историко-философских работ Фейербаха свидетельствует о том, что в их основе лежат не просто определенные историко-философские «взгляды», «представления», а достаточно развитая историко-философская *концепция, теория* с тщательно разработанной и самим же Фейербахом эксплицированной *методологией* историко-философского исследования. Хотя Фейербах не создал *научной* теории и методологии истории философии, его попытки создать такую теорию и методологию заслуживают пристального внимания, так как являются шагом вперед по сравнению с его предшественниками.

Предшественником Фейербаха в этой области был, как известно, прежде всего Гегель. Гегелевское влияние на формирование историко-философской концепции Фейербаха бесспорно. Но оно было скорее косвенным, т. е. влиянием гегелевского диалектико-идеалистического способа мышления на миропонимание Фейербаха в целом⁶. Ведь «Лекции по истории философии» Гегеля были впервые опубликованы Михелетом лишь в 1833 г. И в этом же году вышла в свет «История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» Фейербаха. А гегелевский курс лекций по истории философии

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 370.

⁵ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 67.

⁶ См.: Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 375.

в Берлинском университете Фейербах мог слушать только один раз, а именно в зимнем семестре 1825 г. В 1836 г. в работе «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» он делает одно важное признание о характере влияния на него гегелевской истории философии. «Изложенный здесь взгляд, — замечает Фейербах, — в корне отличается от того, что говорит о системе Лейбница Гегель... Все изложение и оценка Лейбница строились совершенно самостоятельно и независимо от того, что говорили о Лейбнице, одобряя или критикуя его, Гегель и другие мыслители. Только теперь, после того как этот отдел давно уже написан, автор обратился к тем местам, о которых он помнил только то, что они содержат высказывания о Лейбнице»⁷.

1. РАЗВИТИЕ ФЕЙЕРБАХОМ ТЕОРИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

Основные историко-философские труды Фейербаха были созданы в гегельянский период его творчества. Однако «вполне правоверным гегельянцем он не был» и в своих историко-философских исследованиях. Более того, именно эти исследования все более направляли ход мысли Фейербаха от идеализма к материализму.

Отношение Фейербаха к историко-философской концепции Гегеля с самого начала было не ученическим, а творческим, критическим. И хотя полностью историко-философская концепция Гегеля Фейербахом критически не преодолена, развитая им теория и методология историко-философского процесса во многих измерениях превосходят гегелевскую и явились важным шагом на пути создания подлинно научной теории истории философии.

Вычленив эти измерения путем сопоставления и сравнения историко-философской концепции Фейербаха с гегелевской, с одной стороны, и марксистской — с другой, составляет основную задачу данного раздела.

Несмотря на то что расхождения Фейербаха с Гегелем становились от работы к работе все глубже, явнее и осознаннее, его отношение к «рациональному зерну» истории философии Гегеля оставалось неизменным. Он хорошо осознавал вклад Гегеля в развитие историко-философской

⁷ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 175.

мысли. «Гегелевская история философии,— был убежден Фейербах,— является..., бесспорно, первой представляющей собой и гарантирующей действительное *познание* истории философии, открывающей нам истинный *смысл* различных систем, их *понятие*»⁸. Эту оценку затем будет разделять и воспроизведет К. Маркс. Гегель «впервые постиг историю философии в целом»⁹, «с его истории философии... вообще только и начинается история философии»¹⁰.

Самым важным достижением гегелевской истории философии Фейербах считал проведение Гегелем через весь историко-философский материал идеи, принципа развития, понимание историко-философского процесса как *развивающейся системы*. «История философии является у Гегеля,— подчеркивал Фейербах,— не чем иным, как временной экспозицией различных определений, которые вместе составляют содержание самой истины. Истинная, объективная категория, в которой она должна рассматриваться, есть идея *развития*»¹¹. Аналогичное понимание «ядра» гегелевской историко-философской концепции встречаем мы и у Ф. Энгельса. «...Его выступление везде составило эпоху. Феноменология духа..., логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии... и т. д.,— в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития»¹².

Историко-философские исследования проводились и раньше¹³, но лишь Гегель впервые представил историю

⁸ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 10.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 29, с. 447.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 153.

¹¹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 12.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 278.

¹³ Нельзя и недооценивать (что, к сожалению, еще имеет место) вклад в разработку теории и истории философии догегелевской историко-философской мысли. Большая вина в такой недооценке прежде всего самого Гегеля. «Гегель,— отмечает Ц. Г. Арзаканин,— пространно излагая свое понимание сущности истории философии и ее предмета..., не уделяя почти никакого внимания вопросу о значении историко-философских трудов, созданных до него, и лишь бессистемно перечислив некоторые из них. Тон изложения, содержание этих нескольких страниц, характер замечаний Гегеля по адресу прежних историков философии и произвольный выбор имен могут вызвать лишь недоумение.

Причина этого, разумеется, не только в небрежности и высокомерии Гегеля, но и в строго спекулятивном толковании того, что

философии как *закономерный, поступательный процесс*, основным содержанием которого является «прогрессирующее развитие истины». Вместе с тем разработанная Гегелем историко-философская концепция, предложенная им модель историко-философского процесса были далеко не адекватны своему объекту, во многом искажали реальный исторический процесс. Многие из этих искажений стали предметом критики Л. Фейербаха, которого не устраивала гегелевская «обработка истории». «Этой копии,— приходит к выводу Фейербах,— не хватает *жизненности оригинала*» (1, 54).

Основной порок гегелевского понимания сущности историко-философского процесса Фейербах усматривал в интерпретации Гегелем истории философии как имманентного, независимого от внешних условий саморазвития абсолютной идеи, «движущим началом» которого «является внутренняя диалектика форм»¹⁴. Правда, у Гегеля встречаются глубокие мысли о неразрывности истории философии со всемирной историей («всякая система философии есть философия своей эпохи»; она — только одна из сторон «эпохи», «культуры народа»; философия поэтому находится в необходимой связи взаимодействия с ее другими сторонами: государственным устройством, формами правления, нравственностью, искусством, наукой, религией... основой этого взаимодействия, его всеобщей определенностью, пронизывающей все образования общественной жизни, является «один и тот же общий корень, дух времени»)¹⁵. Однако в целом эти мысли остаются в его истории философии неразвитыми, нереализованными «гениальными зародышами», находящимися во внутреннем противоречии с общей концепцией. Фейербах поэтому совершенно справедливо упрекает Гегеля в истолковании

ему представлялось как исторический метод. Мы это подчеркиваем потому, что после выступления Гегеля на поприще историко-философской науки историей философии стали считать лишь те труды, в которых можно было бы установить «исторический метод» по эталону, созданному Гегелем.

Между тем зримые черты истории философии как науки существовали как в античности, так и в средние века и в Новое время» (Арзаканин Ц. Г. К вопросу о становлении истории философии как науки.— Вопросы философии, 1962, № 6).

¹⁴ Гегель. Соч., т. 9, с. 40.

¹⁵ Там же, с. 48, 54.

истории философии лишь как «филиации идей», как «непрерывного интеллектуального акта». Гегелевский метод, подчеркивает Фейербах, в целом рассматривает историю всего лишь как поток мысли, не исследуя того «дна», над которым этот поток протекает. С помощью своего метода Гегель превращает историю философии «в непрерывный интеллектуальный акт». Но «история философии,— согласно Фейербаху,— прерывается антифилософскими, часто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества»¹⁶.

Итак, в отличие от Гегеля Фейербах полагает, что в основе историко-философского процесса лежит «дно» — «практические интересы и тенденции», «чисто эмпирические (читай — внетеоретические. — Ю. К.) потребности человечества». Это положение высказано Фейербахом в 1840 г. в работе «Отношение к Гегелю», т. е. в период, когда уже произошел окончательный разрыв и размежевание великого предшественника марксизма с идеалистической философией (1839 г.). Данная точка зрения Фейербаха вызревала, приобретая различные формы, на протяжении всей духовной эволюции мыслителя.

В связи с этим следует отметить, что основные историко-философские произведения Фейербаха, написанные до 1839 г., не поддаются однозначному подведению под главную историко-философскую контрверзу — материализм-идеализм¹⁷. Именно историко-философские исследования являлись тем мостом, по которому Фейербах, подчас независимо от своих сознательных намерений, шел от идеализма к материализму. Видный знаток и исследователь наследия Л. Фейербаха Б. Э. Быховский даже считает, что историко-философские произведения немецкого философа идеалистичны лишь «формально», что «по существу» они тяготеют к материализму¹⁸. «Их затуманивает лишь тонкий слой идеализма...»¹⁹ Поэтому представляется возможным исследовать историко-философ-

¹⁶ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 382.

¹⁷ Имеются в виду такие произведения Фейербаха: «История философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (1833 г.), «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (1836 г.). «Пьер Бейль. К истории философии и человечества» (1838 г.).

¹⁸ См.: Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах, с. 44.

¹⁹ См.: Там же, с. 53.

скую концепцию Фейербаха как *единое развивающееся целое* ²⁰.

Для реконструкции концепции Фейербаха чрезвычайно важно выяснить его истолкование «дна» историко-философского процесса. Оно достаточно многопланово и многослойно, имеет много смысловых нагрузок и объединяет все те существенные закономерности, черты, параметры, обнаруженные Фейербахом в историко-философском процессе, которые вне этого смыслового центра «рассыпаются», распадаясь на множество гениальных, но случайных догадок и прозрений немецкого философа.

«Дно» у Фейербаха — это прежде всего тот культурно-исторический интеллектуальный контекст, внутри которого протекает историко-философский процесс. Основными компонентами этого контекста, исследование которых, по Фейербаху, наиболее существенно для понимания содержания, направленности, логики историко-философской мысли, являются *религия и наука*. Роль этих компонентов, характер и последствия их воздействия на историю философии далеко не одинаковы, но учет данного воздействия для реконструкции историко-философского процесса очень важен и существенен.

Гегель тоже понимал, что историческое поступательное движение философии, сокровенный смысл которого — все более глубокое проникновение мыслящего духа в суть бытия — как-то соприкасается с такими «формообразованиями духа», как религия и наука. Однако для него — это внешняя историческая связь, от которой историк философии обязан абстрагироваться. Для Фейербаха, напротив, это такая связь, абстрагируясь от которой, мы лишаем себя возможности «войти» во внутреннюю лабораторию историко-философского развития.

Отношение «философия — религия» не является, по Фейербаху, внешним. Это отношение есть непримиримая борьба, и всю историю новой философии Фейербах рассматривает как драматический процесс постепенного освобождения человеческого разума от сковывающего его гнета религии и теологии, как историю умственного пробуждения человечества. Если для Гегеля «движущим началом» историко-философского процесса является «внут-

²⁰ Такой подход не исключает, а наоборот, предполагает тщательный сравнительно-исторический анализ историко-философской концепции Фейербаха *до и после* 1839 г.

ренная диалектика форм»²¹, то для Фейербаха именно противоречие веры и разума, борьба философии с религией — основная движущая сила философского прогресса, основной закон, пронизывающий всю историю философии Нового времени. Причем это противоречие, этот закон не только определяет нарастающую дивергенцию философии и религии, но и обуславливает поляризацию и конфронтацию самих философских учений, а входя вовнутрь каждого отдельного учения — детерминирует его внутреннюю противоречивость. Этому закону подчинена и предложенная Фейербахом периодизация новой философии, которая существенно отличается от гегелевской.

Само рождение новой философии Фейербах связывает со значительнейшей по своим масштабам и последствиям для всей последующей истории культуры антирелигиозной, антитеологической революцией. В этой революции рождалась новая философия, в ней же она сыграла первостепенную роль. Уделяя пристальное внимание этому вопросу, Фейербах очень ярко, убедительно и правдиво вскрыл тормозящее влияние религии как господствующей идеологической формы средневековой жизни на художественный, научный и философский прогресс средних веков. Причем Фейербах был далек от интерпретации средних веков как просто тысячелетнего провала в истории культуры. В том, что культурно-исторический прогресс имел место и в эпоху Средневековья, он никогда не сомневался. Но этот прогресс осуществлялся не благодаря религии и теологии, а вопреки им. Религия и теология по своей сущности несовместимы с искусством, наукой, философией. «Вместе с христианством, — отмечает Фейербах, — установилось различие между духом и телом, чувственным и сверхчувственным — различие, которое, однако, по мере определенного развития ряда моментов в истории христианства усилилось до противоположности, даже до раздвоения духа и материи, бога и мира, сверхчувственного и чувственного. А так как в этой противоположности сверхчувственное определялось как естественное, а чувственное как несущественное, то христианство стало в своем историческом развитии *антикосмической и отрицательной* религией, отвлекающейся от природы, человека, жизни, мира вообще»²². Религия, рассматривая

²¹ Гегель. Соч., т. 9, с. 40.

²² Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 66, 67.

внешний мир «только как нечто мирское, т. е. суетное... не позволяет человеку изучать и исследовать природу вещей... Наука предполагает независимый интерес к своему предмету, интерес ради самого предмета, свободную, сосредоточенную, безусловную преданность ему; между тем религия в указанном смысле как раз лишает человека свободы этого интереса, мешает такой преданности делу, ибо такой интерес, такой энтузиазм, без которого человек ведь не может ничего достигнуть, представляется религии обожествлением конечного»²³. Отсюда враждебное отношение религии к искусству, науке, философии, которые ведь направлены на «суетную сторону мира», на «конечное» — природу, жизнь, человека. Если же науки и поддерживались представителями религии, то «не как таковыми, а как жаждущими знания людьми, в противоречии с истинным духом» религии²⁴. «Науки в монастырях были восприняты и поддерживались» не религией и церковью, а «неискоренимым, независимым от исторических преград и вообще внешних условий влечением к знанию и просвещению в человеке»²⁵. Многие ученые-католики не признавали науки. Паскаль, например, в порыве своего религиозного благочестия записал: «Выступить против тех, кто слишком углубляет науки: Декарт»²⁶.

Не только тормозящим, но и пагубным оказалось влияние религии на философию, которую она сначала отвергла, а затем заключила с ней мезальянс. До тех пор пока содержание религии и теологии оставалось главным содержанием мыслящего духа, философия «была лишена той свободной продуктивности, той творческой деятельности, автопсии природы и автономии разума, которые отличают философию Греции и Нового времени и составляют своеобразный характер философии вообще. Отсюда проистекает и тот дух абстракции, тот логически-метафизический способ мышления, который составлял сущность и дух так называемой схоластической или схоластически-аристотелевской философии, ибо хотя кроме тогдашней логики и метафизики изучались и другие философские науки, но дух всего обсуждения и исследования был *фор-*

²³ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 112.

²⁴ Там же, т. 3, с. 14, 15.

²⁵ Там же, с. 14.

²⁶ Там же, с. 248.

мальный, логически-метафизический. Отсюда скучное однообразие и ровный ход ее истории, подобный стоячей воде, не прерываемой в своем медлительном течении качественными различиями, следующими друг за другом и этой живой последовательностью создающими настоящую историю, как история древней и новой философии, подобная бурному потоку. Отсюда та ограниченность духа, лишенная взлетов гениальности и оригинальности, и безвкусие формы; отсюда полное отсутствие принципов, которые были бы организующими и оживляющими душами связного и последовательного целого, и вытекающий из этого атомизирующий дух различений без нужды, без определяющей и ограничивающей меры, дробящий безостановочно до бесконечности, который должен был наконец привести к чистому формализму, к устранению всякого содержания, к совершенной пустоте и к связанному с ней отвращению к схоластике»²⁷.

Новая философия начинается, по Фейербаху, в Италии, ибо именно там пробудившийся возрожденческий разум «через медиум сомнения, хотя... оно еще не выступает с осознанной силой категорического императива»²⁸, отвернулся от неба и стал искать философию только «в себе» или «в великой книге мира», тем самым положив начало той длительной, упорной и драматической борьбе разума с верой, философии с религией, которой пронизана вся история новой философии. В противовес гегельянской историко-философской традиции, связывающей начало новой философии исключительно с именем Декарта, Фейербах таким началом считает философию Возрождения. «Философия Нового времени начинается с натурфилософии Телезио. Рассматривать Декарта исключительно как родоначальника,— возражает он гегельянцу И. Э. Эрдману,— это такое же преувеличение, как если бы кому-либо издумалось считать родоначальником Анаксагора, у которого вообще-то философия Греции достигла зрелости»²⁹. Именно в период Возрождения, по мнению Фейербаха, был выдвинут общий для всего Нового времени принцип—принцип тождества противоположностей, в то время как для Средневековья таковым был принцип формального тожде-

²⁷ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 70, 71.

²⁸ Там же, т. 2, с. 409.

²⁹ Там же, т. 3, с. 321.

ства. «Поистине,— пишет он,— возвышенный принцип «соединения противоположностей», с таким воодушевлением высказанный Бруно, есть принцип Нового времени и новой философии. Это принцип самой жизни, и именно этим отличается новая философия от застойного схоластицизма средних веков, имевшего своим мерилom и принципом сухой закон формального тождества»³⁰.

Конечно, напрасно искать у Фейербаха анализа глубинных социально-экономических детерминант описанного им радикального поворота в духовной жизни Западной Европы. Поверхностным (хотя и не с «нулевым» содержанием) является и объяснение Фейербахом причин того, почему именно Италия, а не какая-либо другая страна являлась той почвой, на которой произошел этот поворот: у «итальянцев была большая свобода духа, и потому они раньше, чем немцы, возвысились до философии благодаря своеобразию католицизма, обращающего больше внимания на внешнее, между тем как протестантизм больше апеллирует к духу»³¹. Но антирелигиозная направленность, антирелигиозная сущность этого поворотного пункта духовной жизни человечества схвачена им совершенно верно.

Прав ли Фейербах, полагая, что история новой философии начинается с философии Возрождения, и занимая здесь иную позицию, нежели Гегель, рассматривавший философию Возрождения как «разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии»³², т. е. как всего-навсего последний период средневековой философии, период ее разложения? В свете современных историко-философских исследований «философская мысль итальянского Возрождения... не может рассматриваться как этап разложения средневековой схоластики. Ренессансная философия противостоит системе схоластического знания... Философская система Возрождения строится на иных основаниях, она возникает, растет и развивается независимо от схоластической традиции». Но точно так же она не может рассматриваться как первый этап новой европейской философии, которая возникает и развивается «вне ренессансной системы представлений» в связи с «зарождением нового математического и эксперимен-

³⁰ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 409.

³¹ Там же, с. 113.

³² Гегель. Соч., т. 11, с. 98.

тального естествознания, прежде всего — классической механики и новой механической картины мира»³³.

Историки философии и культуры ныне все более склоняются к тому, что Возрождение не является каким-то промежуточным, переходным этапом в истории философии и культуры, не имеющим самостоятельного значения, а выступает «в качестве самостоятельного этапа философской мысли, не смешиваемого ни с предшествующей, ни с последующей традицией»³⁴. Ни воззрения Гегеля, относящего философию Возрождения к Средневековью, ни точка зрения Фейербаха, рассматривающего ее как первый этап, начало новой философии, не могут удовлетворить современную историко-философскую науку. Ренессанс имеет значение самостоятельного периода в истории культуры и его нельзя растворять в других культурных эпохах. Тем не менее Фейербах гораздо ближе к истине, нежели Гегель, ибо, несмотря на различие социокультурных оснований, мировоззренческое своеобразие и качественное отличие философии Нового времени и Возрождения их объединяет, связывает, превращает в звенья одной цепи как скептицизм в отношении авторитарной системы мышления Средневековья и всей системы ценностей средневековой культуры, так и антирелигиозная, антитеологическая мировоззренческая ориентация на природу и человека — поворот от бога «к себе» и к «великой книге мира».

При этом следует иметь в виду, что Фейербах не располагал какими-то другими, дополнительными по сравнению с Гегелем источниками. Различная оценка философии Возрождения двумя крупнейшими историками философии обусловлена противоположностью мировоззренческо-методологических установок: различным пониманием сущности как философии вообще и ее соотношения с другими формами общественного сознания, так и сущности историко-философского процесса и соответственно задач историко-философской науки.

Для Гегеля философия и религия тождественны по своему содержанию. Он постоянно настаивает на согласии философии с религией (по крайней мере, христиан-

³³ Горфункель А. Х. Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения. — В кн.: Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978, с. 54.

³⁴ Там же, с. 53.

ской). Отличаются же они лишь по форме постижения абсолюта. Если религия постигает абсолют в неадекватной форме представлений, то философия — понятийная, а поэтому адекватная форма самосознания абсолютного духа. Диалектик Гегель поэтому принципиально не мог увидеть в переходе от Средневековья к Возрождению качественный скачок, прерыв постепенности.

Для Фейербаха же, наоборот, философия принципиально не совместима с религией. Отсюда интерпретация Фейербахом антирелигиозных по своей сути переориентаций возрожденческого мышления как начала освобождения разума от веры, философии от религии, как начала новой философии.

Историко-философский процесс Гегель всегда изображает как простое наращивание философской истины, фактически сводит исторический генезис философского сознания к генезису философского познания, абсолютизируя познавательную сущность историко-философского процесса. Как отмечает Б. В. Богданов, «Гегель не смог увязать в своей концепции историчности философии идею познавательного начала в философии с конкретной социальной ролью учений... Единственным организующим началом, объединяющим философские учения в диалектическую цельность, в его теоретической модели истории философии выступает исторический процесс добывания философской истины... Другая же сторона — подход к учениям как исторически обусловленным формам теоретического освоения современной им действительности — фактически выпадала из поля зрения... Его синтез философского наследия остался в рамках рассмотрения «имманентного» движения истин, без включения в более широкую цельность — в социальную систему. Поэтому существует целый ряд вопросов, которые не могли быть решены средствами данной концептуальной схемы»³⁵. Таковым был и вопрос о начале новой философии, о периодизации историко-философского процесса вообще. В гегелевском прочтении истории философии односторонне оценивались, а иногда из него вообще «выпадали»³⁶ значительные фи-

³⁵ Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970, с. 30.

³⁶ Такое «выпадение» Гегель специально оговаривает: «Что же касается философских учений, — то мы вообще будем говорить лишь о тех, принципы которых представляют собой шаг вперед

лософские фигуры (а то и целые пласты, периоды) в становлении мировой философской культуры, которые хотя и не внесли непосредственно какого-либо существенного вклада в прогресс философского познания, тем не менее оказали на него благотворное опосредствующее воздействие; либо очищая, подготавливая интеллектуальный «фон», «климат» эпохи для дальнейшего поступательного шага, либо способствуя тому, чтобы этот шаг, порой значительно опережающий современную эпоху, стал достоянием ее общественной мысли. Такую участь постигла у Гегеля философия Возрождения, не избежали ее и некоторые философы Нового времени, прежде всего Пьер Бейль.

В гегелевской истории философии не нашлось места великому французскому просветителю, внесшему значительный вклад в историю философской культуры. Бейль не создал философской системы, аналогичной системам Декарта и Гассенди, Спинозы и Лейбница, Гоббса и Локка, не выдвинул оригинального философского принципа и поэтому «выпал» из гегелевской модели историко-философского процесса. Но критикой религии и метафизики Бейль оказал огромное влияние на свою эпоху, подготовив почву для дальнейшего прогресса философской мысли в XVIII в., связанного, в первую очередь, с французским материализмом. В «Истории философии» Гегеля Бейль упоминается всего четыре раза и то мимоходом. Первый раз он фигурирует в качестве бестолкового, поверхностного опровергателя аристотелевского решения апорий Зенона³⁷; второй — в изложении Ванини, о нем заходит речь как об образчике всевозможных пустых возражений против церкви³⁸, третий — как вульгарный критик Спинозы³⁹; четвертый — в исторической справке о том, что «Теодицея» Лейбница представляет собой популярную книгу, направленную против Бейля⁴⁰. Справедливости ради нужно отдать должное «историческому чутью» немецкого идеалиста, как-то обронившего, что Бейль «в ка-

и благодаря которым наука расширилась, таким образом, я оставляю в стороне много имен...». (Гегель. Соч., т. 9, с. 106).

³⁷ См.: Гегель. Соч., т. 9, с. 237.

³⁸ См.: Гегель. Соч., т. 11, с. 190.

³⁹ См.: Там же, с. 296.

⁴⁰ См.: Там же.

честве острого диалектика содействовал прогрессу мыслительного рассуждения об определенных предметах»⁴¹.

Принципиально иное отношение к Бейлю у Фейербаха. Бейль завершает, по Фейербаху, историю философии Нового времени, ибо борьба философии с религией, разума с верой достигает в Бейле высшего своего напряжения и драматизма. Значение Бейля для философии состоит главным образом в его отрицательном отношении к теологии: «Бейль — это практически диалектическое введение от догматически ограниченного мышления теологии к свободному мышлению философии»⁴². «Религиозные представления своего времени он сделал объектом *свободного*, т. е. *критического*, мышления»⁴³ и выдвинул идею разума как высшей ценности. Анализ мировоззрения Бейля Фейербах посвятил один из томов своей «Истории философии» («Пьер Бейль. К истории философии и человечества»). Иной является и оценка Бейля как самостоятельного мыслителя. Если для Гегеля Бейль не имел «никого понятия о спекулятивном философствовании», то по Фейербаху он проявил себя «не только как проникательный мыслитель, ...но и как мыслитель философский»⁴⁴, ибо «доводит каждый предмет до его метафизической вершины»⁴⁵. Он не просто скептик, а «универсальный критик своего времени»⁴⁶. К. Маркс в «Святом семействе», вскрывая историческую роль французского просветителя, во многом опирался на Л. Фейербаха: «Человеком, *теоретически* подорвавшим *всякое доверие* к метафизике XVII века и ко всякой метафизике вообще, был *Пьер Бейль*... Он подверг... критике все историческое развитие метафизики. Он стал ее историком для того, чтобы написать историю ее смерти...

Пьер Бейль не только разрушил метафизику с помощью скептицизма, подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла во Франции. Он возвестил появление *атеистического общества*, которому вскоре суждено было начать существовать...

⁴¹ Гегель. Соч., т. 11, с. 342.

⁴² Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 198.

⁴³ Там же, с. 332.

⁴⁴ Там же, с. 201.

⁴⁵ Там же, с. 212.

⁴⁶ Там же, с. 198.

Пьер Бейль был *«последним метафизиком в смысле XVII века и первым философом в смысле XVIII века»* ⁴⁷.

Не совпадают у Гегеля и Фейербаха не только «начало» и «конец» новой философии, но и ее структура в целом, порядок, последовательность, логика рассмотрения отдельных философов Нового времени. Это расхождение ожидает еще тщательного марксистского историко-философского анализа. Не претендуя на такой анализ, приведем лишь для сравнения гегелевскую и фейербаховскую схемы истории философии Нового времени и обратим внимание на некоторые моменты их несовпадения.

Схема Гегеля

«Философия в собственном смысле этого слова снова появилась лишь в 16 и 17 веках». Принцип новой философии — это уже не «наивное мышление», а «осознанная противоположность между мышлением и природой», «мышлением и бытием». В постижении этой противоположности философское мышление Нового времени движется по двоякому пути ⁴⁸. «Философия поэтому распадается на две основные формы разрешения этой противоположности: реалистическую и идеалистическую философию, т. е. на философию, «заставляющую возникнуть объективность и содержание мысли из восприятий, и философию, исходящую в своем искании истины из самостоятельности мышления» ⁴⁹. Первое направление — это «реализм», «философия опыта». Оно исходит из «наличного как того, в чем... содержится и, следовательно, также и может быть познаваема истина... Этим наличным является существующая, внешняя природа, а также духовная деятельность как мир политики и как субъективная деятельность» ⁵⁰. Второе направление — «идеализм». Последний исходит из «внутреннего». «Согласно этому направлению все присутствует в мышлении, сам дух является всем содержанием знания». «То, что там черпается из опыта, здесь черпают из мышления». «Реализм» развивается в основном в Англии, «идеализм» — во Франции. «Но оба направления встречаются друг с другом, так как и опыт, со своей стороны, также хочет вывести из наблюдений *всеобщие*

⁴⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 141, 142.

⁴⁸ Гегель. Соч., т. 11, с. 208.

⁴⁹ Там же, с. 208, 209.

⁵⁰ Там же.

законы, а мышление, с другой стороны, исходя из абстрактной всеобщности, все же хочет себе дать некоторое определенное содержание». Встреча обоих направлений происходит в Германии, которая исходит «из конкретной идеи, из душевной и духовной внутренней жизни»⁵¹. Кроме этих направлений в истории новой философии Гегель констатирует наличие еще «двух линий», находящихся в отношении «антагонизма»: «эмпиризм» — «рационализм»⁵², «субстанциализм» — «индивидуализм»⁵³. Однако эти линии, по Гегелю, имеют второстепенный характер⁵⁴, что позволяет интерпретировать их как конкретно-исторические модификации, образы основных философских направлений. Но у самого Гегеля такой интерпретации, по крайней мере им самим эксплицированной, мы не находим.

Что же касается «ступеней научного поступательного движения», то Гегель проводит следующие различия. Сначала мы имеем «возвешение объединения вышеупомянутых противоположностей как своеобразные, но еще не определенные в чистом виде попытки». Это период «возвешения новой философии»; к которому Гегель относит Бэкона и Беме. Затем наступает «метафизическое объединение» этих противоположностей. Это прежде всего точка зрения метафизики как таковой («период мыслительного рассудка»). Во-вторых, Гегель анализирует «отрицание, исчезновение этой метафизики» («переходной период»). «Третья ступень характеризуется тем, что это объединение, долженствующее быть осуществленным и являющееся единственной задачей, осознается и делается предметом исследования» («новейшая немецкая философия»)⁵⁵.

Схема Фейербаха

История философии Нового времени начинается итальянской натурфилософией и оканчивается Пьером Бейлем. Фейербах, как и Гегель, тоже рассматривает историю новой философии под углом зрения борьбы многих тен-

⁵¹ Гегель. Соч., т. 11, с. 210.

⁵² Там же, с. 253.

⁵³ Там же, с. 254.

⁵⁴ См.: Там же, с. 253.

⁵⁵ См.: Там же, с. 212.

дений: «эмпиризма с рационализмом, реализма с романтизмом, а в некоторых случаях материализма с идеализмом. Однако центральную тенденцию он видел... в борьбе разума с верой, науки с религией, философии с теологией. Этой борьбой, показывает Фейербах, пронизана вся философия нового времени»⁵⁶.

О расхождении этих «схем» в отношении начала и конца новой философии уже говорилось. Сопоставляя их, можно увидеть наличие у Фейербаха гораздо более четкой, нежели у Гегеля, поляризации истории новой философии на два основных направления: материализм (Бэкон, Гоббс, Гассенди, Спиноза) и идеализм (Беме, Декарт, Мальбранш, Лейбниц)⁵⁷. Обращает также внимание обратность порядков рассмотрения Гегелем и Фейербахом отдельных звеньев в цепи истории философии Нового времени. Так, у Гегеля сначала анализируется Спиноза, а затем Мальбранш, а у Фейербаха — наоборот.

Эти расхождения, как и все другие, обуславливаются, прежде всего, отличием исследовательских историко-философских программ, «парадигм» Гегеля и Фейербаха, различным пониманием сути историко-философского процесса. Гегель исследует историю философии Нового времени лишь как процесс философского познания и абстрагируется от ее социокультурных, мировоззренческих

⁵⁶ Григорьян М. М. Людвиг Фейербах как историк философии. Предисловие в кн.: Л. Фейербах. История философии, т. 1, с. 30.

⁵⁷ В схеме Фейербаха выпадает основоположник материалистической теории познания — Джон Локк. Дело в том, что, по Фейербаху, изложение той или иной философской системы образует только начало историко-философского исследования, его цель — развитие критикуемого учения. Но «философию Локка, — ошибочно полагал Фейербах, — нельзя развивать дальше, да она и не нуждается в развитии». К тому же «цели и взгляды Локка известны всякому, кто читал любую историю новой философии», ибо что касается существа его философии, то ее «нельзя понять неправильно или сделать предметом поверхностного изложения» (Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 103). С этим трудно согласиться. Вместе с тем нельзя забывать того, что история новой философии Фейербаха ограничена историей философии XVII в. Что же касается взглядов Локка, то, как отмечает И. С. Нарский, несмотря на то что Локк «родился еще в первой половине XVII в., ...он принадлежит уже к совсем иной традиции мысли, устремленной в следующую, XVIII век» (Нарский И. С. Западно-европейская философия XVIII века. М., 1973, с. 15). Поэтому «опускание» Фейербахом Локка с этой точки зрения как-то объяснимо. Впрочем, в вопросе об отношении Фейербаха к Локку нет полной ясности.

измерений. Фейербах же, не снижая уровня проблемно-категориального анализа (в чем его иногда несправедливо упрекают), пытается соединить этот анализ с анализом конкретной мировоззренческо-идеологической направленности философских учений, философского сознания, посредством включения его в более широкую культурно-историческую цельность и, прежде всего, в такой элемент этой цельности, каким является отношение «философия — религия».

Возьмем пример с Мальбраншем. И Спиноза, и Мальбранш логически «вытекают» из Декарта. «Спинозовская философия относится... к философскому учению Картезия лишь как ее последовательное развитие... Формой, стоящей наряду со спинозизмом и также представляющей собой завершенное развитие картезианизма, является... та форма, в которой Мальбранш представил нам эту философию»⁵⁸. Причем «философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спинозизм, но в другой, благочестивой, теологической форме»⁵⁹. Таким образом, логически оба порядка рассмотрения «Декарт—Спиноза» и «Декарт—Мальбранш» являются равноценными. Гегель почему-то избрал именно первый. В своем выборе он вряд ли руководствовался соображениями хронологической последовательности. Основные работы Спинозы (1632—1677) вышли в свет: «Богословско-политический трактат» — в 1670 г., «Этика» — в 1677 г. Основные работы Мальбранша (1638—1715) написаны: «О разыскании истины» — в 1674—1675 гг., «Христианские размышления» — в 1683 г., «Беседы о метафизике» — в 1688 г. В «Историю философии» Гегеля здесь вторгается *случайность*, которой, по его же собственному убеждению, не должно быть в науке.

Фейербах же избирает другой порядок — «Декарт—Мальбранш—Спиноза» — и обнаруживает в нем необходимость, но не логическую, а *культурологическую*. Для Фейербаха история новой философии это не только абстрактный процесс кумуляции философской истины, но и прогрессирующее освобождение человеческого разума от пут веры и теологии. Поэтому, хотя «философия Мальбранша имеет совершенно то же содержание, что и спино-

⁵⁸ Гегель. Соч., т. 11, с. 254.

⁵⁹ Там же, с. 311.

зизм»⁶⁰, «благочестивая, теологическая форма», в которой представил свое учение Мальбранш, ставит Спинозу на ступень выше в историческом развитии философского сознания. Отсюда необходимость в фейербаховской последовательности: «Декарт—Мальбранш—Спиноза». Правда, тогда в концепции Фейербаха возникает, казалось бы, «парадокс Спинозы». А именно только философия Спинозы «представляет, — по Фейербаху, — очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики; она чистая, абсолютно самостоятельная философия»⁶¹, только Спиноза — «освободитель разума Новейшего времени»⁶². Но почему в таком случае Фейербах не представил Спинозу финалом истории философии Нового времени? Ведь *после* Спинозы он анализирует Лейбница, который пошел на компромисс с религией и теологией, попытался обосновать совместимость философии и религии, веры и разума («Теодицея»). Однако это «парадокс» лишь кажущийся. Фейербах последователен в проведении своей концепции. Он далек от какого-либо схематизма, навязывания истории философии наперед заданных априорных схем и пытается понять реальный исторический процесс во всей его сложности и противоречивости. Во-первых, Лейбниц — более высокая ступень философского познания. Принцип всеобщей связи Спинозы он дополняет принципом развития. В безжизненную, «оцепенелую» и «неподвижную» субстанцию Спинозы вдыхается диалектический принцип деятельности, активности. Во-вторых, Спиноза значительно опередил свое время, слишком далеко «забежал» вперед. Религия оставалась еще господствующей идеологической формой и прочно владела общественной мыслью эпохи. Выступление Спинозы оказалось «для его века... чудовищным». Спиноза не мог быть поэтому понят своей эпохой. Его «поняли, оценили и усвоили, когда созерцание предмета в отношении к самому себе стало естественным созерцанием человечества»⁶³. В то же время идея Спинозы могла стать достоянием эпохи, «войти» в нее и играть роль активного формооб-

⁶⁰ Впрочем, и в этом пункте Фейербах расходится с Гегелем. Он подверг критике такое отождествление философских учений великого голландского материалиста и священника оратории Иисуса.

⁶¹ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 376.

⁶² Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 332.

⁶³ Там же.

разующего фактора ее общественного сознания не иначе, как пойдя на известный компромисс с этой эпохой и господствующей формой ее сознания и самосознания, какой была религия. Этот компромиссный шаг и сделал Лейбниц. «Признаем же,— подчеркивает Фейербах,— его историческое назначение в том, что он мог узаконить для своего и последующего времени и соединить с господствующими представлениями категорию Спинозы именно так, как он это сделал! В этом отношении в области философии Лейбниц есть своего рода Тихо де Браге — последний для своей эпохи, с духом которой мирозерцание Коперника находилось в слишком кричащем противоречии, мог подорвать систему Птолемея только тем, что выдвинул нечто среднее между обеими системами»⁶⁴. История противоречива, и шаг назад Лейбница был одновременно шагом вперед.

В настоящее время среди историков философии все более общепризнанным становится понимание того, что хотя марксистская история философии предполагает различные типы исследований, логико-гносеологический, проблемно-категориальный анализ историко-философского процесса — это «не один из возможных вариантов исследований, а... общий объединяющий принцип историко-философских исследований, к какому бы уровню они не относились»⁶⁵. Однако механизмы трансформации «экстерналистских» социально-исторических факторов во внутреннюю логику и категориальную структуру относительно самостоятельного философского процесса исследования все еще недостаточно полно. В этой связи обобщение «опыта» Фейербаха было бы, на наш взгляд, далеко не бесполезным.

Отношение философии к религии, как уже отмечалось,

⁶⁴ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 334.

⁶⁵ Богданов Б. В. Проблемы структуры историко-философской науки.— В кн.: Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970, с. 95. См. также: Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970; Бычваров М. История философии как развивающаяся система.— В кн.: Ленинизм и проблемы историко-философской науки; Любутин К. Н. Проблемный подход в историко-философской науке.— В кн.: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли. М., 1977; Ойзерман Т. И. Некоторые методологические проблемы истории философии.— В кн.: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли; и др

не внешнее для Фейербаха отношение. Оно пронизывает не только историко-философский процесс в целом, но и каждое звено этого процесса — отдельное философское учение. Поэтому выяснение отношения того или иного философа к религии становится необходимым компонентом анализа Фейербаха в его «Истории философии» (§ 23 «Отношение Бэкона к христианству», § 34 «Отношение Гоббса к религии» и т. д.). Причем он всегда строго различает объективное содержание этого отношения внутри системы и субъективную его оценку творцом системы, совпадение которых чрезвычайно редко. Противоречие философии и религии является важнейшей детерминантой внутренней противоречивости философских систем Нового времени. Так, «Декарт-теолог и Декарт-философ находятся в состоянии борьбы между собой; по определенному, согласному с действительностью, имманентному их понятию обе субстанции независимы, а по внешнему, неопределенному, теологическому представлению они зависимы»⁶⁶. У Мальбранша «от этого слияния теологических, особенно августиновских понятий с его философией проистекают все слабые, непонятные, произвольные стороны, неясности и противоречия в ней»⁶⁷. У Лейбница «почтительное отношение к теологии сопровождалось внутренними и, бесспорно, весьма отрицательными последствиями для его философии»⁶⁸, и Фейербах это показывает на лейбницевском понятии-представлении «предустановленная гармония»⁶⁹. «Общий недостаток его философии, — приходит к выводу Фейербах, — в том, что она не составляет единогодушного, безусловно определенного и самостоятельного единообразия целого. Ему повсюду ставит препятствия теология, извращающая его лучшие мысли и мешая ему доводить глубочайшие проблемы до их последней, завершающей ступени. Где следовало бы продолжать философствование, он круто обрывает; где необходимо было дать метафизические определения, найти метафизическое выражение мысли, он рассыпает теологические образы; и опять-таки там, где он опирается на теологические представления, он их дополняет, ограничивает и оправдывает лишь путем дополнительных метафизиче-

⁶⁶ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 332.

⁶⁷ Там же, с. 324.

⁶⁸ Там же, т. 2, с. 223.

⁶⁹ См.: Там же, с. 223—230.

ских определений или же посредством простых образов, значение которых не объяснено и не вскрыто, стремится устранить то, что ему желательно удалить из теологического представления»⁷⁰. Даже у Спинозы, который «изгнал теологию»⁷¹, Фейербах обнаруживает внутреннее противоречие. «Бог, или природа» — одно из фундаментальных положений Спинозы. «Прочь это противоречие! Не «бог, или природа», но «либо бог, либо природа — вот лозунг истины»⁷². Влияние теологии на философские учения всегда отрицательно. «Представления, которыми кишит теология.., то — скрытые могилы разума»,⁷³ — таков вывод Фейербаха.

В своей непримиримой борьбе с религией философия Нового времени, что систематически доказывает Фейербах, имела верного союзника — науку. Именно в опоре на научное сознание философия черпала силы для своего решительного наступления на религию и теологию. Наука освобождает человеческий разум. «Как много людей благодаря физике, медицине... совершенно освободилось от христианской веры!»⁷⁴. Философия и наука — это две ипостаси разума и два антагониста веры, искренне убеждал Фейербах.

Здесь мы сталкиваемся с одной из замечательнейших черт историко-философской концепции Фейербаха. В ней взаимосвязь философии и науки мыслится как существенная закономерность историко-философского процесса, которую историк философии обязан раскрыть и без чего невозможна научная реконструкция истории философской мысли. История науки у Фейербаха — один из существенных компонентов того «дна», над которым (и взаимодействуя с которым) протекал исторический «поток» философской мысли. Причем наука выполняет по отношению к философии не только «освобождающую» функцию, не только очищает человеческий разум от религиозной веры, создавая тем самым возможность благоприятного развития философского познания, но и служит эмпирическим базисом философии, определяя как постановку, так и средства решения собственно «метафизических» проблем. Ана-

⁷⁰ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 327.

⁷¹ См.: Там же, с. 331.

⁷² Там же, т. 1, с. 412.

⁷³ Там же, т. 2, с. 241.

⁷⁴ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 31.

лиз научного «окружения» историко-философского процесса для Фейербаха — необходимое условие понимания содержания и формы как отдельных философских учений, так и генезиса философской мысли в целом.

Для марксиста — хрестоматийная истина то, что философов этого периода «толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали», а «главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности»⁷⁵. Фейербах не уяснил значения последнего — для этого было необходимо материалистическое понимание истории. Но связь «естествознание — философия» в цепи «промышленность — естествознание — философия» была им не только угадана, но и систематически показана в его историко-философских исследованиях.

