

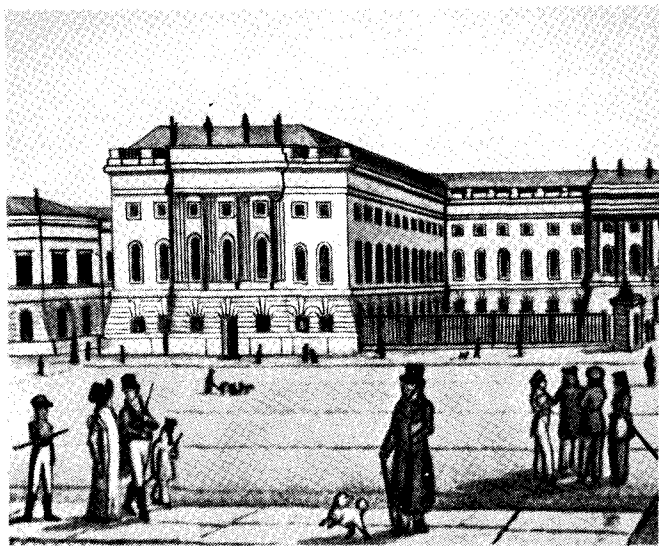


В.В.Лазарев
И.А.Рау

ГЕГЕЛЬ и философские дискуссии его времени

« НАУКА »





Берлинский университет

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии



В.В.Лазарев И.А.Рау

ГЕГЕЛЬ и философские дискуссии его времени



Москва «Наука» 1991

ББК 87.3
Л 17

Серия основана в 1990 г.

Редакционная коллегия:

*Т.Б. Длугач, В.В. Лазарев,
М.М. Ловчева (уч. секретарь),
И.В. Мотрошилова, Т.И. Ойзерман*

Ответственный редактор

академик Т.И. Ойзерман

Рецензенты:

доктора философских наук

В.А. Карпушин, В.А. Лекторский, В.В. Соколов

Редактор издательства *В.С. Егорова*

Л 14 **В.В. Лазарев, И.А. Рау**
Гегель и философские дискуссии его времени. —
М.: Наука, 1991. — 160 с. — Немецкая классическая
философия. Новые исследования.

ISBN 5—02—008104—3

В книге прослеживается генезис некоторых важных категорий гегелевской диалектики, прежде всего категорий диалектического отрицания, снятия. Авторы анализируют использование Гегелем особенностей диалектики в романтизме и преодоление им романтического подхода к противоречиям действительности на основе рационализма. Рассматривается младеггелъянское течение и его влияние на Фейербаха и молодых К.Маркса и Ф.Энгельса.

Для философов и всех интересующихся историей философии.

Л $\frac{0301030000-043}{042(02)-91}$ 1-91 I полугодие

ББК 87.3

ISBN 5-02-008104-3

© Издательство «Наука», 1991

Предисловие

Этим выпуском продолжается публикация серии новых исследований в области немецкой классической философии. Авторы пытались проследить, с одной стороны, как формировались принципы системы Гегеля в некоторых важных, но мало исследованных аспектах, особенно в связи с философией немецкого романтизма; с другой стороны, как испытывались эти принципы на самой этой системе, на социальной действительности, как проходили они проверку у ближайших последователей выдающегося мыслителя, которые на деле порой просто разлагали его систему, и у критиков, которые оказывались, вольно или невольно, продолжателями гегелевского учения, развивающими какую-нибудь отдельную его сторону в противоположность другой или системе в целом.

В логическом плане философия Гегеля в известном смысле готовила внутри самой себя свою последующую историческую судьбу, и система должна была претерпеть на себе действие собственных принципов, таких, как принцип отрицания ("снятия").

Несмотря на разного рода пороки ее, к этой грандиозной по своему замыслу и осуществлению системе вновь и вновь приходится обращаться не только в ее "снятом" или даже в "снятом и сохраненном", но и в том "не-снятом" виде, в каком она вышла из рук своего творца. Это не удивительно, потому что не только история глубоко коренится в гегелевском учении, но и само оно – в истории, которая не есть нечто относящееся лишь к прошлому. Как ни покажется странным, не мелкие и крупные заблуждения и недостатки, сопутствующие системе при ее продвижении к истине, а как раз великие недостатки, вытекающие из коренных ее достоинств, делают ее непреходящей и при-

ближают к познанию истины, той абсолютной истины, на которую гордо претендовало это учение.

Не одною только логикой, как заметит читатель, формировалось, а затем и разлагалось это учение; не одни только интеллектуальные предпосылки и следствия, но и меняющаяся социально-политическая обстановка, подвижная общественная и культурная среда, повороты истории играли серьезнейшую роль в деле созидания и разрушения величественного здания гегелевской философии.

В иных отношениях анализируемые в данной работе идеи прошлого, отчасти, пожалуй, даже независимо от намерений авторов (стремившихся поддержать и продолжить дух академичности, в теперешних условиях явно теснимый публицистичностью), прочитываются на вполне современный лад и, как говорится, звучат актуально. Естественно и то, что "отработанные" и по-своему уже решенные в истории философии проблемы теперь вновь всплывают или открываются заново в иной их постановке и с иными решениями. Похоже, что история идей воспроизводится как по своим положительным, так и отрицательным установкам; трагедия мысли повторяется, и далеко не всегда в виде фарса, но намного острее и напряженнее, в более зрелых условиях, интенсивнее и в более широком – не только индивидуальном, но и в общественном – масштабе.

Возможно, читатель обнаружит несогласованности, а то и противоречия между двумя главами данной книги. Немудрено. Сам предмет рассмотрения – гегелевская философия, противоречивая и в генезисе, и в своих следствиях, дает основание различным интерпретациям и расходящимся точкам зрения на нее даже в границах одного и того же диалектико-материалистического осмысления. Кроме того, нет надобности утаивать, что в сознании одного и того же исследователя, в свою очередь, гнездятся, особенно в наше беспокойное время, такие раздоры, что единство взгляда подчас бывает только предметом стремлений, выдавать который за готовый результат было бы лукавством.

**Гегель
и романтизм**

I. Ступени к "несчастному сознанию"

Одним из важнейших достижений философии Гегеля была разработка категории диалектического отрицания, "снятия". Действенность этой категории была испытана философом при критике ряда коренных установок мироощущения немецких романтиков в лице Новалиса, Л.Тика, Августа и Фридриха Шлегелей, А.Арнима и других.

Для уяснения вопроса о том, как преодолевал Гегель точку зрения романтизма, действительно ли превозмог он ее и если да, то в какой мере, имеет смысл обратиться к "Феноменологии духа" как "истоку и тайне" (Маркс) его философии и выявить особенности процедуры "снятия" применительно к романтическому сознанию, которое он характеризует как "несчастное", или, определяя его ближе, как "разорванное" сознание. •

Несчастное сознание является у Гегеля результатом снятия двух предшествующих ступеней развития сознания: стоицизма и скептицизма. Стоицизм исходит из внутренней самотождественности самосознания. Скептицизм дает отрицательное обоснование этой самотождественности тем, что раскрывает несамостоятельность и самопротиворечивость всего, что не есть Я, но тем самым делает ничтожное по сравнению с Я своим существенным содержанием и сам впадает в эту ничтожность и несущественность, по сути дела опровергая то, что хочет утвердить, впадая в противоречие с собою. С открытием своей расколотости для себя скептицизм становится несчастным сознанием, раздвоенным на самотождественность, с одной стороны, и самопротиворечивость – с другой, знающим об этом и мучающимся своею раздвоенностью. Отсюда Гегель дедуцирует романтизм и генетической сущностью его считает несчастное сознание. Мы обратимся к особенностям "снятия" Гегелем моментов несчастного сознания.

I. Присмотримся к *стоицизму*. Адекватной ему почвой был римский мир, в котором чуждая власть тяготела как абстрактная всеобщность над отдельным человеком. При таком состоянии чувствовалась потребность искать убежища во внутренней свободе. Оттесненное от внешней действительности самосознание принуждено было уйти в себя. Общей точкой зрения и общей целью философских учений римского мира становится ничем не нарушаемая внутренняя невозмутимость и равенство духа внутри себя, ничем не определяемая – ни удовольствием, ни печалью, ни какой-нибудь другой связью – атараксия. Такая настроенность души прежде всего характеризует стоика. Стоическая независимость и свобода покоятся на согласии духа с самим собою.

Гегель видит величие стоического принципа в том, что предметом сознания является здесь само сознание, хотя этот предмет в силу недифференцированности своего содержания также и исчезает, перестает быть предметом, растворяясь во внутренне неразличимое тождество с самим субъектом. Вместе с Гегелем надо признать, что отсюда нет выхода вовне "для распространения из самого себя науки о некоем содержании. Стоицизм не идет дальше, а останавливается на том, что он превращает сознание этого единства в предмет, ни малейше не развивая этого единства"¹. Например, утверждается, что мудрец – сам себе закон, но не говорится, ни кто есть мудрец, ни что это за закон, то и другое остаются крайне неопределенными. По существу, решающей инстанцией в вопросе о достойном поведении сделан субъект, который из себя определяет в качестве совести, что есть правое.

С одной стороны, Гегель видит наличие других, более высоких, богатых внутренней расчлененностью систем (в том числе и прежде всего своей системы), с другой стороны – систему стоиков, принцип которой истинен, но вместе с тем остается абстрактным. Внутри стоицизма и с точки зрения самого стоицизма абстрактность его собственного принципа вовсе не чувствуется, однако, как недостаток, а, напротив, признается именно достоинством. Абстрактность как

"ущербность" есть точка зрения, внешняя стоицизму; не стоикам, а нам, говорит Гегель, надо стараться, чтобы этот принцип не остался формальным². Гегель исходит из того, что мы, живущие после эпохи распада римского мира, имеем возможность распространять ограниченный лишь субъективностью принцип стоической свободы на другие реальные практические стороны своего существования. Когда такая возможность появляется, тогда только стоический принцип и обнаруживает свою ограниченность. Но стоики, как это показано самим Гегелем, не видели и не могли иметь такой возможности в силу самого характера римского мира. Только в последующие эпохи открывается такая возможность, только позднее могло оказаться справедливым положение Гегеля о том, что надо стараться, что бы то, что содержится в этой внутренней концентрации, "больше не было исключено из этого принципа"; только тогда становится истиной то, что та свобода, которую стоики приписывали людям, "не остается без связи с другими явлениями"; и только тогда поэтому обнаруживается также, что человек скорее зависим и что его "независимость" есть лишь одна сторона, которой отнюдь еще не соответствует другая, практически-конкретная сторона его существования.

Автор "Феноменологии" указывает на необходимость ввести стоический принцип в контекст более высокой системы, эта необходимость изображается в виде цели, которой этот принцип должен достичь. Но такая цель не полагается самим стоическим сознанием и не вытекает из стоического принципа субъективности, а навязывается в качестве должностования извне, гегелевской точкой зрения. Вся суть стоического принципа в том и заключается, что внутренняя свобода не должна быть раскрыта в своем конкретном содержании, что она противится определенности, стремясь остаться абстрактной, лишь субъективной свободой, что, между прочим, признается и Гегелем в другом месте³.

Стоический принцип сам по себе для своих условий вовсе не был чем-то незавершенным: абстрактное совпаде-

ние индивидуального самосознания с самим собой именно и составляло его завершенность. Эмпирический (социально-объективный) сдвиг в истории, сделавший этот принцип недостаточным в новых условиях, Гегель пытается подменить спекулятивной необходимостью, выдать реальное развитие за спекулятивное долженствование, которое будто бы коренится в самом стоическом принципе: "Совпадение, – говорится у него о согласии самосознания с самим собой, – должно быть более высоким: в другом самого себя, в содержании, в определении должно быть совпадение с собою и, следовательно, совпадение с совпадением"⁴. Гегель занимается восхвалением преимуществ более высокого по сравнению со стоическим состоянием сознания, как если бы это могло служить стимулом продвижения к нему: "Нечто гораздо высшее представляет собой то положение вещей, когда внутренний принцип духа разумной воли также и осуществляется и т.д."⁵.

Гегель порой чувствует, что невозможно осуществить даже умозрительного преодоления стоицизма, возведения его к "более высокому примирению"; как бы он ни пытался словесно представить "страдания" римского мира "муками родов другого, более возвышенного духа", все же сконцентрированный в стоическом сознании мир хранил невозмутимость и равнодушие к тому, что мы воспринимаем как его страдания. Более того, с точки зрения стоицизма в гегелевском же ее изложении даже "страдания, боль и т.д. не суть зло, которым могло бы быть нарушено мое согласие с самим собою, моя свобода; я в связи с собою стою выше всех подобного рода явлений, и хотя я могу их чувствовать, оно все же не должно меня внутренне расколоть. Это внутреннее единство с собою, как чувствуемое единство, есть счастье: и это счастье не нарушается внешними бедствиями"⁶.

Таким образом, имманентного преодоления стоического принципа не получается, да это и невозможно сделать, потому что стоицизм замкнут в себе; в нем – Гегель сам признает – даже "не выставляется требование реальной гармонии между разумностью вообще и существовани-

ем" ⁷. Гегель "преодолевают" это лишь извне, значит, строго говоря, только оттесняет, загоняет внутрь, или (если воспользоваться его же терминами) "погружает в основание" ⁸.

2. Неполнота операции снятия в такой же мере проявляется у автора "Феноменологии" и на следующей ступени, при анализе *скептицизма*. Скептицизм – это непреодолимая изнутри система; "скептицизм, который кончает абстракцией *ничто*, или пустоты, не может от последней двинуться дальше, а должен ожидать, не представится ли ему нечто новое, и что именно, чтобы он мог его ввергнуть в ту же бездну пустоты" ⁹. Гегель не только оставляет скептическое сознание (по крайней мере в указанном аспекте) непреодоленным, но и предоставляет ему коснеть в этой непреодоленности: "это тщеславие... которое всегда знает, как растворить всякую мысль и найти вместо всякого содержания лишь свое тощее Я, – это тщеславие есть удовлетворение, которое должно быть предоставлено себе самому" ¹⁰.

Скептицизм еще придерживается стоического безразличия к несчастью. Сознание несчастья остается непроясненным у Гегеля в плане генезиса. В самом скептицизме оно не может и не должно зародиться. Где же тогда? Прямого ответа на этот вопрос у Гегеля нет. Почему? Видимо, в самом замысле "Феноменологии духа" лежит стремление показать феномены сознания в различных его формах, как они являются, а не как появляются. Связь несчастного сознания со скептицизмом состоит во всяком случае в том, что оно сталкивается с результатом скептицизма – с абстракцией "ничто" – и начинает с отчаяния перед этой пустотой. Внутри себя, однако, скептицизм не производит такого настроения, а, напротив, прочно ему противостоит. Сам он не возводит себя в несчастное сознание. Он, правда, чреват противоречиями, но они видны не ему, а тому, кто рассматривает эту систему извне, исходя из принципов, отнюдь не отвечающих природе скептицизма.

Таким образом, и в этом случае "снятие" у Гегеля не имманентно рассматриваемому предмету: мыслитель впечатывает в него, а затем вычитывает то, что самому этому предмету не свойственно.

3. Еще явственнее это выступает тогда, когда Гегель имеет дело с *несчастливым сознанием*, выражая его как самоопределяющуюся сущность двух предшествующих форм сознания, как объективирующуюся сущность стоицизма и скептицизма, которая в самих этих учениях упорно противится объективированию. Собственно самоопределение и объективирование суть для Гегеля не более как самосознание.

В погоне за все новыми доказательствами зыбкости и ничтожности наличного бытия скептицизм уже увлек и привязал себя к суетности, сделав ее своим существенным предметом, и тем самым погрузил себя – не сознавая того – в эту самую суетность. Субъективность оказалась поражена тою же неустойчивостью, тем же внутренним распадом, что и предметы, подвергаемые ею разложению. Скептик являет нам расколотовость своего сознания тем, что постоянно противоречит себе: попытками обосновать существенность и равенство самосознания он реализует как раз случайность и неравенство, не согласуя слово с делом, намерение с его осуществлением. Достаточно осознать ему эту противоречивую двойственность в себе, и перед нами уже несчастное сознание, мучающееся своею раздвоенностью. То, что в скептицизме было "в себе" двояким, становится теперь двойным "для себя": несчастное сознание, с одной стороны, – освобождающееся, неизменное и равное самому себе, с другой – путающееся и извращающее себя. Как скептицизм познавал *внеположенное* содержание лишь со стороны его раздвоенности и противоречивости, так несчастное сознание постигает *себя* с этой же стороны, но не со стороны своего единства, которое, дабы оставаться таковым, должно мыслиться как недостижимая надэмпирическая сущность в противоположность чувствуемой и страдальчески переживаемой раздвоенности.

Избавление от несчастной раздвоенности изображается Гегелем как жертвование самосознанием. Если жертвование выражается в аскетизме, посте, умерщвлении плоти, т. е. в отказе от того, что само по себе признано низким и ничтожным, но вместе с тем делается предметом самых серьезных усилий и прямо-таки самым важным делом, то сознание

не избавляется от своего несчастья, а лишь мельчает в нем, непрестанно воспроизводя себя, и мы видим, как говорит Гегель, "только некую ограниченную собой и своим мелким действием, себя самое высиживающую, столь же несчастную, сколь скудную личность" ¹¹.

Для утверждения сущностного, потустороннего Я требуется от Я эмпирического не частичная, а полная самоотдача, нужно не то или иное пожертвование, а отказ от остатков всего личностного, безусловное отречение от своего Я. Следуя этому, непосредственное самосознание превращает себя в некоторую вещь, в "предметное бытие". Мало того, авторство такого решения приписывается не носителю несчастного сознания; он должен быть лишен всякой самостоятельности, так что ему остается пребывать "в бессилии знания и воли" ¹². Санкцию всякого действия и поступка он получает от чуждой ему и стоящей над ним силы, – внешний авторитет в лице ли пастыря или кого-то другого "владеет моральной оценкой действий индивидуума, владеет совестью, а равно и ведением вообще, так что самые внутренние переживания человека, его вменяемость переходят в чужие руки, к другому лицу, и субъект лишен самости до глубочайших его глубин" ¹³. Со снятием индивидуальной самости снимается и несчастье; в отречении от себя индивид получает самоудовлетворение, но самоудовлетворение бессмысленное, не самодостовверное для него, а провозглашенное со стороны; ему внушается, что несчастье "в себе" есть обратное себе, т. е. блаженное наслаждение.

Однако для самого индивида наслаждение остается скорбью, а снятость скорби – лишь заверением, которое хотя и принимается им, но остается непостижимым. Здесь, полагает Гегель, для этого сознания возникает представление о *разуме*, о том, что послушанием индивид бессознательно предается некой разумной самой по себе деятельности и достигает примирения со своей потусторонней сущностью, но не непосредственно, а через чей-то разум. Истину несчастного сознания, его примиренность с собой и снятость страдания Гегель полагает не в нем самом, а в чужом сознании. "Его истина есть то, что в умозаключении, где крайние

термины выступали абсолютно раздельно, является средним термином, который говорит неизменному сознанию, что единичное отреклось от себя, а единичному – что неизменное уже не есть для него крайний термин, а примирено с ним. Этот средний термин есть единство, которое непосредственно знает оба [крайних термина] и устанавливает их соотношение, и есть сознание их единства, о котором он говорит сознанию и тем самым себе самому, есть достоверность того, что в нем вся истина”¹⁴.

Достигая этой всеобщности, самосознания в собственном смысле слова перестает быть таковым, ибо за ним Гегель закрепляет стремление ”крепко держаться нашей самости”. Через снятие этой самости самосознание становится разумом. Разум этот первоначально очень абстрактный и формальный, лишь заверяемый, но не удостоверенный¹⁵. Именно поэтому он никак не может быть целиком вовлечен в русло того неуклонного прогресса, по которому хочет устремить его Гегель. Происходит частичный возврат к несчастному сознанию, собственный путь которого не исчерпан.

Когда Реформация делает из каждого христианина попа (т.е., в гегелевской терминологии, превращает его в вышеупомянутый ”средний термин”), индивиду самому приходится решать, что есть разумное; и он пытается найти это в глубине собственной души тщательным наблюдением за субъективными состояниями и размышлением над ними. Он догадывается относительно разумности в себе, но не знает еще, что есть разумное, и пребывает в мучительной неизвестности, ибо критерий разумности остается неопределенным. Поэтому сознание его остается столь же примиренным со своей ”потусторонней сущностью”, сколь и непримиренным, и он носит в себе несчастье и страдание. Так что наряду со снятием несчастного сознания (переходом к разуму) остается также дополнением к этому и неснятость его, и даже настойчивое утверждение в этой неснятости – именно в противовес снятию.

В ”Философии истории” Гегель сам указывает на это: ”Протестантизм усвоил эту склонность к придирическому

размышлению о субъективности душевном состоянии, придавал значение занятию им и долго носил характер внутреннего мучительства и убожества”¹⁶. Это побудило многих возвратиться к прежней вере, ”чтобы получить вместо этой внутренней неуверенности формальную широкую уверенность, внушаемую тем величественным целым, которое представляет собой церковь”¹⁷. Возврат к опоре на церковь совпадает с утверждением того прежнего несчастного сознания, которым уже было отмечено состояние, предшествовавшее Реформации, – состояние, в котором продолжали пребывать не принявшие Реформации романские нации. У них, как и прежде, ”в глубине души, в сознании духа продолжало существовать раздвоение”¹⁸.

Но в ”Феноменологии духа” подобные факты опускаются, феномены сознания фиксируются в ней, говоря словами Фейербаха, ”неизменно лишь в поступательном движении”¹⁹; осваиваемые таким способом, они друг за другом подвергаются снятию и утрачивают самостоятельное значение. ”Феноменология” прямо объявляет: ”В духе, который стоит выше другого, более низкое конкретное наличное бытие низведено до незаметного момента; то, что раньше было самой сутью дела, остается только в виде следа; ее образ затуманен и стал простым оттенком”²⁰. С такою меркой подходит Гегель и к появившейся в век высокой образованности форме сознания, представленной в Германии романтиками.

2. Необъективируемое Я в романтизме

В романтическом сознании Гегель усматривает ту же несчастную разорванность, что и в средневековом несчастном сознании, так сказать, продолжение типологически той же линии развития. На данном осложненном варианте ”разорванности” сознания ярко демонстрируются достоинства и особенно недостатки всего внутреннего механизма гегелевской операции снятия, применяемой к этому труднопреодолимому формообразованию духа, резко и порой небезуспешно полемизирующему с системой, которая претендует возвыситься над ним.