Фейербах в этом отношении значительно глубже Гегеля, который в своей «Истории философии», если не игнорирует историю науки, то, во всяком случае, явно недооценивает влияние естествознания на философскую мысль, резко противопоставляя философское и естествен-нонаучное познание⁷⁶. «Общую научную культуру, — не без лишней гордости замечает он, — мы, немцы, редко при-числяем к философии»⁷⁷. Для Фейербаха эта связь является необходимой и он пытается конкретно ее проследить в развитии всей истории философии Нового времени. Характерной в этом отношении является источниковедческая база его «Истории философии». Им привлекается обширнейшая литература по естествознанию (истории и теории). Это и «Диалогология» Ламберта, многотомная «История физики начиная с возрождения наук и искусств» Фишера, многотомная «История натурфилософии» Шаллера, «Космология» Майера, «Естественная история инфузорий» Куторга, «Физический словарь» Гелера, «Микрография» Коха, «Общая физиология» Вильбранда, «Опыт обоснования защиты семенных животных» Ледермюллера, «Двенадцать книг по морфологии» Шмидта, «Вегетативные заболевания» Эйзенманна, «Физиология» Бурдаха, «Опыт врачебного искусства» Циммерманна, «Зоотомия» Каруса, «Явления и законы органической жизни» Треви-

⁷⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 285.

⁷⁶ См. подробнее: Соколов В. В. Историко-философская концепция Гегеля. — В кн.: Философия Гегеля и современность. М., 1973.

⁷⁷ Гегель. Соч., т. 9, с. 56.

рануса, «Исследования новейшей кометы» Штурма, «Фауна» Шранка и многие др.

Блестящими образцами глубокого анализа влияния научного познания и его результатов на философское осмысление действительности являются как выявление Фейербахом естественнонаучных корней философского механицизма XVII в. (Декарт, Гоббс), так и обнаружение им «токов», идущих от естествознания к философии Лейбница, обнаружение естественнонаучных детерминант «органицизма» этого немецкого мыслителя и фундаментального принципа его философии — принципа деятельности.

Учет связи философии с наукой, систематическое сопоставление истории философии с историей науки — важнейший методологический принцип марксистской истории философии⁷⁸. В разработке и проведении этого принципа научная историко-философская мысль опиралась и опирается на теоретическое наследие Фейербаха.

Ориентация на атеистическое содержание философских учений прошлого, прежде всего на те учения, которые находятся на переднем крае борьбы с религией, с одной стороны, и на философские учения, находящиеся в неразрывной связи с прогрессом естественных наук — с другой, с необходимостью толкала Фейербаха к тому, что на первый план его истории философии выступали материалистические учения, материалистические тенденции новой философии. Дело в том, что религии противостоит не всякая философия, а только *материалистическая*. Идеализм достаточно хорошо уживается с религией, что неоднократно отмечал и Фейербах. Ведь идеалистическая философия — это «выраженная в понятиях и логически систематизированная религия» (Маркс). Не всякая философия находится и в тесной связи с наукой. В такой связи, снова-таки, находится только материалистическая философия. Именно материализм в своей борьбе с религией опирался на науку и ее прогресс. Идеализм же по своей сути враждебен науке. Отсюда, даже независимо от субъективных намерений, проистекал интерес Фейербаха к материализму. Он фактически — первый историк материализма⁷⁹.

Гегель в своей «Истории философии» прослеживал преимущественно *диалектическое* (за что его высоко це-

⁷⁸ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 379, 380.

⁷⁹ См.: Малинин В. А. Теория истории философии, с. 45.

нил Ленин) и *идеалистическое* (за что его Ленин беспощадно критиковал). Фейербах же прослеживает прежде всего *материалистическое* и зачастую *диалектическое*, поднимаясь, тем самым, на высшую и более глубокую ступень историко-философского анализа по сравнению с Гегелем.

В этой связи интересным представляется сопоставление гегелевского и фейербаховского отбора и оценки философских учений Нового времени.

Гегель, как отмечал Ленин, «превозносит и жует мистику — идеализм в истории философии, игнорируя и постоянно третируя материализм»⁸⁰. Иное отношение к материализму и его конкретно-историческим модификациям у Фейербаха. Уже номиналисты Средневековья оцениваются Фейербахом как «самые либеральные (прогрессивные. — Ю. К.) мыслители, которые внутри схоластики составили переход от схоластики к новой философии»⁸¹. Если Гегель в натурфилософии Возрождения усматривал лишь «новые кашеобразные явления»⁸², то Фейербах именно с именем возрожденческого натурфилософа материалиста Бернардино Телезио связывает начало новой философии⁸³. Показательной в этом отношении является оценка обоими историками философии вклада в прогресс философского познания английского философа-материалиста Френсиса Бэкона, который, по К. Марксу, есть «настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей науки...*»⁸⁴.

Согласно Гегелю, после неоплатонизма только у Картезия мы снова видим «самостоятельное философское учение», только с «Картезием поистине начинается образованность Нового времени, поистине начинаются мышление, современная философская мысль»⁸⁵. Что же касается Фр. Бэкона, то Гегель его относит лишь к «*возвещению* новой философии», ставя в один ряд с Бёме и пытаясь всячески преуменьшить значение выдающегося английского материалиста и его влияние на философскую мысль Нового времени. «Его имя, — полагает Гегель, — имеет

⁸⁰ Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 254, а также см.: с. 258, 263.

⁸¹ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 138.

⁸² Гегель. Соч., т. 11, с. 98.

⁸³ См.: Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 321.

⁸⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

⁸⁵ Гегель. Соч., т. 11, с. 252.

большее значение, чем то, что может быть непосредственно приписано ему в качестве его заслуги». Он просто символ общей тенденции нашей эпохи исходить из фактов и судить, руководствуясь ими. Но то, что именно «он-то и придал вообще познанию это направление на экспериментирующее философствование», ему, мол, лишь «приписывается»⁸⁶. Вообще он «не обладал способностью рассуждать, исходя из всеобщих мыслей и понятий», его мышление — это всего-навсего «внешнее рассуждение светского человека»⁸⁷. Если Гегель еще отводил Фр. Бэкону существенную роль в «возвещении» новой философии, то гегельянец Эрдманн вообще исключил его из истории философии.

Фейербах подвергает такой взгляд глубокой критике. Он против того, что «*монопольное* право называться родоначальником новой философии представляется Декарту»⁸⁸. Хотя «только Декарт высказал всю истину, исключив все темное, таинственное и сомнительное», что «лишь он дал философии определенное направление... и... стал основателем механической натурфилософии», он все же знаменует «не само начало новой философии, а только *новую эпоху* в новой философии, или, более определенно, *эпоху критики*»⁸⁹. Р. Декарт лишь развил Фр. Бэкона. Новая философия от схоластики, от философии Средних веков «существенно отличается атрибутом эмпиризма», но именно «Бэкон был первым эмпириком, основателем

⁸⁶ Гегель. Соч., т. 11, с. 217.

⁸⁷ Гегель. Соч., т. 11, с. 218. Гегелевская оценка Бэкона, как и других философов-материалистов, крайне противоречива. Так, наряду с цитируемыми местами, при желании, можно обнаружить и прямо противоположные: Бэкон «оказал значительное влияние на свою эпоху» (там же, с. 219), «дал методический обзор наук... и установил в отношении научного познания некий метод», «всеобщие принципы исследования» (там же, с. 218). Поэтому было бы недопустимым упрощением и искажением сути учитывать только одни оценки и отбрасывать другие. Эта «внешняя» противоречивость оценок, казалось бы, просто неправдоподобна для такого философа, как Гегель, все же не является случайной, имеющей субъективное основание. Она коренится (и неизбежно из нее вытекает) во внутренней противоречивости системы абсолютного идеализма, во внутреннем противоречии «метода» и «системы», «материалистического содержания» и «идеалистической формы» философского учения Гегеля.

⁸⁸ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 321.

⁸⁹ Там же, с. 323.

экспериментальной физики»⁹⁰. Причем Бэкон в оценке Фейербаха предстает как «меньше всего ограничивающий себя рабским сознанием эмпирик». Он «подымается до обобщенных принципов. Он логик эмпиризма»⁹¹ и «в этом отношении действительно титанический дух»⁹². Его «наиболее существенное значение состоит в том, что он дал метод, органон, логику опыта»⁹³.

Сопоставление фейербаховских оценок Бэкона до 1839 г. и после обнаруживает, что эти оценки связаны отношением развития. Так, если в 1833 г. Бэкон считается «непосредственным или чувственным отцом естественных наук Нового времени», то в 1847 г. Фейербах развивает и уточняет свою мысль: «Бэкон является не только чувственным, ...но и *истинным* отцом естественной науки. Ибо он первый признал *оригинальность* природы, признал, что

⁹⁰ Там же, с. 325. Подобная оценка Фр. Бэкона имеется и у Маркса (См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 142).

⁹¹ Это положение Фейербаха весьма актуально для современной историко-философской науки и, прежде всего, для истории логики. Бэкона не очень-то «жаловали» историки логики. Редко какой «рационалист» упускал случай поизощряться над «всеиндуктивизмом» логика-эмпирической науки. А с точки зрения последующего развития индуктивного направления формальной логики Бэкон оказался, конечно же, и узок в постановке вопроса, и жалок в технических частностях. Но, во-первых, Бэкон весьма далек от недооценки роли теоретических концептов, мыслительных схем в формировании опытных данных, фактического материала; во-вторых, представления об абсолютизации и универсализации предложенных философам логических схем эмпирического познания явно преувеличены. Наконец, бэконовская версия индуктивной логики содержала в себе еще что-то такое, что осталось не только непонятым, но даже незамеченным всеми позднейшими индуктивистами от Д. Милля до Р. Карнапа и Г. Рейхенбаха, до Г. Гриневского и Н. Решера, а также всеми позитивистскими течениями «логики науки» вообще. Это была идея логики эмпирического познания как *генетически-содержательной логики*. Именно содержательный подход к анализу эмпирического познания вселял в Бэкона уверенность в наличии в эмпирическом исследовании общезначимой логической регламентации, которую и должен эксплицировать логик своей критической рефлексией. Когда же позитивисты свели логическое к формально-логическому, то факт невозможности (или во всяком случае ограниченности) формально-логического анализа процесса получения нового знания, процесса переработки данных созерцания и представления в понятия был истолкован ими как свидетельство алогичности этого процесса, который находится поэтому в сфере компетенции не логики, а интуитивистской психологии.

⁹² *Фейербах Л.* История философии, т. 3, с. 324.

⁹³ Там же, т. 1, с. 94.

природа может быть понята и объяснена не из математических, логических и теологических предположений, антиципаций, но лишь из самой себя, тогда как Декарт послал природе в качестве оригинала свой математический ум»⁹⁴. Несмотря на большую определенность, большую материалистическую направленность оценки Фейербахом Бэкона, данной в 1847 г., непрерывность концепции здесь налицо. Таков вообще характер отношения двух периодов в историко-философском творчестве Фейербаха.

На протяжении всего творчества Фейербах высоко ценит эмпиризм, представляющий материалистическую линию в гносеологических изысканиях Нового времени. Именно «эмпиризм,— по глубокому убеждению Фейербаха,— сделал возможными свободу и самостоятельность мысли, освободил ее от цепей веры в авторитет, указал людям на священное, неприкосновенное, естественное право собственного наблюдения и исследования». Эмпиризм — необходимая стороны всякого познания, необходимый элемент «гносеологической установки» истинной философии. «Горе,— предупреждает Фейербах,— тому философу, который не усвоил себе эмпиризма как стороны познания, который там, где уместен лишь рациональный эмпиризм, прибегает к так называемым философским дедукциям»⁹⁵.

Противоположны также позиции Гегеля и Фейербаха в отношении таких «отцов эмпиризма»⁹⁶, какими были материалисты Томас Гоббс и Пьер Гассенди.

Изложению миропонимания Гоббса Гегель в своей истории философии уделил всего несколько страниц, изобразив его как поверхностного мыслителя, в учении которого «нет ничего спекулятивного, ничего философского в собственном смысле слова». Воззрения Гоббса «поверхностны, эмпиричны» и до «самостоятельных представлений» он «добрался», мол, только в области государства и права⁹⁷.

У Фейербаха же Гоббс выступает, «бесспорно, одним из самых интересных и остроумных материалистов Нового времени»⁹⁸, хотя Фейербах далек и от переоценки анг-

⁹⁴ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 83.

⁹⁵ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 283.

⁹⁶ Там же, т. 1, с. 178.

⁹⁷ Гегель. Соч., т. 11, с. 331, 332.

⁹⁸ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 133.

лийского материалиста, вскрывает слабые стороны его механистического материализма, для которого предмет, природа — «не живое существо, но... мертвый объект», а количество — «единственно существенный и реальный предикат его»⁹⁹. Основной недостаток механистического воззрения Фейербах усматривал в том, что оно «особенное, механическое, лишь математически определяемое движение» возводит «во всеобщий принцип». Но подобная ограниченность механистического материализма имеет, по Фейербаху, историческое оправдание, ибо «как ни одно-сторонне и не бесполезно — правда, только в более позднее время было распространение этого принципа на все, все-таки этим был дан скелет, основа естествознания. Сколь ни противоречило старому предубеждению людей. мыслить животных как машины... это, казалось бы, безусловно противоречащее сущности животных определение было первым шагом к его познанию, шагом, которым всем суевериям в естествознании был одним ударом положен конец»¹⁰⁰. Никто до Фейербаха с такой глубиной и основательностью не вскрыл историческую правомерность и ограниченность механистического материализма.

Гассенди в гегелевской истории философии повезло еще меньше. Великий французский материалист безоговорочно относится Гегелем к средневековой философии (периоду «возрождения наук») и рассматривается вместе с такими третьестепенными историческими фигурами, как Липсий, Рейхлин и Гельмонт. Гассенди всего-навсего реставратор древней атомистики, он лишен какого-либо своеобразия и для современности не представляет малейшего интереса. Он принадлежит к авторам той литературы, которая «вся... отошла в прошлое, так как в ней нет той свежести, которую придает своеобразие высших принципов. Она (философия Гассенди.— Ю. К.), собственно говоря, не представляет собой истинной философии, и я поэтому не вхожу в более подробное ее рассмотрение»¹⁰¹. С Гассенди, как и со всеми материалистами, Гегель, по известному выражению Ленина, обращается «как мачеха».

Иная оценка Гассенди у Фейербаха. Французский материалист причисляется к деятелям «обновления и разви-

⁹⁹ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 142.

¹⁰⁰ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 140, 141.

¹⁰¹ Гегель. Соч., т. 11, с. 169.

тия эмпиризма»¹⁰². Причем «Гассенди принадлежит истории философии не только как воспроизводящий чужие идеи, ученый историк философии, но и как самостоятельный мыслитель». Он создал «собственную систему» и «систематически исследовал все части философии». Гассенди, таким образом, не просто реставратор эпикуреизма. «Эпикур является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей Гассенди»¹⁰³.

До сих пор мы пытались раскрыть механизмы детерминации историко-философского процесса «ближайшим» слоем его основы, «дна», каким является, по Фейербаху, культурно-историческое интеллектуальное окружение генезиса философской мысли. Однако «дно» у Фейербаха детерминирует историко-философский процесс не только извне, но и, так сказать, изнутри, через внутренние структуры духовного мира личности-субъекта историко-философского творчества.

В нашей литературе все еще бытует глубоко укоренившийся предрассудок, что история философии и науки должна абстрагироваться от личностного, биографического фактора при анализе генезиса философской и научной мысли. Об этом свидетельствует сплошь и рядом жестко и безоговорочно проводимое противопоставление, согласно которому задача истории философии и науки — изображение не биографии ученых, а биографии учений, биографии истины. Но нет биографии учений без биографии ученых.

Хотя истина — это такое содержание наших знаний, которое не зависит ни от человека, ни от человечества, она открывается лишь человечеством и человеком, причем конкретным человечеством и конкретным человеком. Даже на, казалось бы, сугубо безличностных результатах естественнонаучного познания лежит печать личности ученого. Так, С. И. Вавилов, исследуя вклад Ньютона в развитие физики, приходит к выводу, что «на всей физике лежит индивидуальный отпечаток его мысли; без Ньютона наука развивалась бы иначе»¹⁰⁴. Тем более бесспорным представляется влияние личности на философские, мировоззренческие истины.

¹⁰² *Фейербах Л.* История философии, т. 1, с. 163.

¹⁰³ Там же, с. 164, 165.

¹⁰⁴ *Вавилов С. И.* Исаак Ньютон. М.; Л., 1945, с. 217, 218.

Конечно, история философии — это не «царство великих философов» (Ясперс), а философские учения — это не просто продукт особенного, исключительного видения мира философом¹⁰⁵. «Задача философской историографии, — как отмечал Маркс, — заключается не в том, чтобы представить личность философа, хотя бы и духовную, так сказать, как фокус и образ его системы»¹⁰⁶. Конечно, было бы напрасно пытаться вывести философскую систему исключительно из структуры создавшей ее личности, из ее психологических особенностей, но любая философская система не может быть понята без изучения личности ее создателя. Философские учения — выражения всеобщего, независимого от человека и человечества содержания, но в то же время это выражение дано сквозь призму особенного (классового, национального)¹⁰⁷ и единичного (личностного).

Вместе с тем «среди историков философии, — обращает внимание Б. Э. Быховский, — установилась дурная традиция игнорировать личность философа, зачастую довольствуясь указанием дат его рождения и смерти. А между тем индивидуальные особенности, условия жизни, черты характера и умственного склада накладывают свою неизгладимую печать на все его творчество. Если и в истории вообще, которую творят прежде всего массы, роль личности немаловажна, то историю философии творят не массы, а отдельные личности (хотя всегда вольно или невольно, либо в интересах масс, либо вопреки этим интересам, через призму индивидуального преломляется дух времени). Какое бы определяющее значение не имела эпоха в формировании тех или иных философских идей, мерой которых служит их социальная, историческая роль, дарование, эрудиция их автора, индивидуальный колорит, своеобразие подхода и манеры изложения придают каждому порождению философской мысли единственность и непов-

¹⁰⁵ См.: Ойзерман Т. И. Марксизм и современная буржуазная «философия истории философии». — В кн.: Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.

¹⁰⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 140.

¹⁰⁷ Относительно раскрытия диалектики национального и интернационального в истории философии Фейербаху принадлежит ряд проникательных наблюдений, на которых в рамках данного раздела не представляется возможным остановиться сколь-нибудь подробно.

торимость. В этом отношении создания философской мысли граничат с художественными творениями»¹⁰⁸.

В последние годы появились работы, в которых дается глубокий марксистский анализ личностного аспекта истории философии¹⁰⁹, однако как-то забыто, что именно Фейербах является пионером в этой области исследования. Обобщение опыта Фейербаха по осмыслению диалектического единства общественного и личностного в истории философии в значительной мере, на наш взгляд, может стимулировать все еще недостаточно широко ведущиеся исследования в этом направлении.

И в данном отношении Фейербах пошел значительно дальше Гегеля. Немецкий идеалист обезличил историко-философский процесс, деперсонифицировал его. «События и деяния, составляющие предмет этой истории,— по убеждению Гегеля,— суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельного индивидуума, чем больше они, напротив, представляют собой составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект»¹¹⁰. Причем Гегель не только недооценивал роль личностного аспекта в истории философии, но и пытался обосновать такую позицию, особенно применительно к истории новой философии. Дело в том, что личность, по Гегелю, перестала в Новое время быть «самостоятельной индивидуальностью». В предварительных замечаниях к изложению истории философии Нового времени Гегель отмечает: «Что касается внешней истории, жизненных обстоятельств философов, то нам бросается в глаза, что и эти судьбы отныне выглядят совершенно иначе, чем судьбы философов в древности, которые... являются самостоятельными инди-

¹⁰⁸ Быховский В. Э. Людвиг Фейербах, с. 19, 20.

¹⁰⁹ См., напр.: Шахматов В. М. К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях.— В кн.: История философии и марксизм. М., 1979; Гросу И. М. Разработка Ф. Энгельсом вопроса об относительной самостоятельности историко-философского процесса в сочинениях 80—90-х годов.— В кн.: История философии и марксизм; и др.

¹¹⁰ Гегель. Соч., т. 9, с. 9.

видуальностями» ¹¹¹ Здесь уже «философ не может быть изображен как своеобразная фигура». «Так как объективное могущество внешних условий бесконечно велико и именно поэтому необходимый способ жизни совершенно не принимает меня во внимание, то личность и индивидуальная жизнь сделались вообще более безразличными вещами» ¹¹². Острое историческое чутье Гегеля улавливает обезличивающую тенденцию буржуазного общества, в котором «необходимый способ жизни совершенно не принимает... во внимание» личность, и абсолютизирует, мистифицирует эту тенденцию. Философ у Гегеля — это орган и рупор мирового духа. Только «сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект». Поэтому все, что идет от личности, — лишь порок, деформация чистой духовности, от которой историк философии обязан абстрагироваться. Гегель не понял поэтому эвристического значения личностного аспекта историко-философских исследований.

Для Фейербаха творцом конкретного философского учения является не «лишенная своеобразия мысль», а конкретная личность. Потому «какова философия, таков и философ, и обратно — свойства философа, субъективные условия и элементы философии являются также и ее объективными элементами» ¹¹³. Диалектика субъективного и объективного в философском творчестве такова, что «в нас ничего не может войти извне, что одновременно не выходило бы из нас самих, не было бы обосновано в нашей собственной внутренней сущности» ¹¹⁴. Без философии нельзя понять «Я», но и без «Я» нельзя понять порожденную им философию. Анализ «субъективных условий и элементов философии», а именно: «свойств философа», его «жизни и интеллектуального характера» — необходимый компонент всех историко-философских исследований Фейербаха. Интересным примером такого анализа является обнаружение Фейербахом необходимой внутренней связи между особенностями личности Лейбница и «монадологичностью» его философского учения. «В монаде, — замечает Фейербах, — выражается его собственная опред-

¹¹¹ Гегель. Соч., т. 11, с. 212.

¹¹² Там же, с. 214.

¹¹³ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 125.

¹¹⁴ Там же, с. 436.

меченная сущность, мы имеем его целиком, как живого»¹¹⁵. «Все идеи Лейбница адекватно выражают его дух и самое его индивидуальность, а дух философии и индивидуальность у великих людей вообще совпадают»¹¹⁶.

Фейербах далек от упрощения проблемы соотношения личного и общественного, личностного и безличностного в философском творчестве. Ибо, с одной стороны, «перед лицом науки на лица не взирают; ведь само мышление, на которое опирается наука, по своей природе есть абсолютное безразличие ко всякой индивидуальности»¹¹⁷. «Мышление,— по Фейербаху,— совершенно безличная деятельность»¹¹⁸. Оно «потому так напряженно, так утомительно, что человек здесь должен отрешиться от точки зрения своей личности, которая ему так свойственна; для этого нужна энергия, усилие, духовная сила и сила характера»¹¹⁹. Еще в своей диссертации Фейербах пришел к выводу, что «в мышлении я никто», «я мыслю, следовательно, я — все люди», «мыслитель как мыслитель есть во всяком случае никто»¹²⁰. Поэтому «все точки зрения, ставящие личность в философии во главе угла (Фейербах критикует Якоби.— Ю. К.), носят теологический, нефилософский характер»¹²¹. Но, с другой стороны, философские учения творит не чистая мысль. Философ — не только мыслящее существо. Его мышление нельзя отделить от его чувствования, воли, эмоций и т. п. «Даже чисто научное философское творчество, которое расцветает лишь при полном господстве разума,— убежден Фейербах,— представляет собой в то же время экстаз, захватывает всего человека, возбуждает живейшее напряжение чувств, требует и вызывает наиболее интимное участие личности»¹²². Поэтому без анализа этой личности многое в философском учении останется нераскрытым, непонятым историком философии.

Все детерминанты историко-философского процесса так или иначе преломляются в личности творцов философских учений, в субъекте философского творчества.

¹¹⁵ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 452.

¹¹⁶ Там же, т. 2, с. 138.

¹¹⁷ Там же, с. 253.

¹¹⁸ Там же, с. 255.

¹¹⁹ Там же, с. 254.

¹²⁰ Там же, с. 255.

¹²¹ Там же, с. 258.

¹²² Там же, т. 1, с. 500.

«Марксистско-ленинская историко-философская наука не ограничивается рассмотрением общих предпосылок развития философии. Она исследует также процесс преломления этих общих закономерностей развития философии через призму национальных традиций и индивидуальности философа, создателя той или иной системы философии»¹²³. Выработке этого положения в немалой степени способствовало историко-философское наследие великого предшественника марксизма.

Однако Фейербах выступает против универсализации и абсолютизации личностного аспекта историко-философского исследования, предостерегает от того, чтобы за этой детерминантой философского творчества не упускать более глубоких, «внеличностных» детерминант. Нельзя, скажем, как это делает Эрдманн, то, что Бейль писал анонимно или под псевдонимом, объяснять просто личным его характером. Для объяснения этого факта, по Фейербаху, нужно брать во внимание прежде всего время Бейля, его эпоху¹²⁴.

Анализ философских учений Фейербах пытается осуществить в контексте времени, эпохи, истории. В чисто логический имманентный анализ учений вплетается, дополняя и углубляя его, по сути, анализ *социологический*. Так, именно условия немецкой действительности определили, по Фейербаху, характер «разрешения» Лейбницем тех проблем, которые были подняты Декартом и Спинозой. Объясняя непоследовательность Гоббса в вопросах религии, Фейербах снова-таки выводит признание английским материалистом необходимости религии из его общественно-классовых симпатий¹²⁵. Бросая ретроспективный взгляд на ход развития своих мыслей, Фейербах приходит к выводу, что и до 1839 г. он везде пытался связать «логическое с антропологическим»¹²⁶, рассмотрение истории философии с историей человечества. Фейербах убежден в том, что «начало и основание мыслей есть начало и основание самой всемирной истории»¹²⁷. «Хотя сам по себе

¹²³ Иовчук М., Скворцов Л. Марксистско-ленинская история философии.— Философская энциклопедия. М., 1962, т. 2, с. 382.

¹²⁴ См.: Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 333.

¹²⁵ На это обращает внимание также и М. М. Григорьян (см.: Григорьян М. М. Людвиг Фейербах как историк философии.— Предисловие в кн.: Л. Фейербах. История философии, т. 1, с. 14).

¹²⁶ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 39.

¹²⁷ Там же, с. 58.

процесс развития истории философии является необходимым, независимым от внешних условий процессом развития идей и хотя история философии сама есть не что иное, как преходящее разворачивание вечных, внутренних самоопределений или различий абсолютной идеи, однако одновременно она находится в неразрывной связи с мировой историей». В этом положении Фейербаха мы сталкиваемся как с реликтом гегельянства (в первой части), так и с преодолением гегельянской интерпретации истории философии как чисто имманентного процесса развития философской мысли (во второй части) ¹²⁸. Историк философии должен раскрыть эту связь, ибо «лишь с точки зрения истории человечества может быть дан положительный ответ на вопрос о происхождении идей» ¹²⁹. Связь истории философии со всемирной историей есть, прежде всего, связь философской системы с эпохой, ее породившей. «Выражение идеи всегда одновременно является выражением эпохи, в которой эта идея высказывается» ¹³⁰. Существенным компонентом истории, исторической эпохи, оказывающим влияние на философские учения, является, по Фейербаху, «*политическое состояние*» той или иной страны, на почве которой произрастает то или иное философское учение. Так, политическая жизнь Германии оказывала, по признанию Фейербаха, существенное влияние не только на форму, но и на содержание его работ ¹³¹. Не менее существенным элементом основы историко-философского процесса выступают у Фейербаха «*мировые отношения*». Анализируя сочинения Каппа, Фейербах отмечает, что «для специальной характеристики... его... сочинений по необходимости требуется учесть» не только «точку зрения философии, литературы вообще», но и «мировые отношения ко времени их появления» ¹³².

Но наиболее глубоким слоем фейербаховского «дна», лежащим в основе историко-философского «потока», являются «практические интересы и тенденции», «чисто эмпирические потребности человечества» ¹³³. Следует, конечно, со всей определенностью сказать, что Фейербах

¹²⁸ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 12, 13.

¹²⁹ Там же, с. 348.

¹³⁰ Там же, с. 319.

¹³¹ См.: Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 39.

¹³² Там же, т. 3, с. 363.

¹³³ Там же, с. 382.

в этом вопросе не смог преодолеть идеализм, ибо «слой» материально-преобразовательной деятельности как определяющий, в конечном счете, историко-философский процесс им не был выделен и осознан. Однако стремление Фейербаха определить внедуховные корреляты развития философской мысли является знаменательным.

У Гегеля, как известно, основой всех формообразований духовного мира человека, в том числе и мира философии, выступает мистический «дух времени». У Маркса такой основой является способ производства. Между ними «в пути» к научному пониманию материальных, социально-практических детерминант духовного творчества вообще, философского в особенности, находится Фейербах.

Фейербах не только обнаруживает связь историко-философского «потока» с «дном», с различными его компонентами, но и пытается проанализировать конкретные механизмы и закономерности этой связи, раскрыть диалектику внутреннего и внешнего, непрерывного и дискретного в историко-философском процессе.

История философии — это не «непрерывный интеллектуальный акт». Она «прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества... Разумеется, и в такие эпохи философия остается в силе, но она оказывается обремененной элементами того дна, над которым протекает»¹³⁴. Обычно в данном положении Фейербаха усматривают преодоление гегелевского истолкования истории философии как «непрерывного интеллектуального акта», как «филиации идей», а также ограниченность этого преодоления, ибо у Фейербаха «дно» лишь *периодически, извне* вторгается в историко-философский процесс, *прерывая* его. Так, Б. Э. Быховский отмечает, что «уловив неудовлетворенность понимания истории философии как беспочвенного саморазвития идей, Фейербах вместе с тем рассматривает практические интересы и потребности не как движущую силу развития общественной мысли, а лишь как инородный фактор, вторгающийся в это развитие и прерывающий его»¹³⁵.

На наш взгляд, это положение имеет еще одно измерение. Фейербах в нем обнаруживает нелинейный, а более

¹³⁴ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 382.

¹³⁵ Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах, с. 35.

сложный характер историко-философской преемственности и социально-исторической детерминации философского сознания, улавливает диалектику непрерывного и дискретного в историческом движении философской мысли.

Историко-философский процесс обладает относительной самостоятельностью. Его социально-историческая детерминация не отменяет внутренних закономерностей движения философской мысли. Энгельс в письме к Шмидту от 27 октября 1890 г. указывал, что хотя «преобладание экономического развития в конечном счете и над этими областями (литературой и философией.— Ю. К.) для меня неоспоримо, но оно имеет место в рамках условий, которые предписываются самой данной областью: в философии, например, воздействием экономических влияний (которые опять-таки оказывают действие по большей части только в своем политическом и т. п. выражении) на имеющийся налицо философский материал, доставленный предшественниками»¹³⁶.

Эта относительная *самостоятельность* истории философии оказывается наиболее сильной в границах отдельных, относительно замкнутых культурно-исторических целостностей, какими являются общественно-экономические формации.

Социально-экономическая основа этих периодов, трансформировавшись во внутреннее содержание проблем и способов их решения, свойственных тому или иному периоду философского осмысления действительности; «угасает» во внутренней логике движения философских учений. На первый план здесь выступают чисто логические связи преемственности, традиции, и при анализе отдельного звена этой связи вовсе не всегда возникает необходимость в дополнительном анализе социальной среды, ее исторических модификаций для понимания того или иного философского учения в целом либо его составной части. Так, обнаружение социальных корней философского учения Канта будет одновременно обнаружением социальных корней философских систем Фихте, раннего Шеллинга, Гегеля. Поэтому при анализе кантовского учения необходимым условием является перевод социальных потребностей эпохи на язык философских проблем и способов их решения, а при исследовании философской си-

¹³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37, с. 420.

стемы Фихте на первый план уже выступает не социологический, а логико-гносеологический анализ учения. Фейербах имел определенные основания утверждать, что «философию Гегеля можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте» (1, 166).

Но дело коренным образом меняется при переходе от одной эпохи философского развития к другой, скажем, от средневековой философии к философии Возрождения или от Возрождения к новой философии. Чисто логический анализ таких переходов не только не эффективный, но и бессильный. Примечательным здесь является то, что одно из самых слабых мест гегелевской логической версии прочтения истории философии — это именно вымученная логическая реконструкция переходов от философии одной культурно-исторической эпохи к другой. Во всяком случае, изложение развития философской мысли в рамках отдельного культурно-исторического периода у Гегеля всегда глубже, нежели предпринятая им логическая интерпретация смены культурно-исторических эпох философского творчества.

Историко-философский процесс не представляет собой непрерывной линейной связи, не укладывается в «принцип предшествования», а диалектически сочетает в себе непрерывность и дискретность. Именно в пунктах «прерыва» историко-философского процесса происходит «замыкание» философской мысли на социально-историческую реальность. Новая ступень общественного развития выдвигает новые интересы, потребности, задачи. Нити традиции, преемственности временно обрываются (во всяком случае, отодвигаются на задний план); и философия стремится к тому, чтобы выразить новую эпоху в новой мысли, стать мыслью *своей* эпохи. Отсюда рациональный смысл фейербаховского членения философских учений на философию, «которая принадлежит истории», и «философию, непосредственно составляющую историю». «Одно дело, — подчеркивает Фейербах, — новая философия, относящаяся к эпохе с прежними философиями; совсем другое дело — философия совершенно нового периода человечества; иными словами, одно — это философия, обязанная своим возникновением только философской потребности; какова, например, философия Фихте по сравнению с философией Канта; нечто совсем иное — философия, отвечающая запросам человечества; одно — философия, кото-

рая принадлежит истории философии и только косвенно, через нее, связывается с историей человечества, и нечто радикально иное — философия, непосредственно составляющая историю человечества» (1, 107).

Диалектика прерывного и непрерывного в истории философии, диалектика логического и социологического анализа историко-философского процесса или диалектика философской и исторической связи в историко-философском исследовании¹³⁷ нуждается еще в тщательном методологическом анализе. Этот анализ не может не учитывать те глубокие мысли, которые имеются у Фейербаха.

Именно диалектика позволяет Фейербаху преодолеть как гегелевскую абсолютизацию непрерывности историко-философского процесса, так и не впасть в другую крайность — в культурно-исторический плюрализм на манер Шпенглера, абсолютизирующего дискретность единого исторического процесса, путем истолкования его как сменя абсолютно несопоставимых и несоизмеримых культурно-исторических эпох. Фейербах убежден в глубинном единстве различных философских эпох и культур. Так, он отмечает: «Как ни различны восточная и западная философия, не только логические, но также и метафизические законы, формы разума, общие идеи все-таки везде одни и те же»¹³⁸.

История философии, несмотря на наличие в ней прерывов постепенности, качественно своеобразных периодов, представляет собой единое развивающееся целое, «здесь налицо теснейшая внутренняя связь развития»¹³⁹. В то же время более поздний философ «не принимает в себя более раннего целиком и полностью, но воспринимает его духовную эссенцию, душу, идею». Более поздние философские системы являются критикой более ранних систем: они не только отрицают их, но и многое воспринимают от своих предшественников¹⁴⁰.

Отметим, что предложенная Фейербахом модель кумуляции в историко-философском процессе значительно глубже гегелевской. Согласно Гегелю, в каждой последующей ступени философского познания содержатся в

¹³⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 140.

¹³⁸ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 44, 45.

¹³⁹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 51.

¹⁴⁰ См.: Там же, с. 50.

снятом виде все предшествующие ступени, так что все прошлое, по крайней мере все существенное и необходимое в нем, содержится в настоящем. Фейербах подверг критике такое понимание «снятия». «Формой гегелевской интуиции,— замечает он,— как и его метода, служит исключительно *время*, причем здесь *пространство* с его терпимостью не допускается вовсе; система Гегеля знает только *подчинение* и *преемственность*, не ведая ни координации, ни сосуществования. Правда, последней ступенью развития всегда оказывается *целостность*, которая вбирает в себя другие ступени, но так как она сама есть *определенное* явление во времени и поэтому носит характер чего-то обособленного, то она не может включить в себя других образований без того, чтобы не высосать из них мозг самостоятельной жизни... Здесь *особому историческому* явлению приписывается в качестве предиката полнота, безусловность, так что ступени развития в качестве самостоятельных явлений имеют лишь *исторический* смысл, продолжают же они жить только как тени, как моменты, как гомеопатические крупички в ступени *абсолюта*». В действительности же «значение ступеней развития... не только *историческое*» (1, 54, 55). Что это, недооценка «метафизиком» Фейербахом времени, движения, попытка во что бы то ни стало «реабилитировать» пространство, координацию, сосуществование, покоящееся бытие? Нет, здесь мы имеем дело с диалектикой и диалектикой более глубокой, нежели гегелевская.

Фейербах не отбрасывает генетическую связь развития, а истолковывает ее гораздо адекватнее Гегеля. Последующая ступень развития вырастает из предыдущих и поэтому вбирает их в себя, «снимает». Но она вбирает в себя предыдущие ступени не полностью, а частично. Последние при этом не исчезают, не теряют своей самоценности, они не только входят в последующую ступень, но и сосуществуют с ней. *Временное* отношение ступеней развития дополняется *пространственным*, диахронное — синхронным. Последующая ступень в свою очередь оказывается предыдущей. Вместе с ней в ходе дальнейшего развития «снимается» и часть того содержания, которое осталось не «снятым» во всех предыдущих ступенях.

Пространственное сосуществование сменяется новым временным включением. Если Гегелем его собственная философская система мыслится как абсолютное заверше-

ние историко-философского процесса, то Фейербах справедливо рассматривает ее как «особое историческое явление». «Для меня,— отмечал он,— Гегель не был «действительностью абсолютной идеи» и его философия не была «действительностью» самой «идеи философии» вообще; для меня его философия не была исключением из установленного самим Гегелем закона всего конечного» ¹⁴¹. «Для себя, конечно, философ завершен». Но «абсолютное знание оказывается со временем конечным знанием, всеобщее — частным, абсолютно необходимое — лишь временным, исторически необходимым» ¹⁴². Отсюда и различие во взглядах обоих мыслителей на прошлое, на его связь с настоящим. У Гегеля настоящее в силу своей полноты, безусловности, абсолютно «снимает» прошлое. Фейербахом же это «снятие» понимается и как абсолютное, и как относительное. Оно относительно в каждом отдельном звене исторической преемственности и абсолютно в ее бесконечном процессе.

Настоящее выступает у Гегеля непререкаемым судьей прошлого. Но ведь каждое настоящее имеет свое будущее, а не является абсолютным завершением развития; оно ограничено будущим, а поэтому безосновательно выдавать эту ограниченную точку зрения на прошлое за абсолютную. Маркс по этому поводу замечает: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне», потому что «лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способной к самокритике...» ¹⁴³, т. е. осознает свой временный, преходящий характер. Именно относительность настоящего является причиной того, что «снятие» им всего богатства содержания прошлого имеет не абсолютный, а относительный характер.

Интерпретация Гегелем отношения настоящего к прошлому как отношения абсолютного «снятия» прошлого настоящим, философией — истории философии вела Гегеля, как это ни парадоксально, к недооценке им истории философии, к ее невозможности в качестве развивающейся науки, ибо с возникновением настоящего прошлое теряло

¹⁴¹ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 375.

¹⁴² Там же, т. 1, с. 133.

¹⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 732.

свою самоценность, обращаться к нему становилось нецелесообразным, так как современностью оно вычитано, вобрано, усвоено и исчерпано. История философии имеет поэтому у Гегеля лишь образовательное, педагогическое значение, значение введения в его философскую систему.

По Фейербаху же, относительность «снятия» в историко-философском процессе требует бережного отношения к прошлому, его постоянной переработки и переусвоения. Прошлое не исчерпывается настоящим. Оно «снимается» лишь в бесконечном процессе развития. Последующая ступень в развитии философского знания во многом изменяет историческую картину, составленную на предшествующей ступени, и всякий раз открывает все новые и новые ценности. Двигаясь вперед, философия не только создает новое, но и неизбежно переоценивает старое, пережитое. Поэтому история философии выполняет для Фейербаха не только образовательную, но и *эвристическую* функцию, стимулируя решение тех проблем, которыми живет и над которыми бьется творческое мышление современности. Занимаясь историей философии, мы не просто копаемся в «делах минувших лет». «Историк — земледелец в литературе. Он далек от пустой сутолоки эфемерных явлений современности и все же обрабатывает почву настоящего»¹⁴⁴. Для всех историко-философских работ Фейербаха характерна необходимая связь с актуальными проблемами его современности.

В этом отношении чрезвычайно важным является письмо Фейербаха к литературному критику и философу К. Риделю, который смотрел на историко-философские сочинения Фейербаха, на историко-философские изыскания как на «ученые компиляции». «Если ты... назовешь мои исторические работы *учеными компиляциями*, — возражал Фейербах Риделю, — то ты судишь только по поверхностной *видимости*. Существенный момент в них не изложение, а *развитие*...»¹⁴⁵ И далее: «...Существенная цель моей истории ограничивалась только тем, что казалось мне требующим философского развития и пригодным для него... Каждая философия прошлого для последующего времени есть парадокс, аномалия, противоречие с его разумом. Задача развития — разрешить это противоречие,

¹⁴⁴ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 405.

¹⁴⁵ Там же, т. 3, с. 410—413.

устранить этот парадокс, показать чужую мысль как (по крайней мере при известных обстоятельствах) возможную нашу собственную мысль. Развитие не есть эмпирическая деятельность, которая имеет дело только с данным; не есть деятельность только историческая, которая рабски, с филологическим педантизмом передает оригинал, лично сопровождая его объясняющими или содержащими придирки замечками на полях; развитие — это *воспроизводящая, свободная, духовная* деятельность, которая передает свой предмет не целиком, а проясненным, пронизывает его... светом *разума*, делает его *прозрачным*»¹⁴⁶. Мы специально полностью привели эту выдержку из письма к Риделю, так как в ней суть понимания Фейербахом задач и целей историко-философской науки.

История философии является, по Фейербаху, важнейшим структурным компонентом эмпирического базиса философии. «Ближайшей основой философии,— подчеркивает Фейербах,— служащей как бы ее эмпирией, является ее собственная история»¹⁴⁷. Но основная задача историка философии заключается не в том, чтобы доставить философии эту «эмпирию», «данные», а в том, чтобы «показать чужую мысль как возможную нашу собственную мысль», подключить историю к «силовому полю» современной философской мысли, превратить ее в эффективное средство решения современных проблем. Так, по поводу своей монографии о Лейбнице Фейербах писал: «Цель книги и, следовательно, ее основная тема не ограничивается формальными требованиями, которым должно удовлетворять изложение в такой работе, а определяется положительными философскими задачами»¹⁴⁸. Монография о Бейле тоже была вызвана совсем не одним только научным, но также и практическим интересом. «Моя книга о Бейле,— объясняет Фейербах,— появилась в то время, когда в Баварии и в Рейнских провинциях Пруссии вспыхнула в самых резких и безобразных формах старая борьба между католицизмом и протестантизмом. Бейль был одним из первых превосходнейших борцов за просвещение, гуманность и терпимость, свободным от пут как католической, так и протестантской веры. Целью моей книги о Бейле было

¹⁴⁶ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 413, 414.

¹⁴⁷ Там же, т. 2, с. 119.

¹⁴⁸ Там же, с. 103.

научить и пристыдить этим голосом прошлого введенную в заблуждение и озлобленную современность» (2, 403).

Историко-философская концепция Фейербаха, понимание им сути историко-философского процесса, задач и целей историко-философской науки определяли глубоко продуманную и самим же Фейербахом эксплицированную методологию историко-философского исследования. Попытаемся охарактеризовать, хотя бы в самых общих чертах, основные принципы этой методологии.

Отношение историка к философскому прошлому должно быть, по Фейербаху, отношением *критики*. Но критика бывает двоякого рода: «внешней» и «имманентной»¹⁴⁹. Суть «*внешней критики*» в том, что такая критика не входит вовнутрь критикуемой системы и поэтому не отличает в ней внутреннего от внешнего, существенного от случайного, безусловного от обусловленного, объективного от субъективного¹⁵⁰, «особенности писателя от его сущности»¹⁵¹, «слова и буквы от духа и смысла»¹⁵² учения, «основного и главного в системе» от ее «внешнего», феноменологического выражения¹⁵³, «философию от философа»¹⁵⁴. Эта критика скользит по поверхности, обнаруживая в критикуемой системе только ошибки и «заблуждения»¹⁵⁵.

Образчики подобной критики встречались и после Фейербаха. Так, Энгельс предупреждал, что «никоим образом не следует читать Гегеля так, как читал его г-н Барт, именно для того, чтобы открывать в нем паралогизмы и передержки, которые ему служили рычагами для построений. Это работа школьника. Гораздо важнее под неправильной формой и в искусственной связи отыскать верное и гениальное»¹⁵⁶. Как правило, такая критика заключается в том, чтобы с позиций обыденного эмпиризма вырывать отдельные мысли, случайные выражения. Поэтому «внешняя критика» «направлена не столько против отрицательных сторон той или иной системы, сколько против поло-

¹⁴⁹ См.: *Фейербах Л.* История философии, т. 2, с. 25.

¹⁵⁰ См.: Там же, с. 104.

¹⁵¹ Там же, т. 1, с. 179.

¹⁵² Там же, с. 234.

¹⁵³ См.: Там же, т. 2, с. 26.

¹⁵⁴ Там же, с. 27.

¹⁵⁵ Там же, с. 104.

¹⁵⁶ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 38, с. 177.

жительного в ней; такая критика нападает не на те стороны какой-либо философии, которые выражают ее... односторонность, конечное в ней, а именно на то, что является в ней философией»¹⁵⁷. Подобная критика является «внешней» еще и потому, что она «внеисторическая критика». Она «не учитывает разницы между идеей, сущностью философии и формой, в которой эта идея выражается и которая характерна для определенной эпохи». Представители «внеисторической критики», таким образом, не исследуют действительное содержание критикуемой системы, а «строят воздушные замки»¹⁵⁸.

Внешней критике как ложной Фейербах противопоставляет «истинную критику», «критику имманентную». Последняя не отбрасывает критикуемую систему, а *развивает ее*. «Настоящая критика и заключается в развитии»¹⁵⁹. В. И. Ленин также указывал, что «...опровергнуть философскую систему не значит отбросить ее, а развить дальше, не заменить другой, односторонней противоположностью, а включить ее в нечто более высокое...»¹⁶⁰. Поскольку развитие есть не только репродуктивная, но и продуктивная деятельность, оно «заключает в себе возможность заблуждения и ошибок». Чтобы критика была критикой по существу, она должна быть критикой действительного, а не воображаемого философского учения. «Поэтому,— отмечает Фейербах,— я всегда предпосылаю развитию ради контроля чисто *объективное изложение*»¹⁶¹.

Средством объективного изложения является, по Фейербаху, «*историческая компиляция*». Последняя — достаточно трудоемкий исследовательский процесс, ибо далеко не все философские учения прошлого являются системами, развитыми в одном или нескольких произведениях мыслителя. Чаще всего философские учения не представляют собой органических целостностей, их основные идеи, положения разбросаны по разным сочинениям, письмам и т. п. и «разрозненные места нужно прямо-таки сшивать, чтобы получить целое»¹⁶². Часто здесь, как в случае

¹⁵⁷ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 27.

¹⁵⁸ Там же, с. 338. -

¹⁵⁹ Там же, с. 104.

¹⁶⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 149.

¹⁶¹ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 414.

¹⁶² Там же.

с Лейбницем, «нужна действительно мозаичная работа»¹⁶³. «Он сам,— жалуется Фейербах,— виноват, если я не создам ничего лучшего. Почему он был полигистором? Почему он так привык разбрасываться, так предупредителен, так идет на поводу у случайности, так много занят, так исполнен чего-то библиотечного, так микроскопичен, так журналистичен, так подобен ртути...?»¹⁶⁴ При чем характер изложения определяется характером исследуемого учения. Так, «Бейль требует совсем другого изложения, чем хотя бы Лейбниц, Спиноза... Лейбниц и Спиноза независимо изображают свой дух в общих мыслях. Но Бейль требует также и другого изложения, чем догматические скептики, хотя бы Гюэ. Дух Бейля постигается в многообразии его деятельности; нельзя сказать что он такое, не вдаваясь в частности». И далее: «Сомнения Бейля сами по себе нельзя абстрагировать и изображать независимо от объектов»¹⁶⁵. Однако, несмотря на эти трудности, «в истории философии изложение будет соответствовать поставленной задаче, только если оно сумеет воссоздать систему»¹⁶⁶, так как этим обеспечивается *систематический* характер критики. В противном случае историк философии будет выхватывать из критикуемой системы отдельные положения и его критика не будет достигать цели.

Достигнув «объективного изложения» философского учения, историк философии обязан проникнуть вовнутрь его и отделить внутреннее от внешнего, необходимое от случайного, непреходящее от преходящего, подлинное содержание от исторической формы¹⁶⁷. Эти мысли Фейербаха были развиты основоположниками марксизма-ленинизма. «История философии,— полагал К. Маркс,— должна выделить в каждой системе определяющие мотивы, подлинные кристаллизации, проходящие через всю систему, и отделить их от доказательств, оправданий и диалогов, от изложения их у философов, поскольку эти последние осознали себя. Она должна отделить бесшумно продвигающегося вперед крота подлинного философского знания от многословного, экзотерического, принимающего разнообразный вид, феноменологического сознания субъекта, ко-

¹⁶³ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 408.

¹⁶⁴ Там же, с. 408, 409.

¹⁶⁵ Там же, с. 214, 215.

¹⁶⁶ Там же, т. 2, с. 105.

● ¹⁶⁷ См.: Там же, с. 26.

торое является вместилищем и двигательной силой этих рассуждений»¹⁶⁸.

Имманентная критика является, по Фейербаху, имманентной и в том смысле, что она не абстрактная критика, а *критика историческая*. «Рассматривая события в их исторической последовательности,— подчеркивает он,— не следует забывать об их отнесенности к определенной эпохе. Во всяком случае, не надо предъявлять к философу больших требований, чем он мог и должен был выполнить для своей эпохи; но они не должны быть и меньшими, чем те, что он предъявлял себе сам»¹⁶⁹.

Итак, истинная критика должна обнаружить в критикуемом учении и отделить от внешнего его «абсолютно неопровержимое зерно», его «идею» или, как говорит Маркс, его «подлинные кристаллизации». Каковы же механизмы такого обнаружения? Таким механизмом, согласно Фейербаху, является *развитие* критикуемой системы. Именно «развитие есть расшифровка подлинного смысла философии, раскрытие того, что в ней есть *положительного, воспроизведение* ее внутренней идеи, скрытой за временно обусловленным, конечным *способом определения* этой цели. Возможность развития есть идея»¹⁷⁰. Именно в развитии философского учения происходит размежевание в нем существенного и случайного, безусловного и обусловленного, объективного и субъективного. Развитие — это «чистилище» философских систем. Поэтому в возможности к дальнейшему развитию Фейербах даже усматривает «признак подлинной философии»¹⁷¹. Неподлинное же уносится потоком времени.

Средствами развития, по Фейербаху, являются аналитическая и синтетическая деятельность. Эта деятельность аналитична, поскольку она не только извлекает из определенных единичных мыслей общее, определяющее понятие, но и вскрывает в сказанном то, что еще не высказано прямо, хотя и содержится в неразвитом виде. Но она и синтетична, ибо «открывает идею лишь путем объединения многообразного в целое, путем соединения различных изолированных мыслей, внешне между собой не связанных или, во всяком случае, не имеющих ясно

¹⁶⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 140.

¹⁶⁹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 407.

¹⁷⁰ Там же, с. 104.

¹⁷¹ Там же, с. 103.

выраженной связи, по существу же взаимно связанных». Развитие есть поэтому также *«генетическая» деятельность*: оно «созидает, выводит из своего основания то, что представляется непосредственным тезисом, а пока оно представляется в таком виде или за это выдается, оно остается непонятным»¹⁷². Идеал развития — *«органическая» деятельность*. «Развитие должно быть *воссозданием, метаморфозой*. Взявшийся за задачу развивать известную философскую систему мыслитель должен представить чужое не *как чужое*, а как собственное достояние, как нечто опосредованное собственной деятельностью, как нечто ассимилированное»¹⁷³.

Фейербах против того, чтобы прилагать к критикуемому учению внешние, чуждые ему мерки. Имманентная критика «ложное, недостатки той или иной системы выводит из его положительного, истинного содержания. Такая критика, собственно, только высказывает то, что критикуемый философ сам хотел сказать или имел в мыслях, но для чего он или совсем не нашел, или нашел лишь очень неудачные образы и выражения... такая критика лишь голос собственной внутренней совести философа»¹⁷⁴. К философской системе, к философу, таким образом, должен прикладываться не какой-нибудь ненадлежащий, внешний масштаб, но масштаб, выведенный из него самого¹⁷⁵. При этом «единственно верный, объективный масштаб — идея системы»¹⁷⁶.

Вместе с тем Фейербах против *объективизма* в историко-философском исследовании. Он, вслед за Гегелем, отстаивает *партийный характер философской критики*. «Кто не имеет в качестве исходного определенное понятие, — указывает Фейербах, — тому даже не дан объект и он не может поручиться, что вместо истории философии не преподнесет нам историю париков, бород или какого-либо другого предмета, отстоящего от философии так же далеко, как небо от земли. Всякая точка зрения является ведь обязательно *субъективной*..., различие заключается в том, исходим ли мы из негибких, окаменелых, односторонних понятий, которые ограничивают мышление и восприятие

¹⁷² Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 104.

¹⁷³ Там же, с. 105.

¹⁷⁴ Там же, с. 26, 27.

¹⁷⁵ См.: Там же, с. 407.

¹⁷⁶ Там же, с. 27.

предметов, или из понятий, которые сами являются духом и жизнью, понятий самого современного, всеобъемлющего, всепроникающего характера, т. е. из понятий, которые не являются мертвыми, отделенными от деятельности мышления неизменными продуктами, а продуктивными силами самого философского духа, постоянно воспроизводящими себя в каждом новом и особом предмете, и именно потому, что они как раз обладают характером подлинно общим, абсолютно гибким, способным принять любую форму, они обозначают каждый предмет его собственным настоящим именем»¹⁷⁷.

И Фейербах настаивает на органическом соединении принципа объективности и принципа партийности. Объективное, внутренне необходимое рассмотрение «не исключает суждения критики с более высокой точки зрения, ибо необходимость, различенная в себе самой, есть суждение. Она не отрицает аффекта, если аффект является чистым адекватным выражением объекта в представляющем субъекте. Она не принуждает к монашескому воздержанию от радости и боли, одобрения и порицания, потому что философ совершает этот акт по отношению к себе сам. Только единение с предметом есть действительное отрешение от субъективности»¹⁷⁸.

Итак, подлинная критика есть развитие. Но развития нет без противоречия. Развитие философской системы и представляет собой разрешение внутренне присущего ей противоречия. Заслугой Фейербаха является попытка классифицировать эти противоречия, дать их типологию. Типология внутренних противоречий философских учений прошлого почти не разработана в нашей методологической литературе по истории философии, и эта попытка Фейербаха представляет не только исторический интерес.

Фейербах вычленяет пять типов такой противоречивости и, соответственно, пять типов опровержения критикуемых систем. Первый тип опровержения «состоит в том, что то понятие, которое составляет принцип данной системы и существует в ней как абсолютное, исключительное, единственно истинное, раскрывается только как определенное понятие и тем самым выявляется реальность противоположного ему понятия»¹⁷⁹. Так, Платон в «Софисте» кри-

¹⁷⁷ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 10, 11.

¹⁷⁸ Там же, с. 407.

¹⁷⁹ Там же, с. 25.

тиковал Парменида. В понятии бытия он обнаруживает различие, небытие.

Второй тип опровержения состоит в том, что в принципе, который претендует на полноту, доказывается отсутствие какого-нибудь существенного момента. В качестве примера такого опровержения Фейербах приводит критику Аристотелем ранних натурфилософов за то, что среди их принципов отсутствует принцип движения.

Третий тип опровержения Фейербах усматривает в том, что «то значение, место и объем, которые придают основному понятию какой-либо системы в его действительном развитии, признаются находящимися в противоречии с тем значением, какое это понятие имеет само по себе, в идее системы»¹⁸⁰. Так, Спиноза и Мальбранш опровергли и вместе с тем развили взгляды Декарта, представляя полный простор для господства и развития субстанции, загнанной в тупик и ограниченной у Декарта двумя конечными субстанциями — духом и материей.

Четвертый тип опровержения заключается в «показе того, что результаты применения принципа отстают от требований, которые он сам себе предъявляет, и потому сам принцип недостаточен для реализации идеи науки»¹⁸¹. Историческим примером такой критики может служить критика Гегелем Фихте.

И, наконец, пятый тип состоит «в доказательстве того, что предел, который та или иная философия принимает за объективный, непреодолимый, сам заставляет искать выход из себя, ибо он есть лишь *собственный* предел данной философии»¹⁸². Так Фихте критиковал Канта.

Все противоречия критикуемой системы сходятся, по Фейербаху, как в фокусе, в «основном пункте» системы, «который всегда можно свести к отдельному (по видимости или действительно) *парадоксальному* предложению»¹⁸³. У Декарта, например, к положению «я мыслю, следовательно, существую», у Мальбранша — «мы познаем все вещи в боге», у Спинозы — «не только существенное свойство духа, мышление, но также существенное свойство материи, протяженность, относятся к сущностному в абсолютной сущности» и т. п. Задача развития и заклю-

¹⁸⁰ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 25.

¹⁸¹ Там же, с. 25, 26.

¹⁸² Там же, с. 26.

¹⁸³ Там же, т. 3, с. 413.

чается в том, чтобы «разрешить это противоречие, устранить этот парадокс» ¹⁸⁴.

Мы уже останавливались на понимании Фейербахом задач и целей истории философии. Важнейшим принципом фейербаховской методологии является ориентация философских систем на современность. «Я,— подчеркивал Фейербах,— никогда — ни на самых крутых вершинах философии, ни в отдаленных долинах истории — не терял из виду *отношение к жизни*, практическую тенденцию». Он смотрит на историю философии как на важнейшее «средство образования и облагораживания умонастроения народа» ¹⁸⁵. Но научные идеи, считает Фейербах, могут быть воплощены в жизнь только тогда, когда они не только обстоятельно развиты, но и когда они апеллируют и к мысли и к чувственности. Воплощение научных идей в жизнь всегда поэтому опосредовано эстетикой ¹⁸⁶. Отсюда особенности метода изложения Фейербаха. Он не только глубок, но и ярок, форма его изложения блестяща. «Практическая (в более высоком смысле) тенденция моего писательства проявляется, впрочем, уже в его методе,— отмечал Фейербах.— Этот метод состоит именно в постоянном соединении высокого с кажущимся низменным, далекого с близким, абстрактного с конкретным, спекулятивного с эмпирическим, *философии с жизнью*; он излагает всеобщее в особенном, впадая в элемент чувственности» ¹⁸⁷.

Итак, поскольку «теория истории философии — предмет сравнительно мало изученный» ¹⁸⁸, то обращение к историко-философскому наследию великого предшественника марксизма может стать важной составной частью интенсификации исследований в этой области.

2. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРИЛОГИИ ФЕЙЕРБАХА И ГЕГЕЛЯ

Философия Л. Фейербаха по праву принадлежит к числу тех учений, которые составляют вершину в развитии домарксистского материализма. С позиций обоснованного им учения антропологического материализма и атеизма

¹⁸⁴ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 413, 414.

¹⁸⁵ Там же, с. 415.

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же, с. 416.

¹⁸⁸ Малинин В. А. Теория истории философии, с. 3.

он подверг основательной критике идеализм и религию вообще, систему объективного идеализма Гегеля в особенности. Это служит достаточным основанием для четкого противопоставления Фейербаха и его предшественников, разрабатывавших в немецкой классической философии теоретические проблемы преимущественно с позиций идеализма. Такое противопоставление, без сомнения, оправдано. И все же его нельзя абсолютизировать. Ведь Фейербах — не только антипод Гегеля. Он также принадлежит к плеяде представителей немецкой классической философии, в определенной мере завершая дело, начатое Кантом, продолженное Фихте, Шеллингом и Гегелем. Не случайно процесс философского становления Фейербаха начинался в лоне гегелевской философии, на базе которой, как это ни парадоксально, вызревали его материализм и атеизм. Поэтому основоположники марксизма-ленинизма, подчеркивая противоположность позиций Гегеля и Фейербаха, не раз указывали и на преемственную связь между ними, позволяющую расценивать Фейербаха как мыслителя, «который все же в известном отношении является посредствующим звеном между философией Гегеля и нашей теорией»¹⁸⁹.

В плане изучения этой преемственной связи особый интерес представляет анализ раннего периода творчества Фейербаха. Перед исследователем трудов Фейербаха той поры, когда его деятельность протекала в пределах школы, сложившейся вокруг учения Гегеля, открывается возможность выявить «заданность» той системы взглядов, которой суждено было сложиться в будущем, проследить «эмбриональную» фазу ее развития в рамках идеалистического мировоззрения, неизбежно приводящую к необходимости преодоления узких рамок идеализма при решении актуальных философских проблем, выдвигаемых на первый план потребностями общественно-исторической практики. Богатый материал для реализации такой исследовательской задачи содержит историко-философская трилогия Л. Фейербаха — наиболее значительный труд, созданный им в период, несколько предшествовавший выходу в свет «К критике гегелевской философии» и «Сущности христианства».

¹⁸⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 370.

Работы Л. Фейербаха по истории философии сохраняют свое непреходящее значение, представляя собой, наряду с трудами Гегеля, одно из высших достижений историко-философской науки того периода. Они существенно воздействовали на становление историко-философских воззрений передовых мыслителей XIX в. В частности, к трудам Л. Фейербаха, посвященным проблемам истории философии, обращался в процессе работы над «Письмами об изучении природы» А. И. Герцен¹⁹⁰. На историко-философские исследования Л. Фейербаха опирается К. Маркс во время работы над своей докторской диссертацией. К. Маркс и Ф. Энгельс широко используют историко-философскую трилогию Л. Фейербаха при написании очерка развития философии в «Святом семействе». В. И. Ленин, конспектируя второй том трилогии Л. Фейербаха, указывал на содержащееся в нем «блестящее изложение Лейбница», а первую часть книги характеризовал как «выдающуюся вещь»¹⁹¹. Столь высокая оценка вполне объяснима, если учесть, что в своей историко-философской концепции, как уже отмечалось, Л. Фейербах не только сохранил ряд глубоких диалектических идей, составляющих позитивную сторону историко-философского видения Гегеля, но даже существенно развил их. В этом отношении можно говорить об обосновании Фейербахом единства прошлого, настоящего и будущего, об идее непрерывного развития философской мысли, единства познания и критики, разработанном им понимании диалектики диалогического отношения, складывающегося в процессе межчеловеческого общения, о выявлении диалектического характера исторических судеб пантеизма, научной критике несостоятельности механицизма и т. д.

Но историко-философские труды молодого Фейербаха интересны не только в этом отношении. Ведь существенной функцией историко-философского знания является призвание его служить своеобразной сферой, в которой философ реализует потребность в самопознании. Обращение к истории философии зачастую обусловлено не столько специфичными историко-философскими познавательными задачами, сколько стремлением уяснить собственное место и роль в философии, выверить масштаб истории

¹⁹⁰ См.: Герцен А. И. Соч. М., 1954, т. 2, с. 362, 372.

¹⁹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 67.

смысл и значение тех проблем, над разрешением которых трудится философ. Видимо, именно эти мотивы обусловили в первую очередь тот повышенный интерес к историко-философской проблематике, который характерен для Фейербаха поры становления его мировоззрения. Во всяком случае, именно с этой точки зрения Фейербах расценивал уже в более поздний период значение своих ранних историко-философских изысканий. Говоря о своей историко-философской трилогии в предисловии к первому изданию собрания своих сочинений, написанном в 1846 г., Фейербах отмечал, что они «содержат историю произвольного возникновения и развития, а следовательно, и оправдания твоей теперешней точки зрения»¹⁹². «Ты,— указывал здесь же Фейербах,— под чужими именами высказывал собственные мысли: бросается в глаза связь этих книг с теми, которые характеризуют твою теперешнюю точку зрения».¹⁹³ Рассматривая проблематику своих историко-философских трудов, он резюмирует: «Отсюда явствует, как прост был переход к первой главе «Сущности христианства»¹⁹⁴. Итак, как следует из признания Фейербаха, выполненное им историко-философское исследование непосредственно приводит его на материалистические и атеистические позиции. Конечно, сказанное не означает, что существо историко-философских воззрений Фейербаха было материалистичным. До этого уровня в силу конкретно-исторически обусловленной ограниченности своих воззрений не мог подняться Фейербах даже в пору высшего взлета его мысли¹⁹⁵.

Фейербах, как известно, оставался материалистом лишь «внизу». Но даже при условии такого ограничения необходимо рассмотреть, как, каким образом, оставаясь гегельянцем, в принципе не выходя в своей «Истории философии» за рамки системы объективного идеализма Гегеля, можно было прийти к решительному разрыву с Гегелем и идеализмом вообще? Как историко-философские изыскания гегельянца Фейербаха приводят его вплотную к выводу, сформулированному несколькими годами позднее: «*Философия Гегеля есть последнее убежище, послед-*

¹⁹² Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 43. Предисловие написано в виде диалога автора с самим собой.

¹⁹³ Там же, с. 39.

¹⁹⁴ Там же, с. 41.

¹⁹⁵ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 44.

ная рациональная опора теологии... Действительное отношение мышления к бытию таково: бытие — субъект, мышление — предикат» (1, 128). В определенной степени предпосылки к этому были заложены в самой философии Гегеля, обладающей в силу свойственной ей внутренней противоречивости чрезвычайной пластичностью и подверженностью самым разнообразным интерпретациям. Вот почему, характеризуя позицию молодого Л. Фейербаха в школе гегельянцев, следует выявить прежде всего те моменты гегелевского учения, которые приобретают для Фейербаха значение исходных принципов. В этом отношении весьма знаменательно обращение Фейербаха именно к лекциям по истории философии Гегеля, которые Ф. Энгельс характеризовал как гениальное произведение. Ведь смысл картины развития философии, какой она вырисовывается в изложении Гегеля, отнюдь не целиком сводился к однолинейному процессу, устремленному к завершению той философской системы, которая была изображена как «последняя философия»¹⁹⁶. Наряду с такими финалистскими и антидиалектическими по существу идеями Гегель убедительно обосновывает взгляд на философию как продукт своего времени, предполагая тем самым неизбежность создания новой философии на каждом новом этапе развития общественной жизни. Ведь здесь же Гегель учит, что «разум субъекта ограничен, это само собой разумеется»¹⁹⁷. Но эти идеи, при условии акцентирования внимания на них, конечно же, могут распространяться и на философию самого Гегеля, не допуская догматизации ее, создавая предпосылки во всяком случае для творческого отношения к взглядам учителя. Именно эта сторона воззрений Гегеля привлекает внимание Фейербаха в первую очередь. Восторженно откликаясь на выход в свет «Лекций по истории философии» Гегеля, Фейербах в 1835 г. прежде всего подчеркивает пронизывающую этот труд идею непрерывного развития философии. Для него принципиально неприемлем взгляд, согласно которому «некая определенная идея философии, ограниченная узкими рамками, считалась истиной и поэтому целью, реализацию которой философы якобы искали более или менее успешно»¹⁹⁸. В предисловии ко второму тому своей «Ис-

¹⁹⁶ Гегель. Соч., т. 11; с. 513.

¹⁹⁷ Там же, с. 471.

¹⁹⁸ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 7.

тории философии» Фейербах подчеркивает: «*возможность развития* есть признак подлинной философии»¹⁹⁹.

Сказанное объясняет наличие самостоятельного интереса к историко-философской проблематике Фейербаха. В истории философии Фейербах искал ответ на проблемы, волнующие его, но не составляющие область первостепенного интереса для Гегеля, под воздействием которого Фейербах пребывал в это время.

Определяя основную направленность своего творчества, Фейербах как-то сказал, что все его сочинения посвящены одной теме — теме религии и теологии (1, 498). И действительно, проблемы религии приводят его к философии вообще, они обуславливают приобщение к гегелевской философии, наконец, они же стимулируют разрыв с философией Гегеля, идеализмом вообще, создание своей собственной системы антропологического материализма.

В 1823 г. девятнадцатилетний Фейербах уже на первом году обучения богословию в Гейдельбергском университете начинает испытывать неудовлетворенность лекциями догматически мыслящих ортодоксов, воплощением которых для него становится профессор Паулюс. Как бы антитезой курсу, читанному Паулюсом, являются лекции другого профессора — Карла Дауба, который во многом использовал идеи, навеянные философией Гегеля. Явно осознаваемое противоречие между требованиями догматической теологии и побуждениями к творческой деятельности приводят Фейербаха к мысли обратиться к тому, кто, судя по лекциям Дауба, может наиболее удовлетворить потребность творческого разума, — к Гегелю, преподававшему в то время философию в Берлинском университете. «После того, — пишет Фейербах, — как я прослушал у восхитительного Дауба наилучшую часть, прослушал не только физически, ушами, но умом и душой, как полезно было бы мне продолжать свое образование в Берлине» (1, 240, 241). И с 1824 г. Фейербах в Берлинском университете внимательно прослушивает все лекции Гегеля, под влиянием которых у него зреет отвращение к догматизму, а отсюда один шаг до отказа от теологии вообще. Фейербах ехал в Берлин, чтобы уйти от косной, догматической теологии, приобщившись к творческой. Скоро он убеждается, что догматизм имманентно присущ теологии вообще.

¹⁹⁹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 103.

Неприятие догматизма перерастает в осознание противоположности теологии и философии, что побуждает к разрыву с теологией во имя философии, персонифицированной в системе Гегеля. Позднее об этом Фейербах писал: «Я не знал, что мне желать и к чему стремиться, в таком рассеянном и неустойчивом состоянии я находился, когда попал в Берлин; но достаточно мне было послушать Гегеля полгода, как я оказался вразумленным и определившимся: мне нужна не теология, а философия»²⁰⁰. Эта мысль о противоположности философии и теологии, философии и религии, навеянная гегелевской философией, становится определяющей и в его отношении к взглядам самого Гегеля. У него Фейербах воспринимает прежде всего те глубокие идеи, который позволяют обосновать центральную для Фейербаха, но не для Гегеля, мысль о неприимости религии и философии.

В определенной степени философия Гегеля содержала материал для решения такой задачи. Известно, что и в вопросе об отношении к религии вообще и к христианству в частности точка зрения Гегеля была далеко не однозначной, она меняется на различных этапах его творческого развития. В «Феноменологии духа» Гегель занимает весьма решительную позицию в отношении христианства, которое, по его мнению, есть не более чем «благочестивый субъективизм», вид «несчастливого сознания, раздвоенного внутри»²⁰¹, религиозная разорванность духа представляется ему как «движение бесконечной тоски»²⁰². Правда, позднее в «Философии религии» Гегель пересматривает свое отношение к христианству, отказывается от критики его. Но и в это время двойственность отношения к религии остается в силу неоднозначного понимания «снятия» религии философией. Этот процесс означал, по Гегелю, и сохранение религии, свидетельствовал о том, что «содержание философии и религии одно и то же»²⁰³. Такой вывод, конечно, для Фейербаха был неприемлем. Но вместе с тем «снятие» означало и преодоление религии философией. «Мы не должны делать вид,— подчеркивал Гегель,— что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание

²⁰⁰ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 373.

²⁰¹ Гегель. Соч., т. 4, с. 112.

²⁰² Там же, с. 116.

²⁰³ Там же, т. 3, с. 354.

скрыть, что философия выступает против религии»²⁰⁴. Такое заявление отнюдь не случайно. Оно отвечало логике философской системы Гегеля и послужило основанием Б. Бауэру считать, что учение Гегеля есть лишь пантеистически прикрытый атеизм, что вызывало возмущение богослова-романтика Ф. Шлейермахера, а Н. А. Бердяеву позволяло не без знания дела заявлять, что «философия Гегеля безбожна»²⁰⁵.

В 1828 г. в письме Гегелю, приложенном к диссертации «О едином, всеобщем и бесконечном разуме», Фейербах достаточно ясно излагает свои позиции в это время. Подчеркивая и стремясь развить гегелевскую идею о преодолении философией Нового времени дуализма души и тела, присущего религиозному воззрению вообще, он высказывает мысль, по существу противоречащую выводам Гегеля. Если Гегель считал христианство абсолютной религией, которая в новейшей философии находит примирение с философией вообще, то Фейербах указывает на преходящий характер христианства, которое не примиряется, а преодолевается современной философией. «Христианство,— пишет он,— не может быть поэтому понято как совершенная и абсолютная религия, таковой религией может быть только царство действительности, идей и сущего разума»²⁰⁶. Такое заявление еще не выводит Фейербаха за пределы гегельянства, но убедительно свидетельствует о расхождении с Гегелем (во всяком случае в вопросе об отношении к христианству), осознаваемом Фейербахом.

Философия Гегеля творчески воспринимается Фейербахом не в качестве предела, а исходной точки, базиса дальнейшего развития философской мысли. Таким было отношение к концепции Гегеля и к моменту написания Фейербахом его трилогии, посвященной истории философии Нового времени.

Как известно, согласно триадической схеме развития самопознания абсолютного духа, изложенной в «Науке логики», история философии, являясь отражением процесса этого самопознания, проходит в своем развитии, по Ге-

²⁰⁴ Гегель. Соч., т. 9, с. 64.

²⁰⁵ Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947, с. 184.

²⁰⁶ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 397.

гелю, три основные стадии — греческая, средневековая и новая или германская философия²⁰⁷.

Кстати, не все разделы гегелевских лекций по истории философии были разработаны им достаточно детально. В частности, изложению истории философии Нового времени отведена лишь четвертая часть «Лекций по истории философии», а развитию древней философии посвящено свыше половины всего курса. Недостаточная разработанность проблем истории философии Нового времени в «Лекциях...» Гегеля отмечалась уже его современниками²⁰⁸. Поэтому обращение Фейербаха именно к этому отрезку истории философии может показаться естественным результатом стремления дополнить изложение Гегеля в том фрагменте, который наименее полно был им разработан. Но этим внешним фактором, очевидно, нельзя ограничиться, ибо, во-первых, еще более бегло излагалась Гегелем история средневековой философии и, во-вторых, из истории новой философии Фейербах выбирает для самостоятельного анализа лишь определенный отрезок ее. Чем же объясняется интерес Фейербаха именно к этому этапу в истории философии?

Напомним те некоторые отличия, которые Гегель отмечал как характерные для философии Нового времени по сравнению с предшествующим ей периодом.

Период средневековья, по Гегелю, представляет полосу несамостоятельного развития философской мысли, которая по существу отождествлялась с теологией. «Схоластическая философия, — писал он, — является, таким образом, по существу своему теологией, и эта теология представляет собой непосредственно философию»²⁰⁹. Это возможно, ибо содержание религии и философии тех времен тождественно. Но это недостаточно, так как философия отличается от религии по форме. Если первая выражает содержание в мысли, то вторая — в представлении. Поскольку теология основывается на некотором представлении, на вере, она противоположна философии, исходящей из мысли, опирающейся на саму себя. Философии, развивающейся под эгидой христианства, был присущ дуализм умопостигаемого и земного мира, типичный для христи-

²⁰⁷ Гегель. Соч., т. 9, с. 94.

²⁰⁸ См.: Фишер К. История новой философии. Спб, 1905, т. 8, с. 161.

²⁰⁹ Гегель. Соч., т. 11, с. 109.

анского мировоззрения. Однако такое противопоставление двух миров и подчинение первому второго, пишет Гегель, не философично ²¹⁰.

Задача снять дуализм средневековой философии определяет развитие философии Нового времени, которая тем самым «антагонистична точке зрения Средних веков, согласно которой мыслимый и существующий универсум отличны друг от друга, и занимается разрушением этой точки зрения» ²¹¹. Конечной целью такого разрушения является не отбрасывание религии, а примирение ее с философией ²¹². Но такое примирение наступает не сразу. Движение от противопоставления философской и религиозной точек зрения к их последующему примирению составляет, по Гегелю, содержание четырех этапов истории философии Нового времени: 1. Возвешение новой философии, осуществляемое Ф. Бэконом и Я. Беме. 2. Период мыслящего рассудка, которому присуще жесткое, метафизическое противопоставление философии и религии. Главными деятелями этого периода являются Декарт, Спиноза, Мальбранш, Локк, Лейбниц, Вольф. 3. Переходный период, представленный скептицизмом и критицизмом Беркли и Юма. 4. Новейшая немецкая философия, завершающая процесс самопознания абсолютного духа и осуществляющая примирение философии и религии.

Фейербах ограничивает свой анализ двумя первыми этапами в гегелевской схеме истории философии Нового времени, для которых характерно наиболее четкое противопоставление философии и религии. Здесь мы подходим к той коренной проблеме, которая, как было указано, составляет стержень средоточия интересов Фейербаха. Она и определила основную направленность осмысления им истории философии. В общем подход к истории философии с точки зрения выявления противоположности религии и философии не противоречит гегелевскому взгляду на развитие философии. Но будучи выделенной из общей концепции истории философии и возведенной в ранг основной, определяющей содержание истории философии, идея противостояния философии и религии придает всему исследованию вполне оригинальное, самобытное звучание.

²¹⁰ См.: Гегель. Соч., т. 11, с. 116.

²¹¹ Там же, с. 207.

²¹² Там же, т. 9, с. 75, 76.

Для Фейербаха вся история философии предстаёт прежде всего в виде борьбы между философией и религией во имя освобождения первой от господства второй. Об этом он недвусмысленно заявляет во введении к первому тому своей историко-философской трилогии. Философия Нового времени, по Фейербаху, предстаёт как логическое завершение борьбы философии с религией, приводящее в конечном итоге к победе (а не примирению!) над религией. Смещение акцентов в гегелевской концепции истории философии ведёт к существенным различиям в отборе и направленности анализа конкретного материала. Проследить за этими различиями тем более необходимо, что они позволяют выявить моменты, которые впоследствии приводят Фейербаха к окончательному разрыву с философией Гегеля и идеализмом вообще.

Поскольку освобождение философии начинается с возрождения интереса к научному исследованию природы (так считает Фейербах), то открывают историю философии Нового времени системы, обосновывающие опыт как метод познания и сомнение как предпосылку научного исследования. Поэтому анализ воззрений Френсиса Бэкона и открывает изложение истории философии Нового времени у Фейербаха. Внешне это совпадает с концепцией Гегеля, согласно которой также имя Ф. Бэкона возглавляет ряд представителей новой философии. Однако оценка воззрений английского материалиста у обоих исследователей далеко не тождественна. С точки зрения Гегеля, заслуга Бэкона лишь негативная — он «отстранил и отверг схоластический метод»²¹³, однако, провозгласив принцип опытного знания, он — и в этом его ограниченность — направил внимание не на дух, а на природу²¹⁴. Он, по мнению Гегеля, собственно, не философ Нового времени, а лишь «возвеститель» грядущей философии, истинное начало которой положил Декарт.

Но именно то, что, по Гегелю, характеризует несовершенство философской системы Бэкона по сравнению с Декартом, для Фейербаха представляется ее достоинством. Исторической заслугой Ф. Бэкона, по Фейербаху, являлось то, что он «сделал естественную науку, основанную на опыте, наукой всех наук, принципом, матерью всех зна-

²¹³ Гегель. Соч., т. 11, с. 215.

²¹⁴ См.: Там же.

ний»²¹⁵, нанеся тем самым сокрушительный удар по религиозному мирозерцанию. К этой же цели направлена, с точки зрения Фейербаха, и негативная часть философии Бэкона: «ничто не отвлекало человечество от природы более христианства, ничто не вызывало больше настроений и предрассудков или не питало те из них, которые Бэкон объявляет величайшими препятствиями к изучению природы, чем христианство. Поэтому устраняя эти препятствия, он косвенно устраняет само христианство. Но, конечно, только как физик, как реформатор естественных наук, ибо вне ее и рядом с ней он христианин, *comme il faut*»²¹⁶.

Поскольку основным критерием в оценке исследуемых философских систем для Фейербаха является не степень близости к философии Гегеля, а мера вклада в дело освобождения философии от религии, постольку в соотношении Бэкон — Декарт, в противовес Гегелю, явное предпочтение отдается первому. Ведь «Декарт,— разъясняет Фейербах,— является духовным, косвенным отцом естественной науки», в то время как «непосредственным или чувственным отцом естественных наук Нового времени является Бэкон»²¹⁷.

В 1847 г., готовя текст «Истории философии Нового времени» к переизданию в 4 томе собрания своих сочинений, Фейербах вносит в него дополнения в соответствии со своей уже оформившейся материалистической концепцией. Естественно, акцент делается на тех местах работы, в которых намечался отход от гегелевской спекулятивной философии. Не случайно только что отмеченный текст специально выделяется и с особой настойчивостью подчеркивается Фейербахом-материалистом: «Бэкон,— пишет он в примечании к только что цитированному месту,— является не только чувственным, как это сказано в тексте, но и истинным отцом естественной науки... Бэкон берет природу как она есть, определяет ее положительно через нее самое, а Декарт — лишь отрицательно, как противоположность духа, Бэкон имеет своим предметом действительную природу, Декарт лишь отвлеченную, математическую, произведенную».

²¹⁵ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 93.

²¹⁶ Там же, с. 130, 131.

²¹⁷ Там же, с. 83.

Конечно, столь четкое противопоставление, очевидно, невозможно было для Фейербаха 1833 г. Но существенно, что принцип, взятый в основу анализа гегельянцем Фейербахом, уже содержал моменты, которые впоследствии привели его к разрыву с философией Гегеля и идеализмом вообще. Итак, уже в оценке Бэкона очевидна творческая самостоятельность Фейербаха по отношению к Гегелю. Дальше эта самостоятельность проявляется еще больше.

В отличие от Гегеля вслед за анализом философии Бэкона у Фейербаха специальная глава посвящается Томасу Гоббсу. Какое место в гегелевской истории философии занимал Гоббс? Согласно Гегелю, на первой стадии развития рассудочной метафизики, представленной Декартом, Спинозой и Мальбраншем, было выработано понятие субстанции, философия пришла к пониманию всеобщего. Однако естественно вставал вопрос — откуда возникает всеобщее понятие? Постановка этого вопроса, обеспечивающая предпосылки для перехода в познании от всеобщего к особенному, составляет заслугу философов, относимых ко второй стадии развития рассудочной метафизики. Наиболее ярко эта стадия, по Гегелю, представлена философией Локка, который собственно и открывает ее. Конечно, попытка вывести всеобщее из опыта и чувственного восприятия, предпринятая Локком, неприемлема для объективного идеалиста Гегеля. Но английскому материалисту воздается должное в постановке самого вопроса. Одним из следствий философии Локка является пробудившийся интерес к анализу конкретных проблем в области «практического философствования о гражданском обществе и государстве». Поскольку лишь с этой точки зрения и интересен для Гегеля Гоббс, то ему отводится место вслед за Локком и Гуго Гроцием²¹⁸.

Насилие над историей в угоду логике, навязываемой исследователем, здесь очевидно. Ведь Локк, который был на 44 года младше Гоббса, завершил свой основной труд «Опыт о человеческом разуме» в 1690 г., т. е. спустя 11 лет после смерти Гоббса. Поэтому неисторично выводить взгляды Гоббса из воззрений Локка. Гоббс исторически и логически является прямым продолжателем Бэкона, что прежде всего и отмечает Фейербах.

²¹⁸ См.: Гегель. Соч., т. 11, с. 332.

Конечно, в основном оценка Гоббса в изложении Фейербаха навеяна философской концепцией Гегеля. Гоббс осуждается за предпринятое им «опустошение духа», за то, что он «хотел невозможного, а именно, выразить и утвердить эмпирию как философию»²¹⁹. Не меньшего упрека — и здесь тоже чувствуется дух гегелевской философии — заслуживает, по мнению Фейербаха, и метафизический, механистический характер системы Гоббса.

Однако основной принцип, с точки зрения которого анализирует Фейербах развитие философии, приводит его к оправданию некоторых моментов, которые подвергались критике Гегелем, и к общей высокой оценке философии Гоббса. Говоря о материализме Гоббса, исследователь отмечает: «Но именно в этом опустошении и отчуждении духа, в этой эксцентричной материальности мышления состоит интерес и историческое значение системы Гоббса, ее необходимость и связь с историей Нового времени, ее оправдание и достоинство. Ибо было в порядке вещей, что человеческий дух, перешедший из тесных и мрачных монастырских школ Средних веков, из ограниченного круга его прежней уединенности и оторванности от жизни и мира в свободную университетскую жизнь Нового времени, впал в противоположную крайность и отверг идеальное, сверхчувственное, всякую метафизику как ничтожное измышление»²²⁰.

Это замечание тоже в общем не противоречит гегелевской точке зрения о соотношении философии и религии в рассматриваемый период. Но сама проблема занимает разное место в историко-философских концепциях Гегеля и Фейербаха. А это позволяет последнему более широко включить взгляды Гоббса в сферу историко-философского анализа — его интересует не только политическая философия, но и философия природы, физика Гоббса. А тот факт, что в философии природы Гоббса содержатся идеи, позволяющие оценивать его позицию как атеизм, дает возможность очень высоко оценить ее в целом. «Его бог, — отмечает Фейербах, — лишь отрицательная сущность, или, вернее, не-сущность»²²¹. Но ведь позиция Гоббса содержала в себе не только антирелигиозный

²¹⁹ См.: Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 133, 134, 142, 143.