В исследовании Н.Я.Берковского удачно отконтрастировано от гегелевской интерпретации собственно романтическое истолкование "снятия". Пройденные однажды формы, по Гегелю, лишены ценности и интереса. Они важны отныне только в своем превращенном виде, как они сохраняются на более высокой ступени развития. "У романтиков все по-иному: снятость у них теряет свой фатальный характер... Снят, но жив и любим в прежнем виде. И в оценках, какая форма выше, у них гораздо меньше ригоризма"²¹. У Гегеля господствует необходимость, у романтиков — возможность, открытость вариациям. У них вообще нет фатальности того, что уже совершилось. "Романтики никогда не считали предшествующую фазу развития исчерпанной. Это уже позднее, в пору своего упадка, они стали предаваться культу прошлого ради самого прошлого. В лучший период они тоже были активны в сторону уже пройденных младших ступеней развития, но с целью найти там важные поправки к настоящему, ради усиления настоящего, ради переделки его... Нужно установить, все ли лучшие силы бывшего развития в него вошли, а если не вошли, то как их туда вернуть. Позднейшее не всегда есть полная победа над силами минувшего, иное в минувшем тоже стоит попечения и охраны"²². Словом, не все заслуживает снятия.

Но что решительно не подлежит снятию, это радикальная субъективность. Таково было убеждение, утверждавшееся в романтизме, по мере того как просветительские идеалы претворялись в действительность и водворялся новый мир буржуазных отношений, совсем не похожий на царство разума и справедливости, завещанное его идеологами и вдохновлявшее участников антифеодального движения. Романтизм отворачивается от современности, от пошлой наличности вчерашних просветительских идеалов, завершающихся теорией "полезности". Светлая мечта преосуществлена в действительность размененной на мелкие частные интересы. Не находя ничего достойного восторгов в мире, частью которого, плоть от плоти которого являются и они сами, романтики ищут опоры и удовлетворения в необъективированных глубинах своего Я.

Появляется представление о величайшей ценности, о глубокой тайне и необъятных потенциях внутреннего мира индивида, по сравнению с которыми все уже реализованное лишь тщета и тлен.

Скептик находил в действительности противоречия, чтобы показать ничтожность всего объективного и отмежеваться от него, чтобы возвыситься над ним субъективностью; романтик идет дальше, стремясь возвыситься также и над объективированной стороной собственной души, он не опасается вскрыть противоречия в осуществлениях своего Я, он пародирует над ними, крепко держась предполагаемого "подлинным" своего Я – самотождественного, чуждого противоречий, такого, в котором субъект прочно сомкнут с собой. Здесь нет опасения потерять себя в своем раскрытии, ибо господствует убеждение, что подлинное Я постоянно ускользает внутрь, за пределы своей объективности и не растворяется в последней. Романтик иронизирует над всем, даже над собой; но над собой лишь постольку, поскольку он объективируется. Радикальная субъективность остается незатронутой иронией.

Романтическая ирония разъедает и объективирует все более и более глубокие слои души. Согласно Ф.Шлегелю, ирония есть "постоянное самопародирование"²³, благодаря ей человек поднимается над самим собой. Ирония над собой служит средством отмежевать субъективность от уже объективированного, средством не столько раскрытия, сколько, наоборот, закрепить за объективированным уже содержанием его внеположенность, чтобы тем вернее и надежнее уберечь субъективность, сохранить ее "в себе". Ирония спешит поставить на едва успевшем раскрыться содержании печать самопротиворечивости и тем самым ничтожности, несамостоятельности, чтобы резче подчеркнуть достоинство субъективности, скрыть ее, уберечь от распада в самой себе. К иронии, говорит Маркс, прибегают, чтобы отстоять "имманентность против эмпирической личности"²⁴.

В попытках овладеть романтическим Я путем фиксирования объективированных его форм исследователю приходится каждый раз иметь дело с тем, что, собственно, уже

есть не Я, а шелуха, сброшенная с него. Раскрываясь, оно скрывается. Если бы Гегель пользовался действительно имманентным подходом к этому сознанию, то он просто продолжал бы дело романтизма и впал бы в тот же бесконечный прогресс романтической эманации превращенных форм субъективности. Как смог бы он произвести тогда более высокую точку зрения? Если бы, с другой стороны, имея готовый метод для исследования этого Я, мыслитель устремлялся от объективных форм к проникновению в субъективность, он бы все время лишь преследовал, но ему никак не удавалось бы настичь, наконец, ее: всякий раз ему являлись бы успевшие только что объективироваться формы. Относительно же самой порождающей их таинственной субъективности могли бы только строиться догадки, она оставалась бы некоей вещью в себе (Я в себе), и нельзя было бы наверняка сказать, что она есть такое. Она неизменно остается неопределившейся и не поддающейся определению, чем-то пред-положенным, но никогда нельзя заранее знать, какую она будет положена²⁵.

Большой успех предвещало бы, по-видимому, исследование субъективности в самом акте ее объективирования, когда романтическое Я еще только переходит в объективность и не расторгается с нею. Одно не отчуждено от другого. Такое единство сопровождает акты творчества (для романтиков – по преимуществу художественного). Здесь творец пребывает в тождестве со своим творением. Создаваемое произведение должно быть ближайшим выражением личности художника, образом его души, наиболее интимным отражением его чувств, переживаний, настроений. Не раскроются ли наконец в произведении искусства то единство, та целостность и гармония, о которых романтики заверяют как о самоочевидной, непосредственно чувствуемой и переживаемой в душе, но невыразимой истине? Не предстанет ли здесь субъективность в собственном своем свечении и в имманентных ей определенностях, которые можно зафиксировать?

Пусть романтическое произведение будет по содержанию иронично, даже "всецело иронично", как требовал

того Ф. Шлегель, т. е. пусть оно фиксирует разлад, разорванность, самопротиворечивость; но все же оно облекается в прекрасную форму, вызывающую эстетическое наслаждение; сама ирония выполняет здесь формообразующую эстетическую функцию, создавая гармоническую целостность произведения. Романтическая "горячка гармонии" выражает стремление добиться единства душевной жизни с собою и с миром. Когда налицо реальная гармония, о ней не говорят, ею просто живут. Идеальную (в данном случае художественную) примиряющую гармонию создают и находят упоение в ней тогда, когда реальная – и в жизни, и в душе – утрачена.

Нетрудно догадаться и понять, что в романтическом искусстве энергия и изящество слога, блеск и картинность описаний нередко служат лишь прикрытием для глубоких душевных ран. Существенно то, что объективация выступает в этих случаях не только противоположностью субъективности художника, т. е. не просто так, что на стороне последней лишь разлад, раскол, боль, страдание, трагичность, а на стороне первой – гармония, целостность, радость, примирение. Момент, относящийся к субъективной стороне, все же вовлекается в объективизацию не только негативным образом; диссонансы внутренней жизни – пусть безотчетно или даже вопреки намерению – также проступают в произведении. "Романтическое искусство выражает это улыбкой сквозь слезы, – верно подмечает Гегель. – Слеза указывает на скорбь, улыбка на светлую ясность, и улыбка в плаче означает внутреннее успокоение в испытываемых муках и страданиях"²⁶.

Значит, на стороне субъективности даже в самом ее эзотерическом содержании имеет место все то же беспокойство и разложение всего устойчивого. Ирония все же позволяет романтику и здесь возвышаться над всем, даже над своим собственным искусством, и подсмеиваться с высоты своего гения над своим образцовым произведением. У *гениальности*, рассматриваемой с этой точки зрения, должно бы, по-видимому, существовать "за душой" некое прочное и устойчивое субстанциальное содержание, что и позволяло

бы ей быть "превыше всего". Но с другой стороны, вездесущность иронии вызывает сомнение относительно самостождественности романтически интерпретированного Я: не служит ли ирония скорее прикрытием внутренней подорванности и неустойчивости? Р.Гайм сгустил такое подозрение по отношению к Тику: разве не удобно восполнять отсутствие какой-либо определенной точки зрения сатирическим тоном своих произведений?²⁷

Гегель в данной связи верно подмечает черты деградации романтической *иронии*: она превращается в голое отрицание, "уничтожение поражает не только нечто само по себе ничтожное и пустое, как это происходит в комическом, но в равной мере и все достойное и положительное"²⁸. "Ирония умеет сделать ничтожным и суетным всякое объективное внутреннее содержание и тем самым сама оказывается бессодержательностью и суетностью, которая сама из себя придает себе для своего же определения случайное и произвольно взятое содержание, причем в то же время она господствует над ним, не связана с ним и, заверяя, будто она стоит на высшей ступени... на самом деле впадает в пустой произвол"²⁹. Субъект иронии становится, по словам Гегеля, "пустым и тщеславным": не предмет превосходит, а я превосходит. Иронический субъект сосредоточивается внутри своего Я и пребывает в блаженном наслаждении собой.

Однако Я может ощущать неудовлетворенность в этом самонаслаждении и испытывать "жажду чего-то прочного и субстанционального"³⁰. В этом Гегель усматривает потребность романтизма в более высокой, гегелевской точке зрения. Уловка нехитрая: если идейный противник терзается проблемами, то пусть следует за мною, которого такие проблемы не тревожат. Внутренней противоречивостью позиции противника Гегель измеряет достоинство собственной, и он неутомим в обнаружении неустойчивости критикующего им сознания, испытывавшего на себе распад и расторжение уз Я с миром: "С одной стороны, субъект хочет войти в царство истины, носит в себе стремление к объективности, но, с другой стороны, он не может вырваться из

этого одиночества, этого уединения в себе, этой неудовлетворенной абстрактной внутренней жизни, и им овладевает страстное томление”³¹. Субъект не удовлетворен “душевной тишиной”, этой абстракцией, и все же остается в болезненном бесплодном “томлении”, ему “не хватает силы избавиться от этой суетности и наполнить себя субстанциональным содержанием”. В результате остается “голая тоска души по идеалу”³².

Романтикам было ведомо *лучшее* бытие, но они не знали путей, посредующих звеньев, которые позволили бы достичь желанной цели. Внутренняя неудовлетворенность и страстное томление сами по себе не дают выхода за пределы романтического сознания. Томление в нем означает “чувство лишения и желания, соединенные в одно, без воли и решимости добиться желаемого”³³. Романтическое сознание хотя и указывает себе путь куда-то вовне, но не может само вывести себя за свои пределы, у него не хватает для этого сил. Гегель ссылается лишь на внешнюю этому сознанию необходимость снятия состояния томления (при помощи сравнения “болезненного прекраснодушия” с “подлинно прекрасной душой”, сравнением принципа отрицательной иронии с более высоким, имеющим субстанциональное содержание принципом комического и т.д.), подчеркивая каждый раз недостаточность романтической точки зрения по сравнению с более высокой. Но сравнивающий взгляд всякий раз оказывается за пределами романтизма, не продуцируется им самим и не выводится из него.

В данной связи представляется проблематичным само появление гегелевской точки зрения, она претендует на выведенность из предшествующих форм и обоснованность ими, их собственным продвижением, а в романтизме глубоко укоренился момент, упорствующий возведению к гегелевскому сознанию. Если допустить, что последнее возвысилось над романтизмом не непосредственно от него отправляясь, а каким-то “обходным путем”, то это противоречило бы провозглашенному Гегелем принципу – погружаться в спонтанные ритмы предмета и следовать им:

”Рассматривать разумно какой-нибудь предмет, – формулирует это требование Гегель, – не означает привнесение разума извне в этот предмет и обрабатывание его таким способом, а означает, что предмет сам по себе разумен”³⁴.

Если Гегель и в самом деле следует правилу отдаваться предмету без всякого привнесения в него своего разума и своей субъективности, то не окажется ли его точка зрения просто тождественной романтической, не растворится ли она в последней, когда он делает ее своим предметом? И можно ли будет тогда преодолеть изнутри романтизм, который внутренне настойчиво противится этому? Более того, последний умеет (как и скептицизм) не только не выливаться и не разрешаться в нее, а, напротив, разлагать и уничтожать ее в себе. Правда, остроумно вскрывая противоречия в позиции противника, романтическое сознание имеет дело лишь с объективированным, несамостоятельным, а не с тем, что есть ”в себе и для себя”. Но ведь таков же, в свою очередь, и подход Гегеля к романтизму.

Имеется обстоятельство, с учетом которого можно было бы попытаться пробиться в пределы романтического сознания и ”вывести его из себя”, отправляясь от него самого: оно критично к себе. Но ведь самокритика, собственно *ирония*, обращена не к романтизму в целом, а к объективациям Я в нем, а этим даже укрепляется представление о неразложимости и незыблемости самой сущности, невыразимого Я, нерушимой опоры этого сознания. Гегель игнорирует то, что в романтизме в себе и для себя значимо, что сокрыто и невысказано; что романтический автор представляет собой, тем он и является, ”в том же, что остается сокрытым внутри него, он не существует”³⁵.

Все, таким образом, перевернуто: аспект самостоятельности романтизма заранее принят Гегелем за ничтожное, а являющееся — объект разрушающей иронии самого романтизма — за подлинную его самость; являющееся-то как раз легко подвергнуть снятию, поскольку оно уже препарировано к этому, собственно, уже снято как уничтожающей романтической иронией, так и гегелевской вышеупомяну-

той перестановкой. Гегель лишь постольку с самого начала исходит из уверенности, что подлежащий предмет будет преодолен, постольку этот предмет не только уже обработан для снятия и преподнесен в том виде, в каком он только и может функционировать в гегелевской системе, но и уже снят, ему придана лишь видимость, будто он самостоятелен и еще подлежит снятию, на деле же все не только уже предreshено, но и совершилось. Это игра кошки с пойманным мышонком, которую она выпускает из своих когтей в полной уверенности, что снова догонит и расправится с ним.

Такая победа над романтизмом достигается, однако, не в сфере имманентной этому сознанию самости, а там, где это сознание дано как *бытие для другого*, как сущность в ее отчуждении, где оно действительно лишено самости, но наделяется у Гегеля призрачной самостоятельностью лишь затем, чтобы в дальнейшем — при полной его обозримости для внешнего, вставшего над ним субъекта — быть снятым, т.е. возведенным к гегелевской позиции³⁶.

Зная о "внутреннем трепете", содрогающем в носителе несчастного сознания все неизбежное³⁷, философ отступает от выдвинутого им в "Феноменологии" требования заимствовать содержание опровержения какого-либо принципа из самого этого принципа. С одной стороны, он настаивает на полном отрешении романтического Я от самостоятельности, вменяет ему быть тем, чем оно не может быть, требует, чтобы оно "потеряло себя в своем раскрытии" и пребывало не по сю сторону себя, а всецело в своей отчужденности: тогда оно и будет настоящим субъектом.

С другой стороны, он просто выводит за пределы своего рассмотрения, отпускает на свободу то, что лишено "внешнего проявления", предоставляя романтическому сознанию путь, совсем не сулящий действительного преодоления, — разгуливать в том презренном (в глазах Гегеля, конечно) виде, в каком оно существует: кто стремится к неопределенному наслаждению неопределенным идеалом, пусть сам

носится с этим и пусть сам заботится о том, где его найти³⁸. Гегеля же это не интересует. Его феноменология – наука не о том, что остается "в себе", а о являющемся, не о ноуменах, а о феноменах сознания. Тем же, кто отстаивает наивысшее, остающееся в глубине души, помимо объективированного ею, Гегель советует "позаботиться о том, чтобы лучшее не оставалось в недрах, а было извлечено из этой глубины наружу"³⁹. Феноменология сводит духовное содержание к объективированным формам: "Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии"⁴⁰.

Таким-то образом и могло оказаться, что романтизм как он есть сам по себе остался неуловленным в Гегелевском рассмотрении. Романтическое сознание сведено у него к объективированным формам, чему само оно, безусловно, противится⁴¹. С той стороны, с какой подходит к нему Гегель, оно и в самом деле выступает в аспекте своей несамостоятельности, но это как раз не сущностная, не "лучшая" его сторона. Она дала немало пищи (концептуализированной предметности) для гегелевского воззрения, дала материал для критики им романтизма в целом (поскольку эта сторона романтизма принимается им за целое), но ничего не дала для понимания перехода к гегелевской позиции.

3. Реальность идеала в раннем и позднем романтизме

В той исторической ситуации, в которой анализировал Гегель романтическую форму сознания, она уже пережила свой подъем и расцвет, содержание ее частью свертывалось и замыкалось в себя, отстраняясь от контакта с действительностью, частью окутывалось в христианские одеяния и только под их покровом сохраняло свое бывшее достоинство. Так, в "Гимнах к ночи" (1800) у Новалиса весь романтизм, как отмечает Н.Я.Берковский, "опущен на дно, укрыт в ночь, трактован как стихия, которую надо оберегать от

соприкосновений с действительностью". Тем временем Новалис приступает к созданию "Духовных песен", и в них романтизм уже "отрекается от лучших прав своих"⁴².

В такую же ситуацию роковым образом вовлекались и большинство других немецких романтиков. Отсюда нетрудно уяснить и угол зрения, формировавшийся у Гегеля в подходе к романтизму вообще. Усыпление и омертвление романтического мира – вот с чем имел дело мыслитель; не разгар, а упадок, мельчание и оскудение. Перед его глазами был романтизм уже бледнеющий, свертывающийся, обращенный к самому себе, сменивший свой универсалистский дух на местный, партикуляристский. Иенское содружество романтиков распалось. Ф.Шлейермахер начинал экспансию романтизма в христианство ("Речи о религии", 1799) со словами "универсум", "созерцание", а возвращался из похода в эту область уже принужденный консисторским начальством заменить их на "Бог", "набожное чувство". Живший в юности необузданной жизнью духа Ф.Шлегель сменяет революционные парадоксы на католическую и монархическую ортодоксию. В 1808 г. он демонстративно принимает католичество, а затем пристраивается к венской государственной машине, служит, хотя и с оттенком самостоятельности, князю Меттерниху и его политике. Словом, романтизм стал другим. Мирская, светская его окраска поблекла⁴³.

Гегель обычно постигал явление в целом, ориентируясь на высший пункт его развития. Но высшее не всегда оказывается в конце пути; более позднее обнаружение явления не всегда есть наиболее полное и самое развитое, не всегда настолько характерное, чтобы служить критерием для оценки явления в целом. Следует ли судить о романтизме в целом по его сумеркам и отступлениям его представителей от него же самого?

Новалис субъективно стремился спасти это направление и в "Гимнах к ночи", "Духовных песнях", политических трактатах предлагал к тому средства. Но если "Гимны..." и "Песни..." – это романтизм, то настолько притухший, ушедший в себя, что едва ли можно обнаружить его присутствие. Сред-

ства защиты уничтожали самый предмет защиты, в лучшем случае замуровывали его⁴⁴. Отсюда и получалось, что подлинный документ романтизма передавался по почте времен в нераспечатанном конверте, таким Гегель и постигал его: окутанным историческими предпосылками и последствиями, "несчастливым" христианским сознанием, с одной стороны, и христианизированным романтическим "разорванным" сознанием – с другой. Ранний светлый облик романтизма со светской его природой ускользнул из виду под сгустившимися над ним сумерками.

Ранние романтики говорили о развоплощении как о действии промежуточном, т.е. как о сбрасывании старой плоти ради облачения в новую, лучшую⁴⁵. Высшей жизни хотели на земле и немедленно, ожидали ее появления во всем и повсюду, ее готовили как материальное тело, в которое мог бы погрузиться романтический дух, чтобы вести в нем полнокровную жизнь. Нереализованность идеала – лишь временное, преходящее состояние, напряженность между ним и его непретворенностью (как его собственной недостаточностью) порождает энергию, обращенную вовне, устремленную к миру и преобразованию его. Ф.Шлегель: "Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным"⁴⁶. Таков ранний романтизм: Царство Божие не на небесах, а на земле, в человеческих отношениях, а не в отрешенной от социальной жизни заоблачной мечте, не в призрачных далях, не в недостижимых высотах, нет, идеал претворяется людьми, через дела людей, достигается борьбою, осуществляется в истории. Небо касается земли. Дух соединяется с подходящей для него плотью. Так казалось. Так ожидалось.

Но мечта осуществляется тогда, когда не только она обращена к миру, но и мир к ней. Второго не было дано. Отсталая Германия. Бюргерские интересы. Косная действительность. Чуждые, в лучшем случае равнодушные к романтическому идеалу условия. И.Х.Ф.Гельдерлин жалуется на

"окружающее варварство": немцы не принимают никакого участия в общественной и национальной действительности, они равнодушны ко всему, что касается достоинства и интересов их отечества. Преобразование объективного мира под знаком едино-прекрасного, задуманное романтизмом, остановилось уже на первых опытах. Мечта не превращалась в предметный мир, как ожидали того романтики, на нее, так сказать, не было спроса, поэтому очень и очень скоро ей суждено было закутаться, спрятаться, укрыться. Реакционное использование дворянством и церковью "антибуржуазного" содержания романтизма также подталкивало к свертыванию и "уходу в подполье" и суживало тем самым первоначальные его возможности.

В самой природе ранней фазы немецкого романтизма лежала его кратковременность, самые высшие его проявления свелись к нескольким немногим вспышкам. Потом наступил отказ от легальности идеала⁴⁷. В новой своей фазе романтизм пришел к разочаровывающей истине о загнанности своего идеала и указал на способ существования его: потусторонность, по ту сторону отвергаемых (и отвергающих его) условий буржуазного мира, в отесненности и отграниченности от системы практических отношений. Романтический идеал может существовать как несбыточная в этих условиях возможность, но не как действительность.

Итак, от первоначального романтизма, который оказался по необходимости скоропреходящим, как и от его идеала, остались лишь следы и дым воспоминаний. В нем началась ловля отблесков собственного былого великолепия. С таким-то романтизмом и столкнулся Гегель, т.е. когда романтический мир отступил от притязаний на роль бытия, когда романтики отказались от воплощения идеала⁴⁸ и отвели ему более скромную роль мерила бытия, критерия истинности или неистинности наличной действительности, орудия ее критики. Критерий бытия оторвался от бытия, стал радикально внемирным началом, принципиально нереализуемым, витающим только в воображении. Идеал стал сверхчувственно чувствуемой, воображаемо-чувственной,

сугубо внутренней непосредственностью для сознания, стал застывшим и неподвижным, причем история становления его таковым заслонила даже от самих носителей его, как если бы ее и не было вовсе.