²²⁰ Там же, с. 134.

²²¹ Там же, с. 162.

заряд, она прежде всего была материалистична. Причем именно материализм обуславливал наличие в философии Гоббса тех элементов, которые позволяют Фейербаху расценивать ее как атеизм. Так, через оценку антирелигиозной направленности учения Гоббса Фейербах приходит к необходимости конструктивного анализа материализма. Стена, отделяющая философию Гегеля и его правоверных последователей от материализма, оказывается во многом преодоленной благодаря тому курсу, который определяет взгляд Фейербаха на историю философии. Эта «нацеленность» на материализм, проявляющаяся в историко-философских изысканиях Фейербаха, еще более явна в оценке философии Пьера Гассенди.

В гегелевской истории философии Гассенди отведено три строчки в разделе, посвященном философии эпохи Возрождения. Все, что считал нужным сказать о нем Гегель, буквально сводилось к следующему: «Позднее возродилась эпикурейская атомистика. Главным возродителем ее был Гассенди (1592—1655), выдвигавший атомистику против Картезия, и из нее еще и поныне сохранилось в физике учение о молекулах»²²². Как видим, здесь дело уже не ограничивалось насилием над исторической хронологией (современник Гоббса и Декарта отбрасывался на целую эпоху назад). Речь шла об отрицании самостоятельной научной ценности творчества французского мыслителя вообще.

Поэтому посвящение целой главы в истории новой философии в изложении Фейербаха этому мыслителю, указание на то, что Гассенди занимает «среди деятелей обновления и развития эмпиризма выдающееся место», с позиции гегелевской концепции несомненно выглядело аномалией. Однако оно вполне логично обосновывалось в пределах концепции истории философии Фейербаха. Прежде всего, Гассенди для Фейербаха интересен не только как популяризатор эпикуреизма, но и как самостоятельный мыслитель. «Эпикур,— разъясняет Фейербах,— является лишь исторически исходной точкой для собственных мыслей Гассенди и его прекрасного, яркого изложения открытий современной физики и астрономии»²²³.

Особое внимание в наследии Гассенди Фейербах уделяет анализу противоречий между выводами, вытекавшими

²²² Гегель. Соч., т. 11, с. 168, 169.

²²³ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 165.

ми из концепции материалистического атомизма, и попыткой признания бога в качестве творящей причины. Основой для такого противоречия, по мнению Фейербаха, являлось свойственное французскому мыслителю расхождение между тем, «что он мыслит», и тем, как «он настроен и чувствует»²²⁴. К. Маркс позднее охарактеризует эту особенность мировоззрения Гассенди как отражение стремления «примирить свою католическую совесть со своим языческим знанием, Эпикура — с церковью»²²⁵. Анализируя это противоречие, Фейербах соответственно основной направленности его творчества стремится защитить ядро учения Гассенди от элементов, привнесенных под влиянием религиозной настроенности мыслителя. Но такой подход объективно приводил Фейербаха к оценке творчества Гассенди, противоречащей той, какую можно было ожидать от философа. — представителя гегелевской школы. Идеалист Фейербах критикует материалиста Гассенди за непоследовательность его материализма, высоко оценивая, именно материалистическую основу его взглядов. Конечно, это еще не свидетельствует о материализме Фейербаха поры написания «Истории философии», но в свете дальнейшей эволюции его взглядов выглядит весьма симптоматично.

Аналогичную тенденцию можно проследить и в главе, посвященной анализу философии Я. Беме. В целом оценка его воззрений выдержана в духе той, какую дает этому своеобразному мыслителю Гегель. Подобно Гегелю, Фейербах соотносит взгляды Беме с воззрениями Бэкона, рассматривая этих мыслителей как воплощение двух крайних позиций в пределах истории философии Нового времени. Но всё дело в том, что результаты сопоставления у Гегеля и Фейербаха оказываются прямо противоположными. Если материалист Бэкон неприемлем для Гегеля по существу, то мистик Беме заслуживает упрека лишь за «варварскую» форму, в которую он облакал истинно философские мысли. Фейербах же противопоставляет философа Бэкона нефилософу Беме. С его точки зрения, взгляды Беме при всей их глубине уступают широкому философскому воззрению английского материалиста. «Яков Беме, — по мнению Л. Фейербаха, — олицетворяет челове-

²²⁴ *Фейербах Л. История философии*, т. 1, с. 174.

²²⁵ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 40, с. 152.

ческое невежество, утверждающее себя как божественное всеведение»²²⁶.

Лишь с этого момента Фейербах переходит к анализу воззрений мыслителей, которые, по Гегелю, представляют собственно философию Нового времени. Если для Фейербаха уже Бэкон является обитателем «больших и обширных храмов и залов чистой философии», то для Гегеля он, как и Беме, стоит лишь в преддверии ее. По Гегелю, в этот храм нас вводит Декарт, который положил начало разработке категории субстанции, развитой впоследствии в учении Спинозы и Мальбранша. Но Фейербаха интересует Декарт не с этой точки зрения. Главным для него является принцип сомнения, провозглашенный Декартом, принцип, который отмечает и Гегель, но явно не выдвигает его на первый план в числе существенных моментов философии Декарта. Для Фейербаха же провозглашение именно этого принципа определяет историческое значение Декарта²²⁷. К принципу сомнения, провозглашенному Декартом, Фейербах не раз обращается и в последующих томах своей историко-философской трилогии. В книге «Пьер Бейль. К истории философии и человечества» Фейербах, в частности, подчеркивал: «Сомнение есть характерный признак новой философии в отличие от схоластики, которая, если она сомневалась, держалась только в пределах несомненного, подвергала сомнению только специальное, а если она переходила эту границу, то погружалась только в беспочвенные неясности. Но значение сомнения Декарта в том, что оно неограниченное»²²⁸.

Симптоматичен с точки зрения дальнейшей эволюции взглядов Фейербаха и анализ обоснования Декартом бытия бога. В целом расценивая его негативно, Фейербах обращает внимание на то, что к доказательству бытия бога Декарт приходит через анализ понятия бога, существующего в человеческом сознании. Таким образом, бог есть порождение сознания человека, резюмирует Фейербах, и его всемогущество является отражением могущества человеческого духа²²⁹. Этот вывод, который, по мнению Фейербаха, имманентно вытекает из философии Декарта, еще раз подтверждает противоположность точки зрения

²²⁶ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 184.

²²⁷ См.: Там же, с. 231.

²²⁸ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 139.

²²⁹ См.: Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 262.

Декарта теологическому воззрению. Для нас констатация этого факта Фейербахом интересна как еще один момент, который, будучи развит впоследствии, приводит его к разрыву с идеализмом вообще. Ведь отсюда естественным был вывод о том, что бог является воплощенным представлением человека о собственной сущности, вывод, который обосновывался Фейербахом в последующий период его творчества. Не случайно именно этот момент особо подчеркивает и развивает Фейербах в примечаниях 1847 г. Возвращаясь к этой же проблеме в специальном разделе «Заключительные замечания о философии Декарта», введенном в текст главы в 1847 г., он отмечает значение идеи Декарта как предпосылки антропологического объяснения религии. Если в христианстве, пишет он, началом служит утверждение «бог есть дух», то у Декарта — «я есть дух». Таким образом, бог превращается в «не что иное, как *сущность идеализма, как собственный дух* человека, который, однако, представляется в христианстве отличной от человека предметной сущностью. Первые начала этого познания, познания теологии как антропологии, находятся уже у Декарта. Предметный, божественный идеализм становится у него субъективным, человеческим идеализмом» ²³⁰.

Вслед за главой, посвященной Декарту, Фейербах переходит к анализу взглядов одного из представителей окказионализма Арнольда Гейлинкса. Воззрения этого философа, разделяющего декартовский принцип дуализма души и тела, вообще не рассматриваются Гегелем. Тем более интересно выявить мотивы, побудившие Фейербаха посвятить отдельную главу этому философу.

Очевидно, одним среди них являлась возможность продолжить критику, начатую еще в предыдущей главе, идеи о боге как начале, соединяющем душу и тело. Гейлинкс, повторяя вслед за Декартом, что бог своей волей связывает дух и тело, вместе с этим утверждает принципиальную невозможность познать сам способ этой связи. Этот способ, по Гейлинксу, есть чудо, непостижимое для человеческого разума. Вот эта-то апелляция к чуду и привлекает внимание Фейербаха, ибо такая апелляция, считает он, «явно и откровенно выставляет на свет истинное основа-

²³⁰ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 282.

ние и источник всех непостижимостей»²³¹. Обычно, объясняет он, философ исходит из определенных односторонних и ограниченных понятий, которые, однако, воспринимаются им как абсолютные. Но когда ограниченность этих понятий становится явной, то в такой ситуации возникает необходимость указать на действительные границы исходных понятий. Если же философ, вопреки фактам, продолжает настаивать на абсолютном характере понятий, явно ограниченных, то ему ничего не остается, как объявить все, что противоречит этим понятиям, принципиально непостижимым для человеческого разума. «Причина этого весьма понятна, — разъясняет Фейербах, — а именно эти односторонние понятия считаются единственно разумными, считаются самим разумом, и потому, вместо того, чтобы признать причину этой непостижимости в ограниченности этих понятий, она относится к самому разуму»²³². Собственно, в такой ситуации и оказался Гейлинкс. Он исходит из противоположности души и тела. Но единство их — установленный факт. Поэтому соединение души и тела объявляется чудом, сотворенным богом. Следовательно, апелляция к богу в философской системе свидетельствует лишь об ограниченности исходных принципов этой системы, заключает Фейербах. Резюмируя, Фейербах завершает главу весьма многозначительным обобщением: «Таким образом, когда ты наталкиваешься на непостижимости, то потрудись возвратиться к началу, т. е. начать испытание твоих основных принципов, признать их односторонность и отказаться от них и всей твоей точки зрения; если ты этого не можешь, то будь, по крайней мере, так скромн, чтобы признать твою ограниченность твоей, не делать твоих границ границами других или даже самого разума»²³³.

Приведенная мысль весьма характерна для понимания позиции, занимаемой Фейербахом в пределах школы, сложившейся на основе философии Гегеля. Не свидетельствуя сама по себе о выходе за ее рамки (ведь основоположные понятия в школе отнюдь не обязательно должны восприниматься как актуально ограниченные), она содержит достаточные субъективные предпосылки для совершения

²³¹ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 287.

²³² Там же, с. 288.

²³³ Там же, с. 289.

такового в случае осознания недостаточности исходных понятий основоположной системы, противоречия их определенной группе фактов. Таким образом, уже в 1833 г. можно констатировать наличие не только объективных, но и субъективных предпосылок для осуществления выхода за пределы философии Гегеля, для разрыва с ней. Оставалось лишь до конца осмыслить те моменты, которые имманентно наличествовали в воззрениях Фейербаха этого периода, увидеть в них противоречие центральным принципам философии Гегеля. Но вернемся к нашему анализу.

Линия развития философии от Декарта до Спинозы представляется Фейербаху прежде всего как процесс преодоления философией теологического понимания бога, процесс, определяемый им как «осуществление» идеи бога: «Бог должен спуститься в сферы, занимаемые духом и материей для себя»²³⁴. Процедуру такого «осуществления» начал уже Декарт, у которого обе субстанции, дух и материя, независимы от бога в своей сущности. Однако они еще определяются волей бога в своем существовании. Такое противоречие (демонстрация его осуществлена Фейербахом на примере анализа философской позиции Гейлинкса) должно быть снято.

В свете сказанного Мальбранш, у которого «бог вступает уже в центр мира духов»²³⁵, представляет следующую ступень развития, завершающегося провозглашением бога единственной субстанцией с присущими ей атрибутами мышления и протяженности. Этот шаг был осуществлен Спинозой, философия которого определяется Фейербахом как «очищение или освобождение от всякой теологии и теологической метафизики: она чистая, абсолютно самостоятельная философия»²³⁶. В отличие от Гегеля Фейербах в ходе рассмотрения истории философии Нового времени смещает акцент с проблемы конкретизации понятия субстанции, перенося его на вопрос о соотношении философии и религии. Данный вопрос, будучи основным для Фейербаха на протяжении всего его творческого пути, остается центральным и в параграфе, добавленном в 1847 г. к главе о Спинозе.

Заслугой Спинозы, отмечает здесь Фейербах, являлось то, «что он в противоположность христианской религии

²³⁴ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 327.

²³⁵ Там же.

²³⁶ Там же, с. 376.

и философии обоготворял природу, делал природу богом и источником человека, тогда, как те делают человеческую сущность богом и источником природы»²³⁷. Но отождествление природы и бога само по себе было лишь этапом на пути окончательного освобождения философии из-под зависимости от религии. Спиноза, разъясняет Фейербах, по существу пришел к отрицанию бога, но он не хотел быть атеистом и, отказавшись от дуализма бога и природы, обожествил природу, придав ей нечувственный, теологический характер. «Там, где бог отождествляется или смешивается с природой, или, наоборот, природа с богом,— подчеркивает Фейербах,— там нет ни бога, ни природы, но есть мистическая амфиболическая смесь. Вот основной недостаток Спинозы»²³⁸. Конечно, в тексте 1833 г. мы не встречаем столь четких формулировок, но знаменательно, что мы находим в нем идеи, прямо созвучные взглядам Фейербаха в 1847 г.

Следующей философской системой, которая, по мнению Фейербаха, представляет «наиболее значительное явление в области новой философии после Декарта и Спинозы»²³⁹, является философия Лейбница. Изложению его воззрений посвящен второй том историко-философской трилогии Фейербаха. Написание рукописи было завершено в 1836 г. В следующем году том вышел в свет под заглавием «Изложение, развитие и критика философии Лейбница».

Выдержанный в целом в соответствии с требованиями гегелевской философской системы, он, однако, содержит немало весьма существенных отступлений от нее. Влияние Гегеля явно просматривается в обосновании темы исследования. Посвящение специального тома анализу философии Лейбница аргументируется ссылкой на то, что немецкий народ своей философией завершил процесс самопознания духа. Лейбниц же является первым значительным философом Германии Нового времени. Но и здесь не менее наглядно вырисовывается своеобразие позиции Фейербаха по сравнению с Гегелем.

Фейербах, как видно, един с Гегелем в оценке места немецкой философии в истории философской мысли Но-

²³⁷ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 402.

²³⁸ Там же, с. 412.

²³⁹ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 103.

вого времени. Но если Гегель считает творцами Новой философии три народа — англичан, французов и немцев, то Фейербах расширяет поле исследования, причисляя к выдающимся мыслителям Нового времени деятелей итальянского Возрождения. Новая философия, согласно Фейербаху, «по происхождению итальянка»²⁴⁰. И это понятно, если учесть, что история философии Нового времени прежде всего интересует Фейербаха в связи с анализом борьбы между философией и религией. Ведь именно итальянским мыслителям, подчеркивает Фейербах, «впервые стало тесно и не по себе в мрачном монастырском здании схоластики»²⁴¹.

С точки зрения основного для Фейербаха принципа в освещении истории философии оценивается и философия Лейбница. Отмечая, что Лейбниц, в отличие от своих предшественников, наделяет субстанцию способностью к деятельности, он указывает, что «этот прогресс состоит не в чем ином, как во все возрастающем ограничении сферы божественного произвола и в определении роли понятия и жизни бога, действующего из разумной необходимости и в согласии со знанием и наукой: только при таком понятии бога могут быть познаны и могут сделаться понятными природа и история»²⁴².

То, что при анализе истории философии Фейербаха прежде всего интересует тема борьбы и высвобождения философии из-под гнета религии, позволяет ему выявить действительно плодотворные идеи в системе анализируемых им философов. В данном случае это находит свое выражение в подчеркнутом внимании к обоснованию Лейбницем диалектической по существу идеи о деятельной сущности субстанций. «Деятельность,— подчеркивает Фейербах, характеризуя воззрения Лейбница,— вот принцип его философии. Для него деятельность — основа индивидуальности, причина того, что существует не одна субстанция, а субстанции»²⁴³. Динамическая трактовка монад служит, по Фейербаху, основанием для обоснования диалектической в целом картины многообразно изменяющегося мира. «...Мир Лейбница — многогранный кристалл,

²⁴⁰ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 106.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же, с. 230.

²⁴³ Там же, с. 126.

брильянт, который благодаря своей своеобразной сущности превращает простой свет субстанции в бесконечно разнообразное богатство красок и вместе с тем затемняет его»²⁴⁴. В. И. Ленин специально отметил это место в книге Л. Фейербаха, сопроводив его замечанием: «...Лейбниц через теологию подходил к принципу неразрывной (и универсальной, абсолютной) связи материи и движения... За это, верно, и ценил Марх Лейбница»²⁴⁵.

Анализ философии Лейбница дает возможность Фейербаху еще раз продемонстрировать ту отрицательную роль, которую играет религия по отношению к философии. Процесс освобождения философии от теологии понимается им как сложный и противоречивый. Хотя весь дух философии Нового времени — антитеологичен, но представители ее не свободны (пусть от формальной зависимости) от теологии. Отмеченная особенность присуща и творчеству Лейбница, что вело, как отмечает Фейербах, к «внутренним и, бесспорно, отрицательным последствиям для его философии»²⁴⁶. Там, где Лейбниц отдает дань теологии, она «извращает его лучшие мысли и мешает ему доводить глубочайшие проблемы до их последней, завершающей ступени. Где следовало бы продолжать философствование, он круто обрывает; где необходимо было дать метафизические определения, найти метафизическое выражение мысли, он рассыпает теологические образы»²⁴⁷.

Там, где Лейбниц выступает как философ, он впадает в противоречие с требованиями религиозного сознания. Это Фейербах демонстрирует, в частности, на анализе актуального поля историко-философской традиции, из которой исходит в собственных построениях Лейбниц. «Вера, — пишет Фейербах, — разделяет человечество, обособляет, ограничивает его. Она с дьявольской радостью отправляла в ад самых божественных, самых благородных представителей античного духа как проклятых язычников... Поэтому величие и историческое значение Лейбница заключается главным образом в том, что он, вопреки ортодоксальной ограниченности своей эпохи, не загородил своего духовного горизонта китайской стеной, которую

²⁴⁴ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 148.

²⁴⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 67, 68.

²⁴⁶ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 223.

²⁴⁷ Там же, с. 327.

вера воздвигла между языческим и христианским миром»²⁴⁸.

Анализ второго тома историко-философской трилогии Фейербаха дает возможность выявить те моменты, которые, будучи развиты впоследствии, привели его к разрыву с философией Гегеля. Уже в первом томе анализ позволяет установить в общем нетипичное для гегельянца предпочтение в оценке представителей материалистического направления. На эту тенденцию как симптом последующей эволюции его воззрений впоследствии указывал сам Фейербах. В предисловии к первому изданию собрания своих сочинений, написанном в 1846 г., он подчеркивал, что его новые взгляды органически вытекают из позиции, занимаемой во время написания трудов по истории философии: «Уже в этом первом томе находятся зародыши указанных взглядов,— пишет он.— Сколько ты ни полемизировал по поводу учения о происхождении идей и по другим пунктам с основоположниками эмпиризма Бэконом, Гоббсом, Гассенди, все же ты изучал их с особой любовью, прежде всего Бэкона, объявив уже тогда эмпиризм «делом философии»²⁴⁹. Эта настроенность без труда прослеживается и во втором томе трилогии, посвященном философии Лейбница.

В целом взгляд на эмпиризм, материализм здесь постулируется в духе гегелевской философии²⁵⁰. Но каким диссонансом такого рода постулатам звучат панегирики в честь эмпиризма, сопровождающие анализ полемики Лейбница с Локком: «Великое историческое значение эмпиризма состоит во всяком случае в том, что он восстановил в своих правах чувства как средство познания и вообще возвысил область косвенных причин, эмпирического до уровня необходимого и существенного предмета. Только эмпирической философии обязаны мы прежде всего тем, что освободились от величайшего, бесконечного зла, мучившего человечество,— от ужасов страха перед богом, от ужасов суеверия, что мы перестали быть глупцами и рабами произвола демонической власти»²⁵¹.

В приведенном тексте обращает внимание то, что высокая оценка эмпиризма не привносится, а органически

²⁴⁸ Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 132.

²⁴⁹ Там же, с. 42.

²⁵⁰ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 301.

²⁵¹ Там же, с. 282, 283.

вытекает из принципа, избранного в качестве основного в историко-философском анализе. Этот принцип обуславливал уже тогда явное тяготение Фейербаха к переходу от гегелевского реализма понятий к номиналистическому рассмотрению конкретно-чувственных и индивидуальных вещей и процессов. Достаточно наглядной иллюстрацией сказанному служит оценка Фейербахом полемики Лейбница с эмпиризмом. Так, обосновывая множественность монад, которая, по Фейербаху, вытекает у Лейбница из принципа их индивидуации, обуславливающего различие монады как одно из имманентно присущих ей свойств, Фейербах по сути вступает в противоречие с трактовкой этой проблемы у Гегеля. В «Науке логики» принцип множественности монад рассматривается как нечто внешнее, привносимое извне в монаду. В тексте 1837 г. это расхождение с Гегелем попросту обходится молчанием. Но в примечании к этому разделу, сделанном в 1847 г., отмеченному расхождению дается весьма характерное толкование о том, что такой взгляд в корне отличается от того, что сказал о системе Лейбница Гегель в своей «Логике». При этом Фейербах уточняет, что он изложил свои взгляды не для того, чтобы, подчиняясь моде, выступить против Гегеля. Такое понимание укоренилось в нем, поэтому все изложение и оценка Лейбница поданы Фейербахом «самостоятельно, независимо от того, что говорили о Лейбнице... Гегель и другие мыслители»²⁵²

Это замечание интересно не только само по себе. Дело в том, что хотя, как это убедительно показал Фейербах, из лейбницевого понимания субстанции как принципа индивидуации и спецификации необходимо следует мысль о множественности субстанций, сам Лейбниц не дает непосредственной дедукции данного множества. Указание на это дает возможность Фейербаху еще раз подчеркнуть своеобразие творческого в противовес ученическому, «школьному» подходу к анализу философских систем прошлого. «Гегель, конечно, прав, — пишет Фейербах в 1847 г. по поводу объяснения множественности монад, — но и автор, хотя и утверждает противоположное, также считает себя правым. Источник противоречия в том, что одно дело — иметь перед собой систему как объект критики и совершенно другое — находиться внутри системы,

²⁵² Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 175.

словом, одно дело — критиковать и другое дело — развивать»²⁵³.

Смысл историко-философского исследования видится Л. Фейербаху прежде всего в своеобразном «развертывании» плодотворных идей и решений, которые в «свернутом» виде заложены в системах мыслителей прошлого. Историко-философский анализ для него нераздельно связан с задачами актуального философского исследования. В этом и заключена сущность историко-философского изучения как «развития». «Развитие, — разъясняет Фейербах, — есть расшифровка подлинного смысла философии, раскрытие того, что в ней есть *положительного, воспроизведение* ее внутренней идеи, скрытой за временно обусловленным, конечным способом определения этой цели...» и далее Фейербах пишет, что прообразом историка философии «должна служить не пчела, собирающая и несущая домой цветочную пыльцу, а пчела, *выделяющая* уже собранную цветочную пыльцу в виде воска»²⁵⁴.

Через год после выхода второго тома увидела свет последняя книга трилогии Фейербаха: «Пьер Бейль. К истории философии и человечества». Итак, изложение истории философии Нового времени завершалось исследованием, посвященным анализу наследия П. Бейля, о котором, кстати, вообще специально не говорит Гегель в своих «Лекциях по истории философии», за исключением нескольких упоминаний, брошенных походя. Конечно же, Бейль не являлся ни завершителем новой философии, ни ее вершиной. Однако выбор именно его в качестве героя произведения, подводящего итог анализу развития философии Нового времени, был не случаен. Именно Бейль, его творчество позволяет резюмировать и углубить исследование ведущей темы всей трилогии — противоречия философии и религии. Враждебность религии науке, ее чуждость искусству, независимость нравственности от религии — вот те новые, по сравнению с предшествующими томами, проблемы, к которым обращается Фейербах, обильно цитируя по этому поводу Бейля.

Но все же основной и здесь остается проблема противоположности разума и веры, воплощенная в противоположности философии и теологии. В борьбе этих двух взаи-

²⁵³ Фейербах Л. История философии, т. 2, с. 176.

²⁵⁴ Там же, с. 104, 105.

моисключающих начал протекает, по Фейербаху, вся история философии Нового времени вплоть до конца XVII в. — «философы всегда одним глазом смотрели в философию, а другим в то же время заглядывали в теологию»²⁵⁵.

Эта противоречивость обусловила, по мнению Фейербаха, двойственность и в творчестве Бейля. Перед нами по существу, констатирует Фейербах, два мыслителя: «...тот Бейль, который говорит не в своих интересах, но в духе ортодоксии и по ее поручению, тот Бейль, который не отличается от других своих единоверцев, напечатан крупными буквами — это текст, но текст короткий, едва отделившись наверху от текста, он немедленно погружается в широкий поток примечаний; в свою родную стихию, внизу, где мы найдем того Бейля, которого не так-то легко спутать с другими людьми. В тексте он носит форменное одеяние ортодокса, но в примечаниях он выступает в домашнем платье, хотя также и здесь строжайше соблюдает декорум ортодоксии»²⁵⁶.

В этом Бейль близок своим наиболее значительным предшественникам. Но есть у Бейля и нечто свое, что и объясняет завершение анализа темы исследованием именно его творчества. Если все предшествующие мыслители не осознавали присущей им раздвоенности между философией и религией, то Бейль постиг этот конфликт. Для него непримиримая враждебность философии и религии — очевидна. Однако, осознав противоположность веры и разума, он, как отмечает Фейербах, «не хотел, не мог и не должен был»²⁵⁷ преодолеть ее. Это противоречие приобретает для Бейля «трагическое значение»²⁵⁸, оно становится непреодолимым, но осознаваемым противоречием как личности, обуславливая скептицизм Бейля как адекватное выражение такой пограничной ситуации. Поэтому «значение Бейля для философии по большей части уже выяснено: оно состоит главным образом в его отрицательном отношении к теологии... Бейль позитивен там, где он негативен...»²⁵⁹. Его скептицизм — не догматическое сомнение во всем. Он направлен на конкретные объекты. Пер-

²⁵⁵ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 33, 34.

²⁵⁶ Там же, с. 152, 153.

²⁵⁷ Там же, с. 215.

²⁵⁸ Там же, с. 153.

²⁵⁹ Там же, с. 198.

вым среди них является теология. Однако, будучи не в состоянии отбросить веру во имя разума, Бейль вынужден, как показывает Фейербах, направить свой скептицизм против философии. «Для мысли нужно все или лучше уж ничего»²⁶⁰, — разъясняет Фейербах. Покамест вера до конца не преодолена, не может быть серьезного отношения к философии даже со стороны философов. «В связи с этим равнодушием философии к самой себе во время господства ортодоксии, — пишет Фейербах; — следует рассматривать и скептицизм Бейля»²⁶¹. В лице Бейля противоречие разума и веры достигает апогея. Следующий шаг вперед, возможный в развитии философии, неминуемо предполагает отбрасывание теологии, враждебность к которой философии столь явна. Но этот шаг выводит за пределы проблемы борьбы философии с теологией в истории философии, темы, которая прежде всего и интересует Фейербаха. Поэтому здесь наступает естественный предел им принятому исследованию.

Однако, прежде чем нам поставить точку в анализе историко-философской трилогии Фейербаха, следует обратить внимание еще на один момент, проливающий свет на интерес исследователя к наследию Бейля именно в этот период. В уже цитировавшемся предисловии к его собранию сочинений Фейербах указывал, что в своих историко-философских трудах он высказывает свои мысли под чужими именами²⁶². В отношении Бейля, очевидно, это касается не только проблемы противоположности философии и теологии, действительно волновавшей не только французского мыслителя, но и исследователя его наследия. Фейербаху 1838 г. созвучна позиция, которую занимает Бейль по отношению к современной ему философии. Он — на грани выхода за пределы той философской школы, к которой принадлежал раньше. Выход еще не совершен, ибо подвергаются критике воззрения, противоположные тем, которые приняты в его школе. Но этот выход уже подготовлен — ведь не менее критичен философ и в отношении воззрений, которые еще вчера он разделял. У Бейля такая позиция нашла свое выражение в скептицизме. Она во многом близка к умонастроению Фейербаха,

²⁶⁰ Фейербах Л. История философии, т. 3, с. 216.

²⁶¹ Там же, с. 217.

²⁶² См.: Фейербах Л. История философии, т. 1, с. 39.

находящегося, в принципе, в аналогичном отношении к философии Гегеля. Ведь всего лишь через год выходит в свет его работа «К критике гегелевской философии», за которой последуют «Предварительные тезисы к реформе философии», «Сущность христианства», «Основные положения философии будущего». Эти произведения свидетельствовали о том, что разрыв с гегелевской философией и идеализмом вообще, исподволь назревавший, стал свершившимся фактом.

Прошло еще несколько лет и К. Маркс и Ф. Энгельс в «Святом семействе», давая оценку философии П. Бейля, не случайно сопоставляют его философию с воззрениями Фейербаха. «Подобно тому, — писали они, — как *Фейербаха* борьба против спекулятивной теологии толкнула на борьбу против *спекулятивной философии* именно потому, что он увидел в спекуляции последнюю опору теологии и вынужден был заставить theologов вернуться обратно от мнимой науки к *грубой*, отталкивающей *вере*, точно так же религиозное сомнение привело Бейля к сомнению в метафизике, служившей опорой для этой веры. Он подверг поэтому критике все историческое развитие метафизики»²⁶³.

На новом витке исторического развития Л. Фейербах, решая задачу, в основном созвучную той, которую реализовал П. Бейль, своей историко-философской трилогией выступил в качестве историка разложения идеалистической философии в ее классической форме. Он расчищал путь, подготавливая почву для торжества научной и в силу этого непримиримо враждебной по отношению к религии философии марксизма-ленинизма.

²⁶³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 141.

ГЛАВА IV Л.ФЕИЕРБАХ И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

“М

ы живем на рубеже двух миров... Старые убеждения, все прошедшее миросозерцание потрясены, но они дороги сердцу. Новые убеждения, многообъемлющие и великие, не успели еще принести плода, первые листы, почки пророчат могучие цветы, но этих цветов нет, и они чужды сердцу»¹, — так выражает А. И. Герцен дух времени, решая для себя основной мировоззренческий вопрос — который из теоретических путей искания истины является «живоначальным источником», «краеугольным камнем» теоретического и практического бытия человека.

40-е годы XIX в. для России — время интенсивных философских и социально-политических поисков, связанных с формированием и развитием материализма и обоснованием необходимости социально-политических преобразований. В этот период наблюдается повышенный интерес к философской системе Гегеля. При этом растет, с одной стороны, интерес к проблеме его метода, обусловленный поисками «опоры» для идей социализма, с другой — неудовлетворенность теми решениями насущных проблем, которые даются идеализмом. Герцен «пристрастно» читает Гегеля. Сложность духовной эволюции Герцена в начале 40-х годов, кроме отмеченных обстоятельств, усугубляется

¹ Герцен А. И. Избр. филос. произведения. В 2-х т. М., 1946, т. 1, с. 13.

и тем, что он все еще находится в плену религиозных иллюзий. Антихристианские тенденции философии Гегеля становятся поводом к разрыву с религией. Окончательный выход из «философского распутья» связан с материализмом Фейербаха.

1. ГЕРЦЕН И ФЕЙЕРБАХ

До сих пор бытует мнение, что Фейербах не оказал существенного влияния на формирование мировоззрения Герцена². Оно основывается на отсутствии прямого «признания» наличия такого влияния самим Герценом, а также на несовпадении в главных характеристиках воззрений Фейербаха и Герцена (как правило, при этом имеется в виду антропологический принцип, «религия любви» и т. п.). Что касается первого аргумента, то, на наш взгляд, Герцен в этом отношении многопланов. Так, он отмечает, что его поколению «не нужно было, чтоб Фейербах разболтал тайну Гегелева учения, чтоб понять ее»³. Однако сразу же после прочтения «Сущности христианства» он записывает: «Прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маскарадное платье, прочь косноязычье и иносказания; мы свободные люди, а не рабы Ксанфа; не нужно нам облекать истину в мифы!»⁴ Под непосредственным впечатлением этой книги, в «разгаре философской страсти» Герцен начинает свои статьи о «Дилетантизме в науке». Здесь впервые у него звучат критические мотивы по отношению к Гегелю и правому крылу его последователей. Правда, Герцен еще не понимает специфики правого гегельянства как объективного следствия системы Гегеля и «берлинских профессоров» обвиняет в том, что «из живого, всеобъемлющего учения Гегеля» они стремятся «сделать схоластический, безжизненный, страшный скелет»⁵. Но здесь упрекается Гегель в забвении «практической деятельности, вплетенной во все события истории»⁶, в непоследовательности и боязни «итти до послед-

² См.: Чесноков Д. И. Мировоззрение Герцена. М., 1948; Эльсберг Я. Е. Герцен. М., 1963; История философии в 5-ти томах. М., 1968, т. 2, гл. 16.

³ Герцен А. И. Собр. соч. в 30-ти томах. М., 1955, т. 5, с. 221.

⁴ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 179.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 74.

него следствия своих начал»⁷ и утверждается прямо противоположное гегелевскому призыванию философии — философское знание не самоцель, а средство «деяния» человека в истории. В этих статьях уже просматривается, хотя, не вполне отчетливо, тот вопрос, который был главным для Фейербаха в его критике гегелевской философии, — вопрос об отношении мышления и бытия. Еще не материалист, но уже и «не вполне» идеалист; Герцен намечает принципиально новую перспективу его решения: «Непосредственность и мысль — два отрицания, разрешающиеся в деянии истории»⁸.

Сравнительный анализ мировоззрений Фейербаха и Герцена вскрывает не только особенности двух принципиально новых форм материализма, рожденных XIX в., но и закономерный характер зарождения диалектического материализма в процессе разложения гегелевской философии — последней классической системы идеализма. В частности, становится очевидным то, что последовательная критика религии явилась необходимым этапом преодоления идеализма. Мысль Ф. Энгельса о том, что философия Фейербаха — это есть эволюция гегельянца к материализму⁹, справедлива и по отношению к Герцену. Для Герцена фейербаховская критика религии становится теоретической основой атеизма и философской почвой для критики идеализма и материалистических выводов, в которых он пойдет дальше Фейербаха по пути к диалектическому материализму. Атеизм Герцена более последователен — осознав ложность религиозного сознания, Герцен навсегда откажется от соблазна рядить философские идеи в религиозные одежды.

Как и основоположники диалектического материализма, Герцен фактически признает «очистительное» влияние сочинений Фейербаха. Сходно и отношение Герцена к стилю Фейербаха. Так, Энгельс замечал, что даже беллетристический слог Фейербаха «действовал освежающе после долгих лет господства абстрактной и темной гегельянщины»¹⁰, а Герцен назвал стиль книги Фейербаха ключом к искусственному, тяжелому, схоластическому языку немецкой науки: «Наука говорила очень дельные вещи и

⁷ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 64.

⁸ Там же, с. 84.

⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 285.

¹⁰ Там же, с. 281.

очень простые на своем мудреном наречии. Фейербах стал первый говорить человечесственнее»¹¹.

Материализм Фейербаха означал «подлинную теоретическую революцию» (Маркс) в современной ему философской мысли. Осознав, что идеалистическая философия есть рациональная теология, он вернул философию «с небес на землю», сделав мерилom истины человека его родовую жизнедеятельность. Критика Фейербахом спекулятивной философии Гегеля указала выход из духовного рабства. Обратившись к чувственному созерцанию как важнейшему «жизненному принципу», Фейербах фактически подготовил философскую мысль к рассмотрению чувственности человека как практической чувственности, а родовой жизнедеятельности — как общественно-практической.

Неприятие Фейербахом идеалистических логических определений «человека как такового», абстрактного человека способствовало постановке вопроса о целостности, универсальности реального, земного человека. Целостность человека для Фейербаха заключена во взаимодействии и имманентной связи сущностных сил человека, принимаемых им за самую сущность человека. «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового, и цель его существования» (2, 32). В отличие от идеалистического рационализма, Фейербах рассматривает как имманентно сущностные не только познавательные (человеческое мышление), но и духовно-практические (воля, чувства) аспекты отношения к миру. Фейербах расширяет понимание сущности человека. Он «хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов»¹², но не поняв чувственно-предметной деятельности как сущности человека, он не преодолевает гегелевского понимания мышления, теоретической деятельности как сущности человека. По сути, Фейербах «не занимается критикой действительной сущности»¹³; сущностные силы реализуются через общение изолированных индивидов (взаимоотношение «Я» и «Ты»), связанных *природными*

¹¹ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 2. с. 173.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1.

¹³ Там же, с. 3.

узами; человек у Фейербаха лишен исторически определенного мира. Поскольку «туизм» Фейербаха не имеет социально-исторического масштаба, то и практическое отношение между индивидами у него по существу — абстрактная, а не конкретная деятельность на уровне общности. Только общественность, социальность как деятельная сущность человека способна придать конкретность всем формам его деятельности, а человеческая индивидуальность только и может реализоваться на основе целостной социально детерминированной деятельности.

Фейербах не исследовал всех возможностей человеческой чувственности, но самой постановкой данного вопроса попытался выйти за пределы всей предшествующей философии, что и сделало его антропологизм вехой на пути к новой форме материализма.

К. Маркс, став на известный период «фейербахианцем», превзошел его, указал на теоретические и исторические недостатки фейербаховской формы материализма и создал принципиально новую философскую систему, в которой человек-созерцатель Фейербаха уступает место человеку как «миру человека», как общественно-практическому существу.

Исторически и логически антропологизм Фейербаха стал «мостиком» от объективного идеализма Гегеля к диалектическому и историческому материализму. Материализм Герцена также начался с перехода от Гегеля к Фейербаху, но, считая Фейербаха одним из умнейших людей своего времени, признавая величайшее значение Фейербаха для истории человеческого познания, Герцен стремится критически переосмыслить основные принципы фейербаховского материализма, закладывая основы нового типа мировоззрения — материализма революционеров-демократов.

В немалой степени это объясняется тем, что буржуазно-демократическая идеология в России формировалась тогда, когда в Западной Европе достаточно четко обнаружилось противоречия буржуазного развития и западноевропейская философская мысль не только выработала новый общественный идеал — социализм, но и поставила вопрос о путях его воплощения в жизнь. Поскольку осмысление новых проблем социального развития происходило в ряде наук, включая философию, рождается новая тенденция — ориентация философии на объективную дей-

ствительность. Герцен одним из первых уловил эту тенденцию. Проблема метода и вопросы социального преобразования сливаются воедино в его идее о «развитии философии в жизнь». Полное «обновление» мира возможно, согласно Герцену, при условии установления гармонии между новой социальной действительностью и соответствующей ей новой наукой. Содержательной основой поиска революционно-критической теории, в которой бы слились наука и социализм, для Герцена стал синтез идей утопического социализма и гегелевской философии.

Социалистический идеал Герцена постоянно трансформировался по мере становления его мировоззрения от религиозно-мистического романтизма к революционно-демократическому материализму. 30-е годы в духовной жизни Герцена связаны с увлечением идеями социализма в той его форме, которая была представлена Сен-Симоном и его последователями. Подверженность религиозно-мистическим настроениям выразилась в тот период в стремлении Герцена рассматривать социализм как новую форму религии. Определенную роль здесь сыграло увлечение учениями Кузена и Шеллинга. Утопический социализм Герцена имел историческое основание — социальное развитие не давало аналога и доказательства осуществимости социалистического идеала. Экономическая отсталость и крайний политический консерватизм крепостнической России еще скрывал общественные силы, способные воплотить его в жизнь.

Разрыв Герцена с религией в начале 40-х годов обусловил его поворот от бездейственной веры к действительной борьбе. Такой поворот стал одной из причин, почему Герцен отверг попытку Фейербаха восстановить в правах религию в этике. Он решительно заявляет, что «земная религия», «религия без неба», как и любая форма религии, тормозит движение к социализму, к «царству разума» и требует полного освобождения человека «для разумно-нравственного бытия». Социальная доктрина Герцена полностью свободна от религиозных наслоений, присущих материализму Фейербаха (хотя социализм так и остался для него идеалом).

Острые критики герценовской философии истории постоянно направлено не только против саморазвития гегелевского абсолютного духа, но и против фейербаховской религии любви: «Мы — реалисты; нам надобно, чтобы

любовь становилась действием»¹⁴. Вот почему Герцен, в отличие от Фейербаха, увидел, что «философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя»¹⁵.

В этой связи он обращается к методу Гегеля, справедливо усматривая в нем одно из важнейших достижений немецкого мыслителя. И движет Герценом не только теоретический интерес — разработка методологических проблем для него органически связана с практическими проблемами воплощения социалистического идеала. Такой подход говорит о том, что объективно Герцен был на пути к марксизму. К. Маркс и Ф. Энгельс видели ценность философии Гегеля в разработке метода, дающего возможность познать истину «не в виде собрания готовых догматических положений», а «в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки»¹⁶, разрушающего все представления об окончательной абсолютной истине. Подчеркивая мысль об абсолютной революционности диалектического способа мышления, К. Маркс ставил задачу «спасения» сознательной диалектики немецкой идеалистической философии и применения ее к материалистическому пониманию природы и общества.

Фейербах, как отмечалось, критикуя гегелевскую философию, критиковал и содержащуюся там идеалистическую диалектику, в то время как «критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание»¹⁷. Герцен попытался дать такую критику. Впервые в истории русской мысли он поставил вопрос о переработке философии Гегеля, указав, что в ней приготовлена «бесконечная форма для бесконечного содержания фактической науки»¹⁸. Герцен понял, что диалектика может существовать не только в идеалистической, но и материалистической форме. Более того, он постоянно подчеркивает, что идеализм не имеет будущего, а гегелевская система и исторически, и логически — последний взлет в развитии идеализма.

¹⁴ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 18.

¹⁵ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 176.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 275.

¹⁷ Там же, с. 281.

¹⁸ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 95.

Герцена не удовлетворяет умозрительность идеалистической диалектики: «Нет такой нелепости, которую нельзя было бы втиснуть в форму пустопорожней диалектики, придав ей вид глубокомысленно метафизический»¹⁹. Не всегда приемлем для него и метафизический материализм. В жизни и науке он предчувствует «веяние какого-то нового, отчетливого, глубокомысленного духа, равно далекого от нелепого материализма, как и от мечтательного спиритуализма»²⁰. Выражение, философское осмысление этого «духа» становится одной из задач теоретического исследования Герцена.

Однако Герцен, как и Фейербах, не смог преодолеть предубеждения против термина «материализм» и предпочитал говорить о «реализме», «новой философии», «современной философии» и т. п. По сути, он повторяет методологическую ошибку Фейербаха, который смешивал «материализм как общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на определенной исторической ступени»²¹. Поэтому только тщательный контекстуальный анализ позволяет определить истинную суть его мировоззрения.