"Но *внутреннее* или сверхчувственное потустороннее *возникло*, оно *происходит* от явления, и явление есть его опосредствование; другими словами, *явление есть его сущность* и на деле его осуществление"⁴⁹. Гегель высказывает здесь глубокую мысль, на которую мало обращают внимание: нечто "в себе" не только становится чем-то "для нас", но имеет еще и историю собственного формирования, оно свертывается в "бытие в себе", "уходит в себя", становится "бытием в себе". Значит, встает задача изобразить отступление идеала от своей земной основы в потусторонность и показать, как появляется в данной связи представление о невозможности осуществить его в условиях, удостоверяющих свою чуждость и враждебность ему.

Однако Гегель имеет совсем иную цель: ему важно доказать крушение романтического идеала и торжество действительности (как он понимает ее) над плодом воображения, объективного над субъективным. Направление его анализа ведет не к сердцевине романтизма, не к зародышам всех возможностей его в ранний период, а к следствиям, притом к следствиям из позднего романтизма, которым он измеряет ранний, тогда как правильнее было бы, наоборот, ранним измерять поздний; и потому Гегель в своем анализе оказывается скорее на задворках романтизма, чем в центре его, и имеет дело с духовными отголосками его и с реминисценциями о его бытии.

Не в стороне от этого обстоятельства оказывается приурочивание Гегелем романтического сознания лишь к субъективной и отрицательной диалектике, к которой он сводит и романтическую иронию⁵⁰, видя в ней одно взаиморазрушение сторон⁵¹. В позднем романтизме такая диалектика действительно стала преобладать, сказала на нем самом и против него самого: взаиморазрушение уже не было актом, исходящим из субъективного намерения, не входило в предварительный расчет, а получалось чаще все-

го помимо замысла. Теперь уже не авторы иронизировали над собой, а обстоятельства над ними. "Авторы и не думали играть, а с ними играли, игра шла против них, и они бывали биты"⁵².

Этой победой объективизма опять-таки не следовало бы особенно обольщаться. Действительность брала верх над субъективными устремлениями, но что это была за действительность? Действительность отсталой, убогой Германии, раздробленной, изнывающей под управлением своих князей и приставленных ими у власти бюрократов, штатских, полицейских и военных. Романтический идеал в этих условиях должен был свертываться и скрываться, только так он мог быть пронесен через десятилетия и далее, сохраненным и спасенным для нас; а Гегель твердил о необходимости либо раскрыть его, либо заклеить в бессилии и ничтожности.

Настаивая на таком идеале, который должен *являться* и быть действительным, Гегель понимает явление совсем не как чувственную действительность – о ней можно не хлопотать, – а как сверхчувственное явление сверхчувственной сущности, которое может удовлетворять требованиям умозрения, но никак не чувственности, может удовлетворять человека медитирующего, но не видящего, слышащего и прочее. Последнее для спекулятивного мыслителя не имеет никакого значения, ведь чувственность уже подвергнута у него снятию, истина ее не в ней самой, а в интеллекте – действительно то, что разумно. Отсюда и получается, что идеал есть, по Гегелю, нечто большее, чем "должное быть", обладая "истинностью через посредство понятия", он уже по этому самому не есть нечто праздное и бессильное, а, наоборот, действительное. "Истинный идеал не *должен* быть действительным, а *есть* действительный, и единственно только он действителен. Если некая идея была бы слишком хороша для существования, то это было бы скорее недостатком самого идеала, для которого действительность слишком хороша... Но нужно знать, что на самом деле действительно"⁵³. Мысленное разложение (и синтезирование во внутренне расчлененную целостность) и есть,

по Гегелю, претворение идеала в действительность, – не в то "дурное" существование, которое не приемлет его, а в "истинную" свою стихию, в мысленную действительность.

Романтики раннего призыва знали о таком воззрении, но знали еще и иное направление к более отдаленным, но вместе с тем и более реалистичным перспективам, оборванным Гегелем, так же как они были отсечены в его "Эстетике" выдержкой из Ф.Шлегеля о том, что идея, завершенная в иронии, есть "абсолютный синтез абсолютных антитез, постоянный взаимный обмен мыслей друг с другом". Гегель признает в этом глубокий подход к диалектике своей "идеи"⁵⁴. Но ближайшее продолжение мыслей у Шлегеля сразу же перерастает и оставляет позади саму позицию Гегеля, основательно увязшего в паутине логизирования: "Идеал – идея и факт одновременно. Если идеалы не обладают для мыслителя такой же индивидуальностью, как боги древности для художника, то всякое занятие с идеями превращается в скучную и утомительную игру пустыми формулами или по примеру китайских бонз во вдумчивое созерцание кончика собственного носа. Нет ничего более жалкого и презренного, чем такая сентиментальная спекуляция, лишенная объекта"⁵⁵.

Обратив внимание на лучшие стороны романтизма в пору его расцвета, Н.Я.Берковский обнаруживает в нем стремление пробиться не к мысленной, как у Гегеля, а к подлинной, чувственной реальности. "Романтизму свойственно томление по бесконечно прекрасному. Не надо забывать, что в романтизме есть томление и по реальности, простой, наглядной, по конкретностям, готовым идти людям в руки. Романтизм не огражден от соприкосновения с конкретностями, с бытом, от вторжения их в его собственную среду, так как он сам же хочет того. Романтизм разрушает объект в его обыденных чертах, и романтизм стремится в том же объекте найти для себя опору"⁵⁶.

Не одно только разрушение (как представляет Гегель), но и утверждение объекта характерно для романтической иронии⁵⁷ и точно так же применительно к гегелевской

позиции: ирония разрушает ее в абстрактном ее бытии и восстанавливает в соединении с чувственностью. Ирония – искательница истины, действительности; она подготавливает гегелевский ответ на вопрос о конкретности истины, но она же предрекает и крушение гегелевской окончательной, завершенной истины, напоминая, что мы овладаем лишь стороной, лишь ступенью к ней, и побуждает к переоценке духовного завоевания. Ирония влечет нас дальше, устремляет к целокупной истине и не позволяет успокаиваться, принимать наше недостижение за достижение. Если чувственное стремление вполне удовлетворено концептуальным его выражением, если субъективный порыв иссяк и прекращен, то весь пафос внутреннего борения, пусть даже "вечного томления", излишен, и это означает тогда торжество гегелевской позиции над романтической. Но победа опять-таки лишь интеллектуальная, теоретическая. "Когда нам кажется, что мы овладели жизнью вместе с ее романтической сущностью, нам напомнит ирония, что овладели мы (ею) только в мыслях, в воображении, а в реальной практике все осталось по-прежнему, и, думая, что мы решили все, мы на самом деле не решили ничего"⁵⁸.

Гегель усмотрел в романтической иронии лишь деструктивный момент, не заметил зародышей самоисцеления; видел саморазрушение – упускал из виду потенции самообновления. Он лишил романтизм положительно-диалектического смысла, сведя и приравняв романтическую иронию к отрицательной диалектике, и противопоставил ей от романизма же отчужденную им положительную диалектику, сделав последнюю преимущественно своим методом; собственно, обратил одну сторону романтизма, сделав ее своей позицией, против другой, которую закрепил за романтизмом в целом под видом единственно существенной для него. Между тем в видении романтизма, раскованного от гегелевских схем, романтическая ирония в коренном своем определении представляется не разрушением, имеющим своим результатом "ничто", а способом выявить новые возможности в предмете и приблизиться к действительности; "для романтической иронии характерна проблема действи-

тельности – действительности цельной, полной, прочной, надежной, всеобъемлющей”⁵⁹.

Действительность идеала в немецком романтизме, как мы знаем, не состоялась. Сам романтизм остался при нерешенной проблеме, а в гегелевской системе романтическое “неизбывное томление” по чувственному осуществлению идеала нашло разрешение, но совсем не в пользу *чувственности*: истина ее оказалась за ее пределами; не она, а “сверхчувственное, – утверждает Гегель, – есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть *поистине*; истина же *чувственного* и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. Сверхчувственное, следовательно, есть явление как явление”. Далее следует важное уточнение, которое должно предостеречь от некритического заимствования из Гегеля взгляда на диалектику сущности и явления (“сущность является”, “явление существенно”). “Если при этом мыслится, – разъясняет Гегель, – будто сверхчувственное есть, следовательно, чувственный мир, или мир как он дан (*ist*) непосредственной чувственной достоверности и восприятию, то это – превратное понимание; ибо явление, напротив, не есть мир чувственного знания и воспринимания как мир сущий, а мир, который установлен как мир *снятый* или поистине как *внутренний*. Обычно говорят, что сверхчувственное не есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее *чувственный мир* как самую реальную действительность”⁶⁰.

Итак, страстный порыв романтизма к чувственной действительности, со временем нейтрализованный в нем, был окончательно заглушен Гегелем благодаря тому, что сверхчувственное приобрело у немецкого мыслителя статус чувственного. Действительность, правда, перестала быть проблематичной, как у романтиков; она стала несомненной, непреложной, но это уже действительность *иного рода*: “Наличный мир, рассматриваемый в его истине, а не так, как его встречает своими органами чувств слышащий, видящий и т.п. человек, – вот этот мир есть действительность”⁶¹.

4. Гегелевская рациональность и романтическая чувственность

Критика Гегелем философских основ романтизма находится в тесной и сложной связи – на что редко обращают внимание – с отношением его как идеалиста к материализму, исходные посылки которого ближайшим образом затрагиваются гегелевской трактовкой чувственной достоверности. Признаются ли за достоверность факторы субъективные или объективные, Я или предмет внешнего восприятия, внутренне переживаемое или внешняя чувственная данность – все это без существенного различия равно подвергается Гегелем "снятию". Истинной чувственной достоверности оказывается в обоих случаях нечто отличное от нее, мысль. То, что дано только чувственному сознанию, не может быть даже высказано, оно остается только в чувстве, относится к случайности восприятия, исключительно к субъективному, и в нем же находит свою могилу. Так мы имеем, говорит Гегель, целый мир представлений, погребенных в ночи Я. Непосредственное существование внешних вещей означает не что иное, как чувственное сознание. Что мы обладаем таковым – это, по Гегелю, "самое маловажное" положение, интересно только знать, что оно "есть иллюзия и заблуждение, что в чувственном, как в таковом, нет истины"⁶².

Гегель нападает сразу как на базу материализма (ощущение), так и на отправной пункт романтиков (внутреннее переживание); то и другое для него – эмпиризм, который "вместо того, чтобы искать истинного в самих мыслях, хочет черпать его из *опыта*, внешне и внутренне данного"⁶³. Субстанциально не внешнее (воспринимаемые вещи) и не внутреннее (чувство, переживание); мышление – вот что составляет всеобщую субстанцию того и другого⁶⁴. Ощущение, чувство люди склонны выдавать за последнее основание уверенности в *своих* мнениях, в *своих* убеждениях; но здесь же, по Гегелю, возникают и непреодолимые для этой сферы разногласия: ведь на непосредственное знание ссылается и суеверие, и в нем же коренятся многие заблуждения, претендующие на истину. "Основой того, что выдается за истину, оказывается *субъективное* знание и *уверение*,

что я в своем сознании преднахожу известное содержание"⁶⁵. Разум способен к самоисправлению и самосовершенствованию, чувственности же отказано в этом, на нее как таковую диалектика заблуждения и истины не простерта. Сторона чувственности – иллюзорная, фантастическая часть ее – оказывается неправомерно приравненной Гегелем к целому, к чувственности вообще.

Рассматривая единственно лишь прогресс чувственности к мысли как мыслью же понуждаемый и направляемый процесс Гегель совершенно оставляет в стороне подвижность и многостороннее развитие человеческой чувственности самой по себе, в своей собственной сфере, так что все не ориентированное в ней на указанный однонаправленный прогресс и не втягиваемое в его русло он относит к косной животной способности, не выходящей за пределы чувств, к "противочеловеческому, животному состоянию" человека⁶⁶.

Не достигшее своей полноты чувство не содержит еще в себе внутренней необходимости, настоящей потребности получить выражение в мысли, оно не исчерпало еще всех своих потенций доинтеллектуального развития. Но Гегель еще и отказывает ему в таком развитии, и потому доведение чувства до высшей напряженности, до ситуации "не могу молчать", вслед за чем с необходимостью следует оформление его в мысль, остается за пределами гегелевского исследования. Чувственность лишена у него имманентного прогресса, всегда остается грубой, животной формой⁶⁷. Единственный путь очеловечения ее – это, по Гегелю подчинение наперед заданному мышлению, внешняя рационализация, оразумливание (поскольку сущность человека приравнена у него к разуму), овладение ощущения мыслью. Тем самым устанавливается важное, но одностороннее отношение, в которое Фейербах вносит существенное дополнение: "Если для человека не бывает ощущения без мышления, без сознания, то и, наоборот, не бывает сознания без ощущения, более того, в сущности говоря, сознание есть не что иное, как осознанное, ощущаемое ощущение"⁶⁸. Эта поправка материалиста приобре-

тает для нас большой смысл, когда мы обнаруживаем, что пропитывание чувств мыслью означает у Гегеля в перспективе поглощение их в ней (снятие). Отрицание мышлением чувственности он превращает в сущность духа. Его аргумент в опровержение чувственной достоверности – невыразимость в слове, ничтожность для мысли значит, по Гегелю, "неистинность" ⁶⁹.

Отправляясь от практической точки зрения чувственного сознания, Фейербах дает материалистическое обоснование и "невыразимым" духовным ценностям и тем самым, вольно или невольно, в своей полемике против Гегеля оправдывает "неизречимые" идеальные ценности романтиков, осуждавшиеся Гегелем за их туманность и неопределенность, "приговоренные" им как несамостоятельные. "Только там, где смолкают слова, – утверждает Фейербах, – начинается жизнь, открывается тайна бытия. Поэтому если невыразимость есть неразумность, то всякое бытие есть неразумность, потому что оно повсюду только *это* бытие. Но это не так. Бытие само по себе обладает смыслом и разумом, даже не будучи высказываемо" ⁷⁰.

Как бы не замечая того или не опасаясь подливать воду на мельницу романтиков, Фейербах заявляет: "Как много толковали о лживости чувств и как мало о лживости языка, от которого ведь неотделимо мышление" ⁷¹. Выбор позиции в этом рассуждении, хотя и противоположный Гегелю, навязан гегелевским же отделением высказывания от разумеемого в нем. И если уж приходится материалисту делать выбор в этой неистинной альтернативе, то для него точка зрения чувственного сознания оказывается тем не менее истиннее, ибо, несмотря на склонность вместе с отвержением фетишизма языка словесного дискредитировать речение вообще, она все же удерживает базу, на которой этот язык появляется, признает язык чувств, жестов, примеров, язык деятельности общения, язык природы, словом, язык реальной жизни.

Чувственное сознание различает: подразумеваемое подразумеваемому рознь, одно "обязано" другому, одно "опирается" на другое; одно "невыразимое" субстанции-

ально, другое производно; одно объективно, другое субъективно: то внешнее, это внутреннее. Гегель же стирает эти различия: "совершенно безразлично, находим ли мы себя (в ощущении. — В.Л.) определяемыми субъективно или объективно"⁷²; для его идеалистической философии тождества такие различия несущественны: природа и конечный дух в их отличии от абсолютного духа равно неистинны⁷³; то и другое — однопорядково: разумею ли я *это* (вещь) или данное Я (свое, например), я высказываю как о том, так и о другом лишь всеобщее; специфический характер "имеемого в виду", будь то воспринимаемое (внешнее) или переживаемое (внутреннее), исчезает в высказывании о нем. Романтики на этом же самом основании (т.е. видя утрату конкретности в высказывании как таковом) отвергали, как и Фейербах, но только на свой лад истинность всяческих сентенций, высказываний как таковых, отделенных от их конкретно-ситуативного смысла, отвергали в данном случае парадоксальным образом, опять-таки с помощью высказывания, притом высказывания парадоксального: "Мысль изреченная есть ложь"⁷⁴.

Что не раскрывается, а пребывает только в себе, то чисто субъективно, не существует для мышления и потому "недействительно". Эта гегелевская аргументация против "субъективности" романтиков существенно затрагивает также совершенно противоположное воззрение — материалистическое. Опровергать, как это делает, например, Фейербах, аргументы против безусловной достоверности чувственного бытия, существующего как это, здесь, теперь, — значит ставить одновременно под сомнение основательность преодоления Гегелем романтического субъективизма. Ибо способ "преодоления" у него один и тот же — в обоих случаях им признается "лишь один метод, так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно"⁷⁵. Признание этого способа правомерным применительно к одному случаю (например, для опровержения субъективного идеализма) и несостоятельным — к другому (т.е. когда он направлен против материализма) было бы просто софистическим вывертом. Если,

однако, гегелевский способ в чем-то грешит по отношению к материализму (именно: идеалистически извращенным применением диалектического метода), то в определенном аспекте ложь, мистифицированность его подхода сказывается и в отношении к романтическому субъективизму, в "преодолении" точки зрения романтизма.

Сфера романтизма есть, по словам Белинского, "та таинственная почва души и сердца, откуда поднимаются все неопределенные стремления души к лучшему и возвышенному, стараясь находить себе удовлетворение в идеалах, творимых фантазией"⁷⁶. Романтический идеал по самому замыслу не должен уместиться ни в какую формулировку, она неизбежно огрубляла бы его, оскорбляла бы сокровенное чувство. Самое дорогое не разглашают, а несут в себе, не выставляют напоказ, а, наоборот, стремятся утаить, прикрыть личиной. В.Г.Вакенродер в "Достопримечательной музыкальной истории композитора Иосифа Берлингера" (1799) говорит о своем герое, что он "внутренний мир свой ценил превыше всего и таил и скрывал его от других. Так таят шкатулку с драгоценностями, ключа от которой никому не доверяют"⁷⁷. В таких случаях дело заключается, очевидно, не в "слабости" постигающего мышления, не в его "неспособности" проникнуть в предмет, а в том, что сам предмет противится полному самораскрытию, определенности, упорствует самообнаружению.

Гегель, со своей стороны, требует объективирования. Если нечто не раскрывается, а пребывает только в себе, то мы имеем дело с чисто субъективным, не существующим для мышления, а потому "недействительным". В данной связи Гегель категорично заявляет: "Философия вообще не занимается тем, что не есть и не уделяет внимания тому, что не обладает достаточной силой для того, чтобы заставить себя существовать"⁷⁸. Необъективированный элемент в романтизме не укладывался в рациональную конструкцию Гегеля и сознательно вытеснялся из нее как "алогичный". С одной стороны, его система претендовала на охват разумом всего сущего, а с другой стороны, как говорил Гёте, сущее не делится на разум без остатка. Нас интересует те-

перь судьба именно той реальности, которая была вычеркнута цензурой гегелевского разума. Не продолжал ли упомянутый "иррациональный остаток" действовать в самой системе, несмотря на его непризнанность, так сказать, нелегально?

Произведенный А.Тренделенбургом анализ этого вопроса показал, что чувственность неизменно предполагается в каждом шаге развития понятий гегелевской "Науки логики", служит неотъемлемым, хотя и негласным спутником логического продвижения⁷⁹. Поскольку Тренделенбург берет чувственность в самом общем виде, простое ее присутствие еще ничуть не объясняет, что особенного вносит она в характер движения мысли, почему, например, за категорией бытия следует у Гегеля именно категория ничто, а не иная, почему, далее, появляется именно категория становления и т.д. Не послужит ли соответствующим для этого объяснением чувственность особого рода, романтическая?

Дальнейший ход рассуждений покажет, что не будет праздным домыслом предположить романтическую чувственность некоторого рода внутренним механизмом, скрытая пружина которого воздействовала на развитие самого содержания гегелевской философии. Есть основания считать, что эта чувственность была не просто спутником и соучастником, но нервом развития понятий и, как Вергилий для Данте, вожатым, указывающим путь, сколь бы Гегель внешне (да и внутренне) ни противился признать такого проводника.

Мы отчасти уже уяснили характер процедуры диалектического снятия Гегелем романтического сознания, которое он характеризовал как "несчастное", или, определяя его ближе, как "разорванное" сознание. Систематически используя названную операцию, он стремился показать, что дух может достичь примирения с собой в Разуме, способном заключать в себе всю энергию страдания и противоположностей и в то же время подняться над ними, — в философском знании, в котором разрешается бесконечное страдание и вся тяжесть противоречий, оставаясь включенным в него в чистой незамутненной форме.

Снятие как примирение со страданиями и с действительностью, порождающей их – вообще: как примирение противоречий, – есть тот пункт, по которому мыслитель был подвергнут суровой и обоснованной критике не только в марксистской философии. Но это лишь аспект данной категории, выражающий консервативную сторону противоречия, стагнацию в разорванности сознания; это только одно из направлений, одна из форм или, лучше сказать, одна из низших ступеней снятия. Иное, хотя и менее разработанное Гегелем, направление снятия заключается в несравненно более радикальном способе выхода за пределы несчастного сознания: его освобождение от страдания через решительный разрыв со своею разорванностью. Наряду с разговорами о нахождении удовлетворения в примирении с несчастьем, со своею отверженностью в "Феноменологии духа" можно найти упоминания о таком сознании, которое не только устанавливает наличие в себе отчаянного противоречия – утраты самости ("сознающая себя потеря"), но и испытывает в этом отчуждении глубочайшее возмущение своею отверженностью; больше того: это самосознание, говорит Гегель, которому свойственно "возмущение, отвергающее его отверженность"⁸⁰. Именно в данной формулировке категория снятия, как известно, была положительно воспринята и использована молодым Марксом в "Святом семействе"⁸¹, ибо здесь в ней отчетливее всего видно революционизирующее содержание: речь идет о снятии снятости, об отрицании отрицания.

Трудность в понимании снятия Гегелем романтизма заключается в том, что романтизм, как мы видели, упорно противится такому преобразованию, т.е. переходу к гегелевской точке зрения, между тем как Гегель явно претендует на раскрытие необходимости имманентного продвижения от рассматриваемой им позиции к своей собственной. Проследить генезис гегелевской позиции через его собственную систему мудрено, ибо сама система представляет уже готовый результат, в котором романтизм в качестве отправного пункта уже потерян, так что, подвергаемый в ее пределах специальному повторному анализу, он

с легкостью снимается, и именно в силу того, что находится в данной системе в качестве так или иначе преодоленного момента и с самого начала в таком виде, в каком он только и может функционировать в ней, – только по видимости не превзойденным, подлежащим преодолению, а по существу обработанным заранее гегелевским разумом, вполне препарированным к снятию (через "усечение" субъективности в нем) и потому давно уже снятым, с изъятой "душой", переставшим быть собою.

Мы попадаем в замкнутый круг, и потому искать фактического снятия Гегелем романтизма и раскрытия действительного процесса, свернутого в этой операции (ибо ясно, что совершаемая посредством нее трансформация не есть просто акт замены исходных данных некоторым отличным от них итогом), следует не в сформировавшейся его системе, а в процессе ее становления. В таком случае можно ожидать, что уяснятся вместе с тем и некоторые стороны отношения гегелевской философии к немецкому романтизму.

Существует ряд односторонних точек зрения, с которых рассматривают систему Гегеля либо как простое продолжение и завершение тенденций, имеющих у романтиков, не вносящее ничего принципиально нового в основу их воззрений⁸², либо как уничтожение романтического мировидения в гегелевском (как это делал и сам Гегель), либо, наоборот, сводят гегелевское к романтическому⁸³. Как плоский эволюционизм, так и редуccionизм равно игнорируют наличие качественного скачка в развитии этих мировоззрений от одного к другому, тогда как другая крайность, удерживающая их в "статике", в виде двух застывших систем, или "готовых" ориентаций сознания, вне их (взаимо-) переходов, которые и в самом деле нелегко объяснить, выражается, напротив, в резком противопоставлении гегелевской и романтической точек зрения (подход, весьма характерный для экзистенциалистов, основывающийся на полагании ими непереходимой грани между сущностью и существованием). Дело, очевидно, заключается не в том, чтобы принять за истину одну из

точек зрения в ущерб другой (теряя вместе с тем содержащуюся там долю истины) или, подобно А. Жуссену, просто "дополнить" один из подходов другим⁸⁴. Правда, именно полнота более всего имеет право претендовать на истинность, но не та, где односторонность эклектически примешивается к другой такой же, а та, где обоюдная односторонность преодолевается. Но это и возвращает нас к первоначальному вопросу о том, как преодолевался романтизм Гегелем.

5. Расторжение уз с романтической чувственностью

В ранние годы Гегель был тесно связан с романтиками, дружил с наиболее смелым теоретиком и систематизатором романтического мышления, каким становился в глазах публики спутник его студенческих лет Ф.В.Й. Шеллинг, и с поэтом-романтиком Фр. Гельдерлином, под влиянием которого поначалу находился. Вместе с ними в период молодости немецкого романтизма Гегель испытывал страсть к коренным преобразованиям (прослеживающуюся в начале раннего его сочинения "О новейших внутренних обстоятельствах Виртемберга, в особенности же о недостатках системы магистратуры", 1798) и взывал перейти от боязни, которая принуждена, к решимости, которая хочет. Однако его воля к практической деятельности наталкивается на весьма и весьма упругую, неподатливую действительность, и решимость действовать находит себе пищу на ином поприще, в философии. Он воздвигает систему, которая призвана принять на себя дело разрешения проблематики романтизма и тем самым иметь к ней самое прямое отношение.

Остро переживавшееся романтиками ощущение разорванности жизни в современном им индивидуалистическом обществе вызвало не только у них, но и у Гегеля тоску по утраченной эллинской целостности, и он находил, что вечная разделенность, постоянная забота о воссоединении никогда так не проявлялась, как "в нашу эпоху". Подобно романтикам, прежде всего Гельдерлину, он исходил при выработке своей позиции из созерцания ясности и красоты греческой жизни. Романтики пытались утвердить античную

целостность (как идеал для современности) через поэтические образы, Гегель — через философию, но в обоих случаях это был тот эстетический идеал, с меркой которого осуществлялся подход к современности, и прославление Гегелем размеренности и гармонии античной жизни носило вполне романтический колорит. Романтики ушли от "обыденности", от пошлой буржуазной действительности в мир фантастических образов; Гегель в своей философии — своеобразной реакции на разорванность существования своего времени — создал целый мир понятий, противостоящий действительности как стройное и нерушимое целое; в интеллектуальном мире он стремился "восстановить человека из его расстроенного состояния, равно как и вновь для себя приобрести целостность, разорванную временем"⁸⁵.

Обе мировоззренческие ориентации поначалу отнюдь не перечат друг другу. Романтизм только в крайних своих проявлениях отвергает рациональное постижение, именно когда последнее, в свою очередь, отвергает чувственность; но и мышление ополчается против чувственности тогда, когда она берется распоряжаться в делах, подлежащих компетенции разума. Покуда же не нарушаются пределы, имеется налицо не противоречие одного другому, а только различная расстановка акцентов (напряженное взаимоотношение выступит позднее). Романтизм: "Настоящая мысль тоже должна быть переживанием"⁸⁶, Гегель: Пафос, понимаемый в высшем смысле, без оттенка чего-то капризного, достойного порицания, "представляет собой оправданную в себе самой силу души, существенное содержание разумности"⁸⁷.

Гегель как мыслитель развивается параллельно романтическому направлению. Оба явления представляют собой плоды просветительства, каждое есть своего рода продолжение Просвещения, переходящее вместе с тем в своеобразную реакцию на него.

"В общем можно сказать, — пишет датский исследователь романтической школы в Германии Георг Брандес, — что немецкий романтизм представляет реакцию. В качестве

умственной, поэтически-философской реакции он заключает в себе много зачатков нового развития, несомненные плоды духа прогресса, который, преобразуя, создает новое. Первые романтики выступают все без исключения в качестве провозвестников и защитников просвещения”⁸⁸. Не-что подобное можно заметить в эволюции, которую претерпел Гегель. В годы студенчества он глубоко погружался в ”просветительный” мир рассудка. Весь круг читанных им в эту пору книг принадлежит исключительно литературе Просвещения. Рядом с Клопштоком, Лессингом и Виландом встречаем сочинения Ромлера, Николаи, Душа, Эбергарда, Кампе. Он читает Циммермана и делает извлечения из его книги ”Об уединении”. Выписок из других подобных писаний у Гегеля уйма⁸⁹. Просветительство как бы переживает в нем свою чрезмерность, перерастает самое себя. Чем сильнее обнаруживается в мыслителе его собственное рациональное направление и образование, тем сильнее восстает он против ”болтунов от просвещения”, предлагающих ”выдохшиеся лекарства от всех болезней”⁹⁰.

Пока система Гегеля еще не была сформирована, он вместе с романтиками видел в рассудке слугу эгоизма и своекорыстия, лстивого придворного, который угождает настроениям себялюбивого господина⁹¹. В ”Феноменологии” он сохранил стремление превзойти рассудочность, но направление этого стремления разошлось с романтическим, и очень резко: у романтиков оно продолжало развиваться в сторону грез, у Гегеля — к разуму. Пока французская революция была еще на подъеме, казалось, что чаяния, некогда считавшиеся просто безрассудными, сбываются, и Новалис мог прославлять карнавал раскованных от цепей рассудка бессознательных чувств, их необузданные порывы, естественные влечения, проявляющиеся в своей непосредственности. ”Нынче не годится чтобы швырялись такими словами как сновидение, — пишет он Шлегелю (1 августа 1794 г.). — Реальностью становятся вещи, которым лет десять тому назад было бы отведено место в доме сумасшедших философов”⁹². В то же самое время (в

работе 1792–1795 гг.) Гегель осуждает грубое вторжение рассудка в "святую, нежную ткань" человеческих чувств⁹³, им необходима автономия.

Но эта точка зрения оказалась у будущего системосоздателя лишь пробной, преходящей. В "Феноменологии" все круто меняется. Сторонники той прежней точки зрения уже не находят у него оправдания, они призваны на суд рассудка и разума и приговорены: "Предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого знания воображают, будто обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка они суть те посвященные, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения"⁹⁴.

Здесь мы находим откровенную враждебность к романтическому сознанию, а вражда ищет завершения в победе, через борьбу, в которой надо сразить, а не изучить и понять противника, или если это спор, то не ради достижения взаимными усилиями общей истины, а ради торжества одной из сторон, претендующих на монополию в обладании ею. При наличии воли к достижению такой цели, само собою разумеется, другая сторона по необходимости заранее нарекается "ложною", и вопрос о достижении взаимного понимания и о подлинном взаимном познании снимается: у противника отыскивают не истину, а уязвимые места и делают из них выводы либо порочащие, либо увлекающие в плен *своей* позиции.

Заметим, что ранний Гегель подходил к делу иначе. Он полагал, что "нельзя правильно познать вещи, если сознательно исходить из их ложности"⁹⁵. Интеллектуальная добросовестность – неперемнное условие. Одна из заповедей ведения полемики (Гегель впоследствии сам часто нарушал ее) гласит: "Одно верное правило критики, правда, особенно редко соблюдаемое во всяких спорах, заключается в том, что, сколь бы правильно ни вытекали следствия из системы, еще нельзя исходя из этого ожидать от приверженца системы, что он согласится и с данными следствиями"⁹⁶.

Гегель мог вставать в позу беспристрастного судьи,

следить за соблюдением правильности полемики, созерцать и фиксировать все обстоятельства происходящего до тех пор, пока ему самому не довелось испытать их на себе в полной мере, пока он был занят пробой, проверкой точек зрения, внутренней их проработкой, примеривался к ним, пока он стоял еще перед выбором и не стал еще в собственном смысле Гегелем, каким мы его знаем начиная с "Феноменологии", пока ему еще не пришлось вольно или невольно ввязаться или быть втянутым в участие на одной из открыто борющихся сторон, определив, наконец, четко свое место, покончив со всякими колебаниями и неуверенностью.

Долгими поисками того, что скрывается "за текстом" изучаемых им трудов, – не нечто ли большее, чем высказывается? – Гегель подводит черту: "Но так я и не мог найти этого и наконец понял, что на самом деле ничего и нет, кроме того, что я уже прекрасно понял. Сверх того лишь самоуверенный тон, произвол и дерзость."⁹⁷ "То, что обладает глубоким значением, именно поэтому ни для чего не пригодно"⁹⁸. Феноменология становится у него наукой только о являющемся знании, только о явлениях духа⁹⁹.

В том состоянии блужданий, в той ситуации собственной неустойчивости и неопределенности, находясь еще на пути к "Феноменологии", он временами ступает на иную позицию, отправляясь от которой проводит мысленные эксперименты, резервируя, однако, за собой право окончательного выбора. Прежде чем состоялся этот решающий выбор, Гегель еще мог – совсем в духе романтической иронии – подтрунивать над "раскрытием"¹⁰⁰, обесценивая его важность, но вместе с тем высмеивать и "сокрытие в себе"¹⁰¹, ничуть не смущаясь тем, что сам при этом впадает в стихию романтического "разорванного сознания", – она пока еще приемлема для него не менее, чем точка зрения "целостности": "Заштопанный чулок лучше, чем разорванный, – говорит он, – не так с самосознанием"¹⁰². Так Гегель порой переходит к установке сознания, которая обращается против "будущего Гегеля", и высказывает при этом проницательные суждения относительно пороков того самого взгляда, который вскоре будет им же принят твердо и бесповоротно.

Он как бы предостерегает самого себя об опасности отречения от чувственности в пользу полного подчинения разуму: "Как далеко может заходить это отречение людей от своей собственной природной силы и свободы, эта готовность склониться под гнетом вечной опеки, эта приверженность к цепям разума – и она тем больше, чем тяжелее эти цепи, – примеры этого можно наблюдать каждый день"¹⁰³. Оценка приверженности к разуму не их лестных! Позднее безграничная подчиненность разуму будет, напротив, признана им как высшее состояние свободы.

Изучая вызревание точки зрения "Феноменологии", можно видеть, что трудности подготовки ее едва ли не большие, чем последующая работа по развертыванию самой системы. У раннего Гегеля можно проследить, с какой неумолимой необходимостью влекло его к ней через борения с собою, нередко наперекор желаниям, через расторжение уз с чувственностью, не только с общей чувственностью, но с интимнейшими убеждениями и дорогими сердцу привязанностями (разрыв дружбы с Шеллингом очень показателен, но это лишь фрагмент). Гегель потому мог впоследствии стоять в "непосредственном, субстанциальном отношении к своей системе"¹⁰⁴, что он выстрадал подготовку к ней.

Все в нем *согласное* с нею свободно устремлялось к ней, но было и *несогласное*, упрямое, которое приходилось вовлекать туда насильственно, сламывая сопротивление и непокорность, и втискивать в прокрустово ложе системы, которая должна была стать жилищем души философа; он возводил это здание не с тем, чтобы самому уютиться где-то подле, в лачуге; здание создаваемой им науки становилось мыслителю столь имманентно, что, по словам Маркса, "до самой ее отдаленной периферии пульсировала духовная кровь его собственного сердца"¹⁰⁵. Учение создавалось, это был процесс творчества, который не мог не захватить творца целиком, Гегель не мог, не отдаться ему всеми силами души, подчинить себя целиком этому созиданию. Можно сказать, что не только Гегель продвигался к своей системе как своему творению, но и система надвигалась на него,

поглощала его, так что если можно из личности философа объяснять его систему (ибо каковы философы, таковы и их системы), то можно и обратно, объяснить и его самого из его системы (ибо в ней, как говорит Маркс, можно видеть демиурга в центре своего творения). Каждый из путей восполняет пробелы в другом.

У зрелого Гегеля в созданной им системе явно поизгадились следы той напряженности восхождения к абстракциям, возвышения через отчаяние, через болезненное отсечение абстракций от чувственного содержания, постижения от переживаемого, разумения от разумеемого, от чувственности – отрыв, цену которому он хорошо знал прежде, когда еще остро различал слова если не веющие холодом, то во всяком случае эмоционально нейтральные, обозначающие категории, покоящиеся на ледяных вершинах логики ("это", "здесь", "теперь", Я), от слов, которые "согревают" чувствующего человека, "наполняют его жаром".

Гегель видел, что достоинства иных из слов, ценимых им столь же высоко, как и романтиками, улетучиваются, что это иссушение слов до безжизненных абстракций есть неумолимый объективный исторический прогресс, есть прогресс, порождающий отчаяние. В словах: вечное, святое, абсолютное, бесконечное молодой Гегель распознает зримых греческих богов; жителям северных стран они доступны лишь как абстракции. *Понимание* убивает силу этих слов, оно отделяется от них. "Эта бесчувственная ясность, вместо того, чтобы покоиться в их стихии, отходит от них и пронизывает их взором. Эти слова поднимают человека – еще больше познание их. Но.. возвышение становится потушенным жаром или (потушенным) чувством индивидуума" 106.

В "Феноменологии" и "Логике" весь этот долгий и мучительный исторический процесс очищения абстракций от чувственного материала "свернут" в простой моментальный акт абстрагирования, настолько легкий и безболезненный, привычный и естественный для сознания, что кажется совершенно произвольным действием, вызванным лишь субъективным побуждением. В эпоху широкой

распространенности абстрактного мышления, когда индивидуальное сознание отправляется уже от итогов предшествующего развития, начиная с абстракций, оно, как правило, не утруждает себя прослеживанием скрытого в них объективного процесса абстрагирования. В этих условиях даже критик, выступающий против принятия абстракции за начало, не берется объяснить исторической закономерности появления такого отправного пункта; он, конечно, указывает на "отрыв", но истолковывает его только психологически, не объясняя необходимости процесса отрыва, отпадения абстракции от столь очевидной и наглядной действительности, какою является чувственность; он усматривает здесь лишь единый субъективный акт отрешения от действительности, а приверженец абстрактного начала не может втолковать, что оно не просто мысленная фикция, что оно по необходимости *становится* началом, что это есть продукт и резюме самой чувственности, сгусток и результат ее собственного развития и потому уже не *пустая* абстракция. Оба отправляются от *факта* непосредственной оторванности абстракций от чувственности, и оба видят в этом разрыве не объективный исторический процесс развития чувственности, не многоактную и многостороннюю "фильтрацию" ее, не цепь опосредствований, ведущих к непосредственному разрыву, а только индивидуальный субъективный акт, например психологический или логический. Фейербах, правда, требует, чтобы указанный разрыв, от которого отправляется теоретическое мышление, не был непосредственным, но он не видит *необходимости* того, что он должен был *стать*, наконец, непосредственным для сознания.

Мыслитель, еще не ставший – и именно потому, что еще не стал – Гегелем в собственном смысле слова, выступает по данному вопросу гораздо более проницательным: "Нужно было *оставить позади* долгий, продолжавшийся каждый раз целые столетия ряд ступеней образованности, чтобы наступил наконец такой период, когда понятия стали уже столь абстрактными, что можно было убеждать себя" – заметим мимоходом, что *феноменологический* Гегель, утра-

тив эти свои ранние интуиции, так и поступает: поддается соблазну убеждать себя и других "будто все бесконечное многообразие явлений человеческой природы сведено в единство немногих всеобщих понятий"¹⁰⁷. Молодой Гегель оспаривает зрелого: абстрактные понятия – не действительные первоначала, а итоги развития познания и понимания, вехи пройденного пути.

Нельзя не отметить, какое не свойственное мыслителю во времена его зрелости подчеркнутое внимание уделяет он в свой ранний период "неснятому", первообразному – внешней и внутренней чувственности, являющейся первобытием по отношению к мысленным формообразованиям. Разрыв между тем и другим стал фактом, дуализм мысли и чувственности налицо, их равновесие неустойчиво, малейшее прикосновение – и одна из чаш перевесит. Понятия стали абстрактными настолько, что можно убеждать себя, будто все бесконечное многообразие явлений сведено к ним; это, правда, лишь видимость, но видимость вполне реальная. С другой стороны, – и первый приступ к решению, что очень примечательно, начинается с предпочтения именно ее – Гегель пока еще видит, что всеобщие понятия слишком пусты, чтобы составить меру особенных – "не случайно более разнообразных" – проявлений¹⁰⁸; "живая природа во веки веков – нечто иное, нежели понятие природы"¹⁰⁹; идеал тоже "нечто совершенно иное по сравнению с всеобщими понятиями". Он богаче. "Идеал безусловно допускает и все особенное, и все определенное", он требует "некий избыток, требует множество всего такого излишнего, что в тусклом свете всеобщих понятий – один лишь лед и камень"¹¹⁰. Речь идет об идеале (как и выше – о природе) как о существовании до (и независимо от) возведенности в сферу мысли, в которой идеал истощается до скудной абстракции.

Гегель выступает не против абстрактного мышления самого по себе, а против его претензий на безграничную компетентность в делах чувственности, – это естественная реакция на завышенные притязания, выразившиеся в максимализме просветительского здравомыслия¹¹¹. Гегель

видит в них нарушение меры. Нужны надлежащие границы, и соблюдение их может и должно быть поставлено под контроль самого разума, — это дело его самодисциплины, на что своевременно и верно указывали ранние романтики как на трудную, но непреложную внутреннюю его задачу. Отстаивание автономии чувственности означало у них тогда еще не антиинтеллектуализм, а только установление надлежащих границ между чувственностью и разумом. Шлегель в "Люцинде" писал: "Иметь намерение поступать согласно намерениям и искусственно сплестать намерение с другим намерением для нового намерения, это уродство так глубоко вкоренилось в нелепую природу богоподобного человека, что он должен принимать решительные меры и превращать в намерение, если ему захочется хоть раз без всякого намерения свободно отдаться движению внутреннего потока вечно сменяющихся образов и чувств. Высшее проявление разума заключается в том, чтобы замолкать по своему усмотрению, предаваться всей душой фантазии и не мешать нежным забавам матери с ее младенцем. Но после золотого века своей невинности разум редко бывает так рассудителен. Он хочет владеть душой безраздельно; даже когда он мечтает быть наедине с прирожденной своей любовью, он тайно подслеживает и подсовывает на место невинных детских игр лишь воспоминание о прежних детских целях или продолжения будущих. Он даже умеет оттенить цветом и придать легкий жар пустым холодным обманам и хочет своим подражательным искусством лишить безобидную фантазию ее истинной сущности"¹¹².

Неразумно делать разум универсальным мерилom существующего. Потом Гегель перевернет эту мысль, но пока — так. "Всеобщность такого критерия должна быть ограничена, поскольку рассудок и разум могут быть судьями лишь тогда, когда к ним апеллируют; но неподсудно им все то, что ничуть не притязает на рассудительность или разумность. И вот в этом и заключен тот главный момент, пренебрежение которым приводит к столь противоположным суждениям. Рассудок, разум, все что угодно могут вызвать на свой суд, им нетрудно бывает высокомерно потребовать, чтобы все было

рассудительным, чтобы все было разумным... Такому грубому обхождению подвергаются самые наивные и чистосердечные поступки, самые невинные чувства, прекраснейшие образы фантазии. Однако эффект соразмерен с этим неподобающим образом действий. Люди рассудительные полагают, что говорят правду, когда начинают рассудительно обращаться к чувству, воображению, к религиозным потребностям, они не могут понять, почему их истина получает отпор, почему слушатели глухи к их проповедям; беда их в том, что они дают камни ребенку, просящему хлеба; если придется строить дом, их товар будет полезен. Но если бы и хлеб стал притязать на пригодность в строительстве, то справедливо было бы противоречить ему”¹¹³.

Теперь ясно, в каких случаях разум получает право перечить чувственности, а именно начиная с того момента, когда чувственность берется осуществлять экспансию в сферу своего исчезновения, в область, где она не может существовать в первозданном своем виде, где чувство хочет продолжать быть тем, чем оно уже не является вовсе, хочет пребывать в сфере абстрактного мышления в том же одеянии, в каком оно было в собственной прирожденной ему сфере, как если бы новые условия продолжали отвечать неизменно все той же познавательной способности и соответствовать ей в той же степени, как и прежде. Здесь оно может только сопутствовать абстрактно-теоретическому мышлению, но оно желает большего: подменять его собою; и тогда разум получает право выступать против такой экспансии (возражать на претензию быть первой и в то же время единственной формой познания: если первая, то не единственная, а если единственная, то уж, конечно, не первая) и высказываться по образцу, который можно найти, например, у Энгельса: ”Это старая история. Сперва создают абстракции, отвлекая их от чувственных вещей, а затем желают познавать эти абстракции чувственно, желают видеть время и обонять пространство. Эмпирик до того втягивается в привычное ему эмпирическое познание, что воображает себя все еще находящимся в области чувственно-

го познания даже тогда, когда он оперирует абстракциями”¹¹⁴.