Обращение Герцена к естествознанию было продиктовано, с одной стороны, логикой его духовного становления, с другой — и это, на наш взгляд, было главным — тем, что соединение диалектики и материализма без изучения естествознания было объективно невозможным. Фейербах не смог должным образом оценить открытия естествознания, современником которых он был. Разработке основных идей естественнонаучного материализма Герцен посвящает свои «Письма об изучении природы». Обосновывая необходимость исторического взгляда на природу, единства метода и теории, Герцен вплотную подходит к выводу о взаимосвязи уровня развития наук о природе с формой их теоретического осмысления. Заслуга открытия сути этой взаимосвязи принадлежит К. Марксу и Ф. Энгельсу: «С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественнонаучной области материализм неизбежно должен изменять свою форму»²².

¹⁹ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 335.

²⁰ Там же, с. 305.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 286.

²² Там же.

Герцен одним из первых в России выступает против агностицизма в естественных науках, утверждая необходимость союза естествознания и философии: «Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм. Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий, или, если это не так, она неверна себе» ²³.

В «Письмах об изучении природы» Герцен показывает, что философия Гегеля таит в себе средство преодоления методологических трудностей естествознания. Таким средством может выступить диалектика. Основание же диалектичности заключено в природе. Отсюда задача введения диалектики и материализма в науки о природе. Современные естествоиспытатели, пишет Герцен, «пренебрегают формой, методой, потому что знают их по схоластическим определениям. Они до того боятся систематики учения, что даже материализм не хотят *как учение*; им бы хотелось относиться к своему предмету совершенно эмпирически, страдательно, наблюдая его; само собой разумеется, что для мыслящего существа это так же невозможно, как организму принимать пищу, не переваривая ее. Их мнимый эмпиризм все же приводит к мышлению, но к мышлению, в котором метода произвольна и лична» ²⁴.

В своих поисках истины Герцен постоянно возвращается к вопросу о соотношении мышления и бытия. Герценовская «неумолкаемая диалектическая потребность ума» дает возможность через идею развития увидеть естественную связь мыслящего духа и природы, понять его возникновение как необходимый этап развития природы. Мышление, дополняя природу, «делает не чуждую добавку, а продолжает необходимое развитие, без которого вселенная не полна» ²⁵. Дух — высшая ступень развития природы, ее цель. Закономерность возникновения мыслящего сознания в природе существует у Герцена как идея; естествонаучного обоснования ей он не дал, ибо его еще не дала современная ему наука.

В этом плане Герцен критикует и идеализм — за отрыв мышления от бытия, и материализм — за непонимание

²³ Герцен А. И. Избр. филос. произведения. т. 1, с. 99.

²⁴ Там же, с. 94.

²⁵ Там же, с. 103.

внутренне необходимой связи мышления и бытия²⁶, в то время, как их взаимосвязь очевидна — мышление вне природы неистинно, а природа вне мышления непознаваема. В познаваемости мира выявляется их единство — «законы мышления — сознанные законы бытия»²⁷. Это положение совпадает с фейербаховским: «Законы действительности представляют собой также законы мышления» (1, 194). Но у Герцена мышление в своей «истинной» форме совпадает с научным познанием. Оно — такая форма познания, которая раскрывает необходимость познаваемых предметов²⁸. «Понять предмет, — согласно Герцену, — значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие, его развитие»²⁹.

Эмпирия и умозрение — две необходимые, истинные ступени одного и того же знания. Именно эмпирия наполняет умозрение объективным содержанием. Герцен диалектичен в постановке этого вопроса — он постоянно вычленяет и подчеркивает отношение взаимодействия между сознанием и предметом, познание для него активный, творческий акт. Но эта активность у Герцена получает натуралистическое объяснение: мысль активна, поскольку активна природа, частью и продолжением которой она является. «Бытие живо движением»³⁰. Это деятельное свойство бытия разворачивается в активность сознания как его внутреннее необходимое свойство. К нему-то и апеллирует Герцен всякий раз, когда объясняет переход эмпирии в умозрение. Чрезвычайно плодотворна попытка дать идее активности мышления материальное основание осталась нереализованной. В конечном итоге, ближайшим основанием развития мышления и познания для Герцена являются *изменения в природе*, а не *изменение человеком природы*; материально-производственная, преобразующая деятельность человека — за пределами герценовских поисков истины.

Одностороннее, натуралистическое истолкование проблемы столь же бессильно, как и фейербаховская попытка решить ее с позиций «чистого» антропологизма. Не сила самого мышления, не чувственное созерцание примиряют

²⁶ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 103.

²⁷ Там же, с. 109.

²⁸ Володин А. И. Герцен. М., 1970, с. 101, 102.

²⁹ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 121.

³⁰ Там же, с. 103.

дух и материю, человека и природу. Действительное основание познания материальности мира заключено в развитии производственной деятельности. Эта истина становится очевидной при материалистическом понимании истории, которого не достигли ни Фейербах, ни Герцен.

Природное развитие получает у Герцена цель и оправдание в человеческом разуме — здесь он, на наш взгляд, находится в плену у рационализма начала XIX в. Открытия наук конца XVIII — начала XIX в. неизмеримо расширили границы человеческого действия, определили новые масштабы и горизонты приложения сил, утвердили веру в безграничные возможности человеческого познания. В теоретических построениях мир разума с его неограниченными возможностями заслонил мир действительный, превратил его в нечто подчиненное. Только оправданное разумом имело право на существование.

Естественнонаучный оптимизм эпохи наложил отпечаток и на гносеологические взгляды Герцена. Для него «оправдание разумом — последняя безапелляционная инстанция»³¹ в познании как природных, так и общественных явлений. Такая исходная посылка обусловила непоследовательность в проведении диалектики и материализма в соотношении бытия и мышления на уровне природы — с высот фейербаховского понимания природы как «универсальной совокупности» действительности Герцен, фактически, опускается к дуализму. Природа снова оказывается расколотой на две субстанции.

Поставив важную методологическую проблему перед современным ему естествознанием — проблему овладения диалектическим методом, Герцен пытается сформулировать и показать действие основных диалектических принципов, излагает диалектическое понимание многих категорий. Однако дальнейшего применения общих законов диалектики как метода анализа действительности Герцен не пошел. Создание единого метода познания природных явлений и революционного преобразования общества он вынужден провозгласить делом будущего.

Ограниченность естественнонаучной формы материализма со всей очевидностью обнаружилась при обращении к истории. В творчестве Герцена натуралистическая тенденция в объяснении истории явилась конкретно-истори-

³¹ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 122.

ческой реакцией на идеалистический историзм, определявший ход истории разумной волей провидения, саморазвитием идеи и т. п. Герцен критикует Гегеля за то, что последний понял «природу и историю как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»³². Развитие истории аналогично развитию природы. Подобно тому, как в природе «живое, развиваясь, беспрестанно отрекается от миновавшей формы, обличает неестественным тот организм, который вчера вполне удовлетворял», в истории неизбежны изменения («человечество не давало подписки жить всегда как теперь; у развивающейся жизни нет ничего заветного») ³³. Подчиняясь необходимости постоянного движения, старое, отжившее, должно уступить место новому. Просветительский взгляд на историю как процесс развития от низшего к высшему обогащается идеей закономерности развития как борьбы старого с новым. «История — вдохновенная борьба»³⁴; «жизнь — деятельная борьба, ...и чем упорнее, злее эта борьба, ...тем выше жизнь»³⁵, — таково не только философское, но и жизненное кредо революционера-демократа.

Историческое развитие, по Герцену, представляет собой процесс непрерывного развития возможностей, положенных обстоятельствами прошлого («былое не утратилось в настоящем, не заменилось им, а исполнилось в нем»³⁶) — и «деянием современности». Практическая деятельность вплетается во все события истории. Такая постановка вопроса требует выяснения роли человеческого фактора в истории.

«Необходимость личности обличилась»³⁷, — констатирует Герцен потребность времени. В понимании проблемы человека намечен еще один аспект отношения мышления и бытия: единство мышления и бытия на уровне истории осуществляется в целостности человека. В 40-е годы доказательства такого единства Герцен ищет в данных естествознания и приходит к натуралистическому выводу о том, что материальным основанием истории является

³² Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 1, с. 117.

³³ Там же, с. 90.

³⁴ Там же, с. 126.

³⁵ Там же, с. 148, 149.

³⁶ Там же, с. 126.

³⁷ Там же, с. 75.

физиологическая организация человека (его мозг). Однако исторический опыт заставил Герцена пересмотреть эту позицию — противоречия общественной жизни не укладывались в рамки законов природы. Его взоры обращаются к «социологии», где человек обретает свободу. «Социальный человек ускользает от физиологии»³⁸ и «смотрит на историю как на свое свободное и необходимое дело»³⁹.

Таким образом, в решении вопроса о сути общественного прогресса появляются новые акценты. Во-первых, вывод о несводимости высших форм развития к низшим, социологии к физиологии, и, во-вторых, об общественной деятельности человека как основе исторического прогресса. Здесь Герцен выходит за пределы фейербаховской связки «человек-природа». Обращение к деятельности людей — один из аспектов преодоления односторонности антропологического материализма.

В вопросе о «деянии» человека в истории Герцен допускает ошибку, за которую он критиковал Гегеля, т. е. он не в состоянии идти до «последнего следствия своих начал». Свобода действий «социальной личности» вновь ограничивается разумом. Это пункт возврата к идеалам просветительства: социальный переворот, в конечном итоге, мыслится как победа разума. Неразумное неизбежно уступает место разуму. Поскольку человек воплощает в себе разум, то именно он и приводит «неразумное» к гибели. «Новая наука» должна выступить стимулом и теорией революционного действия в соответствии с законами разума — вот конечный идеал союза философии и социализма у Герцена. И его попытка в позднейших работах истолковать разум как «дух человечества» сути дела не меняет. Реальное направление развития общества остается неопределенным. Но один из главных вопросов этики Герцена — сочетание личного и общественного в преобразующей исторической деятельности — свидетельствует о том, что мыслитель шел к правильному пониманию.

Чувствуя неполноту критерия разума, Герцен дополняет его деятельностью. Соответствие между разумом и действительностью удовлетворяет целостную личность в ее стремлении к свободе. «Ход развития истории есть не что иное, как постоянная эмансипация человеческой лич-

³⁸ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 281.

³⁹ Там же, с. 283.

ности от одного рабства вслед за другим, от одной власти вслед за другой вплоть до наибольшего соответствия между разумом и деятельностью, — соответствия, в котором человек и *чувствует себя свободным*» ⁴⁰.

Здесь очевидно стремление Герцена выйти за рамки абстрактной созерцательности предшествующего материализма, включая и фейербаховский. Он понимает необходимость видеть в человеке, включенном в события истории, не только чувственное созерцание, но и чувственную деятельность. Это требование настоятельно диктуется теми практическими целями, которые Герцен ставит перед философией. Им многократно подчеркивается необходимость обращения к «положительной деятельности», к «практической деятельности, вплетенной во все события истории», к жизни в ее полноте как единстве естественно-непосредственного и сознательно-свободного и т. д., но человек в философских воззрениях Герцена так и не становится *предметно-деятельным*, а история — «деятельностью преследующего свои цели человека» (Маркс).

В данном случае Герцен повторяет ошибку всего предшествующего материализма, принимающего действующие в истории идеальные побудительные силы последними причинами события «вместо того, чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил» ⁴¹.

То, что ни Фейербах, ни Герцен не обратили должного внимания на развитие общественного производства и не смогли исследовать обнаженные ими социальные противоречия, отрицательно сказалось на всем их творчестве. Это обусловило, в частности, непонимание этими мыслителями специфики практики, благодаря которой история действительно является естественной историей человека, но историей «предметной». Развитым предметным бытием истории есть промышленность. Это раскрытая книга человеческих сущностных сил (Маркс). Промышленность, мир материальной культуры выявляют не только истину отношения естествознания к человеку, но и человека к человеку. Здесь содержатся предпосылки решения философских и социальных проблем, поднятых Герценом, здесь начинается единственно реальная возможность создания научного ме-

⁴⁰ Герцен А. И. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 282.

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 24, с. 307.

тогда познания природы, истории, мышления, реализованная со всей последовательностью лишь основоположниками марксизма-ленинизма.

2. АНТРОПОЛОГИЗМ Л. ФЕЙЕРБАХА И Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Среди восприемников идей Л. Фейербаха в России особое место занимает Н. Г. Чернышевский — по словам В. И. Ленина, «единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма»⁴². Известны многие творческие самооценки Н. Г. Чернышевского, подтверждающие глубину воздействия на него произведений немецкого мыслителя, к ученикам и последователям которого он себя постоянно причислял⁴³. «Учеником Фейербаха» называл Чернышевского и В. И. Ленин⁴⁴. Это, разумеется, не должно умалять оригинальность великого русского революционного демократа: ученик не просто развивал дальше материалистические взгляды своего учителя, а создал самостоятельную философско-социологическую концепцию, обусловленную потребностями освободительного движения в России того времени. Если любое культурное влияние невозможно рассматривать в отрыве от внутренних условий, делающих его необходимым, то тем более это относится к «ученичеству» у Фейербаха, через которое прошли многие представители передовой отечественной интеллигенции в поисках ответа на вопросы, продиктованные социальными условиями России, вступающей в один из наиболее ответственных этапов своего развития. Масштабность Чернышевского — революционера и мыслителя, значение его как продолжателя дела Белинского и Герцена лишают, таким образом, всякого смысла саму постановку вопроса о каком-то некритическом заимствовании им элементов философии Фейербаха⁴⁵. Вместе с тем, они позволяют ввести рассмат-

⁴² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 384.

⁴³ См.: напр.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 119—126; т. 7, с. 771, 772; т. 15, с. 23.

⁴⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 381.

⁴⁵ Преувеличение реального влияния Л. Фейербаха, как, впрочем, и некоторых других западных авторов, на формирование мировоззрения Н. Г. Чернышевского до сих пор бытует в буржуазной литературе. (Об этом см.: Маслин М. А. Просчеты и предубеждения

риваемую проблему в русло значительно более широкой тематики взаимопроникновения и взаимодополнения передовых национальных культур, обеспечивающего их живую преемственную связь.

Habent sua fata libelli. Непредсказуемость исторических судеб всякого философского учения не в последнюю очередь связана именно с многообразием социально-культурных контекстов, в которых оно способно функционировать, сохраняя свое содержание, но выявляя подчас и такие потенции, которые первоначально были скрыты даже от самого его творца. Восприятие такого учения на почве любой иной культуры неизбежно опосредствуется переводом его на язык этой культуры, применением (зачастую бессознательным) его выводов к мировоззренческой проблематике, порождаемой социально-культурной ситуацией, в которой оно воспринимается и, в случае его плодотворного усвоения, пускает новые корни. Учет данных обстоятельств имеет существенное значение для выяснения вопроса о том, чем же, в конечном счете, был антропологический материализм Фейербаха для передовых деятелей русской социально-философской мысли второй половины XIX в. — как перекликался он с основными тенденциями этой мысли, в чем был наиболее созвучен указанным тенденциям, а в чем и контрастировал с ними.

Работы Н. Г. Чернышевского показывают, в частности, как глубоко была усвоена материалистическая, атеистическая основа философии Л. Фейербаха его русскими последователями, опиравшимися на нее в борьбе против различных форм идеализма и религиозного обскурантизма. Именно материалистические убеждения Фейербаха имел в виду Чернышевский, определяя, например, свое отношение к нему как мыслителю, «у которого были совершенно верные... понятия о вещах»⁴⁶, оценивая идейное содержание работы «Эстетические отношения искус-

американского чернышевсковедения. — В кн.: *Философия Н. Г. Чернышевского и современность* (к 150-летию со дня рождения). М., 1978, с. 161, 162; *Петраченко В. М.* Мировоззрение Н. Г. Чернышевского в современной буржуазной историографии ФРГ. — Там же, с. 176; *Мелентьев Ю. С.* Философские взгляды Н. Г. Чернышевского и некоторые вопросы современной идеологической борьбы. — В кн.: *Н. Г. Чернышевский и современность*. М., 1980; *Шкуринов П. С.* Н. Г. Чернышевский и критика современной буржуазной антропологии. — Там же.

⁴⁶ *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч., т. 15, с. 23.

ства к действительности» как «вывод из той мысли Фейербаха, что воображаемый мир только переделка наших знаний о действительном мире»⁴⁷, подчеркивая свою принадлежность к тому же философскому направлению, представителем которого был немецкий мыслитель. Однако если для обоснования материализма философской позиции Чернышевского, связывающей его с именами от Левкиппа и Демокрита до Фейербаха включительно, достаточно просто обратиться к соответствующим текстам, то раскрытие конкретно-исторической формы этого материализма, понимание его как системы, восходящей от учения Фейербаха и развивающей его ключевые интенции на существенно иной социально-культурной почве, предполагает нечто большее, а именно обращение к самой этой почве, сделавшей взаимодополнительность названных систем исторически возможной и необходимой.

Как известно, материализм Л. Фейербаха имел антропологический характер. При этом, если мировоззренческое значение принципа антропологизма сводилось в учении немецкого мыслителя к постулированию первичности реального, чувственно данного человеческого существа относительно любых форм его идеальной объективации, то в методологическом плане указанный принцип давал возможность использовать чувственную самодостоверность человека для построения системы философских доказательств, качественно отличных от тех, которыми оперировала предшествующая идеалистическая немецкая философия, опирающаяся на принципы гносеологизма и панлогизма. В противовес критикам этого панлогизма «справа» — позднему Шеллингу, Шопенгауэру и др. — антропологический материализм Фейербаха пролагал путь к подлинно научному решению проблемы обоснования философского знания, данному впоследствии К. Марксом и Ф. Энгельсом. Не без влияния идей своего предшественника, хотя и в явной полемике с ним, авторы «Немецкой идеологии» утверждали, что исходными предпосылками их исследования являются «действительные индивиды»⁴⁸. Однако — и здесь пролегал существеннейшее различие — в качестве таких предпосылок, кроме самих индивидов,

⁴⁷ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 126.

⁴⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»), с. 22.

К. Маркс и Ф. Энгельс называли также «их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью»⁴⁹. Таких предпосылок Фейербах не знал.

Нелепо было бы, конечно, утверждать, что, проповедуя чувственного индивида, Фейербах вообще не различал черт, характеризующих человека как социальное и историческое существо. Однако не все, что видит и о чем говорит тот или иной мыслитель, входит в его систему как философский принцип. Так, у Фейербаха то и дело встречаются указания на зависимость человеческого индивида от социальных условий и т. д., но сформулировать сам принцип общественно-исторической практики, позволяющий рассматривать человека не как «страдательное» природное существо, а как подлинного субъекта истории, он не смог.

Стремительное социальное развитие Западной Европы в середине XIX в., в целом подтверждая историческую обоснованность «реформы философии», провозвестником которой выступил Л. Фейербах, делало тем более ощутимым ее коренной недостаток. Появление на арене общественной жизни пролетариата, постепенно осознающего свои права и начинающего бороться за них, ставило на порядок дня выработку материалистического понимания истории, т. е. предполагало развитие философского материализма именно в том направлении, в котором учение Фейербаха оказывалось наиболее абстрактным и беспомощным. Ответом на эти запросы и явилась деятельность К. Маркса и Ф. Энгельса, преобразовавших материализм в целостную философскую концепцию, охватывающую все стороны развития природы, общества и человеческого мышления и дающую исторически обоснованную программу революционного преобразования мира в соответствии с потребностями поднимающегося пролетариата.

Таким образом, сыграв свою стимулирующую роль, философия Фейербаха тут же уступила место более развитой форме материализма, переосмыслившей все ее конструктивные элементы на принципиально новой основе. Только как переход к этой новой форме учение Фейер-

⁴⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»), с. 22.

баха в дальнейшем и сохраняло свое позитивное значение в идейной жизни развитых капиталистических стран Европы. Претендовать на роль передового и революционного материализма в Западной Европе второй половины XIX в., по существу, мог уже только марксизм; что же касается немарксистских интерпретаций философии Фейербаха, то они, как показал Ф. Энгельс в своем анализе книги К. Н. Штарке, вели к утрате позитивных достижений феьербаховского материализма и даже к забвению самого смысла слова «материализм»⁵⁰.

Так обстояло дело на Западе. Своеобразно сложилась, как уже отмечалось, судьба феьербаховского теоретического наследия в России, стране, где подъем освободительного движения пролетариата наступил значительно позже, да и само развитие капитализма вырисовывалось к середине прошлого века лишь как предположительная перспектива весьма еще, быть может, нескорого будущего. Вместе с тем, уже с начала XIX в., особенно после войны 1812 г., здесь подрастало поколение «дворянских, помещичьих революционеров»⁵¹, душа которых, по А. Н. Радищеву, «уязвлена стала» при виде страданий тяжко угнетаемого, забитого и пока еще безответного народа. Жадно впитывая передовые учения Запада, черпая вдохновение в провозглашенных французской революцией идеалах Свободы, Равенства и Братства, эти люди, однако, чем дальше, тем в большей мере ощущали и своеобразие исторических судеб России, особый характер грядущей русской революции. Помимо специфики национальных условий, их подталкивала к этому и действительность буржуазного Запада, вызывающая отвращение многих прогрессивно настроенных представителей интеллигенции. Разоблачению складывающегося в Западной Европе и в США капитализма немало гневных строк посвятили уже декабристы; отталкивание от этого негативного опыта стимулировало в дальнейшем волну размышлений об «особом пути» России, захвативших не только революционную среду, но и широкие слои «образованного общества», оказавшихся в центре дискуссии «западников» и «славянофилов», нашедших отражение в творчестве Ф. И. Тютчева,

⁵⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 290.

⁵¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 255.

П. Я. Чаадаева, Ф. М. Достоевского и других деятелей русской культуры середины XIX в.

Таким образом, складывалась ситуация, отчасти напоминающая ту, которую имел в виду К. Маркс во Введении к работе «К критике гегелевской философии права». В России, как и в Германии того времени, когда писал К. Маркс, но в гораздо большей степени сохранялись порядки, «даже отрицание» которых пребывало уже «в исторической кладовой современных народов»⁵²; как там, так и здесь существовал «чудовищный разлад» (Маркс) между наличной действительностью и требованиями мысли, представленной прогрессивными элементами общества, уже успешными не только отшатнуться от этой действительности, но и изжить самое ее «идеальное» будущее в лице реального настоящего других стран и народов. Различие состояло в том, что в Германии уже поднимался класс, в котором критика существующего порядка могла обрести «свое материальное оружие»⁵³, а в России до этого было еще далеко. Как известно, первые поколения русских революционеров были «страшно далеки... от народа»⁵⁴, даже ко времени выхода на историческую арену революционеров-разночинцев эта дистанция не была еще преодолена: достаточно вспомнить, с какой горечью сетовал на это в своих «Письмах без адреса» Н. Г. Чернышевский⁵⁵.

Отсутствие реальной социальной силы, способной вести общество к лучшему будущему, сказывалось и в духовной жизни тогдашней России, лишая передовые идейные движения конкретной направляющей перспективы, формируемой революционным творчеством угнетенных масс. Отсюда, если в революционно-демократической культуре Германии середины XIX в. главенствующее положение продолжала занимать философия, приобретающая новую для себя функцию духовного оружия пролетариата, то передовые деятели России того времени — дворяне, а вслед за ними и разночинцы — должны были находить иные формы утверждения своих идейных позиций.

Жизнеспособность идей, которые пока еще не могли быть подтверждены практикой революционного преобразования общества, требовалось доказать прежде всего

⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

⁵³ Там же, с. 428.

⁵⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 261.

⁵⁵ См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 10. с. 90—92.

силой личного примера и нравственного подвига, гражданской деятельностью их конкретного носителя. Так формировалась характерная для передовой русской культуры данного периода проблематика воплощения «Идеи» в конкретной жизненной позиции личности. Естественно, что наиболее разностороннее освещение этой проблематики давала именно литература⁵⁶; доминирующее положение которой в духовной жизни России тех лет отмечал и Н. Г. Чернышевский⁵⁷. В сфере же философии указанная тенденция усиливала общий интерес к вопросам жизненной укорененности «царства идей», проблемам человеческой целостности.

Таким образом, социально-культурная ситуация в России делала саму абстрактность антрополого-материалистических воззрений Фейербаха слишком живой, слишком по-человечески выстраданной абстрактностью, чтобы не вносить в упомянутые воззрения первоначально не свойственные им элементы конкретного видения человека в его исторической и нравственной определенности. И это, выработанное передовой русской культурой, видение живого человека с его насущными потребностями и целями было, пожалуй, главным, что унаследовал Н. Г. Чернышевский из отечественной культурной традиции и что позволило ему не просто воспринять антропологический принцип Фейербаха, но и существенно конкретизировать его, смещая основной акцент всей системы своих философских взглядов в сторону большего внимания к актуальным социальным проблемам⁵⁸.

Конечно, и в работах Н. Г. Чернышевского можно встретить места, в которых «антропологический принцип» формулируется в духе отвлеченных представлений о «человеке вообще», свойственных и феьербаховской философии. Преобладающим, однако, является стремление русского революционного демократа, не отступая от антропологически-материалистического понимания человека как природной целостности, в которой «никакого дуализма... не видно»⁵⁹, развить это понимание и в направлении со-

⁵⁶ См.: Кожин В. В. Немецкая классическая эстетика и русская литература. — В кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978.

⁵⁷ См.: Чернышевский Н. Г. Поли. собр. соч., т. 3, с. 303, 304.

⁵⁸ Смирнова З. В. Взгляды Н. Г. Чернышевского на природу человека. — Философские науки, 1978, № 3, с. 100.

⁵⁹ Чернышевский Н. Г. Поли. собр. соч., т. 7, с. 240.

циально-исторических характеристик человеческой активности. Таким образом, человек — основная предпосылка антропологической философии — начинает мыслиться Чернышевским как «представитель того класса, к которому принадлежит в политическом или... в социальном, в общественном отношении»⁶⁰, как личность, облик которой «зависит от обстоятельств, отношений [учреждений]»⁶¹. И хотя подобные высказывания встречаются у Чернышевского сравнительно редко, они явно имеют принципиальное значение, поскольку характеризуют существенную черту его философской методологии, определяют специфику его подхода к обширному кругу проблем общественной жизни.

Именно на основе подобной конкретизации антропологического принципа Чернышевскому удается в известной мере преодолеть пассивный, созерцательный характер учения Фейербаха, осознать классовую направленность философии как ее существенный и неотъемлемый признак. Согласно твердому убеждению Чернышевского, далеко раздвинувшего в этом отношении рамки домарксовского материализма, «всякие вообще философские учения создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»⁶². Глубина социального анализа в работах русского мыслителя-демократа наводит некоторых советских исследователей на мысль, что даже термином «антропологизм» Чернышевский (особенно в последний период жизни) «пользовался не столько из-за того, что он выражает сущность его философии, а по цензурным условиям, ради «удобства беседы»⁶³. На наш взгляд, речь здесь может идти скорее об обогащении философского содержания самого антропологического принципа элементами социально-исторического подхода к решению соответствующих проблем.

⁶⁰ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 11, с. 672.

⁶¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 264.

⁶² Там же, с. 223.

⁶³ Щипанов И. Я. Диалектика Н. Г. Чернышевского и социальный прогресс.— В кн.: Философия Н. Г. Чернышевского и современность (к 150-летию со дня рождения), с. 45; Новиков М. И. Диалектика русских революционных демократов и ее место в истории домарксистской диалектики.— М., 1973, с. 187, 188.

Как и в учении Фейербаха, так и у Чернышевского антропологический принцип, однако, служил лишь отправным пунктом в процессе обоснования их философского материализма. При этом, согласно замечанию И. Элеза, «для правильного понимания истинного смысла и значения антропологического принципа Фейербаха существенно обратить внимание на то, что «сущность человека» он кладет не в основу самой природы, а в основу выяснения «происхождения и хода природы»⁶⁴. Непосредственная чувственная самодостоверность цельного человеческого существа, по Фейербаху, вовсе не доказывает самодостаточности последнего; напротив, именно целостное понимание человека не только как познающего, но и чувствующего, страдающего, любящего, нуждающегося существа позволяет выявить все многообразие его связей с природой, с окружающим его и независимым от его сознания миром, который, таким образом, живет и «высказывается» в нем, составляет основу самого его существования⁶⁵. Именно в этом широком смысле, как предельное обобщение чувственного отношения человека к действительности, любовь, согласно учению Фейербаха, выступает как «подлинное онтологическое доказательство» объективности предмета (1, 185). По существу же речь здесь идет не столько о любви, сколько просто о чувственно засвидетельствованной реальной потребности человека в каком-либо внешнем предмете, которая, по Фейербаху, и служит лучшим доказательством независимого от человеческого сознания, объективного существования последнего. Здесь нельзя не отметить конструктивный смысл фейербаховского «доказательства» бытия внешнего мира, состоящий в выходе за пределы чисто «теоретической постановки» основного вопроса философии и признании роли, которая принадлежит в его решении практике человеческой жизнедеятельности (1, 175). Эта принципиальная позиция немецкого материалиста была, как известно, достойно оценена В. И. Лениным⁶⁶.

⁶⁴ Элез И. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. М., 1971, с. 82.

⁶⁵ В этом смысле, по Фейербаху, внешний «объект сам составляет принадлежность внутренней сути нашего Я» (1, 104), так что «реальность человека зависит только от реальности его объекта» (1, 192).

⁶⁶ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 145.

Таким образом Л. Фейербах (1, 266) и Н. Г. Чернышевский, (в более определенной форме) вводят в философию материализма критерий практики, этой «великой разоблачительницы обманов и самообольщений»⁶⁷. Однако практика продолжает рассматриваться лишь с антропологической, а не социально-исторической точки зрения, а потому и применение ими этого критерия в области теории познания еще не имеет того значения, которое оно приобрело в марксизме. Отсюда, выдвинутое Л. Фейербахом «онтологическое доказательство», апеллирующее, по существу, именно к принципу практики, сохраняет свою силу лишь как разоблачение субъективного идеализма, а не любых форм идеализма как такового. Сам Фейербах восполняет эту недостаточность практического обоснования гносеологии за счет последовательного проведения своего антропологического принципа, сводя духовную жизнедеятельность общества к чувственной сущности человека как природно обусловленного существа и интерпретируя с точки зрения последней все явления окружающей действительности, ибо «только на человеческом уровне дается им решение основного вопроса философии»⁶⁸. Что касается Н. Г. Чернышевского, то, разделяя в этом пункте основные взгляды Л. Фейербаха, он выдвигает значительно более широкую систему обоснований философского материализма, делая основной упор на достижения естествознания и конкретных социальных наук своего времени⁶⁹.

В целом же решение Н. Г. Чернышевским основного вопроса философии базируется на идеях антропологизма. Именно с этих позиций он, в частности, критикует агностицизм и субъективный идеализм («иллюзионизм») в работе «Характер человеческого знания». Утверждение, что «мы знаем только наши представления о предметах, а предметов не знаем», согласно Чернышевскому, «лишь вывод из отрицания реальности человеческого организма»⁷⁰,

⁶⁷ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 103.

⁶⁸ Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах, с. 123.

⁶⁹ См.: Волк С. С., Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского. Л., 1979, с. 34—49. Разумеется, в самом направлении поиска обоснований материализма Чернышевский продолжает основную линию Фейербаха, однако проявляет при этом самостоятельный интерес к области конкретного социального познания.

⁷⁰ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 10, с. 721, 722.

вместе с которым дано непосредственное знание множества реальных вещей ⁷¹.

Фейербаховской идеей преклонения перед реальной жизнью в полноте и многообразии ее чувственных проявлений пронизана и эстетика Н. Г. Чернышевского, проводящая материалистическую линию в области изучения искусства и в то же время являющаяся, так сказать, «эстетическим» обоснованием материализма. Как в магистерской диссертации «Эстетические отношения искусства к действительности», так и в других трудах по эстетике Н. Г. Чернышевский твердо придерживается понимания искусства как копии, снимка, воспроизведения действительной жизни, в чем находит выражение созерцательно-материалистическая направленность философских воззрений, разделяемая им с Л. Фейербахом. Однако — и это великий русский революционер-демократ хорошо понимал — для утверждения передовых, реалистических тенденций в художественной практике простого «подведения» искусства под общий тезис материализма еще явно недостаточно. И Чернышевский высказывает мысль, уже более ста лет вызывающую крайнее раздражение всех сторонников «чистого искусства». Совершенно недвусмысленно он говорит о том, что «действительность по красоте своей выше созданий фантазии, осуществляемых искусством» ⁷² и что «истинная, высочайшая красота есть именно красота, встречаемая человеком в мире действительности, а не красота, создаваемая искусством» ⁷³, т. е. утверждает приоритет реальной действительности над отражающим ее искусством не только в гносеологическом, но и в ценностном отношении.

Это положение не всегда правильно понималось. Даже реалистически настроенные интерпретаторы эстетики Чернышевского не всегда понимали то, что признание вторичности художественных ценностей относительно главного источника всех человеческих ценностей — самой действительной жизни, нисколько не умаляет достоинства искусства, а лишь выдвигает перед ним единственно конструктивную задачу все более глубокого постижения и оценки этой действительности, ее воспроизведения и произнесения «приговора» над ней, основанного, в конечном

⁷¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 10, с. 723, 724.

⁷² Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 106.

⁷³ Там же, с. 14.

счете, на обобщении магистральных тенденций ее собственного развития. Иной эстетики, по существу, трудно было и ожидать от сторонника реализма, до конца продуцирующего свои философские выводы. Ведь если рассматривать искусство как отражение действительности, то, по словам Г. А. Соловьева, вполне очевидно, что *«содержание отражения...», конечно, полнее, богаче, можно сказать — неисчерпаемо в отражаемом объекте и в этом смысле «выше», чем в самом отражении»*⁷⁴. Однако полнота, богатство, неисчерпаемость социально значимого содержания рассматриваются эстетикой реализма именно как ценностные категории, поэтому она и не может принять в качестве образца произведение искусства, в котором ориентация на «идеальные формы», уже выработанные художественным развитием человечества, вытесняла бы живое видение самой действительности и, можно сказать, непосредственное восхищение ею. Иное дело, что само художественно прекрасное при всей своей направленности на раскрытие красоты реального мира сохраняет свою специфику. И если на вопрос, что ценнее — искусство или отображаемая им действительность, — у художника и эстетика-реалиста может быть только один принципиальный ответ, который и был дан Чернышевским, то это не значит, что в выявлении и «завершении» красоты реального мира, закреплении ее в проникнутом человеческими смыслами и переживаниями облике, создающем новое качество художественно прекрасного, искусству не принадлежит вполне самостоятельная и ничем не заменимая роль.

Безусловно, у Чернышевского данная общая ценностная установка менее всего могла бы быть связана с каким-то некритическим приятием существующего порядка вещей. Сама действительная жизнь, которую он выставляет в качестве верховной эстетической ценности, внутренне диалектична, и понятие прекрасного, которое он к ней возводит, несет на себе отпечаток этой диалектики, включающей и элементы социального, классового подхода⁷⁵. Однако из того, что, давая свое знаменитое определение «прекрасное есть жизнь», Чернышевский тут же уточняет: «Прекрасно то существо, в котором видим мы жизнь

⁷⁴ Соловьев Г. А. Эстетические воззрения Чернышевского, 2-е изд., доп. М., 1978, с. 16.

⁷⁵ См., напр.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 10, 11.

такую, какова должна быть она по нашим понятиям»⁷⁶, и из того, что, понимая «первую цель искусства» как «воспроизведение действительности»⁷⁷, он выдвигает и вторую — «объяснение жизни, приговор о явлениях ее»⁷⁸, вовсе не следует, что этот несомненный и необходимый критicism в какой-то мере вытесняет у него свойственное реалистической эстетике общее ценностное отношение к действительности. В конечном счете именно «понятия» (равно как и «фантазия» и вообще идеальные формы человеческого творчества) подчинены у него «жизни», служат задачам ее преобразования и улучшения. Как отмечалось, последовательное проведение этой линии, оснащенное подчас очень тонкой и точной эстетической аргументацией, перерастает у Чернышевского в своеобразное «эстетическое» обоснование материализма, в доказательство на эстетическом и художественном материале того, что вообще «воображаемый мир только переделка наших знаний о действительном мире, производимая нашей фантазией в угождение нашим желаниям»⁷⁹.

Особым и достаточно сложным вопросом, возникающим в связи с характеристикой философского материализма Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского, является вопрос о формах проявления их общих мировоззренческих установок в области изучения социальных явлений, о путях выработки ими зачатков материалистического понимания истории. Как известно, в этой области «антропологический принцип» оказал своим творцам наиболее сомнительную услугу — избрав в качестве отправного пункта человека как природно обусловленного индивида (у Чернышевского с элементами социально-классовой определенности), они в принципе не могли стать на почву имманентного исследования материальных условий его общественной жизнедеятельности. Именно в учении об обществе и Фейербах «еще не освободился от старых идеалистических пут»⁸⁰ и Чернышевский, несмотря на ряд блестящих догадок, тоже не смог выработать целостной концепции, отвечающей духу его философского материализма. Однако их общие мировоззренческие установки неизбежно предполагали

⁷⁶ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 2, с. 10.

⁷⁷ Там же, с. 78.

⁷⁸ Там же, с. 87.

⁷⁹ Там же, с. 126.

⁸⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 289.

движение в сторону реалистического понимания общественных явлений. Что же конкретно позволял им сделать на этом пути антропологический принцип?

Как известно, в системе Фейербаха первичным актом социальности выступает любовь, что и позволяет немецкому мыслителю совершить «переход» от учения о бытии к учению об обществе; таким образом, фундаментальное отношение человека к человеку рассматривается им прежде всего в его индивидуально-нравственной определенности.

Любовь, о которой учил Фейербах, с самого начала имела у него слишком чувственный, слишком связанный с «естественными» потребностями человека характер, чтобы не оступаться поминутно в эгоизм, однако эгоизм не холодный и бездушный, а также чувственный, невозможный без счастья других людей. Как в общей концепции Фейербаха в центре мироздания оказывается «земной», телесно определенный индивид, находящий, однако, свой собственный «центр» принципиально вне себя, среди других людей и объектов, так и в его нравственно-социальном учении человек (при всех колебаниях философа в этом пункте — 1, 251, 267, 268) в конечном счете выступает как эгоист, стремящийся главным образом к собственному счастью, однако способный его достичь только посредством удовлетворения аналогичного стремления другого (1, 445, 447, 466, 468, 617 — 626). Таковы основы концепции эгоизма как двигателя человеческого поведения у Фейербаха. С некоторыми поправками (сокращение гедонистического элемента; больший рационализм; сближение добра с пользой, с расчетом ⁸¹) она приобретает у Н. Г. Чернышевского законченный вид теории «разумного эгоизма».

Собственно этическая сторона воззрений обоих мыслителей будет рассмотрена нами. Что же касается теории «разумного эгоизма» как таковой, то ее конструктивный

⁸¹ Как отмечает Н. Г. Чернышевский, «если есть какая-нибудь разница между добром и пользой, она заключается разве лишь в том, что понятие добра очень сильным образом выставляет черту постоянства, прочности, плодотворности, изобилия хорошими, долговременными и многочисленными результатами, которая, впрочем, находится и в понятии пользы, именно этой чертой отличающемся от понятий удовольствия, наслаждения» (*Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.*, т. 7, с. 289). В то же время, «истинное добро» определяется им как «то, что полезно для человека вообще» (там же, с. 288).

смысл следует, на наш взгляд, искать не столько в области этики, выясняющей, как должны поступать люди и чем они должны руководствоваться, сколько в более широкой сфере общего понимания истории, определения реальных мотивов действующих в ней сил⁸². По существу, мы здесь имеем дело не с чем иным, как с облеченной в формы морального сознания критикой морализирующего понимания истории — только такая форма этой критики и была возможна с позиций «антропологического принципа», последовательно проводимого Л. Фейербахом и Н. Г. Чернышевским. Пусть в области собственно этики Фейербах значительно более абстрактен, чем Гегель, однако с помощью абстрактного принципа эгоизма и эвдемонизма ему удалось все же достаточно ясно указать материальную основу реальной человеческой нравственности (1, 504, 505, 614—616). От эгоизма как принципа существования индивида вела прямая дорога к пониманию «законного эгоизма» эксплуатируемых классов, «угнетенного большинства человечества» (2, 835) — именно в развитии этой темы В. И. Ленин, как известно, находил у Л. Фейербаха «зачаток исторического материализма»⁸³.

Значительно дальше своего учителя пошел в этом направлении Н. Г. Чернышевский. Трезвый, освобожденный от прекраснотушних иллюзий взгляд на мотивы человеческих поступков позволял ему иногда приходить к достаточно реалистическому пониманию исторической сущности «материальных условий быта», «играющих едва ли не первую роль в жизни, составляющих коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни»⁸⁴, так что с изменением этих форм изменяются и «нравственные качества людей»⁸⁵. Сходные мысли высказывал Н. Г. Чернышевский и в своем обобщающем труде «Антропологический принцип в философии», отмечая, что «самым изобильным источником обнаружения злых качеств служит недостаточность средств к удовлетворению потребностей»⁸⁶, и связывая с недостаточностью этих

⁸² Ср. высказывание Л. Фейербаха о том, что под эгоизмом он понимает «эгоизм необходимый, неизбежный, не моральный, а метафизический» (2, 546).

⁸³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 57, 58.

⁸⁴ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 3, с. 357.

⁸⁵ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 10, с. 894.

⁸⁶ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 265.

средств появление не только нравственного зла, но и «учреждений, бывающих постоянными причинами дурных поступков», различных форм социального притеснения, «основанных на грубости нравов и невежестве»⁸⁷. Подобный подход позволяет Н. Г. Чернышевскому решительно размежеваться со взглядами сен-симонистов (и Фейербаха) на любовь как панацею от всех социальных бед⁸⁸ и утвердиться на несравненно более надежной основе объективного анализа конкретных классовых интересов.

Пристальное внимание русского революционного мыслителя привлекала тема труда, который рассматривался им не только как высокая нравственная ценность⁸⁹, но и в процессе его исторического развития, связанного с «переменами в характере производительных процессов»⁹⁰. Развитие таких процессов, приведшее в свое время к замене рабского труда трудом свободного человека, в дальнейшем, замечает Н. Г. Чернышевский, делает одно это условие недостаточным и требует уже вместо наемного труда такой его формы, при которой каждый работник имел бы «побуждение к добросовестному труду не в постороннем надзоре..., а в собственном своем расчете»⁹¹. Свои надежды на подобную перемену, призванную, в конечном счете, «изменить все учреждения и нравы, начиная с государственных форм и кончая семейными отношениями и экономическими постановлениями»⁹², мыслитель связывает с пробуждением революционной активности угнетаемой массы, «густые колонны» которой «еще только приближаются к полю исторической деятельности»⁹³.

Это лишь некоторые аспекты содержательных и богатых материалистическими догадками социальных воззрений Н. Г. Чернышевского. Не следует, однако, забывать, что развитие взглядов Чернышевского в этом направлении существенно ограничивалось возможностями самого антропологического принципа, подчас вынуждающего мыслителя к отступлениям от материалистической линии, в сторону натурализма и абстрактного просветительства,

⁸⁷ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 266.

⁸⁸ См.: Там же, с. 169; т. 9, с. 829.

⁸⁹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 271, 272.

⁹⁰ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 9, с. 222.

⁹¹ Там же, с. 221.

⁹² Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 233.

⁹³ Там же, с. 666.

заставляющего его, например, усматривать «основную силу» общественного прогресса в «науке» и «умственном развитии»⁹⁴ и т. п. Главное же, что характеризует ограниченность антрополого-материалистического понимания истории — это, на наш взгляд, отсутствие подхода к ней как к естественноисторическому процессу, неизбежно опосредующему желания, потребности и цели каждого индивида и наполняющему их социальным содержанием, определяемым не «природой» отдельного индивида или «человека вообще», а общественным развитием в целом. Здесь Чернышевский продвинулся дальше, чем Фейербах, поскольку раскрыл обусловленность человеческой деятельности словесными, т. е. классовыми интересами⁹⁵. Однако отправным для него так и остался индивид с предполагаемыми в нем потребностями, пусть даже и классово определенными. И виновна в этом не недостаточная якобы прозорливость русского мыслителя, а ограниченность самой методологии антропологизма, прилагаемой им к рассмотрению исторического процесса.

Сравнивая подход Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского к проблемам диалектики как общего философского метода, следует прежде всего подчеркнуть обусловленность этого подхода как достоинствами, так и недостатками концепций антропологического материализма. Разумеется, ни у одного из этих мыслителей нет еще органического единства материализма и диалектики, т. е. диалектического материализма, однако это не означает, что в их теориях данные проблемы вообще ставились независимо друг от друга, что между их постановкой отсутствует какая бы то ни было взаимосвязь.

Рассуждения об отношении Фейербаха к диалектике довольно часто кончаются тем, что он «не понял» диалектики Гегеля и вместе с идеалистической шелухой отбросил и рациональное зерно, содержащееся в ней. Однако «понять» и «освоить» для философа означает уметь воспроизвести на основании принципов, которыми он руководствуется, и в этом смысле можно сказать, что у Фейербаха действительно были веские причины «не понимать» Гегеля, коренящиеся в специфике его антропологического учения:

⁹⁴ См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 645.

⁹⁵ См.: Там же, с. 223—225, 229—239 и др.

Чтобы понять пафос выступлений Фейербаха против гегелевской диалектики, следует, на наш взгляд, еще раз возвратиться к его критике гегелевского идеализма и идеализма вообще. Мы уже останавливались на непосредственном содержании фейербаховского «онтологического доказательства» бытия внешнего мира. Теперь же обратимся к тому полемическому контексту, в котором оно было высказано.

Как известно, задача обосновать реальность внешнего бытия и объективность человеческого знания, по существу, стояла перед всей философией Нового времени от Декарта до Гегеля. Поскольку же наиболее достоверным для представителей рационалистической ветви этой философии выступало само человеческое мышление, разум, то «выйти» к реальности внешнего бытия представлялось возможным только через обнаружение необходимости этого бытия в самом факте мышления как такового — отсюда знаменитое Декартово «*cogito, ergo sum*». Тем самым проблема, поставленная еще «онтологическим доказательством» Ансельма Кентерберийского — как перейти от мышления о предмете к утверждению его реального бытия, казалось бы, обрела актуальный философский смысл.

Крушение иллюзий рационализма делало, однако, все более очевидным, что от мышления о бытии мы можем непосредственно перейти только к мыслимому, идеальному бытию, но не к бытию какого бы то ни было реального внешнего объекта. В подстановке первого на место последнего Фейербах не без оснований и упрекал Гегеля. Между тем, тождество мышления и бытия в указанном смысле как раз и представляло собой исходный пункт развития идеалистической гегелевской диалектики. Отбросив первое, Фейербах не мог оставить в неприкосновенности второе. Его удар был точен и силен — по словам Ф. Энгельса, он «разбил систему»⁹⁶ Гегеля, а заодно и те принципиальные основы, на которых последний фундаментально обосновал свой диалектический метод. Выполнением этой отрицательной задачи Фейербах, как известно, и ограничился. Испытать возможности антропологического материализма при конструктивном решении проблем диалектики, обосновываемой теперь уже на материале объективных дан-

⁹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

ных природы и истории, предстояло Н. Г. Чернышевскому — этому, по словам В. И. Ленина, «великому русскому гегельянцу и материалисту» ⁹⁷.

В советской литературе существует много публикаций, посвященных рассмотрению проблем диалектики у Чернышевского ⁹⁸. Их авторы отмечают вдумчивое, критическое и вместе с тем уважительное отношение Чернышевского к Гегелю, находят у него формулировки принципов развития и всеобщей взаимосвязи явлений, а также основных законов диалектики, из которых наиболее полно освещен закон отрицания отрицания. Чернышевскому принадлежат живые и яркие описания взаимосвязи таких категорий, как содержание и форма ⁹⁹, есть у него и обобщенная характеристика диалектического метода ¹⁰⁰. Именно в вопросе об отношении к диалектике наиболее рельефно выступает новаторство Чернышевского как по отношению к Фейербаху, так и по отношению к Гегелю: в отличие от первого он был диалектиком, в ряде случаев сознательно использовавшим диалектический метод; в отличие же от второго строил свою диалектику на принципиально иной, в целом материалистической основе, иногда даже перерастающей рамки антропологизма.

Как известно, диалектика — метод содержательный, ее сущность никоим образом не сводится к набору формальных правил, с равным успехом приложимых к любому содержанию. Прежде всего она требует конкретности в подходе к предмету, нацеливает на то, чтобы «охватить, изучить все его стороны, все связи и «опосредствования» ¹⁰¹. Она зиждется на гибкости мышления, способного понять свой предмет в системе всеобщих связей и в то же время сохранить его собственную «размерность». И Чернышевский, судя по его определению диалектического

⁹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 381.

⁹⁸ Из новейших работ см.: напр.: Новиков М. И. Диалектика русских революционных демократов и ее место в истории домарксистской диалектики. М., 1973, с. 166—237; Щипанов И. Я. Диалектика Н. Г. Чернышевского. — В кн.: Н. Г. Чернышевский и современность; Волк С. С., Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского, с. 68—81.

⁹⁹ См.: напр.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 5, с. 363—391.

¹⁰⁰ См.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 3, с. 207, 208.

¹⁰¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 42, с. 290.

метода ¹⁰², хорошо это понимал. Поэтому мы у него находим не только формулировки тех или иных элементов диалектики и не только приложение этих формул к внешнему материалу (хотя и это встречается) ¹⁰³, но и попытки содержательно рассматривать предмет исходя из его собственной сущности, с использованием законов диалектики как эвристических принципов исследования. В частности, стремясь довести до предельной наглядности мысль о всеобщем характере закона отрицания отрицания, Чернышевский иллюстрирует ее в работе «Критика философских предубеждений против общинного владения» примерами, которые действительно можно было бы причислить к «внешней» диалектике. В то же время, там, где речь идет о непосредственно интересующей мыслителя проблеме общинного землевладения, анализ Чернышевского становится по-настоящему диалектически конкретным, приобретает опору в обширном историко-экономическом материале и, во всяком случае, приводит автора не к умозрительному конструированию будущего, а к выявлению и оценке (хотя и значительно преувеличенной) еще реальной в его время возможности некапиталистического развития России (при всех иных различиях на такую возможность обращали также внимание К. Маркс и Ф. Энгельс, обуславливая ее победой пролетарской революции в Западной Европе) ¹⁰⁴.

¹⁰² По Чернышевскому, сущность диалектического метода мышления «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 обзирать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствием борьбы всевозможных противоположных мнений. Этим способом, вместо прежних односторонних понятий о предмете, мало-помалу являлось полное, всестороннее исследование и составлялось живое понятие о всех действительных качествах предмета» (*Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.*, т. 3, с. 207).

¹⁰³ Т. е., по выражению В. И. Ленина, диалектика как «сумма примеров» (*Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 29, с. 316). Разумеется, следует помнить, что то, за что Ленин укорял марксиста Г. В. Плеханова, для Н. Г. Чернышевского, остававшегося на позициях домарковского материализма, хотя и представлявшего высшую форму последнего, являлось одним из неизбежных этапов эволюции его диалектических воззрений.

¹⁰⁴ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 19, с. 400—410; т. 18, с. 546.

Однако даже и в рассмотренном нами случае эвристического применения принципов диалектики их конкретное использование у Чернышевского не обусловлено пониманием того субстанционального целого, необходимую форму развития которого они представляют. Между тем второй аспект содержательности диалектического метода в том и состоит, что конкретное, содержательное раскрытие исследуемого предмета (в данном случае — общинного землевладения) этот метод предполагает возможным лишь при условии понимания той системы всеобщих связей, в которой данный предмет развивается, вычленения этой системы как некоторого единства противоположностей, проявляющегося уже в простейшем свойственном ей отношении. Отсюда проблема начала, определения простейшей «клеточки» данного целого, — проблема, которой придавали принципиальное значение не только Гегель, но и основоположники марксизма-ленинизма¹⁰⁵.

Именно этого понимания общественной жизнедеятельности как единого системного целого с вычленением определяющих его отношений у Чернышевского не было. Конструктивную работу Маркса в этом направлении он не понял, наивно полагая, что автор «Капитала» «напрасно употреблял трилогический философский метод Гегеля»¹⁰⁶.

Разумеется, всегда легче указать, чего не дал тот или иной мыслитель, нежели проследить, что же он все-таки сделал нового по сравнению со своими предшественниками. В данном случае, однако, важно очертить пределы возможностей антропологического материализма в диалектическом понимании истории, ибо только в этой связи могут быть поняты те специфические трудности, с которыми сталкивались в данной области Л. Фейербах и Н. Г. Чернышевский, и по достоинству оценены усилия, направленные последним на их преодоление.

Основным источником этих трудностей, помимо самого принципа антропологизма, вынуждавшего указанных мыслителей брать в качестве исходной точку зрения индивида или «человека вообще», выступало также свойственное антропологическому материализму натуралистическое

¹⁰⁵ См., напр.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 318—321.

¹⁰⁶ Цит. по: Н. Г. Чернышевский в воспоминаниях современников. Саратов, 1959, т. 2, с. 214.

понимание человека, ставящее акцент на его природной, а подчас и чисто организменной, «телесной» определенности (как у Л. Фейербаха). В ходе развернутой критики теологии и идеализма, предпринятой Л. Фейербахом, подобное понимание человека играло известную позитивную роль, существенно облегчая критический анализ и ниспровержение разных религиозных и идеалистических представлений. В то же время, подобный взгляд неизбежно приводил философа к недооценке общественно-исторического характера человеческой деятельности, за счет которого индивид, собственно, и перестает быть существом, обретающимся только в жестко определенных рамках «здесь» и «теперь». Отсюда становится понятен некоторый негативизм немецкого мыслителя относительно значимости исторического прошлого для настоящего (1, 256, 263, 264, 273, 274) — то, что существует только «здесь» и «теперь», даже в качестве своей противоположности имеет «везде» и «всегда», т. е. «человека вообще», а вовсе не конкретную всеобщность реальной человеческой истории. Иными словами, оно не может быть исторически опосредствовано. Следовательно, философский принцип, строящийся на основе подобной абстракции, не может претендовать на осмысление истории как процесса, диалектически опосредствующего всякое наличное проявление «родовой сущности» человека.

Такое понимание человека в значительной мере было усвоено и Н. Г. Чернышевским. Помимо влияния Фейербаха, здесь, по-видимому, сыграло свою роль и общее умонастроение русских разночинцев, полемически заостривших в своем размежевании с представителями прежнего «романтического» направления углубленный интерес именно «к сфере повседневности, быта», материально-вещественных условий человеческого существования¹⁰⁷.

Первые поколения разночинной интеллигенции могли на собственном опыте вдоволь удостовериться в том, что значит и как нелегко дается удовлетворение хотя бы простейших, «естественных» человеческих потребностей, как велика должна быть важность этих потребностей для угнетенного большинства человечества. Именно в этой сфере русские революционеры-разночинцы хотели прежде все-

¹⁰⁷ См.: *Корман Б. О. Лирика Некрасова*, 2-е изд., перераб., доп. Ижевск, 1978, с. 51—53, 63, 64.

го принести облегчение народу, поэтому не удивительно, что такое стремление наложило свой отпечаток на общую концепцию человека, создаваемую ими. А отсюда, из «грубой» повседневности, путь для большинства разночинцев был один — к метафизическим «последним вопросам» и мечтам о хрустальных дворцах идеального будущего. То и другое, как правило, уживалось на одной и той же странице дневника, романа или ученого трактата. В результате — то же, что и у Фейербаха, но гораздо более драматичное и взволнованное неприятие «эпического» взгляда на историю как на диалектический процесс, подчиняющий цели и желания индивидов своей неумолимой логике и неспешно — не так быстро, как хотелось бы — продвигающий человечество вперед.

Н. Г. Чернышевский в полной мере был представителем этой демократической и «нетерпеливой» среды. Вместе с тем его интерес к проблемам общественного бытия человека был слишком велик, чтобы ограничиваться только рамками наличной социально-исторической ситуации, не видеть ее связи с общим ходом развития человечества. Сама диалектика современной мыслителю общественной жизни, проникая в его исследования, приводила к более глубокому пониманию действующих в истории объективных закономерностей, чем это было свойственно антропологической форме материализма в целом. Прекрасно осознавая огромную сложность исторического процесса, Н. Г. Чернышевский стремился обосновать свою веру в неизбежность «скорого торжества новых начал» именно на материале реальных исторических фактов. Как он полагал, «не в наше, так в следующее поколение придет результат, лежащий в натуре вещей, стало быть неизбежный; и если нашему поколению еще не удастся совершить его, то во всяком случае оно много делает для облегчения полезного дела своим детям»¹⁰⁸. Залогом успеха грядущей революции служило для Чернышевского участие в ней широких масс трудящихся, в интересах которых она будет совершена, ибо, как отмечал великий русский революционер-демократ, «сильны только те стремления, прочны только те учреждения, которые поддерживаются массою народа»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 254.

¹⁰⁹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 4, с. 217.

Отвлеченным теоретиком, кабинетным ученым Чернышевский не был. Очевидная для него грядущая революция налагала отпечаток на весь строй его размышлений, направляя на поиск и обоснование жизненной позиции, позволяющей решить выдвигаемые ею задачи. Этика Чернышевского — это этика революционера-демократа, этика «новых людей», только под таким углом зрения она может быть правильно оценена и понята. Имея в виду все сказанное, сопоставим этические воззрения Фейербаха и Чернышевского.

Как известно, в концепции Л. Фейербаха этическая проблематика занимает особое место, ведь именно моральные отношения немецкий мыслитель ставит на место ниспровергаемой им религии, объявляя их «истинно религиозными» (2, 309). Нравственное по существу отношение «Я» — «Ты», как мы уже видели, используется Фейербахом в качестве важнейшего принципа при рассмотрении фундаментальных проблем социологии и теории познания. Во многих трудах философа встречаются страницы, посвященные высокой ценности и необходимости конкретного человеческого «Ты», только в отношении к которому индивид может обрести и реализовать свою человечность (1, 190, 202—204; 2, 191—193).

Все это, однако, лишь оттеняет крайнюю абстрактность фейербаховской этики как таковой. В самом деле, к чему конкретно призывает, что проповедует Фейербах-моралист? Любовь? Но сама любовь трактуется им зачастую лишь как наиболее яркое выражение чувственного отношения человека к действительности вообще (1, 184—186) и наслаждения этой чувственностью (1, 231; 2, 365, 366). Нравственность, по Фейербаху, «есть не что иное, как истинная, совершенная здоровая природа человека» (1, 637). Последовательное проведение такой точки зрения, естественно, приводит философа к развенчанию понятия жертвы (1, 232, 373—380), к неприятию волевых усилий, выходящих за пределы «здорового эгоизма» человеческой чувственности. Между тем, в направлении и регулировании подобного рода усилий и состоит собственно задача нравственного сознания.

Таким образом, этика Фейербаха вполне соответствует созерцательному характеру его материализма в целом. При наличии отдельных перспективных догадок, ей ощутимо недостает человеческой активности, направленной на пре-

образование мира. Именно в этом существенном пункте становится явным принципиальное различие между этическими системами Фейербаха и Чернышевского, близкими и даже родственными друг другу по общетеоретическим предпосылкам и по характеру постановки некоторых проблем.

Как и у Фейербаха, у Чернышевского встречаются рассуждения о взаимообусловленности эгоизма и любви к другим людям, укорененности того и другого в «природе» человека ¹¹⁰, о «получении наслаждений» как цели «всех человеческих стремлений» ¹¹¹ и т. п. Однако у Чернышевского есть и подлинный, можно сказать, подвижнический пафос нравственно сознательного действия, превращающий автора романа «Что делать?» в одного из глубоких моралистов своего времени. Это объясняется тем, что этика Чернышевского, в отличие от фейербаховской, «приспособлена к интересам революционной борьбы за освобождение угнетенных масс» ¹¹². Именно эта конкретно-историческая «заданность» обусловила ее притягательную силу, придала глубокий жизненный смысл ее отвлеченным, казалось бы, теоретическим построениям.

Разумеется, Л. Фейербах стремился ввести этическую проблематику в контекст реальной общественной жизни. Однако понятие «Ты», ключевое в этом смысле (1, 465—473), истолковывается им в абстрактно-антропологическом духе, вследствие чего общественное содержание этики сводится, по существу, к взаимоотношениям отдельных индивидов, лишенных социальной определенности.

Чернышевский отнюдь не был чужд установке своего предшественника на поиск истоков нравственности в «действительной общности Я и Ты» (1, 466), в реальных взаимоотношениях между людьми. Вместе с тем сам субъект, с которым действующий индивид связывает смысл своего нравственного поступка (фейербаховское «Ты»), принимает у Чернышевского очертания реальной человеческой общности — партии, «сословия», отечества, всей массы

¹¹⁰ См., напр.: Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 3, с. 229—231.

¹¹¹ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 7, с. 289.

¹¹² Азнауров А. А. Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку, 1964, с. 147. См. также: Ключков В. М. Сходство и различия в этических взглядах Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского. — Вопросы философии, 1957, № 6.

«простолюдинов». При всем внимании мыслителя к сфере межличностных отношений, особое значение приобрела для него добродетель гражданственности, социальная страсть человека. «Лучше не развиваться человеку, нежели развиваться без влияния мысли об общественных делах, без влияния чувств, пробуждаемых участием в них, — со всей определенностью заявляет Н. Г. Чернышевский. — Если из круга моих наблюдений, из сферы действий, в которой вращаюсь я, исключены идеи и побуждения, имеющие предметом общую пользу, то есть исключены гражданские мотивы, что останется наблюдать мне? в чем остается участвовать мне?»¹¹³. Идея служения народу, самоотверженной борьбы за его лучшее будущее пронизывает произведения Чернышевского. Она во многом определяет и его представления о сущности и назначении искусства¹¹⁴.

Введение Чернышевским в область теории нравственности представления о реальной человеческой общности (в чем он опирался на традиции демократической мысли России) существенно обогатило антропологическую этику. Если для внеисторической фейербаховской любви и столь же внеисторического эгоизма легко может быть указана общая основа в чувственной природе человека, то величины, с которыми реально имеет дело этика Чернышевского, характеризуются, напротив, ярко выраженной социально-исторической определенностью, а значит в известной мере переступают за грань «природы», требуют не просто следования велениям последней, но иногда и преодоления ее, пожертвования ею. Это весьма существенно для уяснения подлинного смысла нравственного учения Н. Г. Чернышевского, проповедника «холодной теории» «разумного эгоизма», ставшего для всей передовой России величайшим примером сознательного самопожертвования личности на пути служения идеалам добра.

Уже у Фейербаха (еще раньше — у французских материалистов XVIII в.) учение об эгоизме имело важный социальный смысл утверждения достоинства человеческой личности. Этот акцент, разумеется, был многократно усилен

¹¹³ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 5, с. 169.

¹¹⁴ См.: Квасова И. И. Н. Г. Чернышевский и некоторые вопросы нравственного содержания искусства. — В кн.: Н. Г. Чернышевский и современность.

Н. Г. Чернышевским¹¹⁵ — вождем революционной демократии в стране, задыхающейся в тисках самодержавно-крепостнического произвола. Принципиально новое состояло в том, что у автора «Что делать?» «разумный эгоизм» в этическом плане органически соединен с идеей самоотверженного служения революционному делу. Попытки теоретически обосновать это единство исходя из взаимоотношений «частного» и «общего» интереса неоднократно предпринимались Чернышевским. Но дело не только в теории.

Вспомним образ невесты из романа «Что делать?». «Новые люди» Чернышевского — такими они входят в роман — уже «обручены» с Революцией, они ее люди. Революция как бы свидетельствует в них о себе, заново воссоздавая их существо, даруя им новый образ — пока еще несколько отвлеченный, утопически прямолинейный, реальную жизнеспособность которого еще требуется доказать. «Реалистические» жизненные модели этики «разумного эгоизма», соответствующие существенным чертам психологии русского разночинца, казалось, создавали наиболее благоприятные возможности для укоренения типа «нового человека» в самой действительности, тем более в глазах мыслителя, для которого несостоятельность романтического культа индивидуальной жертвы в перспективе близящейся народной революции была вне всяких сомнений. Таким образом, «разумный эгоизм» в собственно этической сфере, по существу, оказывался важен лишь «в принципе» — как платформа, на которой формировалась нравственная и идейная позиция революционера нового типа, сознающего социальную масштабность движения и умеющего сочетать индивидуальную самоотверженность с трезвым учетом действительных интересов класса, представителем которого он является.

Бесспорно, в нравственном облике «новых людей», какими их изображал Чернышевский, была своя доля рассудочности, схематизма. Однако в основе этой рассудочности лежало благородное самоотречение человека, целиком посвящающего жизнь борьбе за счастье грядущих поколений и именно в этих целях сознательно рационали-

¹¹⁵ См. об этом: *Клочков В. М.* Сходство и различия в этических взглядах Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского. — Вопросы философии, 1957, № 6, с. 49.

зирующего себя, позволяющего себе делать только то, что «нужно» (образ Рахметова). Вместе с тем чрезмерное акцентирование аскетических черт «нового человека» (само по себе чреватое выводами нигилистического толка) существенно смягчалось и преобразовывалось в общем контексте гуманистических идей Н. Г. Чернышевского. Если уже Фейербах, при всем натурализме, все-таки видел средство преодоления эмпирической ограниченности индивида (в той же любви, благодаря которой этот индивид «причисляет другого к своему собственному существу», «обращает то, что любит, в неотъемлемую сущность своего бытия» — 2, 189, 302), то Чернышевский идее сущности социальных отношений человека, расширяющих границы его индивидуального бытия, придает подлинно гражданственное звучание. «Новые люди» в изображении великого революционера-демократа (подчас даже вопреки выводам его теории) учились видеть в общественной жизни не просто внешнюю инстанцию, с которой они как индивиды связаны внешним образом (расчетом пользы или служения), а органичное продолжение своего собственного «я», свою подлинную, в отличие от единственно признаваемой антропологической школой, «натуру». Именно это в конечном итоге делало их способными в труднейших условиях революционной борьбы сохранять свою человеческую цельность — качество, позволяющее не только работать ради будущего, но и предвозвещать это будущее.

В 1877 г. Чернышевский писал своим сыновьям из сибирской ссылки: «Гораздо лучше, нежели от меня самого, Вы можете узнать общий характер моего мировоззрения от Фейербаха. — Это взгляд спокойный и светлый»¹¹⁶. Сохранить этот «спокойный и светлый» взгляд, сохранить целостность материалистического мировоззрения Чернышевскому помогло творческое отношение к наследию своего философского предшественника¹¹⁷, обогащение этого наследия элементами диалектического понимания природы и истории, развитие на этой почве учения о классовой

¹¹⁶ Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. 15, с. 25.

¹¹⁷ Ряд важных черт антропологического материализма Фейербаха и Чернышевского рассмотрен в статье: Любугин К. Н., Емельянов Б. В. Н. Г. Чернышевский и Л. Фейербах. — В кн.: Н. Г. Чернышевский и его наследие. (Новосибирск, 1980), учесть которую, равно как и другие материалы этого сборника, в данной книге не представляется возможным.

борьбе трудящихся. Все это и позволило философии Чернышевского сыграть существенную роль в непосредственной подготовке революционной мысли России к усвоению идей К. Маркса и Ф. Энгельса.

3. ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ Л. ФЕЙЕРБАХА В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ УКРАИНЫ

Одним из важнейших источников развития каждой национальной философской культуры является усвоение ею прогрессивной мысли других народов. Передовые общественные и культурные деятели Украины всегда обращались к передовой мысли России, к прогрессивному идейному наследию других народов, используя заимствованное с учетом своеобразия социально-экономических и культурных условий и задач борьбы за общественный прогресс.

В конце XVIII — в первой половине XIX ст. в России, в том числе и на Украине, была распространена немецкая классическая философия. Русские революционные мыслители и общественные деятели использовали отдельные ее положения, придавая им революционное звучание для обоснования назревшей необходимости коренных изменений в жизни страны. Немалое значение имело освоение идейного наследия Л. Фейербаха во второй половине 40-х годов прошлого века.

Распространение учения Л. Фейербаха в России наталкивалось на серьезные преграды. Продолжительное время царизм запрещал издавать и ввозить из-за границы произведения мыслителя и даже упоминать его имя. Однако произведения философа распространялись в стране нелегально, как на языке оригинала, так и в переводах. На Украине в отдельных личных библиотеках имелся его знаменитый труд «Сущность христианства», впервые изданный на русском языке в 1861 г. в Лондоне. Только после 1905 г. было разрешено издать его в России. О большом интересе передовой российской общественности к этому произведению свидетельствует то, что в 1906—1907 гг. оно выдержало несколько изданий на русском языке. На Украине нелегально распространялась также в виде рукописного текста книга мыслителя «Лекции о сущности религии», переведенная на русский язык группой московских студентов. Среди книг библиотеки

И. Я. Франко, хранящейся в Центральной научной библиотеке АН УССР, имеется «Сущность религии» Л. Фейербаха на русском языке, изданная в 1862 г. в Гейдельберге¹¹⁸. Творческое наследие украинского писателя, демократа И. С. Нечуя-Левицкого дает основания сделать вывод, что он был знаком с книгами «Сущность христианства» и «Сущность религии»¹¹⁹.

По-разному относились к идейному наследию Л. Фейербаха представители реакционных и прогрессивных кругов. Идеалисты, в частности киевские преподаватели философии О. Новицкий, С. Гогоцкий и П. Юркевич всячески старались скомпрометировать материализм и философское учение немецкого мыслителя в частности. О. Новицкий без доказательств утверждал, что материализм является наиболее слабым учением, пренебрежительно высказывался о материализме Фейербаха, заявляя, что для материализма в России нет почвы¹²⁰. И это писалось тогда, когда в России, по выражению В. И. Ленина, уже имелась солидная материалистическая традиция. Реакционные философы сразу почувствовали ту опасность, которую представляло для них материалистическое учение немецкого философа, С. Гогоцкий, например, высказывал сожаление, что идеализму Гегеля были присущи недостатки, критика которых со стороны Л. Фейербаха благоприятствовала возникновению в Германии нового материализма¹²¹. В своем «Философском лексиконе» он отвел философу-материалисту всего две страницы, тогда как Шеллингу — 14, Фихте — 26, Гегелю — 218. В 1860 г. в «Трудах Киевской духовной академии» (№ 4) П. Юркевич выступил с грубыми нападками на произведение Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Так как это произведение было написано под влиянием философии Л. Фейербаха, то фактически клери-

¹¹⁸ О распространении произведений Л. Фейербаха на Украине свидетельствуют и другие издания, хранящиеся в фондах ЦНБ АН УССР.

¹¹⁹ См.: *Нечуй-Левицький І. С.* Збір. творів у 10-ти т. К., 1968, т. 10, с. 82.

¹²⁰ См.: *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. К., 1861, ч. 4, с. 380.

¹²¹ См.: *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон. К., 1873, т. 4, вып. 2. с. 51.

кальная критика была направлена и против учения немецкого мыслителя.

Противоположным было отношение к материалистическому учению Л. Фейербаха революционных и демократических деятелей. Им увлекались В. Белинский, А. Герцен, Н. Огарев, Н. Чернышевский, Н. Добролюбов, М. Антонович. Оно оказало значительное влияние на формирование их мировоззрения. Их труды, отражая идеи немецкого мыслителя, содействовали распространению материализма и на Украине.

Материалистический антропологизм, который определял сущность философии Л. Фейербаха, во второй половине XIX — начале XX ст. приобрел немало сторонников на Украине. Уже философские взгляды Т. Г. Шевченко имели несколько антропологический характер. Для поэта человек — это часть природы, ее торжество и венец. В своей творческой и общественной деятельности он исходил из потребностей и интересов человека, отстаивал материализм, решительно боролся против религии. Мы не знаем фактов, которые свидетельствовали бы о знакомстве Т. Г. Шевченко с учением Л. Фейербаха, но вполне возможно, что он был осведомлен о его сущности посредством произведений русских мыслителей или личного общения с ними.

Фактические подтверждения влияния произведений Л. Фейербаха на развитие философской мысли на Украине в дооктябрьский период имеются в наследии многих прогрессивных украинских писателей и общественных деятелей. Положительно относился к философскому учению Л. Фейербаха уже упоминавшийся И. Нечуй-Левицкий. В статье «Органы русских партий», опубликованной в 1871 г. во львовской «Основе», писатель называет Л. Фейербаха в числе тех новейших философов, которые «стоят уже на реальной основе, не вытягивают своих метафизических (философских. — П. М.) тезисов из идей, из логической, спекулятивной мысли, а подкрепляют свои мысли фактами, очевидно ясными, взятыми из истории, из наук естественных». Далее он отмечает, что «новейшая философия носит в себе дух материализма, знает одну материю, признает дух только результатом органического развития живой силы природы»¹²².

¹²² Нечуй-Левицький І. С. Збір. творів у 10-ти т., т. 10, с. 81.

И. Нечуй-Левицкий делает акцент на положении Л. Фейербаха о том, что в религии нет ничего сверхъестественного, что она является созданием самих людей. Л. Фейербах в книгах «Сущность христианства» и «Сущность религии», пишет он, «пришел к той мысли, что чувство религиозное — есть чувство природы; что языческая религия была поклонением природе, а христианский бог — есть сама душа человеческая со своими силами, которой и кланяется христианин и боготворит ее, создав сам себе своего бога из себя самого...»¹²³.

Писатель отмечает большое значение материалистической философии для развития естественных наук и преодоления теологических взглядов на мир. Правда, он не видел различия в философских взглядах Л. Фейербаха, с одной стороны, вульгарных материалистов и позитивистов, с другой, и всех их причислял к одному направлению.

Важное свидетельство о распространении произведений Л. Фейербаха на Украине и их значительного влияния на формирование материалистического и атеистического мировоззрения оставил писатель, революционер-демократ М. Коцюбинский. В автобиографическом письме от 28 января 1906 г. он пишет следующее о своем увлечении идеями немецкого мыслителя: «...Его «homo homini deus» произвело на меня большое влияние и поколебало мои религиозные взгляды, разбитые окончательно беседами и бесконечными спорами со старшими товарищами...»¹²⁴ Кстати, это произошло тогда, когда М. Коцюбинскому было 12—13 лет. Характеризуя ту большую ломку, которую претерпели его представления о мире, писатель отмечал: «Этот период жизни наиболее для меня важный, ибо вообще тогда произошел наибольший перелом в моем мировоззрении. Из слишком религиозного ребенка я стал атеистом (начитавшись Фейербаха)...»¹²⁵.

С философским учением Л. Фейербаха был хорошо знаком великий украинский писатель и мыслитель И. Франко. Оно оказало существенное влияние на формирование его мировоззрения. И. Франко высоко ценил роль немецкого мыслителя в развитии общественной мысли, значение его произведений для преодоления идеалистиче-

¹²³ Нечуй-Левицький І. С. Зібр. творів в 10-ти т., т. 10, с. 82.

¹²⁴ Коцюбинський М. М. Твори в 7-ми т. К., 1975, т. 6, с. 49.

¹²⁵ Там же, с. 67.

ских взглядов и торжества материалистического миропонимания. Он отмечал, что Л. Фейербах принадлежал к тем культурным деятелям, благодаря которым произошли коренные изменения во взглядах на человека, его жизнь, в понимании роли и задач литературы. Если ранее, писал И. Франко в 1881 г., «литература занималась почти исключительно предметами, стоящими «выше» человека и его обычной жизни, и самого человека уводила на эту высоту», то теперь «сошла на землю, к людям» и, «став на почву действительности, начала сводить к своему положению все, и даже сверхъестественный мир духов и сказочных созданий фантазии. Не только люди, но и духи, боги и демоны сделались людьми, чтобы по-человечески заговорить с человеческими сердцами. Это очеловечение сверхъестественного было наибольшей победой нового времени над средневековым трансцендентализмом. Вместо потустороннего, загроможденного мира человек увидел свою цель в действительности»¹²⁶.

В статье «Новейшие направления в естествознании» (1895 г.) И. Франко считает Л. Фейербаха одним из мыслителей, которые с позиций материализма дали обоснование «новому эволюционному взгляду на мир и человеческую историю»¹²⁷, и отмечает, что этот взгляд получил большую поддержку в достижениях наук на протяжении жизни последних двух-трех поколений. Вполне резонно писатель подчеркивает влияние философии Л. Фейербаха на А. Герцена. Рассматривая эволюцию мировоззрения русского мыслителя, он пишет: «Возвратившись в Москву из Новгорода, он занялся философией Гегеля, но скоро отошел от гегельянства к Фейербаху»¹²⁸.

Анализ философских взглядов И. Франко показывает, что по многим вопросам они общи или схожи с теми, которые высказывал Л. Фейербах. Это, например, касается того, что психическая деятельность человека зависит от его телесной организации, что органом мышления является материальный субстрат — мозг. Мысль Фейербаха о том, что «мышление исходит из бытия» (1, 128), а не наоборот, по существу, содержится в таких строках И. Франко: «А дух? Лишь искорка одна, лишь трепет нервов он! Мозг

¹²⁶ Франко И. Соч. в 10-ти т. М., 1959, т. 9, с. 66.

¹²⁷ Франко И. Твори в 20-ти т. К., 1956, т. 19, с. 148.

¹²⁸ Франко И. Твори, т. 18, с. 59.

умер — искра не видна, ведь дух с ним умерщвлен»¹²⁹. Прослеживается аналогичное понимание ими сущности человека, его отношения к природе, роли естественных наук в изучении человека. Так, И. Франко в одном из главнейших своих философских произведений «Мысли об эволюции человечества» пишет: «Демократическая, народная история находит в новейшее время новую, сильную поддержку..., находит такого союзника, который подготавливает для нее самую стойкую основу. Этот союзник — естественные науки... Обнаруживая всюду единство природы, единство ее законов во всех самых разнородных проявлениях, естественные науки подтянули и человека и общественность человеческую под те же законы, научили его считать себя единым с природой, ее прямым творением, фазой в развитии всеобщеестественной жизни... Человек как создание природы стал предметом отдельной науки — *антропологии*, которая следит за всякими проявлениями его тела и духа»¹³⁰. Много общего в подходе обоих мыслителей к вопросу об источнике человеческих знаний и исходном моменте познавательного процесса, о происхождении и сущности религии. Оба они раскрывали связь религии и идеализма, вели решительную борьбу с ними.

Однако было бы неправильным отождествлять мировоззрения И. Франко и Л. Фейербаха. Они жили в разные исторические периоды. Время деятельности украинских революционных демократов второго этапа развития революционно-демократической идеологии (конец XIX — начало XX ст.) отмечено влиянием марксизма, и поэтому в решении многих вопросов они вышли за пределы антропологизма Л. Фейербаха. Так, И. Франко, считая науки о природе основой изучения человека и развития общественного, подчеркивал, что общественные явления имеют свою специфику и выяснить их сущность с помощью только естественных закономерностей невозможно. «Естествоиспытатели, — писал он, — брались судить о вопросах общественных, перенося сюда живьем свои теории, не считаясь с различием почвы, и наделали много зла, с другой стороны, экономисты, историки и пр., не зная наук естественных, а видя только те неудачные вылазки естественни-

¹²⁹ Франко И. Песня гениев ночи. Соч., т. 7, с. 37.

¹³⁰ Избр. общественно-полит. и филос. произведения украинск. рев. демократов XIX в. М., 1955, с. 259.

ков на ниву наук общественных, свысока решили, что до всего этого естествознания, до эволюции и дарвинизма им нет никакого дела»¹³¹. Такая разобщенность естественников и общественников, по его мнению, наносит только вред наукам о природе и наукам об обществе, поэтому он призывает ученых разных областей знания к взаимопониманию и союзу.

Определенным шагом вперед по сравнению с взглядами Л. Фейербаха было понимание И. Франко общественных функций философии, истории и других гуманитарных наук. Подчеркивая, что философия должна исследовать и познавать внешний мир, законы и силы природы, писатель разоблачал фальшивость утверждений о том, что историческая наука независима от партий, социальных сил, стоит над ними. Это невозможно, писал он, так как историк является «сыном определенного времени, определенного народа, воспитанным в определенных понятиях и взглядах, влияние которых еще никто в мире не избежал»¹³².

В отличие от Л. Фейербаха И. Франко стремился сознательно применить диалектику при рассмотрении и природы, и общественной жизни, и человеческого мышления. Он считал большим недостатком то, что этим методом не владеет большинство ученых, ведь это не позволяет им понять «естественную причинность, внутреннюю диалектику развития, которая сосредотачивает в себе все противоречия, выравнивает все неровности, которая из самых разнообразных частей создает цельное единство»¹³³.

Сравнивая атеизм обоих мыслителей, следует отметить, что атеистические взгляды И. Франко, как и других украинских революционных демократов того времени, свободны от каких-либо попыток заменить веру в бога другой разновидностью религии — общечеловеческой любовью, что было свойственно Л. Фейербаху. Кроме того, немецкий философ надеялся, что веру в сверхъестественное можно преодолеть с помощью распространения образования, а революционер-демократ И. Франко уже осознавал, что в конечном счете этого можно достичь с построением нового общества.

¹³¹ Избр. общественно-полит. и филос. произведения украинск. рев. демократов XIX в., с. 264.

¹³² Там же, с. 256.

¹³³ Франко *І.* Твори, т. 19, с. 114.

Аналогичные фейербаховским положения о происхождении и сущности религии высказывал соратник И. Франко М. Павлик. Он высоко ценил мысль о земном происхождении богов и всегда отмечал ее важное значение для прогрессивного развития человечества. «...То время,— писал М. Павлик,— когда в головах людей пробудилась мысль о бесполезности богов, созданных в исступлении самими же людьми,— и о значении самих людей с их собственным умом — то время было самой большой революцией в мире, было переломом в человеческой жизни, началом самостоятельности человеческого духа и, следовательно, началом действительного прогресса на земле»¹³⁴.

Изложенное здесь не исчерпывает всего, что касается распространения философского учения Л. Фейербаха на Украине в дооктябрьский период и борьбы, которая велась вокруг его произведений между представителями различных идейных направлений, но все же убедительно показывает, что философия немецкого мыслителя произвела ощутимое положительное влияние на формирование мировоззрения многих домарксистских деятелей украинской прогрессивной культуры. Широко использовались прогрессивные идеи Фейербаха представителями марксистской философской мысли на Украине. Изучение всего идейного наследия этого мыслителя стало возможным лишь после победы Октября.

После победы Великой Октябрьской социалистической революции и установления Советской власти создались благоприятные условия для развития духовной культуры украинского народа, в том числе и философской. В республике, начиная с 20-х годов, широко развернулись научные исследования в области марксистско-ленинской философии, началось изучение на основе диалектико-материалистической методологии философского наследия прогрессивных мыслителей прошлого, в частности Л. Фейербаха.

Повышенный интерес к материалистической философии Л. Фейербаха в первые 15 лет после победы Октября исторически обусловлен. Свергнутые эксплуататорские классы не смирились с поражением и оказывали сопротивление Советской власти как военными, так и идеологиче-

¹³⁴ Цит. по: Драгоманов М. Оповідання про заздрих богів. 2-е вид. Львів, 1901, с. 4, 5.

скими средствами. Они старались всячески пропагандировать идеализм, мистику, религиозные взгляды. Поэтому В. И. Ленин в своем философском завещании «О значении воинствующего материализма» настоятельно рекомендовал в борьбе с философской реакцией и религиозными предрассудками широко использовать наследие прогрессивных мыслителей прошлого. Выполняя указание вождя, советские философы противопоставляли опусам идейных врагов материалистические и атеистические идеи, в том числе содержащиеся в наследии домарксистских мыслителей, в частности в произведениях Л. Фейербаха.

Один из ведущих философов республики в 20—30-х годах С. Семковский писал, что значение Фейербаха «стоит в том, «что он был и остается апостолом воинствующего материализма; отдавшим всю силу своего ума и весь огонь своей души на борьбу с порабощающими человеческий дух призраками, на борьбу за *истину материализма*, победу которой над умами людей никакой вновь оживающий обскурантизм отвлечь не сможет»¹³⁵. Но сущность философского учения немецкого мыслителя извращалась в буржуазной философской литературе второй половины XIX — начала XX в. Не только такие философы, как Ф. Ланге и Г. Геффдинг, но и считавшие себя последователями Л. Фейербаха Ф. Йодль и В. Болин так или иначе отрицали материалистический характер его философии. Поэтому глубокое изучение и освещение философских взглядов Л. Фейербаха, разоблачение их извращений в те времена было важной задачей философов-марксистов.

Развертыванию исследования мировоззрения Л. Фейербаха благоприятствовала проводимая в нашей стране в послеоктябрьский период значительная работа по изданию на русском языке его философских произведений. Первое многотомное издание произведений мыслителя на русском языке было осуществлено в 1923—1926 гг. Неоценимое значение для выработки правильного понимания сущности философского учения немецкого мыслителя и его роли в эволюции мировоззрения основоположников марксизма имели многократные издания на русском языке произведения Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», публикация раздела о Л. Фейербахе из «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгель-

¹³⁵ Семковский С. Этюды по философии марксизма. М., 1924, с. 30.

са, а позже и других их произведений, а также работ В. И. Ленина, в которых содержится оценка философии немецкого мыслителя. Эти издания становились достоянием и украинского читателя.