Достоин внимания то, что Гегель защищает теоретическое мышление от покушений на его права со стороны не просто чувственного сознания как такового, а религиозного чувствования, с которым он имел дело в приведенных нами выше выдержках из его религиозоведческого трактата “Позитивность христианской религии” (работа над ним велась в 1795–1800 гг.). В условиях уже разгоревшихся взаимных вторжений разума и чувственности друг в друга, в ситуации их взаимной ущемленности этой обоюдной экспансией немаловажным обстоятельством при выходе из состояния внутренней неопределенности исследователя, как бы “судящего со стороны”¹¹⁵, решению его покончить со своею ролью наблюдателя, зрителя и примкнуть к борьбе, избрав в ней вполне определенную позицию, послужило то, что оковы одной из сторон он “знал” пока еще только “теоретически”, тогда как крепь цепей другой – именно чувственности, причем в специфическом ее обличье: чувственности религиозной, притязающей на подчинение себе всякой другой и самого разума, – он испытал непосредственно на себе, практически (в годы пребывания в тюбингенском теологическом институте)¹¹⁶.

Религия, с которой сталкивался Гегель, уже у самых своих истоков заражена тем, что он называет “позитивностью”, она подавляет в человеке естественные чувства, насильственно вызывает в нем чувства сверх- (и против-) естественные и действия, которые приходится совершать по указке и из послушания, без личностной заинтересованности. Поскольку это “непризнание прав любой способности человеческого духа, особенно же первой среди них – разума” полагается в самой основе церковной системы, то в этой “системе презрения к людям” Гегель находит своего врага в наиболее характерном его обличии¹¹⁷.

Выступив против идеализма (= раздувания) религиозной чувственности, идеализма не столько гносеологического (который в “философии чувства и веры” Якоби

противопологается отвлеченному рассудочному знанию как религиозно окрашенное чувство, непосредственная интуиция бытия), сколько вполне практического, действующего и воинствующего (клерикализм), – Гегель экстраполировал правильное свое понимание этой чувственности на чувственность вообще (включая и иррелигиозную, соответственно тому как церковная религия стремится простереться на нее, покрыть собою всю ее) и предпочел ей идеализм мышления.

Поскольку, однако, ответное покушение разума на автономию чувственности было бы повторением известной уже ошибки, то Гегель стремится ограничить полемику лишь такими пределами, в каких разум вынужден вести ее, в той мере, в какой права разума оказываются попораны. Важно соблюсти меру и не превратить борьбу в самоцель. Оттеснение чувственного содержания, самоочищение, утверждение в самом себе через себя – все это необходимо для спонтанной деятельности разума, для его "самоконструирования".

Наука разума, философия, "должна организоваться только собственной жизнью понятия"¹¹⁸. Она должна начать с субъективной, т.е. внутренней, имманентной ей предпосылки, должна "сделать предметом мышления само мышление", которое "само порождает и дает себе предмет". Содержащаяся в таком начале непосредственность – отличная от чувственной – мысленная, понятийная, должна по мере развития превратиться в результат, в котором точка зрения этой непосредственности снова "достигает своего начала и возвращается внутрь себя". Первое понятие науки должно быть постигнуто ею самою, науке надлежит "достигнуть понятия своего понятия и, таким образом, прийти к своей исходной точке и к своему удовлетворению"¹¹⁹.

Что же касается нападков с позиции чувственного сознания, то им, по мнению Гегеля, просто не следует придавать значения. Навязывая свою истину: у тебя-де "должны быть" такие-то чувства, – это сознание в конце концов само отбрасывает себя к своему исходному пункту тем, что при-

бегают как к последнему доводу к тому, с чего начинало: "Я так чувствую"¹²⁰. Ничуть не обогатив своего начала и не развившись в результате полемики, оно возвращается в одном и том же круге. Намерение разума предоставить это сознание самому себе согласуется с образом действий этого сознания¹²¹.

В "Феноменологии", как известно, подчеркивается "неразумие" чувственного сознания самого по себе, следовательно, "неистинность", но это не первое и не последнее слово Гегеля о нем. В пору молодости он усматривает в романтической чувственности не отсутствие мысли, а непрочность, нестабильность ее: "молнии мысли" там и тут пробиваются в точках высшей напряженности чувств; но для устойчивости жизни, где были бы не вспышки, а спокойный, мерно простирающийся и не гаснущий свет мысли, нужно иное, более адекватное лоно — наука¹²².

По мере создания такой науки Гегель временами возвращается к первоначальному своему, более сдержанному и терпимому, чем в "Феноменологии", отношению к чувственности: истинное (но не "всеистинное"!) содержание "не только может быть в нашем чувстве, но и должно быть в нем"; оно существует там как в семени, как в зародыше; но разворачивается оно не в чувстве, — "в действительности возвышение и движение предметного содержания происходит в одной сфере — в сфере мышления. Я сам в качестве мыслящего и есть этот переход, это движение духа"¹²³.

6. Проблема "снятия"

Смысл "снятия" чувственности (не просто слова *aufheben*, а самого понятия, заключенного в нем) противоречивым образом удваивается: во-первых, оно понимается в его простоте и непосредственности — снять — значит превзойти и оставить позади. Но оставленное позади, именно потому, что оно оставлено, дразнит своею неснятостью, — не в отношении его говорится о "сохраненности", ибо то, что удержано в чем-то более высоком, удержано не в его первоизданном виде, а именно в снятом, т.е. не в его непосредственности, а опосредствованно, и этот второй смысл

"снятости", за которую у Гегеля закреплён термин "идеализированное", довлеет в его системе над первым (снятым как отменённым, покинутым, к которому нет надобности более возвращаться), – находит в нём опору и вместе с тем попирает его. Ибо что остаётся пребывать в своей непосредственности, то с точки зрения системы неистинно и просто-таки не существует: "Непосредственного нет вообще, это – выдумка школьной премудрости; непосредственность существует лишь в этом дурном рассудке... Так же обстоит дело с непосредственным знанием, с этим особым способом, видом непосредственности. Непосредственного знания нет"¹²⁴.

Такие высказывания означают, что мыслитель покончил с блужданиями между точкой зрения непосредственной чувственной достоверности – на неё он никогда уже больше не встанет даже временно – и своей собственной, концептуальной, на которой он окончательно и бесповоротно обосновался и с которой он только и может обозревать другую, противоположную, представляющуюся ему безусловно несостоятельной. И именно такой она *должна* представляться тому, кто встает на точку зрения его системы.

П.Л.Лавров в первой статье "Гегелизм" в резких и выпуклых чертах характеризует уже упрочившуюся позицию мыслителя: "Гегель никогда не становился на точку зрения противника, чтобы поставить его в необходимость принять новое начало"; "Гегель не признает права противника удерживать хотя бы временно свое (отличное от гегелевского. – В.Л.) воззрение"¹²⁵. Дело, однако, не в личном упрямстве. Не субъективное "нежелание" или "неспособность" мыслителя, а внутренняя логика его системы, которой он неукоснительно следует, не позволяет ему снова принять отвергнутую в ней *непосредственность* как таковую за нечто положительное, в себе и для себя значимое; "нечто", даже может быть "все", она есть только для чувственного сознания, перехода к которому, однако, от абстрактной мысли не предвидится; чувственное – не для мысли, оно для неё *ничто*. Как говорит Ф.Шиллер, "разум лишь тогда удовлетворён, когда его закон господствует безусловно"¹²⁶.

Перемещение на противоположную точку зрения началось бы ничем не оправданный для принятой системы скачок, измену ее принципам. Но и это тоже невозможно. Поскольку переход на такую точку зрения перекрыт изнутри системы, и иной, по меньшей мере столь же правомерной точкой зрения, как и ее собственная, гегелевская мысль не знает, не может и *не должна* знать (отсюда и жалобы на этот интеллектуальный имманентизм: войти в систему Гегеля трудно, еще труднее выйти из нее), то и ничтожность *для* мысли представляется ей совпадающей с ничтожностью как таковой. Такой имманентизм мысли можно обвинить в узости (тому, кто способен выдвинуть более широкий и притом не менее стройный взгляд), но никак не в непоследовательности.

Упрек в забвении собственного генезиса из непосредственности, кажется, дает козырь в руки критика: обнаружено-де слабое место в системе. Но для гегелевской мысли такой генезис, напротив, служит лишь историческим обоснованием ее истинности: она и в самом деле некогда – столь давно, что это почти стало для нее неправдой, – появилась в круге непосредственного знания и через многие перипетии исторического развития пришла, наконец, к себе самой, не повторять же ей тот же путь только для того, чтобы от непосредственности прийти снова к этому результату!¹²⁷

Столь же невысоко, как и внеинтеллектуальную непосредственность вообще, ценит Гегель *непосредственность снятия*, т.е. его осуществление в чисто негативной форме, как отмену, упразднение. Если "покончить" не означает вместе с тем перейти к чему-то более высокому, то это действие слишком жалкое и ничтожное, чтобы трудиться над его выполнением. Таким ограниченным смыслом характеризуются первые столкновения незрелого еще разума и чувственного сознания, последнее, по Гегелю, вообще не подымается выше: "Этот здравый смысл, вызывая к чувству, своему внутреннему оракулу, прекращает разговор с теми, кто (с ним) не согласен; он вынужден объявить, что ему больше нечего сказать тому, кто не находит или не чувствует

в себе того же, другими словами, он попирает ногами корень человечности" ¹²⁸. Отсюда, между прочим, возникает дополнительное – отрицательное, объективное – условие попыткам разума со своей стороны отвергнуть чувственность, чтобы поискать единственную опору в себе самом.

Это абстрактное снятие, и покуда оно остается таковым, оно само по себе неконструктивно. Таков же карающий меч, таково снятие голов. Робеспьер на все давал один ответ: *la mort* (смерть!). "Этот ответ скучен из-за своей монотонности, но подходит ко всему... – говорит Гегель. – Я могу убить все и абстрагироваться от всего. Так непобедимо своеволие, и так оно может победить все. Но высшее, что следовало бы победить, – именно эта свобода, эта смерть" ¹²⁹. Такое снятие, единственным произведением которого является смерть – и притом смерть, не имеющая "никакого внутреннего объема и наполнения", "самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды" ¹³⁰, – само нуждается в снятии и в конце концов приводит к этому (судьба того же Робеспьера).

Уничтожение и гибель, таким образом, не столь сложный момент в снятии (голое упразднение столь ничтожно, что само разрушает себя); напротив, момент сохранения настолько важен и многозначителен в снятии, до того преисполнен содержания, что в отличие от первого он не уместается в простую констатацию его как факта и перерастает в проблему. "Оставлять (*aufgeben*) как и снимать (*aufheben*), говорит Гегель, – иметь два смысла: 1) что-то считать потерянным, утраченным; 2) тем самым одновременно превращать это в проблему, содержание которой не только не утрачено, но должно быть спасено и трудности которой должны быть разрешены" ¹³¹.

Относительно нашего предмета рассмотрения проблема заключается в следующем. Понять нечто можно только в системе понимания, внутри концепции. Чтобы понять саму чувственность (или нечто в ней), надо вовлечь ее в систему умопостижения, облечь в форму понятий, а это можно сде-

лать лишь опустошив чувственность, лишив ее того, без чего она перестает быть собою. У входа в систему стоят неумолимые абстракции, их не обойти, надо пройти сквозь них, т.е. концептуализироваться.

Трудности такого шага известны в романтизме, поскольку последний стремится самоопределиться и конституироваться через концептуальную систему. "Для духа нашего, – утверждает Ф.Шлегель, – равно смертельно иметь систему и не иметь ее вовсе. Поэтому уж не обойтись ему иначе, как объединить одно с другим" ¹³². Остается, однако, вопросом: как объединить, на какой основе и на каких принципах? Перед такою проблемой встает один из самых смелых систематизаторов романтических воззрений – Шеллинг. Живые бытийственные элементы (и само бытие) требует концептуализации и систематизации, и вместе с тем противятся этому, они не поддаются полному упорядочению, и построение наиболее общей системы для них, "сверх-системы", покоящейся на рациональной основе, не удастся (так, Шеллинг настойчиво и безуспешно пытался сконструировать систему объяснений для феномена *свободы*).

Романтикам еще доступен учет того, что не поддается систематизации, они не скованы системой, поэтому их видение обретает широкий размах, но вместе с тем лишено стройности. Ф.Шлегель: "Для многосторонности необходима не только система с широким охватом, необходимо еще чутье к хаосу, что остался за ее пределами, как для всего человеческого необходимо чутье ко всему, оставшемуся по ту сторону человеческого" ¹³³.

Встав на точку зрения, согласно которой только система способна выразить истину, Гегель уже отрезал себе путь к такой полноте, где одно лишь субъективным образом дополняется другим. Такой дуалистический метод удержания единства противоположного системе с нею самую претит его принципам. Системосозидателя интересует *сохранение* совсем в ином смысле: не как продолжение существования хаотичной непосредственности в прежнем ее качестве – об этом он знать ничего не желает, – а как возрождение через безусловную смерть, через уничтожение и упразднение.

Система – могила жизненности чувственного материала, в программе стоит воскрешение и духовное преобразование его. Осуществление такой задачи должно стать свидетельством жизненности системы, внутренней ее энергии, показателем силы абстракций и силы суждений, как, впрочем, и обратно: показателем жизнеспособности того материала, который, будучи вызволен из непосредственности существования, претерпев свое уничтожение в абстракциях, обретает новую жизнь. Так произведение искусства, прошедшее интеллектуальное испытание и выдержавшее проверку критикой разума, впервые разворачивается и оживает в таких своих достоинствах, которые остаются загадочными или даже сокрытыми для непосредственного взора, для чувственного целостного восприятия.

Работу рассудка (как формы разума) по разложению непосредственных восприятий и представлений Гегель называет изумительнейшей и величайшей силой: конкретное разлагается рассудком на составные части и делается недействительным, но именно поэтому оно и есть то, что приводит себя в движение. Рассудок разрывает органичное целое на части, и нет конца воплям, что-де дело-то имеют уже не с тем неразрывным целым, к которому приступали, а уже с трупом. Но мало кто найдетсЯ возразить, что в трупе открывают жизненные процессы (Гарвей – кровообращение).

Умирание и возрождение в замкнутом круге (например, ежегодное увядание и новое пробуждение флоры) не вызывают удивления. Сложнее обстоит дело, когда, скажем, в разлагающемся римском мире погибают живые связи общества как целого, и сущность ("душа") этого общества возрождается в отпавшем от этих связей обособленном, "атомизированном" индивиде: впервые появляется самосознание этого общества, общности, которая уже распалась и появляется именно в форме индивидуального самосознания, в части, обособленной от целого, отрешенной и независимой от него. Так в "монадах" Лейбница можно найти основные определенности Спинозовской "субстанции", а у Декарта каждая из ее определенностей (мышление и про-

тяжение) имеет особое, независимое от другой, самостоятельное бытие. Целое разлагается и вытесняется из своего непосредственного существования, заменяется бытием частей, каждая из которых сама есть целое¹³⁴, – таковы, по Гегелю, следствия деятельности рассудка. "Но в том, что оторванное от своей сферы акцидентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в своей связи с другими приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу, – в этом проявляется огромная сила негативного; это – энергия мышления, чистого Я. Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая боится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины только обретая себя в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие"¹³⁵.

В перспективе – духовное воссоздание непосредственной целостности через многостороннее ее расчленение и тем самым негацию в рассудке.

Если первоначально обещание Гегеля воспламенить умерщвленное *первородное* новою, более возвышенной, жизнью может вызвать недоверие, то выполнение им своего замысла, обнаруживаемого в итогах и результатах системы, удивляет и поражает нас: здесь, постфактум, при подходе к уже совершившемуся, сохраненность в снятом виде снова вырастает в проблему и появляется потребность еще раз осмыслить, как же это оказывается возможным. Можно подозревать и искать некий подвох, бессозна-

тельное или намеренное подтасовывание в результат системы чего-то не имманентного ее логическому разворачиванию; но существуют ведь и не философские, реальные системы, в которых приходится поражаться тому же самому¹³⁶.

Но мало того, что гегелевская система интерпретируема на действительность (даже за вычетом "натяжек" под нее), служит некоторого рода параллелью ей и подтверждается аналогам в действительности, – в самой системе (идеально) порождается как раз та действительность, которая была сброшена и отвергнута ею. Природа – предмет вожделения романтиков, непрестанно пробивается у Гегеля сквозь логику, действительное содержание, превышающее чисто логическое, буквально выпирает сквозь абстракции, так что его приходится, как говорит Фейербах, "вынести в примечания". Классики марксизма многократно указывают, что под абстрактной, мистической оболочкой системы у Гегеля постоянно просвечивает реальный процесс, параллельно которому развивается его мысль.

И, как кажется, стоило и нужно было "хватить через край", как это сделал Фейербах (которому стали приписывать это только как "недостаток", "порок"), – *отвергнуть целиком* эту систему ("выплеснуть из ванны вместе с водой и ребенка"), похоронить вместе с ней и идеалистическую диалектику развития (как говорит Энгельс, она оказалась преданной забвению, потому что гегелевская школа не знала, что с нею делать), чтобы затем из останков вышелушить из-под идеалистических покровов "рациональное зерно", преобразовать эту диалектику, восстановить ее в законных правах, открыть ее непреходящий смысл, т.е. возродить ее в новой, более высокой, в более адекватной ей, в истинной ее форме, известной под названием материалистической диалектики.

Впрочем, и здесь действует необходимость, в общей форме высказанная самим Гегелем как закон развития через отрицание. Смерть — существенный момент всякого бытия, отрицание жизни — необходимый ее результат и содержится в ней самой¹³⁷. С другой стороны, служащей

продолжением и дополнением того же закона, диалектика в гегелевской ее форме испытала на себе действие процесса, также обозначенного в ее собственном круге как необходимого, – судьбу исцеления смертью. Но еще до того Гегель сам применил эту идею к романтизму, от которого он ее ближайшим образом и воспринял.

7. Экзистенциальная глубина интеллектуальной системы

Смертью впервые мы исцеляемся, утверждал Новалис. Ф.Шлегель доносит нам из мира фантазии "до жути прекрасные", странные и чуждые обычному разумению крылатые слова: "Уничтожать и творить – одно и то же"¹³⁸. В трагедии Гельдерлина "Смерть Эмпедокла" прыжок героя в кратер Этны знаменует вторичное рождение, – то, что проповедовал Эмпедокл гражданам Агригента в первом акте трагедии: умирающие молодеют, дряхлеющий мир омолаживается через крутые перевероты в истории. Сам Гельдерлин умел искать и находить ответы на вопросы о том, как вернуть развеивающиеся в пореволюционной Европе высшие цели, как вновь сделать их достигаемыми; в отличие от прочих романтиков он искал положительных решений на тех же путях, на которых идеалы зарождались (и разрушались), в самом социальном мире. Случай из редких, поскольку романтики, как правило, предавались в той же ситуации мрачным настроениям в предчувствиях мировой катастрофы и мирового конца и ждали решений "не тех и не там". Новалис в "Гимнах к ночи" (1799) вознамерился отвлечь человека от будничной суеты дня и приохотить к миру иному, к магическому миру ночи. Замогильный мрак приобрел в его глазах даже некую самооценку и достоинство величайшего из благ: в этом царстве несметные россыпи сокровищ и со всей полнотой жизни волнуется безбрежное море. Если Гельдерлин хочет проникнуть через многозначительный факт самосожжения сицилийского мыслителя в малодоступные нам обстоятельства его личной жизни, руководствуясь тем, что о жизни героя следует судить по его смерти, если далее, он ищет в смерти посюсто-

ронную ее значимость и находит (осмысляя так: Эмпедокл сжигает себя – начисто рассчитывается с прошлым, и так он может вернуть юность себе и городу Агригенту, миру, с которым он рос и который стал дряхлеть вместе с ним), то у Новалиса мистическая потусторонность эмпирической жизни – предмет специального внимания, зовущий приобщиться к нему и пребывать в нем, он подлежит особому мистическому созерцанию как некое самобытие, в котором магией символов расшифровываются и наглядно представляются таинственные и непостижимые факты нашей жизни: она не бессмысленна, но смысл ее открывается не в ней самой, а за ее чертой, по ту сторону земного существования.

Последнее обстоятельство важно в том отношении, что им обусловлено гегелевское видение романтизма, которое определилось как напряженно сопоставленное с ним (с романтизмом). Дешифровка романтизма происходит у него в среде, романтизму чуждой и враждебной, – в абстрактном интеллекте. Подведенное под *понятие* романтическое сознание утрачивает свою жизненность, его краски скудеют и блекнут, его неисчерпаемость исчерпывается, оно замирает и цепенеет, как под взглядом Горгоны. До такого логического завершения в своем прокламировании смерти романтизм не доходит, напротив, восстает и протестует против этого, возражая аргументами "от чувственности": "Мышление – только сон чувства, отмершее чувство, бледная, серая, хилая жизнь"¹³⁹, – этими словами в философской повести Новалиса "Ученики в Саисе" (1802) как бы упреждается кончина романтической чувственности в мысли. Между тем романтики сами влеклись к такому успокоению и самоусыплению, хотя и не в мысли, а в волшебных снах, в золотых грезах, настаивая на их – столь же возвышенной, сколь и желанной – реальности. Утомленное кровавою эпопеей наполеоновских войн, политическими битвами и социальными потрясениями поколение искало оправдания своему бессилию. Сила воли, которую проповедовали Кант и Фихте, была уже несвоевременным учением; сила чувства, сила убеждения казались разочарованному обществу мифом, обманувшим людей в их лучших ожида-

ниях. Чувствовались усталость и страстное желание достичь умиротворенности. Гегелевская система отвечала этим потребностям универсальным образом, и П.Л.Лавров хорошо выразил, как именно: "Воля, чувства, убеждение, теологическое верование обратились в одно – в понимание, в знание. Человек мог сложить руки и без действия, без увлечения, без желания, без верования погрузиться в созерцание диалектического развития разума; в безусловной идее он не только бы нашел замену всякой другой деятельности, но и саму эту деятельность, возведенную в понятие. Вместо энергии, необходимой для жизни и ее бурь, оказалось достаточным иметь способность переживать мыслью все явления жизни" ¹⁴⁰.

Идеи обрели вдруг у Гегеля фантастическую жизненность: ничто, на его взгляд, не требует такого приложения к действительности и такого законного оправдания перед всеобщим способом представления, как то, что есть следствие философии, точно так же ничто не может быть так индивидуально, так полно жизни и так незыблемо, как именно эти результаты философии. Его миропонимание нашло себе отечество в мире идей. В этом мире, по выражению Р.Гайма, Гегель "создал великолепные и блестящие явления, целый пантеон образов и мыслей, и упивался в нем фантазией примирения идеального с реальным" ¹⁴¹.

Вместо фантазии чувства преподнесена фантазия мысли. Здесь имеется параллелизм, ничуть не противоречащий враждебности гегелевского воззрения романтическому – тому, конечно, варианту его, с которым Гегель по преимуществу имел дело и сквозь призму которого обозревалось им это направление в целом, – не в иенском, быстро промелькнувшем его варианте, которому философ не придал особого значения и не подверг специальному рассмотрению, а скорее в пришедшем ему на смену варианте гейдельбергском, во многом противоположном первому.

Если учесть, что романтики Гейдельберга (среди которых Арним стал центральной фигурой) ответили на очарованность иенской школы своей разочарованностью, сменили первоначальный универсалистский дух этого те-

чения партикуляристским, космополитизм — национализмом, возвели недуги Германии в ее достоинства, то можно понять и оправдать неприязнь к ним Гегеля (отличавшего, впрочем, научную сторону их деятельности, которую высоко ценил).

Формированию гегелевского воззрения сопутствовала концепция Арнима, сближавшая христианское искусство с романтическим. В эстетике Гегеля то и другое объединены в понятие романтического, и он мог развивать такую идею с тем большей убежденностью, что сам столкнулся с романтизмом, обретавшим почву в "залитой лунным сиянием волшебной ночи" средневековья, т.е. уже христианизированным, а с христианством в значительной степени романтизированным. Поскольку ранний этап романтики не был зафиксирован в его своеобразии и выпал из поля зрения философа, то ему удалось представить более тесным, чем это было на деле при наличии указанного опосредствующего звена, соотношение исторической преемственности между христианским "несчастливым сознанием" и романтическим "разорванным сознанием". Тогда получалось, что романтическое сознание — это подвергнутое рефлексии христианское несчастное сознание, а собственно его, гегелевское, — это отрефлектированное (т.е. подведенное под понятие, понятое, снятое в познании) романтическое сознание. Каждая новая ступень снимает предшествующую тем, что делает осознанным, или превращает в "для себя" то, что на предшествующей ей было "в себе". Эту схему можно представить наглядно.

Изображая в "Фаусте" переход к выявлению двойственности и раскрытию внутренней разорванности сознания, охваченного противоположными стремлениями:

Ах, две души живут в больной груди моей,
Друг другу чуждые, — и жаждут разделенья!

Гёте ясно показывает нам происхождение романтической настроенности. Она не что иное, как тайна, вырванная из недр средневеково-христианского несчастного сознания; все душевные порывы там подавляются и пресекаются, бро-

жение человеческих сил сдерживается и не получает выхода вовне:

Тот бог, который жив в груди моей,
Всю глубину ее волнует.
Он правит силами, таящимися в ней,
Но силам выхода наружу не дарует.

(Гёте. "Фауст", ч.1, сц.4. Пер. Н.Холодковского)

В отличие от бывшего столь убогого их удела, чувства в их открытости, как бы выпущенные на волю, волнуются, бурлят и плещут через край. Они ничуть не утаиваются, а распахиваются во всю свою полноту, свободно выговариваются и осознаются такими, какими они выступают в этой своей несокрытости, в их спонтанных движениях, – то как искромечущие через взаимные столкновения, то как пронизывающие друг друга. Они не гасятся взаимными встречными стремлениями, не ограничиваются опаской перечесть друг другу или себе. Охваченный таким душевным настроением, вступает герой гетевской трагедии на широкий простор жизни, покинув "мирок нелепый свой" и захлопнув за собой дверь кабинета, где он дотоле копался "в вещах скучнейших и пустых". Что же он ищет?

Не радостей я жду, – прошу тебя понять!
Я брошусь в вихрь мучительной отрады,
Влюбленной злобы, сладостной досады;
Мой дух, от жажды знания исцелен,
Откроется всем горестям отныне:
Что человечеству дано в его судьбине,
Все испытать, изведать должен он!
Я обниму в своем духовном взоре
Всю высоту его, всю глубину;
Все счастье человечества, все горе –
Все соберу я в грудь свою одну,
До широты его свой кругозор раздвину
И с ним в конце концов я разобьюсь и сгину!

(Гёте. "Фауст", ч.1, сц.4. Пер. Н.Холодковского)

В двойственном сознании, переданном Гёте в словах Фауста, проявляется такая полнота сил и чувств личности, возвышенность и великолепие, что его нельзя назвать не-

счастливым. Гегель находит поучительную способность Гёте обратить романтическое созерцание в свое собственное, чтобы вернее изжить его в себе, способность высказывать, помимо прочего, "и жесточайшие конфликты духа, освобождаясь от них благодаря этому их выражению"¹⁴². То же самое относится и к герою его трагедии. Что же касается внелитературных носителей такого сознания, то они слишком уж выставляют напоказ свое настроение, свое переживание разрыва, мировой скорби и т.п., слишком носятся со своим несчастьем и щеголяют им, чтобы в действительности быть несчастными. Для несчастья нужны бессилие знания и жалкое состояние его¹⁴³.

Но внутри несчастного сознания содержится нечто такое, что не может быть просто отброшено как ничтожное; хотя это содержание и должно претерпеть уничтожение, но такое, чтобы возродиться снова в более высоких формообразованиях сознания. Так, лишь на уровне гегелевского мышления может быть различено и сознательно сформулировано то, что смутно бродит в христианском несчастном сознании и сформулировано уже как "свое". Именно: там есть две крайности, приводящие несчастное сознание в беспокойство и придающие импульс его дальнейшему движению: Я – божественное, т.е. отчуждаемое от себя индивидом в потусторонность, по существу, обособленное от человека его родовое сознание, которое Гегель называет "мыслящим, возвышающим, действующим", и Я – непосредственный субъект в его единичности, со всеми своими потребностями, состояниями, грехами и прочее, во всем своем эмпирическом временном облике. Оба, по Гегелю, составляют одно и то же Я; "Я не один из участников борьбы, но Я – оба борющихся и сама борьба. Я – огонь и вода, которые соприкасаются друг с другом, и одновременно соприкосновение и единство того, что избегает друг друга; а само соприкосновение есть, в свою очередь, это двойное, противоречивое отношение как отношение то разделенных, раздвоенных, то примиренных и объединенных сторон"¹⁴⁴.

Заряд противоречия в несчастном сознании Гегель на-

ходит достаточно внушительным, чтобы сделать последующие формообразования сознания не одним только отрицанием, но и продолжением, выявлением и воспроизведением различных моментов этого состояния: несчастья, борений, осознания, присущего каждой форме своеобразного "примирения". В последней гавани всей Одиссеи сознания, в разуме он еще раз поведал обо всех приключениях духа как об истории самого разума, развил науку о нем, философию, итожившую в себе все богатство познавательного опыта, весь путь, пройденный разумом. Здесь осуществлялись таинства того самого примирения, которое стало общим пунктом в исканиях людей, утративших былую веру и ничего не получивших взамен. Душа их стала храмом, ожидающим божества. Поиски новой религии взамен распадающейся можно выразить так: Бог умер в душе, и эта утрата переживается как отсутствие того, что должно быть, как зияющая пустота, алчущая заполнения чем-то, в чем можно было бы найти успокоение и примирение. Еще до создания системы Гегель знал о вожделеющих взорах, направленных на философию, о характере претензий, предъявляемый к ней с этой стороны. Тогда еще он отличал идеологическую функцию философствования от собственно научной. "Теперь, когда религия утрачена, от философии требуют, чтобы она возвышала (людей) и заменяла пастора". "Слыша о философии, публика интересуется утраченной религией, а не наукой. Ею уже потом. Человек хочет знать, что с ним происходит, он хочет для себя успокоения"¹⁴⁵.

Философия Гегеля удовлетворила несовместимым потребностям своего времени противоречивым образом: верованию она давала блаженство примирения всех противоречий, но в такой сфере, где религиозное чувство не может расположиться как у себя дома, – в разуме, тогда как иррелигиозным, рациональным запросам, потребности самостоятельно размышлять она предоставляла систему, где все противоречия сами собою разрешались, все противоположности исчезали в абсолютном знании, так что мышлению больше уже и нечего было делать.

Однако, хотя гегелевскую систему и можно считать сферой, дающей субъективное освобождение от напряженности жизненных коллизий, но в ее собственном круге это является лишь результатом, который в истинном своем содержании не может быть обретен наскоро, в притком и нетерпеливом рвении. "Истинные мысли и научное проникновение можно приобрести только в работе понятия"¹⁴⁶, только в процессе понимания. Благогосклонное принятие гегелевского положения о том, что результат сам по себе ничто без пути, ведущего к нему, не должно избавлять от труда совершить этот путь. Если даже он ведет к пресловутому примирению в идее, то это не значит, что, отдавшись во власть гегелевских рассуждений, можно тут же почувствовать, что его мышление и есть та отдушина, благодаря которой происходит разрядка от груза жизненных коллизий, — они не редуцируются, а усиливаются осознанием их, не перечеркиваются, а получают иную форму бытия. Тех, кто вступает на почву гегелевского разума с целью избавиться от напряженности действительных противоречий, следовало бы предостеречь: входящие, оставьте упования! Здесь путь не торный, а тернистый. Гегель, правда, говорит о нахождении удовлетворения в познании нами разума как "розы на кресте современности"¹⁴⁷. В простоте душевной можно только и видеть эту награду, не замечая, что роза и крест связаны друг с другом, что "для того, чтобы сорвать розу на кресте современности, необходимо взвалить на себя самый крест". Возвышение к разуму и весь путь к его завершающей цели, к примирению, достигаются борьбой и страданием, через кричащие противоречия, это "путь сомнений и отчаяния"¹⁴⁸. Дух романтизма запечатлен на самом характере продвижения этой философии, и он заключен также в указании на то, как постигать ее самое: требуется "взять на себя напряженность понятия"¹⁴⁹.

Само понятие у Гегеля есть единство противоречивых моментов; переведенное из "Логики" в "Феноменологии", оно выступает как "разорванное сознание", равно как и романтическое "разорванное сознание", переведенное с языка развития духа в "Феноменологии" на язык

развития логических категорий, есть понятие. *Пониманию*, постижению в понятиях в "Логике" соответствует *сознание* в "Феноменологии". Понимание есть постижение противоречия, сознание есть сознание страдания. Понятие "отрицает себя само через себя"¹⁵⁰ и восстанавливает единство с собою, смыкается с собою. "В этом возвращении к себе понятие есть бесконечное отрицание, но это не отрицание по отношению к иному, а самоопределение, в котором оно остается соотносящимся лишь с собою утвердительным единством"¹⁵¹. А духовное единство Я как "чистое, совершенно прозрачное свечение Я внутри самого себя" есть "высшая иллюстрация этой природы понятия"¹⁵². "То, что мы называем душой и, более точно, Я, есть само понятие в его свободном существовании"¹⁵³. Подобно романтическому Я, которое знает все внешнее как собственное полагание и, отрицая эту внешность (посредством иронического отношения к ней), свертывается в себе, возвращается в свою простоту внутри себя, в абстрактную свободу и абстрактное единство, понятие также смыкается лишь с собою через бесконечное отрицание: "будучи единством с собою в своем инобытии, оно свободно обладает любым отрицанием лишь как самоопределением, а не как чужеродным ограничением посредством другого"¹⁵⁴. Оба – понятие и Я – внутри себя абсолютны. Далее, понятие, правда, "страдает" тем недостатком, что оно "еще сохраняет свою односторонность"¹⁵⁵, оно лишь субъективно; таково же и романтическое Я; но как это последнее несет в себе, по Гегелю, принцип собственного исцеления от субъективной односторонности, так же точно обстоит дело и с понятием: "Так как эта односторонность несоразмерна сущности понятия, то оно согласно собственному понятию снимает ее"¹⁵⁶.

Гегель перенес на интеллектуальную область романтическое пристрастие к сочетанию живых гармоний с антитезами. Как для него, так и для романтиков чрезвычайно характерно внимание к отрицательности, негативности, противоречиям, антиномиям. Для романтиков противоречие само в себе не несло возможности воссоединения,

синтеза сторон противоречия рассудочным способом; но для Гегеля тоже. Первые придавали противоречию и снятию его эстетический характер, Гегель – логический, не рассудочно–, а (в противоположность ему) разумно-логический.

Гегель рационализировал романтизм, но он в такой же мере романтизировал разум. Действительно, его *разум* отличен от разума просветительского – плоско-рассудочного, чурающегося внутренней противоречивости, выталкивающего за свои пределы всякую антиномичность (по крайней мере, таким Гегель его себе представляет). Гегель помещает противоречие в сердцевину самого мышления. Мощь разума не в том, что он есть рассудочная самотождественность, а в том, что он выдерживает в себе негативность. Это не значит, что мыслитель пассивно воспринял романтический подход к категории противоречия – она была перекроена, пересоздана и углублена им, даже противопоставлялась прежнему (романтизированному) ее облику. Но все же гегелевская интеллектуальная реакция на раскол чувственности, выстраданной романтиками, стала не действительным преодолением, а только аффицированием существующего в их душах разлада, интеллектуальным его продолжением и дополнением. Где чувства раздвоены, там разум вступает в отношение дуализма к ним и раздваивается в себе. Отсюда и диалектика понятий, которая, однако, столь прочно коренится в романтическом чувствовании, что заимствует от него и воспроизводит (хотя и в присущей ей интеллектуальной сфере и соответствующей форме) даже сам способ преодоления разорванности, – в обоих случаях оно осуществляется лишь в сфере сознания и равно иллюзорно: там только в воображении, здесь только в мысли.

Можно сказать: что у романтиков имеет место в мироощущении (мироощущении), то у Гегеля – в миропонимании. Понимание порождает несчастное сознание, точно так же как несчастье открывает путь к пониманию, – обе эти мысли у Гегеля внутренне связаны¹⁵⁷. В "Феноменологии духа" "снятое" несчастное сознание дает себя чувствовать

в качестве *не снятой до конца* предметности, а временами и открыто проявляется в последующих ступенях развития духа то как "разорванное" сознание, то как сознание потери достоверности себя самого, как "скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*"¹⁵⁸.

Несчастное сознание, по Гегелю, не ограничено определенными историческими рамками, оно – вечно воспроизводящееся и повторяющееся в той или иной форме явление человеческого духа. Этим открывается возможность нового появления несчастного сознания в послегегелевское время, и такая возможность, как мы знаем, не замедлила реализоваться в трагическом мироощущении, выразительницей которого стала экзистенциалистическая философия. Появление экзистенциализма не только приурочено (негативно) итогами гегелевской философии, в противовес которой он возник, но ему заранее отведено место в ее системе.

Несчастное сознание в ней снимается и сохраняется, возрождается то в качестве момента целого, то как само целое, и появляется при этом не всегда в обновленной и преображенной форме, но и в той или иной из предшествующих, даже в первоначальной, признанной Гегелем давно уже "снятою" движением его собственной мысли и ходом рассуждений; появляется – что особенно примечательно – как точка зрения самого философа. В известных случаях он находит, например, вполне приемлемым и разумно оправданным отступление "в последнюю твердыню, в формальную самостоятельность субъективной свободы"¹⁵⁹, т.е. в стоическое сознание.

Однако нам необходимо обратить внимание на нечто большее, на "прорывы" несчастного сознания, так и не загнанного целиком, раз и навсегда в систему, на периодически повторяющиеся вторжения той или иной формы этого сознания не только в ход дальнейших гегелевских рассуждений (что можно было бы принять за случайности или за непоследовательности у философа), но и в саму сущность его философии.

Широко признано, что эта философия знаменовала со-

бою победу над романтизмом. Но в глубине ее оставался элемент романтического. Дело не только в том, что разорванное, противоречивое сознание стало необходимым – даже исходным – элементом системы, но можно пронаблюдать и то, как экзистенциальная настроенность романтического сознания с его беспокойством, неустойчивостью, двусмысленностью, трагичностью, разладом, не будучи преодоленной, погрузилась в глубины этой системы и тонкими, порой почти совсем неразличимыми, но никогда не обрывающимися нитями пронизывала всю ее до последних звеньев. Сколь бы ни была уничтожающей гегелевская теоретическая критика, она не могла уничтожить романтизм, реальная его проблематика не только не исчезла от такой критики, но скорее обнажалась. Романтизм продолжал свое существование, и он не мог не вклиниться в своей непреодоленной форме в самую эзотерию системы мысли, взявшей на себя труд вывести его из кризиса. Данное обстоятельство не может быть сброшено со счета при анализе развития Гегелем его системы.

Не-снятое действует вопреки уверениям о снятости, действует против точки зрения, высокомерно претендующей на действительное снятие, коль скоро оно осуществлено только мыслью. Подобно тому как, согласно Гегелю, снятое в себе должно стать таковым и для себя, скрытая неснятость тоже должна стать для себя неснятостью. Выпавшая из его усмотрения непримиренность противоречий, продолжавшая существовать за пределами системы, дала о себе знать и внутри ее, как бы мстя за невнимание к себе. Действуя поначалу неявным образом, этот фактор расшатывает систему и реализуется в разрушительных для нее собственных ее следствиях.

На это следует смотреть только как на печальный недостаток системы, только как на деструктивное обстоятельство. У всех философов, как говорит Энгельс, преходящей оказывается как раз "система", и именно потому, что "системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия". Властвовать над всеми противоречиями – это глубоко

романтическое стремление, а создание системы, разрешающей в себе их все – это интеллектуальный отклик на такое стремление, рационально оформленное проявление этого стремления. Продолжая обсуждение гегелевского построения, Энгельс замечает, что, порешив раз навсегда со всеми противоречиями, "мы пришли бы к так называемой абсолютной истине, – всемирная история была бы закончена и в то же время должна была бы продолжаться, хотя ей уже ничего не оставалось бы делать. Таким образом, тут получается новое неразрешимое противоречие"¹⁶⁰.

Кружение абсолютной идеи в самой себе, кружение в неразрешимом противоречии – к такой оценке философии Гегеля пришел Энгельс в работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии". В данном отношении его философия есть лишь воспроизведение на уровне абстрактной мысли критиковавшегося им самим романтического "томления". В самом деле, гегелевский мистический субъект-объект или перекрывающая объект субъективность, абсолютный субъект как процесс, как отчуждающий себя и возвращающийся к себе из этого отчуждения и в то же время вбирающий его обратно в себя, это – "чистое, *безостановочное* кружение в самом себе"¹⁶¹, кружащийся в самом себе акт абстракции.

Подобно романтическому самовыражению Я в художественном творчестве, самоотчуждению его в его же продукте и последующему "возвышению над собой" посредством иронического отношения к собственному творению, здесь происходит полагание и снятие отчуждения; но в обоих случаях снятие осуществляется в пределах отчужденности. "Так как Гегель приравнивает человека к самосознанию, – отмечает Маркс, – то отчужденный предмет человека, его отчужденная сущностная действительность есть не что иное, как сознание отчуждения, всего лишь мысль об отчуждении, его *абстрактное* и потому бессодержательное и недействительное выражение – *отрицание*. Поэтому и снятие отчуждения есть тоже не что иное, как абстрактное бессодержательное снятие этой бессодержательной абстракции – *отрицание отрицания*"¹⁶². Такое от-

рицание отрицания находится само еще в плену отчуждения.

Предмет действительный (предметная сущность человека) и действительно отчужденный отодвинут, удален от сознания, Гегель оперирует *измышленным* предметом, как романтики – *воображаемым*. Отсюда свобода манипуляций: игра мнимой предметностью с помощью "иронии", за что мыслитель справедливо обрушивается на своих противников, и – по существу то же самое – несерьезное отношение к преодолению полагаемого в качестве противоположности, за что он сам, в свою очередь, подвергается осуждению¹⁶³.

Итоги, к которым пришел Маркс в критике гегелевской философии, оказываются очень сходными в ряде существенных пунктов с теми, к которым пришел Гегель в критике им романтизма.

Гегель обнаруживает, что в ироническом отношении ко всему и вся романтик выступает исключительно как художник, т.е. как *абстрактный художник*: он подвергает разрушающей иронии не только нечто в самом себе ничтожное и жалкое, но и далеко не соответствующее такому подходу – прочное и субстанциональное, великое и превосходное. В таком случае не остается места серьезному отношению, "ибо здесь приписывается значительность лишь формализму Я"¹⁶⁴. Делая иронию формой искусства и стремясь "жить как художник и художественно лепить свою жизнь", иронический субъект превращает всякое содержание в видимость, находящуюся в его власти, в собственное произведение, в продукт фантазии. Стремясь художественным образом сохранить неотчужденность своего Я, иронический субъект впадает в художественное отчуждение. Поскольку он остается на точке зрения *иронии*, "то все кажется ему ничтожным и тщетным, все, кроме собственной субъективности, которая вследствие этого сама становится пустой и тщеславной". Гегель отмечает далее и другую сторону: субъект может ощущать неудовлетворенность в этом самосознании, так что начинает испытывать "жажду чего-то прочного и субстанциального"¹⁶⁵. Он носит в себе

стремление к объективности, но одновременно и не желает расстаться со своей "внутренней гармонией" и потому никак не может вырваться из своего одиночества, из уединения в себе, из своей "неудовлетворенной, абстрактной внутренней жизни". "Неудовлетворенность душевной тишиной" не получает разрядки, и "стремление к реальности" остается бесплодным.

Как Гегель находит в иронизирующем субъекте абстрактного художника, творящего в качестве истинного для себя мира отчужденный артистический мир, мир фантазии, так Маркс находит в гегелевской абсолютной идее отчужденного от своей человеческой сущности абстрактного мыслителя, для которого единственно истинным миром представляется интеллектуальный мир, мир идей. Истинное художественное бытие человека, говорит Маркс, утверждается Гегелем в философии искусства, истинное природное бытие – в философии природы, истинное человеческое бытие – в философии. Чувственное бытие — это лишь аллегория истинного, т.е. его собственного бытия как философа.