Советскими философами сделано немало по изучению и пропаганде философского наследия Л. Фейербаха. Определенный вклад в это внесли и ученые Советской Украины. В их публикациях освещены многие аспекты мировоззрения мыслителя. На основе анализа произведений и эпистолярного наследия Л. Фейербаха исследователи показывают, что его взгляды эволюционировали от теологии через объективный идеализм Гегеля к материализму. В ряде публикаций освещена критика мыслителем теологии, философии Гегеля и идеализма вообще, раскрыты ее положительные стороны и недостатки ¹³⁶.

Ученые Украины отмечали, что развитие взглядов Л. Фейербаха является веским аргументом для опровержения утверждений, что материализм представляет собой «низшую», «примитивную», «грубую» форму философии, для раскрытия научной несостоятельности идеализма и подтверждения истинности материализма. Так, С. Ю. Семковский писал, что «все доводы идеалистической философии, которыми якобы давно уже опровергнут материализм, Фейербах не только знал досконально, но и сам их не раз применял в первый, идеалистический период своего философского развития», что «Фейербах пришел к материализму, не минуя идеализм, а *внутренне изжив* его в его глубочайшей основе и тончайшей аргументации», что «не только гегелевский идеализм, но и идеализм вообще был для Фейербаха превзойденной ступенью...» ¹³⁷

Острые споры происходили в 20—30-х годах о роли философии Л. Фейербаха в эволюции взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса, о ее значении в становлении философии марксизма. Разрешались эти вопросы по-разному, зависимо от понимания исследователями сущности философских

¹³⁶ См., напр.: Памяти Людвиг Фейербаха. Х. 1923, 2-е изд.; Семковский С. Ю. Людвиг Фейербах. Очерк материалистической философии. Х. 1922; Его же. Этюды по философии марксизма. М., 1924; Коваль Л. П. Боротьба Фейербаха з ідеалізмом.— У кн.: Боротьба матеріалізму проти ідеалізму та релігії. Львів, 1964; Булатов М. О. Вищий ступінь розвитку домарксівського матеріалізму.— Філософська думка, 1972, № 4; и др.

¹³⁷ Семковский С. Ю. Людвиг Фейербах, с. 7, 8.

взглядов немецкого мыслителя. Так, В. Рожицын, считая Л. Фейербаха материалистом и диалектиком, видел заслугу К. Маркса и Ф. Энгельса лишь в том, что они соединили материализм и диалектику Л. Фейербаха ¹³⁸.

Иногда в те годы в нашей литературе историческое значение К. Маркса и Ф. Энгельса сводилось к тому, что они будто бы только «достроили» материализм Л. Фейербаха, создав исторический материализм. Так, в книге «Людвиг Фейербах» А. Деборин, отметив, что «материализм Маркса и Энгельса представляет собой гораздо более развитое учение, нежели материализм Фейербаха», продолжал: «Отличие материализма Маркса от материализма Фейербаха состоит в том, что первый кладет в основу жизни и познания исторического процесса и теоретической мысли «производственную» точку зрения, противопоставляя ее «потребительской» точке зрения Фейербаха» ¹³⁹. Но эта точка зрения не получила распространения на Украине.

Иначе объяснял возникновение философии марксизма С. Семковский. «...Марксов диалектический материализм, — писал он, — явился высшим синтезом философии Фейербаха с диалектическим методом, взятым у Гегеля и превращенным в орудие научного исследования и практического революционизирования человеческого общества». С таким пониманием можно было бы согласиться, если бы перед этим автор не заявил, что диалектический материализм «в материалистической основе своей был тот же фейербаховский материализм, лишь обогащенный и поднятый на новую ступень» ¹⁴⁰. Дело в том, что созданный К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектический материализм не просто новая ступень в развитии философии, как, например, материализм Л. Фейербаха в сравнении с материализмом XVII—XVIII ст., а качественно новая форма материализма.

Были и такие исследователи, которые отрицали влияние философии Л. Фейербаха на К. Маркса, заявляя, что взгляды последнего непосредственно вышли из философии Гегеля ¹⁴¹. Более распространенным было мнение о том,

¹³⁸ См.: *Рожицын В.* Людвиг Фейербах. К 50-летию со дня смерти. Х., 1922.

¹³⁹ *Деборин А.* Людвиг Фейербах. М.—Л., 1929, с. 230.

¹⁴⁰ *Семковский С.* Этюды по философии марксизма, с. 30.

¹⁴¹ См.: *Загоруйко О.* Про філософську еволюцію Карла Маркса. Х.—К., 1930, с. 46.

что в эволюции взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса был период, когда они полностью находились под влиянием Л. Фейербаха, т. е. были фейербахианцами. Показывая ошибочность обеих крайностей, В. Юринец писал, что в этом вопросе необходимо «вести борьбу на два фронта: против вычеркивания в философском генезисе Маркса *фейербаховского влияния* и схоластического «выведения» Маркса во всех вопросах непосредственно от Гегеля и против *переоценки* влияния Фейербаха...»¹⁴². Автор показал, что, находясь под влиянием философии Л. Фейербаха, К. Маркс в решении многих проблем применял другой подход.

В публикациях философов Советской Украины 20—30-х годов отражено понимание Л. Фейербахом практики. Но в то время этот вопрос освещался главным образом в связи с выяснением значения философии мыслителя в формировании мировоззрения К. Маркса и Ф. Энгельса. Поскольку проблема практики была слабой стороной учения немецкого мыслителя, то она рассматривалась в критическом плане. Так, В. Юринец писал, что К. Маркс в противоположность фейербаховским «четко созерцательным», «объективистским установкам», «подчеркивает момент предметности в деятельности и деятельность в предметности, момент предметной практики...»¹⁴³. В аналогичном плане писали и другие исследователи.

В последнее же время на Украине делаются попытки углубленно и всесторонне рассмотреть понимание практики Л. Фейербахом. В специально посвященной этому вопросу публикации В. Г. Табачковский пишет, что все же Фейербахом были «высказаны достаточно глубокие и плодотворные идеи», которые, по его мнению, еще недостаточно осмыслены¹⁴⁴. К этим идеям автор относит, прежде всего, высказанные мыслителем «положения, касающиеся целостности человека», «его универсальности, несводимой к какому-либо из отдельных сущностных свойств человека, роли чувственности в процессе освоения мира человеком». Автор показывает, что в противовес идеалистическому рационализму, который в человеческой деятельности

¹⁴² Юринець В. Філософська генеза Маркса.— У кн.: До п'ятдесятиріччя смерті Карла Маркса. Х., 1933, с. 52.

¹⁴³ Там же, с. 90.

¹⁴⁴ Табачковський В. Г. Критика Л. Фейербахом ідеалізму і проблема практики.— Філософська думка, 1979, № 6, с. 96.

и познании исходил из всеобщности, Л. Фейербах сосредоточивает внимание на роли непосредственности. Но на решении мыслителем этого вопроса сказалось влияние антропологизма¹⁴⁵.

В советской философской литературе, в частности в изданной на Украине, много внимания уделяется выяснению вопроса об отношении Л. Фейербаха к диалектике. В 20-е — начале 30-х годов часть философов придерживалась мнения, что мыслитель, критикуя идеалистическую систему Гегеля, вместе с ней отбросил и диалектический метод, а поэтому его материализм, хотя и был шагом вперед по сравнению с материализмом XVII—XVIII ст., был метафизическим. Так, в 1922 г. С. Семковский писал, что «Фейербаху диалектика осталась почти совершенно чуждой»¹⁴⁶. Правда, слова «почти совершенно» дают основания думать, что их автор в определенной степени допускал наличие каких-то диалектических моментов в философии немецкого мыслителя, но он не раскрывает, что именно имеет в виду. Аналогичного взгляда придерживался и Г. Рожкин, который утверждал, что Л. Фейербах не понял «значения диалектики в гегелевской философии»¹⁴⁷.

Одновременно распространяется и противоположный взгляд — признание Л. Фейербаха диалектиком. Например, А. Деборин в монографии о мировоззрении философа писал, что «по теории диалектики мы находим у Фейербаха несколько тощих положений; но диалектическим методом Фейербах пользовался мастерски; можно сказать, что его мысль была насквозь диалектична»¹⁴⁸. Доказательством этого А. Деборин считал то, что основной принцип философии немецкого мыслителя — единство, различие и противоположность субъекта и объекта, мышления и бытия — имеет и материалистический и диалектический характер.

На Украине такой взгляд разделял Ф. Гофман, который еще более категорически высказывался о диалектической сущности философии Л. Фейербаха. Возражая авторам, считавшим немецкого мыслителя метафизиком, или при-

¹⁴⁵ Табачковський В. Г. Критика Л. Фейербахом ідеалізму і проблема практики.— Філософська думка, 1979, № 6, с. 102.

¹⁴⁶ Семковский С. Ю. Этюды по философии марксизма, с. 29.

¹⁴⁷ Рожкин Г. Л. Фейербах и Карл Маркс.— В кн.: Памяти Людвиг Фейербаха. Х., 1922, с. 74.

¹⁴⁸ Деборин А. Людвиг Фейербах, с. 229.

знававшим, что он пользовался диалектикой только в критике философии Гегеля, но в собственной системе не избавился от метафизики, исследователь подчеркивал: «...Фейербах материалистический диалектик — целиком диалектик в своей критике Гегеля, в значительной степени диалектик в применении этой методы в критике религии и в своей положительной, материалистической методологии, в меньшей степени диалектик как теоретик диалектической логики». Вместе с тем Ф. Гофман заявляет, что материалистическая диалектика Л. Фейербаха «отличается качественно не только от идеалистической диалектики Гегеля, но также от материалистической диалектики Маркса — Энгельса»¹⁴⁹. Идея о существовании нескольких «качественно отличных материалистических диалектик», как известно, является беспочвенной и ошибочной.

Несколько иной позиции придерживался В. Рожицын. По его мнению, Л. Фейербах «отказался от философии Гегеля, усвоив ее революционную диалектику», «был диалектиком и материалистом, но он не был диалектическим материалистом»¹⁵⁰, так как, дескать, в его мировоззрении материализм и диалектика лишены органической связи, что и приводит к противоречиям. В ряде публикаций, в том числе изданных на Украине, материализм Л. Фейербаха определяется как метафизический с присущими ему теми же недостатками, что и материализму XVII — XVIII ст.¹⁵¹ Однако уже в 40-х годах появляются утверждения о том, что философия Л. Фейербаха содержит отдельные элементы диалектики, которые, однако, истолковываются им с ограниченных позиций антропологизма. Так, в «Истории философии» под редакцией Г. Ф. Александрова и др. отмечается, что в философии мыслителя «можно найти лишь отдельные проблески диалектики»¹⁵². По мнению Т. И. Ойзермана, «антропологический материализм Фейербаха представляет собой новую историческую форму метафизического материализма, в известной мере свободную от механической ограниченности материализма

¹⁴⁹ Гофман Ф. Фейербах як філософський попередник Маркса.— Прапор марксизму, 1929, № 6, с. 62.

¹⁵⁰ Рожицын В. Людвиг Фейербах. К 50-летию со дня смерти. Х., 1922, с. 16.

¹⁵¹ См.: Розанов А. Енгельс і питання теорії пізнання Фейербаха.— Під марксо-ленінським прапором, 1935, № 4 (8).

¹⁵² История философии. М., 1943, т. 3, с. 357.

18 в. ...» При этом исследователь подчеркивает, что «диалектика Гегеля не была воспринята Фейербахом... Однако диалектические догадки не были чужды»¹⁵³ ему. Наследие мыслителя дает определенные основания для подобных утверждений, но в упомянутых публикациях не раскрывается, какие именно диалектические догадки или элементы присущи философии Л. Фейербаха. Незавершенность этого вопроса обусловила появление не так давно высказанного мнения, что признание «наличия диалектики в философии Фейербаха» — повторение ошибок 20-х годов¹⁵⁴.

В последнее время М. А. Булатов сделал попытку более основательно рассмотреть особенности метода философии Л. Фейербаха. Он отмечает, что в первый период деятельности мыслителя его методом была идеалистическая диалектика, а во второй — «определяющее значение... приобретает антитетический метод, представляющий собой одну из черт диалектики». Кроме этого, материализм Фейербаха «содержит ряд новых тенденций положительного развития диалектики: ее ориентацию на человеческий опыт и объективную действительность»¹⁵⁵. Все это, по мнению автора, составляет переходную форму от идеалистической диалектики к материалистической.

В рассмотрении проблемы «Фейербах и диалектика» вносит ясность замечание В. И. Шинкарука о том, что «революционно-действенная сторона идеалистической диалектики Гегеля оказалась вне поля зрения Фейербаха» и что, «опровергнув исходные идеалистические принципы философии Гегеля, Фейербах подготовил только теоретическую почву для материалистической переработки гегелевской диалектики»¹⁵⁶.

Значительный интерес к материалистической философии Л. Фейербаха в дооктябрьский период, широкое исследование ее в советское время является ярким свидетельством большого значения его теоретического наследия для духовного развития человечества.

¹⁵³ Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967, с. 27.

¹⁵⁴ Коваль Л. П. Про ставлення Фейербаха до філософії Гегеля.— У кн.: Боротьба матеріалізму проти ідеалізму та релігії. Львів, 1964, с. 56.

¹⁵⁵ Булатов М. А. Проблема методу у філософії Фейербаха.— Філософська думка, 1979, № 6, с. 90.

¹⁵⁶ Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. К., 1977, с. 339.

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ Л. ФЕЙЕРБАХА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ

П

опытки раскрыть единую универсальную родовую сущность человека присущи многим философам как древности, так и Нового и новейшего времени. Л. Фейербах среди них занимает особое место. Он сознательно сделал антропологизм исходным принципом своей философии (1, 202). Его наследие по-разному интерпретируется в современной философской литературе в зависимости от тех идеологических позиций, из которых исходят исследователи. Поэтому представляется целесообразным специально остановиться на этом вопросе.

1. АНТРОПОЛОГИЗМ ФЕЙЕРБАХА И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Антропологизм Л. Фейербаха был в известном смысле выше французского материализма XVIII в. Последний не видел специфики человека по сравнению с природой, был по существу натурализмом в его понимании, Фейербах же пытается уяснить особенность человека, поэтому он и ставит его в центр своей философии. Антропологизм Фейербаха заключается не в том, что он свел человека к биологическому существу (этот упрек, иногда бросаемый мыслителю, представляется излишне категоричным), а в том, что он предполагает наличие единой, присущей всем людям, универсальной сущности.

В качестве таковых родовых сущностных черт человека он выделяет разум, волю и любовь (чувство). «Они составляют коренные элементы, обосновывающие его (человека.— Е. П.) сущность...» (2, 32),— утверждает философ. Иными словами, человек, по Фейербаху, отличается от животного сознанием. Религия, которая отличает человека существенным образом от животного (2, 30), основывается на сознании. И хотя само сознание философ пытается интерпретировать материалистически, а в понимании человека значительный упор делает на его *чувственную* природу (при сравнении с божеством или сознанием спекулятивной философии и религии), все же признание сознания в качестве родовой сущности человека роднит Фейербаха с предшественниками-идеалистами. Его философия ограничена не только антропологическим характером, но и формой самого антропологизма, который в качестве родовой черты человека принимает сознание.

В нашей философской литературе общепризнано, что антропологический подход является ограниченным, именно ограниченным, а не ложным. Это предполагает его истинность в определенных рамках и ложность за ними. Где же проходит эта граница, мера действительности антропологического подхода к человеку?

Антропологический принцип предполагает наличие определенной исторически не меняющейся природы человека, некоего единого универсального начала, присущего людям разных исторических эпох и культур. Нам представляется неправомерным отрицание подобного подхода. Человеку, существу вида *homo sapiens* присущи определенные всеобщие черты, которые отличают его от животного. Он производит и использует орудия труда, живет в социальной среде, ему присущи определенные биологические и психологические особенности. Последние и составляют родовое единство человека, предмет изучения антропологии. Признание этого единства лежит в основе борьбы с расизмом. Иными словами, в определенных рамках мы можем пользоваться и пользуемся понятием человека вообще, независимо от его расовой, национальной, культурной, социально-сословной и т. п. принадлежности.

Таким образом, если под антропологическим подходом понимать поиск единых универсальных черт, присущих всем людям, то он, на наш взгляд, оправдан и правомерен. Марксизм вовсе не отрицает наличия подобных общих

черт человека. Основоположники марксизма впервые поставили этот вопрос на материалистическую основу. Не сознанием отличается человек от животного (вернее, не сознание является тем звеном, основываясь на котором можно понять специфику человека), как это утверждал материалист Л. Фейербах, а употреблением орудий труда. Это положение обстоятельно обосновано Ф. Энгельсом в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Труд лежит в основе становления человека и его сознания. Им обусловлен и специфически человеческий способ бытия — социальное бытие.

Ограниченность антропологизма Фейербаха, как и представителей современной философской антропологии, заключается в том, что они, выхватывая те или иные особенности человека (сознание, дух, наличие «дистанции» между человеком и миром и т. п.), не видят основополагающей роли труда или же интерпретируют его как чисто техническую деятельность, не усматривая в нем фактора, порождающего человека, общество и культуру. Они, следовательно, неправы не в том, что ищут универсальные качества человека, а в том, что не усматривают их в трудовой деятельности.

Но из признания родовой сущности человека (наличия общих черт, присущих *homo sapiens*) вовсе не следует, как утверждал Фейербах (и эту точку зрения разделяет современная философская антропология), что учение о человеке является основополагающей философской дисциплиной. Абсолютизируя антропологический подход, выводя его за рамки его применимости, они пытаются на основании вечной универсальной сущности человека объяснить историческое развитие человечества, мир его культуры. Подобное предприятие оказывается насквозь метафизичным: исходя из единой сущности человека нельзя вывести разнообразные типы культуры, исторические этапы развития общества, их нельзя объяснить на основании нескольких универсальных определений человека, которые и получены-то путем абстрагирования от истории и многообразия культуры. В непонимании этого кроется коренной порок антропологизма как универсального философского учения. Ф. Энгельс, касаясь этого вопроса при сравнении гегелевской интерпретации истории, морали и культуры с фейербаховской, отмечает бедность, абстрактность Фейербаха по сравнению с Гегелем. «На-

сколько идеалистична здесь форма, настолько же реалистично содержание. Наряду с моралью оно включает в себе всю область права, экономики и политики. У Фейербаха — как раз наоборот. По форме он реалистичен, за точку отправления он берет человека; но о мире, в котором живет этот человек, у него нет и речи, и потому его человек остается постоянно тем же абстрактным человеком, который фигурирует в философии религии»¹.

Материализм, который рассматривал человека как естественное существо, материализм натуралистический, как и основанный на антропологизме материализм Фейербаха, по существу не рассматривал мир культуры и историй. Этот материализм не мог эффективно противостоять идеализму гегелевского типа, который существенным образом осваивал историю культуры. Именно поэтому создание исторического материализма, который материалистически объяснил историю и мир культуры, явилось революционным переворотом в философском мышлении.

Хотя философская антропология и не является преемницей идей Фейербаха — мировоззренческие и методологические принципы их разны: Фейербах — материалист, а буржуазная философская антропология основывается на «философии жизни» и феноменологии, но ее представители, как и Фейербах, считают учение о человеке ключом к пониманию истории и культуры. Поэтому целесообразно проследить эволюцию идеи антропологизма в современной буржуазной философии.

Возникновение философской антропологии связывают с появлением в 1928 г. работ М. Шелера «Место человека в космосе» и Х. Плеснера «Ступени органического мира и человек». Что же породило это философское направление? Сами представители его отмечают, что в методологическом плане философская антропология обязана возрождением метафизики как учения о бытии, феноменологии и «философии жизни»².

М. Ландман утверждает, что возникновение философской антропологии в 20-е годы порождено кризисом гносеологических концепций, господствовавших в прежней философии. «Было доказано, что само познание является только одной из функций сознания. Сознание же в свою

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 295.

² См.: Hammer F. Die exzentrische Position des Menschen; Plesner H. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1967, S. 1.

очередь образует только один член в целостности человеческой жизни. Следовательно, исходным должен быть не познающий субъект, а целостный жизненный субъект, человек в целом. Только из этой целостности можно определить место и смысл познания»³. Бытует и мнение, что человек стал проблемой, дескать, благодаря естественнонаучным учениям (прежде всего дарвинизму), которые игнорируют его специфику.

Конечно, отмеченные факты, по-видимому, оказали определенное влияние на становление философской антропологии. Но немаловажную роль здесь сыграли и социальные факторы. Уже Шелер — ее фундатор писал, что «ни в какую историческую эпоху человек не был так проблематичен, как в современную»⁴. Но вряд ли эта проблематичность порождена существованием разных позиций (религиозной, философской и естественнонаучной) истолкования человека, как он полагает. Проблематичность человека порождена кризисом буржуазной культуры, буржуазного строя в целом. Именно в такие переломные эпохи и возникает вопрос о сущности человека, его призвании, о культурных ценностях. И в этом прежде всего следует искать причину широкого распространения философской антропологии на Западе.

М. Шелер развивает «слоистую» концепцию человека, он выделяет в нем «слой», аналогичный растениям (чувственный порыв), животным (инстинкт), интеллигенцию и дух. Анализируя психику животного и человека, он пишет: «Между умным шимпанзе и Эдисоном, если брать этого только как техника, состоит отличие лишь в степени, хотя и очень значительное»⁵. Принципиальное отличие человека от животного Шелер видит не в интеллекте (не в решении задач), а в духе. Характерная особенность духа заключается в том, что он определяет вещи из них самих, тогда как животное определяет их через витальную систему. Дух, по Шелеру, обладает способностью к идеации, т. е. к трансцендированию определенных положений за рамки чувственного опыта. «Существенно для человека

³ Landmann M. Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstbedeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin, 1955, S. 51.

⁴ Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Darmschadt, 1928, S. 14.

⁵ Ibid., S. 46.

не то, что он имеет знание..., а то, что он имеет априорное знание или что он способен приобретать его»⁶.

Понятие духа Шелера имеет много общих черт с аналогичным понятием Шеллинга и Гегеля. Под духом понимаются идеи, априорные сущности, т. е. начало, полностью независимое от психо-эмпирического опыта и, следовательно, независимое от реального мира. Обладание духом, которое делает человека личностью, и отличает, по Шелеру, человека от животного. Благодаря духу человек «открыт» миру, ему мир дан как нечто внешнее, предметное, в то время как животное не выделяет себя из среды.

Шелер уловил важное отличие в отношении к миру животного и человека, но объясняется это отличие не «духом», а трудовой деятельностью человека. Именно труд, использование орудий труда в качестве опосредующего звена между человеком и природой, а также коллективный характер труда породили то объективное, предметное видение мира, которое отмечает Шелер. Но это видение, выделение человеком самого себя из природы в своем сознании присуще только поздним ступеням развития общества, поэтому если использовать понятие духа в качестве критерия различения человека и животного, то, по видимому, многие представители рода *homo sapiens* окажутся за рамками человека. Ведь и сам Шелер отмечает: «Примитивные народы жили в «демократии сущего», не противопоставляя себя животным, растениям. Резкое отделение человека от природы в переживаниях и чувствах, в мыслях и теориях произошло только на вершине греческой классики. Потому что здесь и *только* здесь четко проявилась та идея *логоса, разума, духа*, которая как специфический агент присуща только человеку»⁷.

Именно духу, по Шелеру, человек обязан своим особым положением в мире. Благодаря духу он осознает мир, себя и бога. «Осознание себя, мира и бога образует неразрывное структурное единство»⁸, — считает он. В связи с этим положением Шелера следует отметить, что идеологи молодой буржуазии, как и Фейербах, упраздняли религию, сводили ее к человеку, ее идеологи в XX в. считают

⁶ Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos, S. 62.

⁷ Scheler M. Mensch und Geschichte. Zürich, 1929, S. 10.

⁸ Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos, S. 107.

осознание бога необходимой структурной особенностью человека.

В человеке Шелер противопоставляет два начала: дух и жизнь. Первое — пассивное, лишено энергии, второе — активное. В этой концепции эклектически соединены феноменологическое учение о сущностях и слоях бытия, которое легло в основание понимания духа, и «философия жизни».

Шелеровский подход к человеку чисто умозрительный, оторван от биологической антропологии и естественных наук. Его человек разорван между двумя слоями, единство которых лишь формально декларируется, и, что самое главное, он рассматривается вне социальной среды, вне культуры, в статике, без рассмотрения антропогенеза.

С позиций феноменологии попытался осмыслить человека и другой теоретик философской антропологии Х. Плеснер. Он сетует на все более углубляющийся разрыв человека с абсолютом и стремится при помощи своей концепции обосновать особый вид религиозного гуманизма. Один из его последователей Ф. Хаммер пишет: «Плеснеровские антропологические усилия направлены против угроз человеку в его основных измерениях. В связи с последовавшим в Новое время радикальным разрушением всяких связующих авторитетов (речь идет о боге и рационалистски понятом разуме.— *Е. П.*) возникла непосредственная угроза особому положению человека, поскольку вследствие разрушения авторитета остающееся одно биологическое родовое единство человека недостаточно, чтобы принуждать человека быть человеком»⁹.

Человек, следовательно, удерживался в рамках вечности авторитетом бога. Не останавливаясь на эмпирическом опровержении этого положения (во имя бога иноверцы низводились к рангу животных), уделим внимание его теоретическому опровержению. Идея бога на первых этапах становления общества играла, несомненно, определенную роль: она неразрывно связана со становлением морали, с образованием целостной телеологической картины мира. Но она является результирующим, а не детерминирующим фактором антропогенеза. Трудовая деятельность, ее социальный характер создали возможность

⁹ Hammer F. Die exzentrische Position des Menschen, S. 29.

отделения сознания от действительности, в результате чего стала возможной и сама идея бога. Плеснер непосредственно связывает гуманизм с идеей бога. В действительности не бог, а торговля и культурные связи, которые ломали племенные, национальные, государственные и религиозные перегородки, лежат в основании гуманизма как древнего мира, так и Нового времени.

Основной категорией философской антропологии Плеснера является эксцентричность. Понятие эксцентричности выражает по существу то же, что и «открытость миру» Шелера. При помощи эксцентричности Плеснер стремится объяснить специфически человеческий способ бытия: отношение человека к самому себе и к миру. Человек, утверждает он, осознает свое существование, переживает его, способен выйти за него к вещам и посмотреть на себя со стороны. При этом подчеркивается, что человек является эксцентричным, не порывая с центром. Эксцентричность человека, по мнению Плеснера, проявляется тройственным образом: он живет как *тело*, в *теле* как властелин тела (душа) и, наконец, *вне тела*, как наблюдатель самого себя. Сообразно этому и мир характеризуется как внешний, внутренний, как мир, сущий родом (Mitwelt). Эксцентричность, по Плеснеру, удаляет человека от места и возвышает над текущим мгновением.

Эксцентричность — неопределенное понятие. Оно представляет собой фактически онтологизированную интенсивность Э. Гуссерля. Плеснер предлагает иную модель человека по сравнению с Шелером: не структурные уровни (дуализм), а особое поведение (Verhalten) образуют сущность человека. Хватания, поиски и такие основные формы человеческого волеизлияния, как язык, деятельность и мимические выражения, вскрывают, по мнению Плеснера, человеческую действительность, ведут в незримые глубины человеческой сущности. Особое внимание он уделяет таким формам самовыражения человека, как смех и плач, которые выступают в качестве пограничных аффектов между его животным и человеческим состоянием. С одной стороны, они не присущи животным, а с другой — в них человек теряет обладание собой. Плеснеровский анализ данных феноменов человеческой психики не лишен интереса, однако эти феномены мало проясняют специфику человека по сравнению с животными.

Поведению человека, по мнению антрополога, свойст-

венна интенциональность, нацеленность на мир. Человеческое поведение характеризуется осознанием вещей и себя. Феноменологическая концепция интенциональности, которую Плессер применил к характеристике человеческого поведения, как и шелеровская открытость миру, фиксирует только некоторые особенности отношения человека к миру по сравнению с животными и не объясняет, почему сформировалась эта специфика. Человек в конечном счете остается вещью в себе.

Новая ступень в развитии философской антропологии связана с широким привлечением конкретно-антропологических исследований и достижений культуры для объяснения феномена человека. Признанным фундатором нового этапа является А. Гелен.

Гелен отмежевывается от религиозной и естественно-научной концепции человека, так как в них, по его мнению, человек понимается не из самого себя, а объясняется во внечеловеческих категориях. Он высоко ценит труд Шелера, но критикует его дуализм. По его мнению, в деятельности (*Handlung*) человека слито духовное и телесное. «Когда речь идет о деятельности, любой дуализм просто исключается»¹⁰. Конечно, деятельность органически соединяет цель, смысл (культуру) и тело (организм) человека. Принятие ее в качестве основы исследования человека составляет несомненную заслугу философской антропологии А. Гелена. Но деятельность он интерпретирует в духе прагматизма Дьюи, а не рассматривает как трудовую деятельность, т. е. как создание и применение орудий труда. И во всех случаях эта деятельность не принимается в качестве человекопорождающего фактора.

Цель философской антропологии Гелена заключается фактически в том, чтобы из биологической природы человека вывести мир культуры. При этом он осознает, что антропогенез не является обычным эволюционным развитием, подобным становлению других видов. «Природа, — пишет Гелен, — указала человеку особое место, или, иначе говоря, она пошла в человеке до того не существовавшим, не испытанным направлением развития, она пожелала создать новый тип организации...»¹¹.

¹⁰ Gehlen A. *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Hamburg, 1961, S. 19.

¹¹ Gehlen A. *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Bonn, 1955, S. 17.

В своих антропологических построениях Гелен стремится учитывать эмпирический материал наук о человеке. Философ отмечает, что человек отличается от животных не только мышлением, принципиальное отличие прослеживается уже на уровне моторных функций органов человека и животного. «Я утверждаю,— пишет он,— что границы деятельности (*Leistung*) антропоидов обусловлены не только низшим уровнем их интеллигенции, но и специфической структурой их стимулов, их особой структурализацией чувств и совокупностью их сенсорных возможностей»¹². Так, в частности, кооперирование руки и глаза, подчеркивает он, присуще только человеку. Таким образом, Гелен значительно глубже, чем Шелер, видит специфику человека по сравнению с животным.

У животного, подчеркивает он, органы тесно связаны со средой, в то время как у человека такой пригнанности к среде нет. Биологически человек, пишет он, является несовершенным существом, неприспособленным к естественной среде, а его органы не специализированы. Последнее ведет к тому, по мнению Гелена, что «человек открыт миру, что человек имеет мир, в то время как животное органически вплетено в среду, образует с последней неразрывное единство. Но свой недостаток человек превращает в преимущество. Он компенсирует собственную биологическую недостаточность способностью к труду»¹³.

Согласно Гелену, «специализированное строение органов животных и среда (*Umwelt*) являются понятиями, которые предполагают друг друга. Если же человек имеет мир (*Welt*), то это означает также и негативный факт. Человек открыт миру, это значит, что ему не присуща животная вписанность в среду»¹⁴. Неспециализированность человека, бедность на инстинкты и «открытость миру», по Гелену, взаимосвязаны. Человек вследствие этого попадает в своеобразное положение. Его наполняют, перегружают самые различные впечатления — и жизненно важные и нет. Животное воспринимает раздражения только в узком диапазоне своих потребностей, человек же вследствие «открытости миру» переполнен впечатлениями. Отсюда возникает, по Гелену, проблема освобождения от

¹² *Gehlen* A. Der Mensch, seine Nature und seine Stellung in der Welt, S. 160.

¹³ Ibid., S. 35.

¹⁴ Ibid., S. 37.

перегрузки (Belastung) впечатлениями. Это освобождение, разгрузка (Entlastung) играет, по его мнению, определяющую роль в структуре человека. Овладение хаосом впечатлений, освобождение от перегрузки осуществляется при помощи символов, мира культуры.

Гелен интерпретирует язык, а также все культурные символы лишь как средства снятия перегрузки раздражения. Чтобы действовать, человек должен овладеть хаосом впечатлений, преобразовать его при помощи символов в космос. Следовательно, по мнению Гелена, биологическое несовершенство человека, его «открытость миру», переполненность впечатлениями обуславливают мир культуры. Культура компенсирует естественный недостаток человека и человек благодаря этому превращает в достоинство свое несовершенство.

Антропологическая концепция Гелена не выдерживает критики со многих сторон. Это прежде всего касается положения о биологическом несовершенстве человека и компенсации его миром культуры. Философ-антрополог исходит из конкретных эмпирических данных о неспециализированности, непригнанности к среде человеческих реакций и органов. В связи с этим он, исходя из ошибочных посылок, замечает: «Попытка прямо вывести человека из животного мира... разбивается о трудности выведения примитивного состояния из прогрессивного»¹⁵. Эта морфологическая особенность человека действительно, на наш взгляд, необъяснима, если исходить только из биологических факторов эволюции человека. Антропогенез не вкладывается в рамки естественной эволюции, его нельзя представить как естественную эволюцию от животного к человеку под влиянием внешних факторов. Антропогенез — это особый вид эволюции, это самопорождение человека в процессе труда, при котором происходило коренное преобразование биологии человека по сравнению с исходными животными формами. Гелен справедливо подчеркивает отличие биологии человека от животного, но это отличие взято в статике, а не в переходе. При этом в качестве критерия при сравнении берется животное. Отсюда и вывод, что человек несовершенное животное.

В связи с этим представляет интерес критика Ланд-

¹⁵ Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 92.

маном геленовской концепции человека как биологически несовершенного существа. Последний отмечает, что при сравнении человека и животного легко можно заменить минус на плюс и назвать животное недостаточным существом (как несовершенная ступень к человеку). «Каждое явление,— пишет он,— имеет свой имманентный смысл и должно быть понято из самого себя. Как недостаточные существа человек и животное выступают только тогда, когда мы сравниваем их друг с другом и меряем одного другим»¹⁶. У Гелена же, отмечает он, недостаточность поставлена в качестве начала, и компенсировать ее призван дух¹⁷.

Несомненно, что между сферой духа, культуры и неспециализированностью реакций человека имеется корреляция. Для культурной деятельности нужны органы, обладающие широким диапазоном возможностей, а не узкоспециализированные. Но эти отношения коррелятивные, а не причинно-следственные. Причиной и преобразования биологии человека и появления мира культуры является труд. Именно труд в качестве методологического принципа позволяет подойти к человеку в динамике, а не в статике, подойти со стороны антропогенеза. Это же самое можно сказать о соотношении универсальной впечатляемости человека (открытости нежизненно-важным впечатлениям) и символического мира культуры. Отношения их тоже коррелятивны. Если для культуры необходим «хаос» впечатлений, то для «хаоса» впечатлений не в меньшей степени необходимы символы культуры.

Восприятие мира, как показывает современная социальная психология, осуществляется всегда под углом зрения определенных установок, предрасположений, культурных традиций. Поэтому попытка вывести мир культуры из характера чувственных впечатлений человека ничем не оправдана. Говоря о «перегрузке» впечатлениями и «разгрузке» через мир символов, антрополог, хотя и схватывает определенные стороны человека по сравнению с животным, но понимает их внешне, не углубляясь в сущность. Отмеченные явления могут быть поняты только на основании практической деятельности, которая, с одной стороны, универсализировала человеческое отношение

¹⁶ Landmann M. Philosophische Anthropologie, S. 194.

¹⁷ Ibid., S. 195.

к миру, превратила последний в нечто противостоящее, в объект, освободила человека от среды и, с другой стороны, образовала мир культуры. Именно труд является опосредующим звеном между «универсальной впечатляемостью» человека, его «открытостью» раздражениям и миром культуры. И если даже в дальнейшем между этими двумя явлениями наступает непосредственная корреляция (чувственные впечатления сразу же перекодируются в символы культуры), то следование этому может увести в сторону от сущности проблемы.

Культуру Гелен также трактует как своеобразную компенсацию биологического несовершенства человека. Сфера культуры — это, по его мнению, гнездо, которое человек построил в мир. Гелен выводит культуру фактически из природы. При этом следует отметить, что философ, который так отрешивается от концепции естественной эволюции, в данном случае впадает в натурализм. Он по существу присоединяется к Л. Больку, согласно которому человеку присуща ретардация, запаздывание в развитии. Больк полагал, что вследствие изменения деятельности желез внутренней секреции у предков человека период детства, который животные проходят за краткое время, у человека растянулся на длительный срок.

Попытка вывести человека непосредственно из природы, минуя сложный процесс его самопорождения в труде, явно не убедительна. «Объяснение эволюции человека одними лишь особенностями развития его желез внутренней секреции ни в коем случае не может быть признано удовлетворительным»¹⁸, — пишет известный советский антрополог М. Ф. Нестурх. Еще менее убедительным выглядит попытка обосновать на этом явлении мир культуры.

Антропологическая концепция Гелена стремится соединить биологическое и культурное в человеке, но таким образом, что природа оказывается основой и даже причиной культуры. Человек, пишет Гелен, не является в мире с затверделыми инстинктами, подобно животному. Период обучения, который ребенок обезьяны проходит на протяжении первого года жизни, в человеке фактически растянут на всю жизнь. Человек, утверждает он, является существом, которое обучается. Онтогенез человека уже

¹⁸ Нестурх М. Ф. Происхождение человека. М., 1958, с. 343.

планирует не только заботу матери о ребенке, но и коммуникативный контакт с другими людьми. «Культура — антропологическое понятие, человек от природы является культурным существом»¹⁹.

Гелен пытается непосредственно соотнести биологическое и культурное в человеке. И это соотношение осуществляется в *статике*, при исключении процесса антропогенеза и той важной роли, которую сыграл в нем труд. Характерно, что на словах философ не отрицает происхождения человека из животного мира. Но он не согласен принять развитие в качестве *философско-методологического положения* своей концепции, мотивируя это тем, что понятие развития из гипотетического легко превращается в метафизическое, при помощи которого как будто снимаются все трудные проблемы. Таким образом, вместо развития, самопорождения человека в процессе труда в концепции Гелена господствует статика. Соотношение биологического и социокультурного в человеке рассматривается в застывшем виде. Человек как род берется в завершенной форме, без переходных этапов и т. п.

Конечно, указание на трудовую деятельность как на самопорождающий фактор антропогенеза и как основу «открытости» миру и культуруобразующий фактор еще не решает всех этих конкретных проблем. Для их решения требуется учет совокупности данных антропологии человека, археологии, этнографии и т. п., должны учитываться и мутационные процессы, которые выступают в качестве механизма перестройки человека как биологического организма, корреляция биологического и социокультурного и т. п., но сами эти данные без понимания роли труда не могут стать основой научной концепции антропогенеза и, следовательно, раскрыть сущность отличия человека от органического мира.

Необходимо отметить, что если трудовая деятельность в определенной форме учитывается в философской антропологии, то социальные отношения и их роль в антропогенезе совершенно игнорируются. А ведь антропогенез неотделим от этого фактора. Неудивительно, что Гелен пытается интерпретировать язык как продолжение других движений (глаз и руки), не видя того, что первейшая

¹⁹ Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 86.

функция языка — коммуникативная. И если отмеченная связь речевого движения с движением других органов и имеет место, то все же она не основа и причина, а результат антропогенеза. Обоснование культуры на базе антропологии, предпринятое Геленом, закончилось по существу неудачей из-за того, что не только человек, но и мир культуры рассматривается в застывшем виде. Культура принимается как культура вообще, как определенная система символов. Конечно, на определенном теоретическом уровне правомерна постановка вопроса о человеческом обществе вообще, о культуре вообще. Но на основании такой абстрактной концепции культуры нельзя понять реальный многоэтапный и разнообразный по формам процесс развития культуры, на что претендует философская антропология.

Значительно большее внимание культуре уделяет так называемая культурная антропология. В качестве исходного пункта она принимает плюрализм культур. Разнообразие культур, по мнению культурантропологов, ставит вопрос: «Какие человеческие возможности реализовались в каждой из этих культур? Культура, следовательно, понимается как возможные типы человеческого поведения»²⁰.

Одним из фундаторов культурной антропологии является Э. Ротхакер. Но хотя он и значительно больше своих предшественников уделяет внимания роли культурных факторов в становлении человека (роли огня, орудий труда и т. п.), тем не менее ему не удалось преодолеть те ограниченности, которые присущи концепции Гелена. Ротхакер обвиняет предшествующую философскую антропологию в натуралистически объективистской трактовке соотношения человека и мира. Он критикует ее за определение человека как существа, которое имеет дистанцию по отношению к миру и открыто миру, с одной стороны, и за понимание мира как объективно сущей природы, в духе современной науки, — с другой. «Шелер и Гелен утверждают; — пишет он, — что человек имеет дистанцию и поэтому не имеет среды. Я же утверждаю: человек имеет как дистанцию, так и среду, он живет, несмотря на свою способность к опредмечиванию и свое освобождение от

²⁰ Mühlman W. E. Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie. — In: Kulturanthropologie. Köln/Berlin (West), 1966, S. 17.

порывов, в среде»²¹. Мир не просто дан человеку, он дан ему в его интерпретации, утверждает Ротхакер. Интерпретация мира — непрерывная творческая деятельность человека. Образы, созданные интерпретацией, для человека не менее очевидны, чем все остальное. В понимании мира Ротхакером явно прослеживаются следы концепции «жизненного мира» Э. Гуссерля. Отсюда же проистекает и обвинение Шелера и Гелена в натуралистическо-позитивистской установке на мир, при которой мир принимается как данность, без учета роли творческой деятельности субъекта в конструировании этого мира. В утверждении Ротхакера, что человек имеет как дистанцию, так и среду, заключается новизна его концепции по сравнению с геленовской.

Правда, само дистанцирование Ротхакер вынужден интерпретировать в духе трансцендентализма кантовско-гуссерлевского толка, как создание идей, которые синтезируют и трансцендируют мир, делают его независимым от человека. Таким образом, концепция мира культуры Ротхакера носит явно выраженный субъективно-идеалистический характер. Люди, пишет он, живут в созданном ими символическом мире, мире символов. Создание и интерпретация этих символов связаны с определенными социумами и даже профессиями. Огромная роль при этом принадлежит языку, который Ротхакер рассматривает как мировосприятие определенного народа. Человек, по его мнению, не открыт миру как таковому (последний — и здесь он следует феноменолого-экзистенциалистской традиции — является, по Ротхакеру, результатом современной науки), он открыт определенной культурной среде, в символах которой и овладевает миром. Мир как таковой человеку не дан, он дан ему через различные социокультурно обусловленные перспективы: в восприятии лесника, крестьянина и горожанина он разный.