В первой своей философской статье Гегель писал: "Необходимость в философии возникает, когда единая сила исчезла из жизни людей, когда противоречия потеряли свои живые взаимосвязи и взаимозависимости и приняли самостоятельную форму"¹⁶⁶. Как и романтическое искусство, философия Гегеля явилась реакцией на противоречия современной ему действительности, но выход Гегель ищет (и находит для себя) не в эстетической целостности, а в рациональной конструкции: только наиболее общие понятия могут, по его мнению, охватить противоречия, и только высшие принципы познания могут стать принципами их разрешения.

Для романтика иронический субъект – мера всех вещей. Отчужденный абстрактный художник является высшей инстанцией в деле принятия или отвержения всякой предметности, "всякое содержание, которое должно обладать значимостью для Я, обладает ею лишь как положенное и признанное (этим) Я"¹⁶⁷. Не приемля это, Гегель посту-

пает следующим образом: он снимает кичащееся собою самомнение, этот эгоизм артистической субъективности, но снимает таким образом, что лишь трансформирует его в интеллектуальный эгоизм, говоря словами Маркса, в "эгоизм, поднятый до своей чистой абстракции, до сферы мышления..."¹⁶⁸, и остается тем самым в плену того же романтического, хотя и переведенного в интеллектуальную интерпретацию, принципа субъективности. Результатом "снятия" оказывается то, что теперь не художник, а "философ – сам абстрактный образ отчужденного человека – делает себя масштабом отчужденного мира"¹⁶⁹. "Что представляет собой, – спрашивает Фейербах, – тот субъект абсолютного, который определяется Гегелем как сущность вещей и философии? Это – сам Гегель"¹⁷⁰. А Маркс отмечает, по существу, то же самое, когда говорит: "Абсолютная идея, абстрактная идея... вся эта столь странно и причудливо ведущая себя идея, заставившая гегельянцев так страшно ломать себе голову, есть не что иное, как абстракция – т.е. абстрактный мыслитель..."¹⁷¹.

Абсолютная идея через последовательное полагание и отрицание своих моментов приходит к самой себе. "Она, в свою очередь, опять-таки снимает самое себя, если она не хочет опять проделывать сначала весь акт абстракции и удовольствоваться тем, чтобы быть совокупностью абстракций или постигающей себя абстракцией. Но абстракция, постигающая себя как абстракцию, знает, что она есть ничто; она должна отказаться от себя, абстракции, и этим путем она приходит к такой сущности, которая является ее прямой противоположностью, к природе"¹⁷². Из этого Марксова анализа видно, сколь неумолимо тяготеет над Гегелем романтическая схема: самоотчуждение в продукте субъективного творчества, возвращение в себя посредством иронии над своим творением, неудовлетворенность субъективной замкнутостью, жажда объективной реальности. Чем недоволен Гегель в этой схеме, тем же самым должен он быть недоволен в собственном своем построении, ведь оно же лишь мысленно повторяет ее. Маркс фиксирует у него и эту неудовлетворенность: "Мистическое

чувство, которое гонит философа из области абстрактного мышления в сферу созерцания, это – *скука*, тоска по содержанию¹⁷³; ” поскольку эта абстракция постигает самое себя и испытывает бесконечную скуку от самой себя, отказ от абстрактного, только в мышлении движущегося мышления, существующего без глаз, без зубов, без ушей, без всего, выступает у Гегеля как решение признать в качестве сущности *природу* и отдаться созерцанию¹⁷⁴. ” Само собой понятно, что абстрактный мыслитель, решившийся перейти к созерцанию, созерцает природу абстрактно¹⁷⁵.

Романтики тоже предавались созерцанию природы, правда, не абстрактно-логическому, а абстрактно-художественному. Они проецировали на мир *свою* чувственность и видели в нем лишь то, что привносили в него своим видением. А что у Гегеля? Маркс: ” Вся природа является для него только повторением, в чувственной, внешней форме, логических абстракций¹⁷⁶. ” К природе как природе, как ” субстанциальному”, ” прочному”, ” в себе и для себя значимому” от абсолютной идеи перейти невозможно, поэтому, как и в романтизме здесь остается только пребывать в неудовлетворенности и ” страстном томлении”, скуке, в тоске по содержанию.

Гегель, таким образом, преодолевал романтизм в пределах романтизма, и преодолел его лишь тем, что концептуально его оформил. Этого, конечно, недостаточно. Но и немало. Гегель уже не романтик. Он вышел за пределы романтических воззрений со значительными реликтами их, с грузом, который нес с собою, сам того не подозревая. Это его неведение влекло за собою иллюзию совершившегося будто бы уже полного отрыва от романтического материнского лона его воззрений и вселяло в него энергию противостоять, резко полемизировать, опровергать; без веры в окончательный разрыв, без уверенности в размежевании и разделенности не было бы напряженного противоборства. Но элементы романтизма, и очень сильные, исподволь действовавшие как в его сознании, так и внутри созданной им системы, – обстоятельство, о котором, как уже отмечено, он не догадывался, – не преминули сказаться в известной ог-

раниченности использования немецким диалектиком (применительно к рассматриваемому в данном случае предмету) тех возможностей категории снятия, которые сам же он – а в этом как раз и состоит его заслуга – открыл в ней.

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. М., 1932. Т. 10. С. 341.

² Там же. С. 351.

³ Там же. С. 350–351.

⁴ Там же. С. 342.

⁵ Там же. С. 360.

⁶ Там же. С. 352.

⁷ Там же. С. 360.

⁸ И в личной его жизни, и в учении не-снятый стоицизм дает о себе знать. Удары судьбы переносятся Гегелем с величественным спокойствием; подполье его души берет на себя тяжесть страданий и противоречий и выдерживает их в себе. Порой это состояние сознания прорывается и обнаруживает себя в его системе вполне отчетливо. "Разумный человек, – говорится, например, в его "Эстетике", – должен покоряться необходимости, если он не может силой заставить ее склониться перед ним, т.е. он должен не реагировать против нее, а спокойно переносить неизбежное. Он должен отказаться от тех интересов и потребностей, которые все равно не осуществляются из-за наличия этой преграды, и переносить непреодолимое с тихим мужеством пассивности и терпения. Где борьба ни к чему не приводит, там разумным будет избегать борьбы, чтобы сохранить по крайней мере возможность отступления в последнюю твердыню, в формальную самостоятельность субъективной свободы. Тогда сила несправедливости уже не имеет больше власти над ним, в то время как, сопротивляясь ей, он сразу же испытывает всю меру своей зависимости" (Гегель Г.В.Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 220; Ср.: Там же. С. 167).

⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 45.

¹⁰ Там же. С. 46.

¹¹ Там же. С. 120.

¹² Там же. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 123.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Т. 4. С. 124.

¹⁵ Там же. М., 1956. Т. 3. С. 228.

¹⁶ Там же. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 395.

- ¹⁷ Там же. С. 395-396.
- ¹⁸ Там же. С. 392.
- ¹⁹ *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения: В 2 т. М., 1955.
- ²⁰ Т. 1. С. 392.
- ²¹ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 4. С. 14-15.
- ²² *Берковский Н.Я.* Романтизм в Германии. Л., 1973. С. 39.
- ²³ Там же. С. 40.
- ²⁴ *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. 7. М., 1983. Т. 1 С. 287.
- ²⁵ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 40 С. 112.
- ²⁶ Как ни стремишься проникнуть в свое сокровенное Я, поясняет эту ситуацию Ф.Шлегель, "все же всегда остается нечто, не дающее себя обнаружить, так как оно спрятано где-то в глубине. Внутренний мир человека является его собственным Протеом, изменяясь и не поддаваясь выражению в словах, когда его хочешь схватить. В этом сокровеннейшем средоточии жизни творческая прихоть ведет свою волшебную игру. Там находятся все начала и концы всех нитей духовного организма. Только то, что постепенно разворачивается во времени и пространстве, только то, что происходит, является предметом истории" (Немецкая романтическая повесть. М., 1935. Т.1. С.76-77).
- ²⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т.1. С.167.
- ²⁸ *Гайм Р.* Романтическая школа: Вклад в историю немецкого ума. М., 1891. С.64. Л.Тик склоняет к отказу от попыток всерьез разобраться во внутренних проблемах, — пусть они будут отданы на откуп *иронии*: "Противоречия, на которые мы наталкиваемся при объяснении целей нашего существования, перестанут тревожить и смущать наш ум, если мы будем относиться к ним с насмешкой и если будем опровергать одну нелепость другой нелепостью" (Там же).
- ²⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т.1. С.169.
- ³⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.3. С.352-353.
- ³¹ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т.1. С.72.
- ³² Там же.
- ³³ Там же. С.168.
- ³⁴ *Брандес Г.* Собр. соч.: В 12 т. Киев, 1902. Т.3. С.167.
- ³⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.;Л., 1934. Т.7. С.55-56.
- ³⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т.1. С.302.
- ³⁷ Киркегор был прав, когда подчеркивал, что Гегель рассматривает несчастное сознание как посторонний наблюдатель, взвешивающий на эту область "издалека", а не как "ее обитатель", и

иронизировал по этому поводу: "Ох, счастлив тот, кому нечего больше делать с этим вопросом, как писать о нем главу; и еще более счастлив тот, кто может написать следующую". Очень разные вещи: писать о чем-то и писать что-то. Киркегор подходит к несчастному сознанию как человек, затронутый за чувствительный нерв, "с глубоким беспокойством и с бьющимся сердцем"; для него несчастное сознание — "такое слово, что, всплыв в потоке речи лишь случайно, может почти заставить кровь застыть, нервы затрепетать... может заставить человека дрожать как грешника" (*Киркегор С. Несчастнейший // Северные сборники. СПб., 1908. Кн.4. С.30-31*).

³⁷ *Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. С.205.*

³⁸ Там же. С.5.

³⁹ Там же. С.37.

⁴⁰ Там же. С.5.

⁴¹ "Романтический автор не желает превращать свое произведение в вещь среди других вещей. Законченность, дописанность и придала бы произведению видимость вещи. В книге Людвиг Тика ("Heimonskinder") как она есть все беспокойно, все движется навстречу нам, все есть не вещь, а направление, направленность, предвосхищенная и недостигнутая цель. Если вы подумаете, что вам вручили законченное произведение, то оно только тихо подсмеется над вами, напомнит, что есть на свете романтическая ирония" (*Берковский Н.Я. Указ. соч. С.93*).

⁴² Там же. С.202.

⁴³ Там же. С.207.

⁴⁴ Там же. С.206.

⁴⁵ Там же. С.144.

⁴⁶ *Шлегель Ф. Указ. Соч. Т.1. С.301.*

⁴⁷ "Не нужно земли, не нужно реализации, навсегда останемся в развоплощенном мире, будем оберегать его, сделаем из него культ. О... переходе от низших форм воплощения к высшим позволено далее не хлопотать. Отказ от реализации узаконивается, получает высшие философские санкции. Создавалось впечатление, что именно в этом отказе состояло новое торжество романтизма" (*Берковский Н.Я. Указ. соч. С.148*). Берковским хорошо раскрыта вся ложность этого торжества, обладавшего всеми чертами бесспорного и величайшего поражения. Что оставалось достойным положительной оценки, так это следование прежним изыскательским программам романтизма: раскрытие внутреннего мира души, ее "подпочвы и еще подпочвы", остававшейся до тех пор неведомой.

⁴⁸ Такова новая явленная ситуация романтизма, она достаточно определена и не без иронии зафиксирована Л.Тиком в новелле "Жизнь поэта" (1824): "Мы можем желанием, мыслями и смелым вымыслом совершить гораздо больше, чем остальные руками или так называемым подлинным действием... Это и есть то самое, что разбило непобедимую Армаду и превратило угрозу Европы в посмешище для мира. И в те дни, друзья, я тоже был в передних, опаснейших рядах бойцов, хотя мое тело тогда сидело здесь в трактире; и потому я могу самодовольно смеяться над хвастунами, называвшими меня бездельником и считавшими, что они больше сделали, потому что действительно были там. Как будто не требуется больше искусства и в десять раз больше мужества для того, чтобы издалека посылать достаточно силы и магически, одной только могучей, непобедимой волей, поражать врага отечества?" (Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.361-362). Сравни у Тика: "Творить, созидать и искать в фантазиях и мечтах то, что найти в жизни у меня не хватает умения" (Там же. С.403.)

⁴⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. С.79.

⁵⁰ Насколько нелегко перевернуть это извращение, мы можем видеть из сравнения толкований Н.Я.Берковским *иронии* Л.Тика в романе "Вильям Ловелль" (1793-1796). В работе 1935 г. исследователь видел в этой *иронии* лишь субъективный произвол и крайний нигилизм: «Романтическая ирония есть акт, осуществляемый мною, Людвигом Тиком, в моих отношениях к мировой действительности. Объективная данность лишена всякой авторитетности и самодовления, она есть предмет, предоставленный благоусмотрению субъекта, безусловному его произволу... Ему предоставлены права полнейшего нигилизма... Уже в "Ловелле" солипсизм, отрицание всякой реальности, помимо индивидуального сознания, есть завершающий вывод: мир — игра теней, лишенных содержания» (Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.454-455).

Иначе говорится о том же романе Тика в соответствующем разделе работы Берковского в 1973 г.: Тик в своем произведении признает объективизм мировой иронии, управляющей людьми, овладеть ею не может никто из людей и господствовать над нею не дано никому, напротив, она играет людьми, и более всего как раз теми, кто домогается частным образом овладеть ею и присвоить себе: она мстит за себя и злорадствует над ними. См.: Берковский Н.Я. Указ. соч. С.220.

На наш взгляд, под этой реинтерпретацией иронии раннего романтизма кроется ее собственная действительная — упущенная

Гегелем из виду — способность претерпевать трансформации, переходить из субъективной иронии в объективную и смыкаться с нею.

⁵¹ Между тем Ф. Шлегель говорит об *иронии* как о постоянной смене самосозидания и саморазрушения (См.: *Шлегель Ф.* Указ. соч. Т.1. С.291). Значительная часть суждений Гегеля о романтической иронии относится к тому, что Зольгер квалифицировал как псевдоиронию, — *иронию* ложную, мнимую, обиденную. См.: *Зольгер К.В.Ф.* Эрвин. М., 1978. С.381-282, 423.

⁵² *Берковский Н.Я.* Указ. соч. С.156.

⁵³ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.10. С.204.

⁵⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. Т.1. С.69.

⁵⁵ *Шлегель Ф.* Указ. соч. Т.1. С.296.

⁵⁶ *Берковский Н.Я.* Указ. соч. С.85.

⁵⁷ Даже в поздний период творчества Л.Тик (в новелле "Жизнь льется через край", 1837) предостерегает против односторонности негативизма: "Постоянная жажда отрицания составляет прямую противоположность всего истинного, талантливого, превращаясь, наконец, в неспособность понять вообще явление во всей его полноте. Всегда говорить нет — значит ничего не говорить" (Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.298).

⁵⁸ *Берковский Н.Я.* Указ. соч. С.87.

⁵⁹ Там же. С.86.

⁶⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.4. С.79.

⁶¹ Там же. Т.10. С.205.

⁶² Там же. М.;Л., 1934. Т.2. С.129.

⁶³ Там же. С.78.

⁶⁴ Там же. С.53.

⁶⁵ Там же. С.124.

⁶⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т.1. С.306.

⁶⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.4. С.38.

⁶⁸ *Фейербах Л.* Собр. произведений: В 3 т. М., 1967. Т.3. С.377.

⁶⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. М.;Л., 1930. Т.1. С.46.

⁷⁰ *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. Т.1. С.175.

⁷¹ *Фейербах Л.* Собр. произведений: В 3 т. М., 1967. Т.2. С.255.

⁷² *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.10. С.286.

⁷³ *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.1. С.143.

⁷⁴ Высказанность оказывается чрезмерностью, а невысказанность — недостатком: "Никто так не пошл, — говорится у Ф.Шлегеля в "Люцинде", — и никто так не трезв, как тот, кто болтает о любви; но тот, кто ее еще знает, не имеет мужества и веры, чтобы ее высказать" (Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.20).

⁷⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т.1. С.251.

- 76 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1955. Т.7. С.145-146.
- 77 *Немецкая романтическая повесть.* Т.1. С.149.
- 78 *Гегель Г.В.Ф.* *Философия религии.* Т.1. С.267.
- 79 *Тренделенбург А.* *Логические исследования.* М., 1868. Ч.1, разд. III: Диалектический метод.
- 80 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.4. С.279.
- 81 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.2. С.39, 40.
- 82 См.: *Гайм Р.* *Гегель и его время.* СПб., 1861.
- 83 *Wahl J.* *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Р., 1929.
- 84 См.: *Жуссен А.* *Романтизм и эволюция творчества.* СПб., 1912.
- 85 *Гайм Р.* Указ. соч. С.167.
- 86 *Тик Л.* *Жизнь льется через край // Немецкая романтическая повесть.* Т.1. С.288.
- 87 *Гегель Г.В.Ф.* *Эстетика.* Т.1. С.241.
- 88 *Брандес Г.* Собр. соч. 2-е изд. СПб., Б.г. Т.5. С.312.
- 89 *Гайм Р.* Указ. соч. С.25.
- 90 *Гегель Г.В.Ф.* *Работы разных лет.* В 2 т. М., 1970. Т.1. С.63.
- 91 Там же. С.58.
- 92 Цит. по: *Берковский Н.Я.* Указ. соч. С.53.
- 93 См.: *Гегель Г.В.Ф.* *Работы разных лет.* Т.1. С.63.
- 94 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.4. С.5.
- 95 *Гегель Г.В.Ф.* *Работы разных лет.* М., 1971. Т.2. С.548.
- 96 Там же. Т.1. С.154.
- 97 Там же. Т.2. С.551.
- 98 Там же. С.538.
- 99 *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т.4. С.19, 20, 21.
- 100 *Гегель Г.В.Ф.* *Работы разных лет.* Т.2. С.531.
- 101 Там же. С.537, 538, 540.
- 102 Там же. С.548.
- 103 Там же. Т.1. С.107-108.
- 104 *Маркс К., Энгельс Ф.* *Из ранних произведений.* М., 1956. С.77.
- 105 Там же. С.76.
- 106 *Гегель Г.В.Ф.* *Работы разных лет.* Т.2. С.541-542.
- 107 Там же. Т.1. С.90.
- 108 Там же. С.92.
- 109 Там же. С.91.
- 110 Там же. С.93.
- 111 Сама эта крайность находит свое настоящее оправдание не в абстрактно-мыслительном, а в конкретно-историческом контексте, и настолько, что характерный для этой интеллектуальной ориентации внеисторизм мышления получает историче-

ское объяснение и оправдание. Достаточно указать на период подготовки и проведения французской революции, когда, по словам Энгельса, "все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилем всего существующего... отныне суеверие, несправедливость, привилегии и угнетение должны уступить место вечной истине, вечной справедливости..." (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20. С.16-17).

¹¹² Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.104.

¹¹³ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. С.93-94.

¹¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. С.550.

¹¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. С.93.

¹¹⁶ См.: Письмо Гегеля Шеллингу 16 апреля 1795 г. и ответ Шеллинга 21 июля 1795 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.2. С.222-227.

¹¹⁷ См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1. С.89, 77, 174.

¹¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. С.28.

¹¹⁹ Там же. Т.1. С.35.

¹²⁰ "Когда все доводы исчерпаны, люди часто ссылаются на чувство. Подобных людей лучше оставить при их мнении, не вступая с ними в пререкания, ибо апелляция к собственному чувству уничтожает всякую возможность общения с ними" (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. С.306).

¹²¹ Вовсе не стремясь обосновать кантовский дуализм мышления и чувственности, Гегель фактически делает это: их распад и обособление не придуманы, это процесс реальный, хотя у Канта он принял видимость субъективной теоретической операции и выставлен таковою. Гегель раскрывает его, пусть не систематично, именно как исторический процесс, совершающийся в каждой из обеих сторон не только субъективно (внутренним образом), но и объективно (вынужденно, под воздействием другой). Тому же, кто настаивает на монистическом единстве, следует ответить на вопросы: идет ли речь о единстве до разделенности или на основе разделенности? о смеси одного с другим или о синтезе противоположностей, очищенных от взаимного смешения и доведенных до разрыва? на каком уровне, далее, реализуется это единство: через интеллектуальную интуицию, как у Шеллинга, или путем систематически расчлененного концептуального синтеза, как у Гегеля? иначе: единым актом или через ряд ступеней? непосредственно или опосредствованно? или же как-то иначе?

¹²² См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.2. С.535.

¹²³ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. Т.1. С.307, 309, 339.

¹²⁴ Там же. С.532.

¹²⁵ Лавров П.Л. *Избр. произведения*: В 2 т. М., 1965. Т.1. С.81

¹²⁶ Шюллер Ф. *Собр. соч.*: В 7 т. м., 1957. Т.6. С.258.

¹²⁷ Характер научных занятий в древности, по Гегелю, тем отличается от научной работы нового времени, что тогда представления возвышались до наиболее общих абстракций. "В новое время, напротив, индивид застаёт абстрактную форму подготовленной; усилие, прилагаемое к тому, чтобы постичь ее и освоить, есть скорее неопосредствованное произрастание внутреннего и урезанное порождение всеобщего, нежели извлечение его из конкретного и из многообразия наличного бытия. Поэтому работа состоит теперь не столько в том, чтобы извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную субстанцию, сколько, можно сказать, в противоположном: путем снятия установившихся определенных мыслей претворить всеобщее в действительность и в дух", т.е. привести мысли в движение, сделать устойчивые их определения текучими, подвижными. См.: Гегель Г.В.Ф. *Соч.* Т.4. С.17-18.

¹²⁸ Там же. С.38.

¹²⁹ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. Т.2. С.536-537.

¹³⁰ Гегель Г.В.Ф. *Соч.* Т.4. С.318.

¹³¹ Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. Т.2. С.557.

¹³² Цит. по: Берковский Н.Я. *Указ. соч.* С.39.

¹³³ Там же.

¹³⁴ "Существенно не только понимание зависимости единичного от целого, но и то, что каждый момент сам по себе, независимо от целого, является целым. Это и есть углубление в предмет" (Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет*. Т.2. С.544).

¹³⁵ Гегель Г.В.Ф. *Соч.* Т.4. С.17.