Ротхакер, таким образом, принимает человека изначально вписанным в культурную среду, но последнюю он интерпретирует в субъективно-идеалистическом духе. Понимание соотношения «человек — культура» аналогично отношению «животное — среда», узость подобного подхода, который не учитывает всей сложности процесса антропогенеза и роли социально-экономических отношений

²¹ *Rotchaker E. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1964, S. 61.*

в обществе, приводят ко все той же абстрактной постановке вопроса. Концепция Ротхакера преодолевает некоторым образом ограниченность предыдущей философской антропологии, но она не преодолевает ее натуралистического подхода в понимании культуры. Ротхакер, как и его предшественники, стремится объяснить человека и мир культуры сквозь призму поведения животного и его отношения к миру. Это касается прежде всего категории среды. Человек действительно живет в культурной среде, но сближая функционально эту среду со средой животного, антрополог непомерно упрощает их отношения. Ротхакер, как и Гелен, игнорирует специфику культуры, не видит ее относительной самостоятельности и интерпретирует биологически.

Антропологический подход, даже если он учитывает качественное отличие человека и животного, натурализует мир культуры. Он не способен стать методологическим принципом объяснения культурно-исторического развития человечества. Отсюда и тщетность претензий философской антропологии на роль исходной философской дисциплины.

Вопрос об антропологическом и социокультурном подходе к исследованию современного общества и человека имеет еще один аспект в философии Запада. Речь идет о попытке преодоления так называемого культурно-исторического релятивизма с позиций философской антропологии. С культурно-историческим релятивизмом буржуазная философия культуры и социологии знания столкнулись при попытке совмещения различных мировосприятий разных исторических эпох и культур. Так, мировосприятие древних греков, их мораль, эстетические вкусы были органически вплетены в их социальную жизнь. Они, следовательно, оправдывались этой жизнью, были совершенны для той эпохи. То же самое, утверждают буржуазные социологи знания (Маннхейм, Штарк), можно сказать о любом другом мировосприятии. Поэтому делается вывод о том, что все мировосприятия правомерны и равноценны. Современная наука, при подобном подходе, не имеет никаких преимуществ перед магией древних. Этот подход, который совершенно игнорирует историческое развитие культуры, релятивизирует мораль и истину. Всякая мораль совершенна, все, что принимается за истину в данном обществе, то истина.

Чувствуя уязвимость своей концепции, некоторые социологи знания, в частности кантианец В. Штарк, пытаются преодолеть этот культурный релятивизм через обращение к философской антропологии²². Под философской антропологией Штарк понимает «учение о человеке, каким он предстает познанию во всех обществах, учение о человеке, *как таковом*, каким он является в многообразии форм, которые он принимал в течение истории под влиянием различных обстоятельств и исторических ситуаций»²³. В этом учении он стремится приобрести прочную опору, основываясь на которой можно было бы опровергнуть культурно-исторический релятивизм и представить все существовавшие культуры как варианты вечной сущности человека. Философскую антропологию в качестве альтернативы так понятому историзму выдвигают и многие буржуазные философы и социологи. Подобных взглядов придерживаются, в частности, М. Шелер и А. Вебер. По замыслу Штарка, философская антропология должна примирить противостоящие системы идей, разные мировоззрения и в определенной степени подвести их под общую крышу²⁴, т. е. открыть некую общую истину, стоящую за разными культурами и мировоззрениями и таким образом преодолеть релятивизм. В качестве образца таких общих истин Штарк приводит положения: общество — взаимосвязь индивидов, ему присуще определенное осмысление мира, определенная взаимосвязь знания и социальной жизни. На основании подобных суждений он надеется построить науку о человеке, преодолевающую историзм и противоречия различных мировоззрений.

Таким образом, философская антропология как ключ к пониманию разных мировоззрений и культур должна продолжить дело социологии знания — снять противоречия между культурами и — что особенно важно для Штарка — между классами. На пути к такому всеобщему примирению, которое, по его мнению, ведет ко взаимообогащению культур, он согласен использовать и мистику.

²² М. Шелер также мыслил социологию знания в тесной связи с философской антропологией. По его мнению, учение о человеке, о его витальных силах и духовных способностях реализуется в социологии культуры, и, в частности, в социологии знания.

²³ Stark W. Die Wissensoziologie. Stuttgart, 1960, S. 164.

²⁴ См.: Ibid., S. 163, 164.

«Последние столетия, — пишет он, — игнорировали методы симпатии и эмпатии, так же как и методы мистических переживаний и метафизических спекуляций. В этом отношении современное западноевропейское человечество может еще многому научиться у других видов людей»²⁵. Таким образом, на место релятивизма Штарк предлагает механический синтез разных культур. Ему чуждо диалектическое понимание развития культуры, которое преодолевает ограниченность как релятивизма, так и механицизма в вопросе культурно-исторического синтеза.

Сравнивая антропологическую концепцию Л. Фейербаха и построения современных представителей философской антропологии, следует отметить, что последние строятся на значительном эмпирическом материале. В то время как у Фейербаха антропологический принцип по существу только декларируется (главное внимание философ сосредотачивает не на учении о человеке, а на критике религии), в современной философской антропологии он разрабатывается в деталях. Но и в том, и в другом случае он не может служить основой для объяснения исторического развития человечества и его культуры.

Но в этом сравнении имеется один аспект, который несомненно возносит Л. Фейербаха над современной философской антропологией. Речь идет об идеологической функции антропологической концепции Л. Фейербаха и философских антропологов XX в. Л. Фейербах направлял свою концепцию против религии, отстаивал материализм, стоял на стороне передовых сил общества, а учения современных философских антропологов о человеке широко используются буржуазными идеологами и ревизионистами для затушевывания классовой борьбы, социальных противоречий в обществе, т. е. ратуют за регресс человечества. Гелен, например, утверждает, что кризис современного западного общества порожден изменениями в структуре западного человека. Так смещается акцент из сферы социальных отношений в структуру чувственных, витальных и духовных сил человека. На Западе часто без сколько-нибудь веских оснований апеллируют к агрессивности человека и к другим его «естественным» свойствам. Подобные апелляции призваны к тому, чтобы

²⁵ См.: Stark W. Die Wissenssoziologie, S. 174.

затушевывать классово-противоречивую природу буржуазного общества и все его пороки выдать за результат естественных свойств человека.

2. ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Л. ФЕЙЕРБАХА И СОВРЕМЕННАЯ «МАРКСОЛОГИЯ»

Людвиг Фейербах вошел в историю мировой прогрессивной мысли как крупнейший философ-гуманист домарксистской эпохи. Его философия глубоко антропоцентрична. Человек как часть природы, наделенный чувствами и разумом, провозглашен в ней универсальным предметом, единственным мерилom всего сущего и высшим критерием истины (2, 515). Гуманизм Л. Фейербаха опирался на материалистическое решение основного вопроса философии. Он сформировался и отражал активную теоретическую и идеологическую позицию выдающегося немецкого мыслителя в условиях обострившихся социально-экономических и политических противоречий в Германии в предреволюционную пору 30—40-х годов XIX ст. Радикальные круги восходящей немецкой буржуазии в то время все настойчивее боролись за уничтожение феодальных препятствий в развитии экономики, за установление буржуазно-демократических отношений. В области философии острие атак направлялось против идеологического оплота феодально-абсолютистских порядков — теологии и церкви. Л. Фейербах был среди тех, кто отражал наиболее революционно-демократическое направление в этой борьбе.

Гуманистические воззрения Л. Фейербаха не возникли на голой почве. Они опирались на достижения материалистической мысли предшествующих эпох — философские учения Бэкона, Гоббса, Гассенди и особенно Спинозы. У Л. Фейербаха прослеживается идейная общность и с великими французскими материалистами XVIII ст., творческую деятельность которых он высоко ценил. Глубокое влияние на становление мировоззрения Л. Фейербаха оказали передовые взгляды немецких просветителей — Лессинга, Гердера, Гете о невозможности существования духа до и вне материи, о земных началах человека, о развитии как естественном процессе без участия потусторонних сил и т. д.

В самом начале творческого пути он пришел к твер-

дому убеждению, что философия должна откликаться на запросы времени, служить практическим интересам человечества. Традиционная спекулятивная философия явно не отвечала этим требованиям, так как, по его меткому замечанию, «во всяком жизненном шаге мы оказываемся вне философии, во всякой философской мысли мы оказываемся вне жизни». Истинное, гуманистическое назначение философии Л. Фейербах видел «не в том, чтобы творить книги, а в том, чтобы творить людей».

Еще находясь под сильным влиянием гегелевской философии, он сделал важный методологический вывод о том, что идеализм в принципе бессилен в противоборстве с теологией и не может быть теоретической основой практического духовного освобождения людей, их стремления к лучшей жизни. Отмечая «строгую научность», «бесспорное богатство мыслей» философии Гегеля, Л. Фейербах категорически выразил свое несогласие с тем, что она «превратила человека в нечто самому себе чуждое», а сущность человека в ней «полагается вне человека». Здесь же, в «Предварительных тезисах к реформе философии», он приходит к важному, по сути революционному заключению, что философия Гегеля это последняя рациональная опора теологии (2, 516).

Решительный разрыв с идеализмом и переход на позиции антропологического материализма составили тот фундамент, который позволил Фейербаху во многом успешно достигнуть главной гуманистической цели своей жизни — разоблачить «тайну христианской религии», показать ее земное происхождение «для содействия человеческой свободе, самостоятельности, любви и счастью». «Для меня, — подчеркивал он, — важнее всего осветить темную сущность религии факелом разума, дабы человек мог перестать, наконец, быть добычей, игрушкой всех тех вековененавистнических сил, которые испокон века, еще и до сих пор пользуются тьмой религии для угнетения людей» (2, 516). Л. Фейербах блестяще доказал, что первоисточник религиозных верований коренится не в якобы врожденном человеку «религиозном чувстве», как утверждали теологи, а в состоянии зависимости, в бессилии человека перед неподвластными стихийными силами. Он успешно опроверг один из основных догматов христианской ортодоксии — миф о загробной, «райской» жизни, называя его нелепым и преступным, отвлекающим людей

от борьбы за свое природное, земное счастье. Вкладывая материалистический смысл в гегелевскую категорию «опредмечивание», Л. Фейербах обосновывает идею морального бессмертия человека, которое достигается не на небе, а на земле, и воплощено в славных свершениях людей во имя прогресса человечества, в его благодарной памяти. Он называет бессмертных гениев человеческой культуры, среди которых имена Вольтера, Руссо, Шекспира и др.

Счастье является у Л. Фейербаха основным понятием этики и центральной проблемой гуманизма. Стремление к счастью он выводит из антропологической природы человека и определяет как «здоровое, нормальное состояние какого-нибудь существа, состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет его индивидуальные, характерные потребности и стремления, относящиеся к его сущности и его жизни» (1, 579). При этом Л. Фейербах предостерегал против индивидуалистической (в духе Штирнера) трактовки счастья. Человек, по его словам, не знает никакого собственного счастья без чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей. «Эвдемонизм настолько врожден человеку, — утверждает он, — что мы совсем не можем мыслить и говорить, не пользуясь им, даже не зная и не желая этого» (1, 590).

При всем схематизме и абстрактности эвдемоническая этика Л. Фейербаха содержала и положительные стороны. Она была направлена против религиозной морали, утверждала право человека на счастье. В ней с позиций материалистического понимания основного вопроса философии подвергались острой критике этические конструкции Канта и Гегеля.

Вместе с тем в гуманистических воззрениях Л. Фейербаха отразилась ограниченность антропологического материализма как философско-методологической основы. Эта основа не позволила диалектически, до конца научно проанализировать эволюцию человека до его самого главного, определяющего параметра — общественного уровня. Здесь важно подчеркнуть, что анализ такого сложного феномена, каким является человек, в рамках антропологического принципа и общего материалистического решения основного вопроса философии неизбежно приводит к историческому идеализму, если этот анализ не включает материа-

листического понимания развития общества. В итоге у Л. Фейербаха получилось, что человек как «родовое существо» — первичен, общество как конгломерат индивидов — вторично. При этом упускается важнейший методологический принцип — диалектика единичного, особенного и всеобщего, качественная специфика общества как всеобщего; класса, социальной группы как особенного, которое не является простой, арифметической совокупностью индивидов. Данный недостаток антропологизма Фейербаха был отмечен еще К. Марксом и Ф. Энгельсом ²⁶.

В этом же один из главных источников созерцательности и социальной пассивности гуманистических установок и эмоционально насыщенных призывов Л. Фейербаха. Поэтому многие высказанные им плодотворные мысли так и остались на уровне философских афоризмов и гениальных догадок: человек не есть произведение человека, а продукт культуры, истории, «переход от идеального к реальному происходит только в практической философии», «основа жизни — это основа и для морали», «только общественный человек является человеком» и т. д.

Общество представлялось Л. Фейербаху своеобразным житейским морем с барахтающимися в нем, страдающими от внешних невзгод индивидами, якобы нуждающимися в спасательном круге религии любви. Как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, «Фейербах... не знает никаких иных «человеческих отношений» «человека к человеку», кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных. Он не дает критики теперешних жизненных отношений. Таким образом, Фейербах никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой чувственной деятельности составляющих его индивидов» ²⁷.

Хотя Фейербах, как он сам говорил, «жил в непрерывной внутренней оппозиции к политической правящей системе», постоянно интересовался политическими событиями, наблюдал острые социальные противоречия, его антропологическое учение не могло стать действенной философией, теорией активного преобразующего действия. Последнее слово его абстрактно-гуманистической философии всеобщего человеколюбия и добрых чувств — чтобы люди могли достичь счастья, необходимо избавить их мыс-

²⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 44.

²⁷ Там же.

ли и чувства от идеалистических и христианско-религиозных представлений. «Вся дедукция Фейербаха по вопросу об отношении людей друг к другу, — отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, — направлена лишь к тому, чтобы доказать, что люди нуждаются и всегда нуждались друг в друге. Он хочет укрепить сознание этого факта, следовательно, как и прочие теоретики, добиться только правильного осознания существующего факта, тогда как задача действительного коммуниста состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее»²⁸.

Несмотря на внеклассовый, абстрактный подход, узость и методологическую ограниченность антропологического учения о человеке как совокупности «воли, мышления и чувств», гуманизм Л. Фейербаха оказал глубокое плодотворное влияние на формирование мировоззрения многих поколений прогрессивных мыслителей. Одна из главных исторических заслуг Л. Фейербаха заключается в том, что его материалистические взгляды были одним из теоретических источников марксизма.

К. Маркс и Ф. Энгельс высоко ценили «подвиг» Фейербаха, первым восставшего против идеализма и религии как главных препятствий на пути человеческого прогресса. Ф. Энгельс писал в 1845 г. о Л. Фейербахе, что это «наиболее выдающийся философский ум Германии в настоящее время»²⁹. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркс также высоко оценивал роль Л. Фейербаха в развитии общественной мысли в Германии. «Только от Фейербаха, — подчеркивал он, — ведет свое начало положительная гуманистическая и натуралистическая критика».

Вместе с тем по мере выработки нового, революционного мировоззрения К. Маркс и Ф. Энгельс заменили метафизический культ абстрактного человека — «это ядро новой религии Фейербаха» — подлинной наукой о действительных людях, реальных условиях их жизни и освобождения. Главное, за что критиковали основоположники марксизма Л. Фейербаха, это — отсутствие в его философии политической направленности, учета важнейшего — социального измерения человека, ограниченность его ма-

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 41.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 524.

териалистических воззрений рамками натурализма и абстрактного гуманизма.

От антропологического материализма Л. Фейербаха К. Маркс и Ф. Энгельс за весьма короткое время проделали гигантский путь к диалектическому и историческому материализму. Этот путь лежал через преодоление ограниченности антропологизма, в плену которой Л. Фейербах находился всю жизнь. Поэтому значительно позднее, спустя более сорока лет, в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Ф. Энгельс подверг суровой критике ставшие методологическим тормозом абстрактно-гуманистические идеи Л. Фейербаха, его этическую концепцию. Он показал, что антропологический принцип Л. Фейербаха после победы капитализма утрачивает признаки революционности и, вопреки желаниям философа, начинает объективно играть апологетическую роль, так как провозглашает естественными, природными наличные буржуазные общественные отношения.

Вместе с тем, непримиримость к социальному злу, клерикальному мракобесию, критика идеалистического мировоззрения, обоснование практической освободительной миссии философии, материалистическая постановка важнейших проблем человеческого существования определили непреходящее значение гуманистического учения Л. Фейербаха. Со времени появления и во все последующие периоды это учение было предметом острой философской борьбы, в которой представители различных идеалистических школ и направлений пытались исказить материалистическую сущность и гуманистическую заостренность взглядов Л. Фейербаха.

Борьба вокруг теоретического наследия великого немецкого философа-гуманиста не прекращается и в наше время. Причем, если раньше буржуазные идеологи различным образом искажали суть материалистического учения Л. Фейербаха, то ныне идейная борьба вокруг этого учения все больше подчиняется одной из идеологических задач антикоммунизма — фальсификации философии Л. Фейербаха как теоретического источника марксизма.

В этом плане мы сталкиваемся с явлением, требующим несколько более подробного анализа. Действительно, исследование идеологической жизни в странах Запада обнаруживает резкое повышение интереса к марксизму, вызванное стремлениями «переосмыслить» его с целью вклю-

чения в «западную культурную традицию». Подобное «переосмысление» марксизма есть не что иное, как выход из самой сущности марксизма-ленинизма. Это одна из множества безуспешно предпринимавшихся и в прошлом буржуазными идеологами попыток подорвать марксизм; так сказать, изнутри, т. е. прикидываясь его сторонниками.

Главные причины такой резкой переориентации буржуазных теоретиков заключаются во все более широком осознании в странах Запада того, что капитализм проигрывает историческую битву с социализмом по всем линиям. Вопреки оптимистическим прогнозам, государственно-монополистический капитализм в 60—70-х годах не только не преодолел своей кризисной природы, но еще в большей степени оказался «больным обществом», не способным решить ни одной острой социальной проблемы. На фоне нового взлета безработицы, инфляции, ухудшения материального положения трудящихся потерпели полный крах пропагандистские доктрины «общества всеобщего благоденствия», «народного» и «демократического» капитализма, «великого общества» и т. д. Как отмечалось на XXVI съезде КПСС, «в эти годы происходило дальнейшее обострение общего кризиса капитализма. Капитализм, конечно, не застыл в своем развитии. Но он переживает уже третий за последние десять лет экономический спад»³⁰.

С другой стороны, всемирно-исторические завоевания реального социализма, огромные преимущества социалистического образа жизни, высокий международный авторитет стран социалистического содружества как оплота мира и демократии превратили марксистско-ленинское учение в самую мощную притягательную духовную силу современности. К марксизму обращаются не только коммунисты, но и все критически мыслящие слои буржуазного общества, чтобы найти убедительные ответы на самые острые жизненные вопросы, уяснить подлинные причины глубокой дегуманизации личности в обществе «потребления» и «массовой культуры».

В такой обстановке ни один буржуазный философ как идеолог своего класса уже не может оставаться равнодушным к победной поступи идей марксизма по планете. Клас-

³⁰ Материалы XXVI съезда КПСС, с. 220.

совую природу подобного явления предельно четко определил В. И. Ленин: «Диалектика истории такова, что теоретическая победа марксизма заставляет врагов его «переодеваться» марксистами»³¹. В поход за «переосмысливание» и «отвоевание Маркса у коммунистов» широким фронтом выступили представители почти всех направлений философского идеализма — экзистенциалисты и неофрейдисты, персоналисты и неотомисты, феноменологи и культурантропологи. Буржуазная и ревизионистская литература о К. Марксе и марксизме сегодня насчитывает десятки тысяч монографических и других изданий.

Такая популяризация «имманентной» критики марксизма, выступающей под претенциозным, по сути обманчивым, названием «марксологии» свидетельствует, что перед нами одно из влиятельных направлений буржуазного обществоведения, идущее в русле господствующей идеологии, но применяющее более утонченную тактику борьбы против марксизма-ленинизма. Как отмечает С. Ф. Одуев, «изучению буржуазными обществоведами марксизма в странах капитала придается государственное значение, оно является неотъемлемой составной частью глобальной стратегии империализма в борьбе за «сдерживание» коммунистического и национально-освободительного движения, за сохранение «равновесия сил»³².

Однако рассматривать современное буржуазное «марксосведение» лишь сквозь призму традиционного антикоммунизма явно недостаточно. Спектр этого явления значительно шире, поскольку весьма неоднородно само буржуазное сознание, отражающее различные формы восприятия экономического и духовного кризиса капитализма³³. Безусловно, в числе буржуазных «экспертов» по Марксу немало откровенных антимарксистов и антикоммунистов, среди которых такие известные представители официальной науки, объявляющие себя «пост-марксистами», как Д. Белл, З. Бжезинский, Р. Арон, С. Хук и др. Их обращение к работам К. Маркса преследует одну цель — доказать «устарелость» основных, революционных выводов марксизма применительно к современному капитализму.

³¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, с. 3.

³² См.: Философские проблемы идеологической борьбы. М., 1978, с. 197.

³³ См.: Там же.

Значительное количество «марксологов» отражает умонастроения либеральной части интеллигенции, которая не испытывает особых симпатий к антикоммунизму. Они пытаются эклектически включить отдельные положения марксизма, трактуемые в духе абстрактного гуманизма, в буржуазные и мелкобуржуазные футурологические утопии. При этом такие «марксологи» порой не скрывают своих симпатий к К. Марксу как к мыслителю и гениальной личности. Например, отражая подобную позицию и объясняя причину широкого интереса к марксизму на Западе, американский буржуазный философ Р. Бернстайн подчеркивает, что «мысль Маркса не только выражает господствующие темы в истории европейской культуры, но также и наши стремления и надежды на то, что придет день, когда человек сможет свободно и творчески реализовать себя»³⁴.

Отдельное крыло «марксологии» представляют идеологи леворадикальной интеллигенции, выступающие с довольно резкой критикой современного капитализма как общества дегуманизированного, враждебного интересам личности, предельно заострившего проблемы смысла существования человека, содержания человеческой свободы и духовных потребностей. Объявляя себя «неомарксистами», «сторонниками» марксистского гуманизма и идеи социализма, но оставаясь на позициях мелкобуржуазного мировоззрения и философского антропологизма, они пытаются разработать свой отличный от опыта мирового социализма путь реализации идеалов гуманизма (а по сути — растворения марксизма в различных реформистско-утопических моделях социализма). Типичными представителями этого крыла являются теоретики Франкфуртской школы, в частности, леворадикальный идеолог Г. Маркузе и один из основателей неопрейдизма Э. Фромм.

Следует учитывать, что социальный критицизм «марксологических» концепций, обычно не поднимающийся выше академического протеста против культа потребительства, духовной нищеты личности и ограничивающийся робким реформизмом, все же оказывается весьма привлекательным в среде радикально настроенных слоев населения буржуазных стран. Он служит для таких слоев

³⁴ Цит. по: Marxist Ideology in the Contemporary World, Stanford, 1966, p. 1.

определенным теоретическим основанием для осмысления противоречий капиталистической действительности, осознания необходимости ее изменения. В то же время эти концепции выявляют свою реакционность, так как направлены на дискредитацию подлинной гуманистической сущности социализма.

При всем разнообразии акцентов такой интерпретации учения К. Маркса обнаруживается общий прием, который применяют все буржуазные «марксоведы»: это — попытки с позиций абстрактного гуманизма расчленить марксизм на «истинный» и «ложный», т. е. на приемлемый и неприемлемый с точки зрения буржуазной идеологии. «Истинным», или «аутентичным» марксизмом объявляются гуманистические взгляды Маркса, изложенные им в работах раннего периода и в главной из них — «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Причем все богатство содержания и категориального аппарата марксистского гуманизма в основном сводится к антропологической концепции природы и отчуждения человека.

Созданный таким образом миф о «двух Марксах» призван выполнить многоплановую методологическую и идеологическую задачу: во-первых, внедрить в общественное сознание иллюзию о внутренней противоречивости и разноценности составных частей марксизма, девальвировать его как политическую, революционную теорию рабочего класса; во-вторых, учению Маркса противопоставить ленинизм как якобы нечто чуждое ему и инородное; в-третьих, представить марксистский гуманизм в искаженном виде как разновидность гегелевского и фейербаховского учения о человеке, в отрыве от теории научного коммунизма, антиимпериалистической революционной борьбы, от практики его реального воплощения в странах социализма.

Научный анализ опусов «марксологов» показывает, что признание буржуазными и мелкобуржуазными интерпретаторами заслуг К. Маркса как теоретика гуманизма носит внешний, формальный характер. Фактически оказывается, что в марксизме после такой интерпретации не остается ни одного принципиального положения, которое не было бы подвергнуто искажению и «девальвации». Убедительным подтверждением этого может служить широко разрекламированная на Западе книга американского профессора «марксолога» Нормана Левина под претенциоз-

ным названием «Трагический обман: Маркс против Энгельса». В ней весьма рельефно выражено одно из главных идеологических назначений буржуазной «марксологии» в целом, а именно попытка расчлениить внутреннюю целостность марксизма-ленинизма как монолитной революционной теории на отдельные части, противопоставляя друг другу взгляды К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина.

Попытки Н. Левина в этой книге «отлучить» Ф. Энгельса от «аутентичного» марксизма и гуманизма не новы. Они полностью перекликаются с подобными вымыслами буржуазных и ревизионистских «экспертов» по марксизму Фетчера, Фишера, Лефевра, представителей «праксиса» и др.

Подобные заявления обнаруживают лишь несостоятельность подхода к взглядам К. Маркса и Ф. Энгельса с позиций абстрактного антропологизма. Достаточно обратиться к самим трудам Ф. Энгельса, чтобы убедиться, какой большой вклад он внес в разработку марксистской, диалектико-материалистической концепции гуманизма. Еще в ранний период Ф. Энгельс совместно с К. Марксом подходил к проблеме человека как социально-классовой, практической задаче изучения условий жизни и освобождения трудящихся с позиций пролетариата. Глубоким гуманизмом и симпатией к подлинным творцам истории — людям труда — проникнута его книга «Положение рабочего класса в Англии». Исследуя характер труда и условия жизни английских рабочих, Ф. Энгельс раскрыл антигуманистическую сущность капиталистического общества, сделал вывод о постоянном разрушении капитализмом физических и духовных сил человека, превращении рабочего лишь в товар. «Отношение фабриканта к рабочему, — писал он, — не человеческое, а чисто экономическое. Фабрикант есть «капитал», а рабочий — «труд»³⁵.

В работах Энгельса раскрывается экономическая и социально-политическая основа отчуждения человека в капиталистическом обществе. В классическом труде «Происхождение семьи, частной собственности и государства» он дает четкую характеристику отчужденного действия экономических законов товарного производства при капитализме, в результате чего «всякое благо для одних необ-

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 497.

ходимо является злом для других». Эти законы «отдельному производителю и участнику обмена противостоят как чуждые, вначале даже неведомые силы,— подчеркивал Ф. Энгельс.—...Еще и теперь продукт господствует над производителями, еще и теперь все общественное производство регулируется не согласно сообща обдуманному плану, а слепыми законами, которые проявляются со стихийной силой, в последней инстанции — в бурях периодических торговых кризисов»³⁶.

Прямой фальсификацией является и утверждение Н. Левина о неспособности Ф. Энгельса увидеть в государстве «инструмент дегуманизации». Достаточно обратиться к работе, в которой Энгельс дает четкое определение государства как организации «имущего класса для защиты его от неимущего», «средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса».

Книга Н. Левина — еще один яркий образчик того, как неопровержимые истины марксизма искажаются в угоду идеологическим целям буржуазии. Марксистская концепция гуманизма сформировалась в процессе критики, преодоления К. Марксом и Ф. Энгельсом абстрактного гуманизма религиозно-идеалистических, абстрактно-этических и других буржуазных антропологических теорий. Тем не менее, подобно многим другим «марксологам», Н. Левин приписывает К. Марксу абстрактно-антропологический подход к проблеме человека, спекулируя на том, что в первоначальный период выработки диалектико-материалистического мировоззрения К. Маркс еще пользовался категориальным аппаратом своих философских учителей — Гегеля и Фейербаха. Однако даже тогда К. Маркс уже вкладывал в категории «род», «родовое существо», «природная сущность человека», «отчуждение» и другие новое концептуальное содержание. Так, «родовую сущность человека» он рассматривал сквозь призму отчужденного труда, что позволило ему вплотную приблизиться к материалистическому пониманию классового характера общественных отношений, реальных движущих сил исторического процесса, общественной сущности человека. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года», которые буржуазные «марксологи» превозносят как «катехизис» марксистского гуманизма и марксизма в це-

³⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 175.

лом, К. Маркс пишет: «Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого вместе с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением общественной жизни»³⁷.

Поэтому заведомо искаженным и вульгаризированным оказывается заявление Н. Левина о том, что для К. Маркса «человеческим родовым существом или сущностью человека» являются «потребности, способности, страсти и чувства человека». В другом месте он приписывает К. Марксу видение этой проблемы сквозь призму гегелевских категорий. В действительности же К. Маркс, в отличие от Гегеля и Фейербаха, рассматривал в тот период сущность человека в связи с его жизнедеятельностью как общественного существа, с практическим созиданием предметного мира. В своей ранней работе «К критике гегелевской философии права» он отмечал, что сущность личности составляет «не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество»³⁸.

Маркса никогда не удовлетворяло определение сущности человека в духе Фейербаха как обладание индивидом определенными признаками «рода». В этом случае из поля зрения ускользали формы общественного сознания, в том числе и религия. Фейербаховский, как и весь антропологический, созерцательный материализм, наталкивается здесь на антиномию: наделенный антропологическими характеристиками индивид, несмотря на всевозможные акцентирования, что это непосредственный, конкретный, чувствующий человек, все же остается абстракцией человека. Гениальная разгадка сущности человека была сделана К. Марксом в результате материалистического постижения диалектики индивидуального и общественного: «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»³⁹.

С появлением этой гениальной Марксовой формулы принципа гуманизм стал на прочную основу исторического материализма и окончательно превратился из утопии в на-

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 149.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 242.

³⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

учную теорию. Марксизм преодолел все ограниченности предыдущих характеристик сущности человека, выявив специфику этого феномена не в «натурализме», как это пытается представить Н. Левин и другие буржуазные «марксоведы», а в общественности человека. Последний определяется через совокупность всех общественных отношений в том смысле, что его действительное происхождение и развитие можно понять лишь в историческом и социальном ракурсе. Человек — продукт общественного развития, его сущность воплощена не в виде некоей духовной субстанции или определенного антропологического измерения, а выявляется в его материальной и духовной деятельности.

Фейербах тоже признавал, что человек — существо общественное. Но для него общественная характеристика как «родовая сущность» индивида состояла в антропологическом единстве со всеми другими индивидами. Маркс, в отличие от Фейербаха, уже в ранний период своего творчества считал специфической, определяющей формой деятельности людей материальное производство. К тому же марксистское понимание сущности человека как совокупности общественных отношений — это не механическое отождествление ее с этими отношениями. Оно содержит лишь исходный принцип существования, развития, а также познания человека как общественного явления. Поэтому сущность человека — это историческая, философская категория, которая все отношения жизнедеятельности человека содержит как бы в «свернутом», «неопредмеченном» виде. Ее разворачивание происходит в формах практической деятельности в конкретной социальной среде. Поэтому человек, с точки зрения марксизма, — это не мировая категория-схема, а живая, деятельная личность. Это продукт, носитель и двигатель общественных отношений с присущими ему индивидуально выраженными сознанием, психикой и биофизиологической организацией.

Диалектико-материалистический подход к определению сущности человека предполагает признание изменения этой сущности вместе с эволюцией, прогрессом общества, социальных отношений. Качественным скачком в таком изменении является преодоление отчужденного характера общественных отношений, а вместе с ними сущности человека в процессе перехода от капитализма к социализму.

Как гениально увидел К. Маркс, благодаря «положительному упразднению частной собственности» и ликвидации отчуждения человек становится подлинно общественным существом, т. е. его сущность проявляется в ее подлинно человеческом виде, так как она уже не отчуждается в форме товара, частной собственности, эксплуатации.

В этом плане особенно видна несостоятельность попыток Н. Левина и других буржуазных «марксологов» трактовать Марксову концепцию отчужденного труда в духе антропологизма и абстрактного гуманизма. К. Маркс, как известно, еще в период формирования нового революционного мировоззрения при помощи категории отчуждения сумел материалистически вскрыть античеловеческий, уродующий характер общественных отношений при капитализме. Сущность отчуждения, по К. Марксу, проявляется в том, что деятельность людей и ее результаты объективно превращаются в чуждую, неподвластную и господствующую над ее творцами силу, порождаемую частной собственностью соответствующим ей разделением труда. В буржуазном обществе, подчеркивал К. Маркс, «экономическое отчуждение является отчуждением действительной жизни»⁴⁰, в результате которого капиталист присваивает себе «отчужденную мощь» — богатство, созданное рабочими.

Срывая покров таинственности с механизма вековой социальной несправедливости, бесправия и нищеты трудящихся, К. Маркс отмечал, что все успехи капиталистической цивилизации «обогащают не рабочего, а капиталиста, следовательно, только еще больше увеличивают силу, которая господствует над трудом, лишь умножает производительную силу капитала. Так как капитал является противоположностью рабочего, то успехи цивилизации лишь увеличивают объективную власть капитала над трудом»⁴¹.

В последующих работах, в первую очередь, в «Манифесте Коммунистической партии», «Капитале» и подготовительных рукописях к нему, а также в «Критике Готской программы» были не только раскрыты глубинные корни, структура и механизм отношений отчужденного труда, но и главное — закономерный путь преодоления, уничтожения всех форм отчуждения, возвращения чело-

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 40, с. 149.

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, с. 261.

веку его подлинной человеческой сущности на основе революционной перестройки базиса и всей надстройки общества на принципах социализма и коммунизма. Таким образом, «Карл Маркс отчуждение связывал с классово-антагонистическими отношениями и эта категория, в частности, служила для него гуманистическим обоснованием необходимости уничтожения капиталистического строя» ⁴².

Совсем иную теоретическую и идеологическую функцию категория отчуждения выполняет в философских построениях «марксологов». В отличие от конкретно-исторического подхода К. Маркса они абсолютизируют и фетишизируют феномен отчуждения, трактуют его предельно расширительно, рассматривая как неизбежное зло, «решающий антропологический аспект» каждого индустриального общества, независимо от характера его политического и экономического строя. Экзистенциалисты, например, объявляют «отчуждением» тотальный «трагизм» быть человеком, т. е. сам факт выделения человека из природы, «заброшенности» в мир, обретение сознания, превратившего его в самосознающий «осколок вселенной». Неофрейдисты, исходя из постулатов З. Фрейда об извечной конфликтности между «цивилизацией» и неизменными потребностями человеческой природы, утверждают, будто отчуждение является «патологией человека», социально порождаемой «болезнью» каждого члена общества. Философствующие теологи этим термином обозначают проклятье «первородного греха», «роковой» удел человеческой судьбы на земле. Под отчуждением понимается также широкая гамма негативных нравственно-психологических переживаний индивида — страх, отчаяние, постоянные чувства тревоги, одиночества, изоляции, расстройства психики, всевозможные болезненные проявления социально-психологического напряжения, «дискомфорта» личности в современном буржуазном мире.

Следует отметить, что тема отчуждения сегодня является одной из центральных во всем буржуазном обществоведении, пытающемся осмыслить острые проблемы бытия человека. Это вызвано тем, что современный капитализм, как известно, настолько обострил социальные антагонизмы, с такой силой выявил свою враждебность интересам

⁴² Щербицкий В. В. XXV съезд КПСС о совершенствовании социалистического образа жизни и формировании нового человека. К., 1977, с. 23.

трудящихся, обнажил глубокий кризис традиционных нравственно-психологических ценностей и установок, что даже с позиций буржуазного, классово-ограниченного мировоззрения его антигуманная сущность становится очевидной для самых широких слоев общества.

Поэтому описание процессов духовного обнищания личности, сведение всех человеческих потребностей лишь к материально-потребительским заботам, обвинение капитализма в разрушении внутреннего мира человека со ссылками на солидарность с К. Марксом в этих вопросах создают теоретикам отчуждения известный ореол критиков системы капитала. Однако в действительности эта критика является утонченной, внешне завуалированной формой апологии той же системы, так как причиной отчуждения объявляется не антагонистическая форма буржуазных общественных отношений, а «индустриализм» как таковой, разрушительное «засилие техники».

Человек оказывается бессильным противостоять натиску «технической цивилизации». В результате такого технократического подхода кризис буржуазного общества представляется как внутренняя драма каждой отдельной личности. Далее делается следующий шаг, в результате которого Советский Союз и другие промышленно развитые страны социализма автоматически заносятся в разряд еще более отчужденных обществ, чем капиталистические.

Так обнаруживается основная классовая функция «марксологии» как одной из теоретических платформ антикоммунизма. Методология абстрактного гуманизма и классовые интересы не позволяют буржуазным идеологам адекватно осознать то, что отчуждение как общественное явление устраняется только в ходе социалистической революции вследствие уничтожения всех форм эксплуатации человека. Преобразование общества на принципах социализма выполняет важнейшую гуманистическую задачу — устраняет отчужденный характер общественных отношений, а вместе с ними — и человеческой сущности.

Практика развитого социализма наглядно показывает всем народам, находящимся под прессом «отчужденной мощи» — капитала, что положительное решение всех проблем человеческого бытия находится на пути социалистического и коммунистического преобразования всей жизнедеятельности общества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

П

Подводя краткий итог настоящему исследованию, отметим, что теоретическое наследие Л. Фейербаха не является достоянием лишь истории философии и, шире, истории культуры. Многие идеи выдающегося представителя философского материализма имеют непреходящую эвристическую ценность как при разработке актуальных проблем диалектико-материалистической философии, так и в плане критического анализа различных приспособленческих течений, свойственных современной буржуазной философии и ревизионизму, а также для борьбы с религиозными предрассудками. При этом отметим, что В. И. Ленин постоянно обращался к идеям Фейербаха в процессе критического анализа тех тенденций в буржуазной философии, которые присущи именно современным ее разновидностям. В. И. Ленин подчеркивал, что в лице Фейербаха философская мысль сделала значительный шаг к рассмотрению *«действительно-го человека»*¹.

При всей ограниченности идеи Фейербаха в мировоззренчески-методологическом отношении оказываются значительно более продуктивными, чем те представления о человеке, которые формируются в современном буржуазном сознании и представляют собой новые, более или менее изощренные варианты абстрактности, свойственной

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 14.

любимым разновидностям философского идеализма. Последнее было всесторонне раскрыто еще Ф. Энгельсом в процессе критического анализа послегегелевской буржуазной философии. В. И. Ленин не случайно отмечает ту высокую оценку, которая была дана фейербаховской философии Ф. Энгельсом: «Кто уничтожил диалектику понятий — эту войну богов, знакомую одним только философам? — *Фейербах*. Кто поставил на место старой рухляди, в том числе и на место «бесконечного самосознания» — не «*значение человека*».., а самого «*человека*»? *Фейербах* и только *Фейербах*. Он сделал еще больше. Он давно уничтожил те категории, которыми теперь швыряется «критика»: «...необъятное содержание истории, борьбу истории, борьбу масс с духом» и т. д. и т. п.

...*История* не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не сражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно *человек*, действительный человек делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей»². Если кто-либо «послед... открытий Фейербаха позволяет себе еще заниматься восстановлением для нас всего старого хлама в новом виде... одного этого факта достаточно, чтобы оценить критическую наивность...», — выделяет В. И. Ленин слова Ф. Энгельса³. Всесторонне анализируя теоретическое наследие Фейербаха, он особо подчеркивает наличие здесь зачатков исторического материализма⁴.

Такие зачатки особенно явственны в контексте того осмысления фейербаховского наследия, которое было осуществлено русскими революционными демократами (В. И. Ленин, как известно, специально акцентировал на необходимости сравнения в этом плане Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского). У русских революционных демократов весьма отчетливо проявляется тенденция «самопреодоления» принципа антропологизма, его перерастания в принцип практики, а последний нередко трактуется прежде всего с точки зрения революционно-критической направленности.

Дальнейшее развитие отечественного революционно-

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 22, 23.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 58, 59.

демократического движения проходило уже под значительным влиянием марксизма, что позволило передовым представителям этого движения (И. Франко, М. Коцюбинский, М. Павлик и др.) выйти за пределы антропологизма Л. Фейербаха. В этом плане судьба фейербаховского учения у нас сложилась аналогично судьбе этого учения в Западной Европе, где с появлением марксизма влияние философских идей Л. Фейербаха стало заметно снижаться. Однако значение теоретического наследия Л. Фейербаха, его воздействие на прогрессивную философию всецело определяется диалектико-материалистической перспективой, присущей многим его идеям. Раскрыть это — основная задача, цель, которой стремились достичь авторы монографии.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава I Формирование материалистических взглядов Л. Фейербаха	10
Глава II Л. Фейербах и актуальные проблемы материалистической диалектики	44
1. Фейербах и диалектика	45
2. Критика Л. Фейербахом идеализма и проблема практики	69
3. Проблема взаимоотношения человека и природы в философии Л. Фейербаха	92
4. Проблема человеческой субъективности в материализме Л. Фейербаха	114
5. Фейербах и кризис метафизического материализма	139
Глава III Л. Фейербах и проблемы методологии историко-философского исследования	158
1. Развитие Фейербахом теории историко-философского процесса	160
2. Историко-философские трилогии Фейербаха и Гегеля	210
Глава IV Л. Фейербах и отечественная философия	239
1. Герцен и Фейербах	240
2. Антропологизм Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского	253
3. Идеиное наследие Л. Фейербаха в философской мысли Украины	284

Глава V Философское наследие Л. Фейербаха в контексте современной идеологической борьбы	296
1. Антропологизм Фейербаха и современная буржуазная философская антропология	296
2. Гуманистические воззрения Л. Фейербаха и современная «марксология»	315
Заключение	332

**Владимир Илларионович
ШИНКАРУК,**

**Михаил Александрович
БУЛАТОВ,**

**Виталий Георгиевич
ТАБАЧКОВСКИЙ и др.**

ОЧЕРКИ ПО ФИЛОСОФИИ Л. ФЕЙЕРБАХА

*Утверждено к печати ученым советом
Института философии АН УССР*

Редактор

В. Т. БЕРЕГОВЫЙ

Оформление художника

К. А. РЯЗАНОВА

Художественный редактор

А. В. КОСЯК

Технический редактор

Г. М. ТЕРЕЗЮК

Корректоры

С. И. ИВАЩЕНКО,

Ю. И. БОЙКО, А. С. УЛЕЗКО

Информ. бланк № 4690.

Сдано в набор 21.10.81. Подп. в печ. 31.03.82. БФ 01645.

Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типогр. № 3.

Обыкн. нов. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 17,64.

Усл. кр.-отт. 17,64. Уч.-изд. л. 18,3. Тираж 2300 экз. Заказ 1—298.

Цена 2 руб. 50 коп.

Издательство «Наукова думка».

252601 Киев, ГСП, Репина, 3.

Книжная фабрика «Жовтень».

252053 Киев, Артема, 25.