¹³⁶ В качестве проблемы, например, это выступило у Маркса при анализе отношения греческого искусства и современности. Трудность, по Марксу, заключается не в том, чтобы понять, что вместе с известной формой общественного развития, навсегда отошедшей в прошлое, связанные с нею первоначальные формы греческого искусства никогда уже не могут повториться. Удивление вызывает то, что прошедшее не просто хранится в памяти, но еще и идеализируется. Трудность состоит в понимании того, почему это искусство и в последующие эпохи доставляет художественное наслаждение и в известном смысле сохраняет значение идеала, "недостигаемого образца", почему оно обладает для нас "вечной прелестью". Марксова наметка пути решения: "Мужчи-

на не может снова превратиться в ребенка, не впадая в ребячество. Но разве его не радует наивность ребенка и разве сам он не должен стремиться к тому, чтобы на более высокой ступени воспроизводить свою истинную сущность? Разве в детской натуре в каждую эпоху не оживает ее собственный характер в его безыскусственной правде? И почему детство человеческого общества там, где оно развилось всего прекраснее, не должно обладать для нас вечной прелестью, как никогда не повторяющаяся ступень?" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.12. С.737).

¹³⁷ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.1. С.136.

¹³⁸ Немецкая романтическая повесть. Т.1. С.21.

¹³⁹ Там же. Т.1. С.129.

¹⁴⁰ Лавров П.Л. Указ. соч. Т.1. С.52.

¹⁴¹ Гайм Р. Указ. соч. С.217.

¹⁴² Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М., 1971. Т.3. С.512.

¹⁴³ См.: Фишер К. Гегель: Его жизнь, сочинения и учение // История новой философии. М.:Л., 1933. Т.8 (1). С.254-255.

¹⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.1. С.255.

¹⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.2. С.548, 547.

¹⁴⁶ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. С.38.

¹⁴⁷ Там же. Т.7 С.16.

¹⁴⁸ Там же. Т.4. С.44.

¹⁴⁹ Там же. С.31.

¹⁵⁰ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. С.117.

¹⁵¹ Там же.

¹⁵² Там же.

¹⁵³ Там же. С.116.

¹⁵⁴ Там же. С.117.

¹⁵⁵ Там же.

¹⁵⁶ Там же. С.117-118.

¹⁵⁷ Wahl J. Op. cit. P. 205.

¹⁵⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.4. С.400.

¹⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. С.220, 167.

¹⁶⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.21. С.278.

¹⁶¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С.638.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Фейербах: "Самоотчуждение идеи (у Гегеля) есть только своего рода притворство; она это делает, но не всерьез; она играет" (Фейербах Л. Избр. филос. произведения. Т.1. С.75). Энгельс замечает, что Гегель "недостаточно серьезно" относится к преодолению противоположностей. См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. С.616.

- ¹⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. С.71.
- ¹⁶⁵ Там же. С.72.
- ¹⁶⁶ Hegel G.W.F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systeme // Hegel G.W.F. Jenaer Schriften. В., 1972. S. 14.
- ¹⁶⁷ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т.1. С.70.
- ¹⁶⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С.628.
- ¹⁶⁹ Там же. С.625.
- ¹⁷⁰ Фейербах Л. Собр. произведений. М., 1967. Т.3. С.389.
- ¹⁷¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С.639.
- ¹⁷² Там же.
- ¹⁷³ Там же.
- ¹⁷⁴ Там же. С.640.
- ¹⁷⁵ Там же.
- ¹⁷⁶ Там же. С.640-641

Младогегельянская критика Гегеля

1. Возникновение гегелевской школы.

Начало ее разложения

Характер связи, преемственности между философией Гегеля и марксизмом вряд ли можно верно отразить без учета опосредующей роли такого философского течения, как младогегельянство.

Известно, что преподавательской деятельностью в высшей школе Гегель занимался в Йене, Гейдельберге и Берлине.

В первых двух городах и начинается предыстория гегелевской школы, окончательно оформившейся и достигшей расцвета в Берлине. Первый ученик и глашатай учения Гегеля – Георг Андреас Габлер (1786-1853) – слушал лекции учителя еще в Йене. О характере оценки Гегелем своего ученика свидетельствует тот факт, что именно Габлер должен был по желанию великого диалектика заменить его на берлинской кафедре. И это желание Гегеля действительно сбылось в 1834 г., несмотря на то, что противников гегелевской философии было к этому времени в университете предостаточно.

Ученик из Йены принял прежде всего идеи "Феноменологии духа" и сам написал аналогичное произведение ("Критика сознания", 1827 г.), читанное Гегелем и получившее от него благожелательный отзыв как хорошо интерпретирующее "Феноменологию"¹. Этот факт необходимо учитывать всем исследователям первого выдающегося труда Гегеля для адекватного его истолкования. Габлер был известен и полемикой с А.Тренделенбургом (1802-1872). Первый ученик отверг² утверждения Тренделенбурга о том, что Гегель "не создал метода", показал несостоятельность оценки Тренделенбургом диалектики как только "громадного заблуждения"³, его утверждений о

том, что Гегель пренебрежительно относился к религии и презирал церковь.

В Гейдельберге учениками Гегеля стали Ф.В.Карове (1789-1852), Г.В.Ф.Хинрихс (1794-1861), Э.Ганс (1798-1839), последователем и другом – К.Дауб (1765-1836). Карове под влиянием Гегеля перешел из католицизма в протестантизм; в работе "О единственной одухотворяющей церкви" (1826-1827) и в ряде других подверг критике многие фундаментальные положения католического вероучения. Известен Карове и попыткой создания всеобщей гуманной религии, возвышающей личность, человека. Карове – один из активнейших участников Вартбургского празднества буршеншафтов (18 октября 1817 г.). Он и Э.Ганс – единственные из гейдельбергских учеников Гегеля, последовавшие за ним в Берлин.

Хинрихс первоначально предполагал изучать право, но под влиянием лекций и печатных работ Гегеля стал его последователем. С 1819 г. он – приват-доцент в Гейдельбергском университете и считается здесь неплохим лектором. В 1822 г. он публикует работу "Религия в ее внутреннем отношении к философии", к которой Гегель написал предисловие, оценивая ее в целом очень положительно. Хинрихс пытался в этом труде показать внутреннее единство философии и религии, необходимость их сосуществования. Философия выражает то же абсолютное содержание, что и христианская религия, но в более высокой, понятийной форме. Эта форма недоступна религии, выражающей абсолютное по необходимости в представлениях и других чувственных и рассудочных образованиях, доступных всем, ориентированных на массовое сознание. Хинрихс полагал, что философию Гегеля можно рассматривать как высший мыслительный продукт развития самого христианства, показывающий как непреходящие ценности последнего, так и его ограниченность по форме. Насколько доброжелательно Гегель относился к воззрениям Хинрихса, видно из того, что он принимал непосредственное участие в дальнейшей судьбе этого своего ученика. С учетом рекомендаций Гегеля Хинрихс был назначен в Бреслау (ныне

Вроцлав) внеординарным (1822 г.) и затем (1824 г.) ординарным (уже в Галле) профессором. Указанная выше работа Хинрихса многое проясняет и в отношении самого Гегеля к проблеме "философия — религия".

Рассматривал Хинрихс и вопрос о месте "Феноменологии духа" во всей системе Гегеля, и особенно в его логике. Этот вопрос — в центре опубликованной в 1835 г. первой части его труда "Возникновение знаний". Здесь он, как бы предваряя оценку К.Марксом "Феноменологии духа" как "истинного истока и тайны гегелевской философии"⁴, стремится показать органическую связь между "Феноменологией" и "Наукой логики", рассматривая первую как фактическое начало системы, содержащее в свернутом виде основные черты всего будущего воззрения⁵. Основные понятия системы Гегеля — "дух" в "Феноменологии" уже присутствует, причем указана и его высшая форма — "самосознание духа", которое одновременно есть и "единственно действительное знание". Хинрихс в этой работе пытается показать, что и психологическая, и логическая, и историческая трактовка гегелевского "духа" односторонни. В "духе" имеется и первое, и второе, и третье, но он не сводим к ним ни по отдельности, ни к взятым вместе, представляя собою их начало и завершение одновременно.

Хинрихс занимался также философией права и эстетики, но ничего нового здесь его произведения в интерпретацию творчества Гегеля не привнесли. Положения Хинрихса о "самосознании" духа и "действительном знании" были позже развиты в "философии самосознания" Б.Бауэра.

В Гейдельберге другом и последователем Гегеля стал и теолог К.Дауб (1765-1836). Будучи проректором местного университета, он приглашает сюда Гегеля. В свое время Дауб испытывал сильное влияние Канта и Шеллинга. Главное, что привлекло Дауба к философии Гегеля — возможность логико-диалектического обоснования протестантской догматики. Из его писем Гегелю за 1821 г. видно, как высоко он ценит возможности созданного Гегелем "логического метода" (т.е. диалектической логики. —

И.Р.), подчеркивая одновременно, что усвоение этого метода требует больших усилий и доступно не каждому. Что же касается преподавания философии в университетах, то для этой цели Дауб считал незаменимой "Энциклопедию философских наук". Он был также одним из первых при жизни Гегеля интерпретаторов "Феноменологии духа", по которой читал в 1821 г. курс лекций. Именно Дауб обратил внимание на гегелевскую философию студента гейдельбергского университета Л.Фейербаха.

Опубликованные после смерти курсы лекций Дауба свидетельствуют, как и его книга "Современная догматическая теология" (1833), о неизменном и значительном влиянии на него Гегеля, сохранившем с Даубом до конца жизни дружеские связи и переписку. Тем не менее некоторые гегельянцы (именно те, которые считали, что Гегель "Феноменологии духа" – это еще не собственно Гегель, К.Михелет например) полагали, что Дауб "застрял" в "Феноменологии" и не может быть поэтому признан подлинным гегельянцем.

Новый этап развития школы Гегеля начинается в 1821 г. В Берлинском университете число слушателей Гегеля возросло настолько, что в зимнем семестре он объявил проведение "репетиций". Они проводились в форме повторения материала лекций Гегеля по философии природы и философии права, но не самим Гегелем, а наиболее одаренными его учениками. Последние и составили основу оформившейся школы. При жизни Гегеля начинает постепенно выделяться из числа наиболее прогрессивно настроенных его слушателей и второе поколение и, как выяснилось позже, направление – младогегельянское (Э.Ганс, Л.Фейербах, Д.Ф.Штраус, Б.Бауэр – бывшие студенты Гегеля, начавшие публиковаться при его жизни). Спорные вопросы обозначились (пока еще глухо) с середины 20-годов (когда известность Гегеля еще увеличивалась) в работах Эд. Ганса. Впервые многие из этих спорных вопросов были отчетливо сформулированы в анонимной работе Л.Фейербаха "Мысли о смерти и бессмертии, по рукописям одного мыслителя с приложением

ем богословско-сатирических ксений" (Нюрнберг, 1830). В ней опровергалась вера в личное бессмертие и загробную жизнь. Дискуссия по этому вопросу, ставшая очень острой после выхода в свет первого тома "Жизни Иисуса" Д.Штрауса (1835), велась не только между старо- и младогегельянами, но и между самими старогегельянами. Так, К.Гёшель доказывал, что философия Гегеля обосновывает бессмертие индивидуальной человеческой души, а К.Розенкранц заявлял, что личное бессмертие, понимаемое в ортодоксальном христианском смысле, логически из спекулятивной философии не следует и безразлично для нее⁶. Розенкранц, Хинрихс, В.Фатке и некоторые другие старогегельяны представляли "центр" или "умеренных" учеников Гегеля, позиции которых не совпадали ни с мнениями ортодоксальных гегельянцев, ни с идеями младогегельянцев. Так, Хинрихс именно с "центристских" позиций критиковал "Трубный глас..." Б.Бауэра⁷. Центристы считали, что спекулятивная философия обосновывает "абсолютную религию" — христианство — и отстаивали самостоятельность рациональной, "научной" философии по отношению к теологии и религии, суверенность философского мышления. С одной стороны, они говорили о "разумности" существующих порядков, а с другой — поддерживали и распространяли либеральные идеи. "Центр" во многом воспроизводил в чистом виде непоследовательность и компромиссность позиций самого Гегеля по этим и другим вопросам, в то время как ортодоксы уходили от этих позиций вправо, а младогегельяны — влево.

Термин "младогегельянство" первоначально означал просто младшее поколение учеников Гегеля. Этому в политическом и идеологическом смыслах довольно нейтральному термину противостоял столь же нейтральный — "старогегельяны", которым обозначали первое, старшее поколение учеников Гегеля. Сам Гегель видел существенные социально-психологические различия между старшим и младшим поколениями. Молодым ученикам Гегеля была, конечно, известна эта позиция учителя. Засилью "всеобщего", "непреходящего", "действительного" они проти-

вопоставляли "единичное", "определенное", "историческое", "возникновение", "отрицание", но с акцентом на разрушение или по меньшей мере на чистку и обновление⁸.

Политическая и идеологическая стороны "классификации" учеников Гегеля отражены в терминах "правые гегельянцы", "центр" и "левые гегельянцы". Критический активизм левых гегельянцев не знал границ в начале 40-х годов. Они энтузиасты радикальных и перманентных общественных изменений, идеологи непрерывного обновления общества как его единственно нормального способа бытия. Признание незыблемости принципов диалектической отрицательности и диалектической противоречивости, трактовавшихся младогегельянами радикально, т.е. как присущих не только любому существованию, но и любой сущности, было логико-мировоззренческой основой этой "идеологии" становления.

В теоретическом плане раскол учеников Гегеля на "правых", "центр" и "левых" в значительной степени был связан с возможностью различных и даже прямо противоположных трактовок целого ряда положений Гегеля, а также с возможностью абсолютизации какого-либо одного из их смыслов. То, что у Гегеля выступало как стороны единого, взаимосвязанного, нередко превращалось у его учеников в отдельные самостоятельные и противоположные друг другу сущности. В этом смысле можно сказать, что воззрения большинства учеников Гегеля не совпадали с принципом диалектического монизма учителя.

Расхождения между старыми и молодыми гегельянами касались первоначально, по видимости, чисто философских и теологических проблем: разумность действительности (старогегельянцы) и действительность разума (младогегельянцы); существование абсолюта в Боге, ставшего человечеством (старогегельянцы), и существование абсолютного в форме самого человечества и его истории (младогегельянцы); философия религии Гегеля как высшая форма теологии (старогегельянцы) и она же как основа атеизма (младогегельянцы); подлинное содержание науки как всеобщее (старогегельянцы) и признание за

конкретным самостоятельной познавательной ценности (младогегельянцы) и т.д. Однако довольно быстро эти абстрактные вопросы, все более конкретизируясь и заостряясь, приобретали форму борьбы защитников и противников консерватизма, либерализма и демократизма.

Важнейший пункт расхождения между старо- и младогегельянами – философия права Гегеля, оценивавшаяся различно и по содержанию, и как метод изучения и объяснения общества. Примечательно, что и в критике государства, и в критике христианской религии младогегельянцы возрождали многие подходы и оценки, наличествовавшие у самого Гегеля в его ранних работах, опубликованных лишь в 1907 г. В этих работах соотношение феодального и буржуазного государства с христианской религией анализировалось в сопоставлении с греческим полисом и "народной" религией греков⁹.

Старогегельянцы считали философию Гегеля абсолютной в буквальном смысле этого слова, т.е. полагали, что объективная истина выражена в ней полно, системно, что она не нуждается ни в каких изменениях. Все молодые гегельянцы сходились на том, что и философия Гегеля исторична, хотя и трактовали эту историчность по-разному. Л.Фейербах (пока он еще оставался гегельянцем), Э.Ганс и А.Руге полагали, что философия Гегеля должна быть изменена в соответствии с изменившейся историей, Б.Бауэр и М.Штирнер более склонялись к тому, что философия Гегеля нуждается в завершении (т.е. в последовательном и решительном проведении ее собственных принципов и ее превращении на этом пути в "чистую" критику). И наконец, А.Цешковский, М.Гесс, молодые К.Маркс и Ф.Энгельс утверждали, что с Гегелем вообще закончилась эпоха созидания философских всеобъемлющих систем и дальнейшее развитие философии невозможно без ее превращения в деятельность, претворения в социальную действительность, без ее союза с социальными движениями по обновлению общества.

Все младогегельянцы были остро критичны по отношению друг к другу, являлись большими мастерами полемики, умели выпукло вычленять все слабости и непоследователь-

ности своих оппонентов. Именно с младогегельянцами связан расцвет философской и политической публицистики в Германии как деятельности профессиональной. В значительной степени благодаря активной публицистической деятельности Ганса, Фейербаха, Штрауса, Руге, Бауэра, молодых Маркса и Энгельса принципы и идеи философии Гегеля стали достоянием широкой общественности, а в некоторых моментах — и массового сознания: результат, который и сам по себе является бесспорной заслугой младогегельянцев. При этом они не просто знакомили общественность с философией Гегеля, а делали упор на жизненном, прогрессивном в ней. Не следует, конечно, забывать при этом, что популяризация философии Гегеля как условие ее развития и сохранения ее социальной значимости имела и определенные издержки (элементы упрощения, схематизация, выпячивание одних и забвение других сторон и т.д.).

Наконец, для справедливой оценки младогегельянства необходимо принимать во внимание, что жизненный путь большинства участников этого движения не был усеян розами. Ради утверждения, защиты своих идей они, как правило, жертвовали и своим благосостоянием, и личным счастьем, и расположением близких им людей и друзей. В этом смысле они были в высшей степени идейными людьми, наделенными большим гражданским мужеством.

Важнейшими источниками и движущими силами младогегельянского движения в целом были противоречия между потребностями капиталистического развития тогдашней Германии и феодальными или полуфеодальными порядками, господствовавшими в ней. Непосредственная и сознательно многими младогегельянами выраженная цель движения — снятие этих противоречий. Закономерности экономического развития постоянно подтачивали основы феодальных порядков. Потребности устойчивого рынка настоятельно требовали преодоления разделенности Германии на десятки мелких и мельчайших государств. Этими потребностями объясняются появление реформ Штейна—Гарденберга, французских буржуазных нововве-

дений во время оккупации немецких земель до 1815 г., таможенного закона 1818 г., превратившего Пруссию в единую хозяйственную область, и создание Германского таможенного союза в 1834 г., который превратил в зону свободной торговли всю Германию. К концу 20-х годов относятся первые выступления немецкого рабочего класса (1826 г. – в Золингене; 1828 г. — в Крефельде; 1830 г. – в Аахене и др.). Значительное революционизирующее влияние на общественную мысль Германии оказали июльская революция 1830 г. во Франции и сентябрьская в Бельгии.

С другой стороны, политическая реакция неуклонно стремилась ликвидировать те права, которые народ получил во время наполеоновских войн. В 1819 г. были приняты Карлсбадские постановления, давшие правовую основу для усиления, ужесточения преследований либералов и любых оппозиционных движений. В начале 30-х годов было принято шесть ордонанцев (постановлений) союзного сейма, сводивших конституционную жизнь в провинциях до минимума. Вновь усилилась цензура, были запрещены политические союзы и собрания, усилился контроль за учебными заведениями и преподаванием, правительства немецких государств взаимно обязались выдавать политических эмигрантов.

Многие ученики Гегеля были тесно связаны с движением буршеншафтов, из которого впоследствии вышел и А.Руге. Отношение Гегеля к движению буршеншафтов было в целом неизменно положительным, хотя он и не одобрял национализма и политического радикализма многих своих учеников. Это отношение еще раз показывает, что в политическом плане младогегельянство являлось законным наследником философии Гегеля, а не ее вырождением ("Missgeburt"), как утверждали ортодоксальные гегельянцы¹⁰.

Длительное время (1835-1844 гг.) теоретическая подготовка буржуазной революции в Германии 1848-1849 гг. шла преимущественно в русле младогегельянского движения. Оно развивалось стремительно и противоречиво. В течение десятилетия младогегельянство меняло свои авто-

ритеты, делало крутые теоретические и политические зигзаги пока, наконец, не пришло к высшему своему результату – к мелкобуржуазному демократизму. От занятий теологическими и абстрактно-философскими вопросами до смелого для своего времени анализа политических и социальных проблем, от скрытой оппозиции до прямой критики существующего политического режима и клерикальной идеологии, от объективного диалектического идеализма к атеизму и антропологическому материализму, от либерализма через иллюзии о "гуманных" возможностях "просвещенного" абсолютистского государства до радикального буржуазного демократизма – таковы только некоторые этапы этого бурного развития. Показательно, что большинство младогегельянцев не вышли за пределы буржуазного либерализма с некоторой демократической окраской. Это было связано прежде всего с недооценкой или отрицательной оценкой роли народных масс и массовых движений в прогрессивном развитии общества (исключения — Э.Ганс и А.Руге).

Важное достижение младогегельянства – демонстрация революционных возможностей гегелевской диалектики, освобожденной от некоторых непоследовательностей. Большое значение для дальнейшего развития философии имело применение ими принципов диалектического развития против абсолютизации философской системы самого Гегеля, сознание ими неисчерпаемости развития знания, истолкование истины как бесконечного процесса. Истина, писал Б.Бауэр, не может воплотиться полностью ни в одном человеке, ни в одной системе, ни в одном произведении (будь то Библия или "Наука логики" Гегеля). Только в развитии всего универсума, общества и человеческого познания она постепенно получает все более отчетливое выражение¹¹. Сохранение и в какой-то мере развитие диалектики Гегеля и ее противопоставление консервативным сторонам системы философа – несомненная заслуга младогегельянцев.

Среди наиболее крупных фигур младогегельянства, подвергавших серьезной критике учение Гегеля, следует

назвать прежде всего А.Цешковского, Э.Ганса, Д.Штрауса, Б.Бауэра, А.Руге и М.Штирнера.

Место и роль Августа Цешковского (1814-1894) в младогегельянстве изучены сравнительно мало¹². О.Корню писал, что в "Прологоменах к историософии" (Берлин, 1838) формирующемуся крылу левого гегельянства Цешковским «предложены принципы, которые позволяли преобразовать гегелевскую философию в "философию действия"»¹³. Уже Э.Ганс высказывал аналогичные идеи. Цешковский считал, что философия Гегеля страдает чрезмерной теоретичностью и связанным с нею созерцательно-эпическим отношением к действительности. Практическое отношение к действительности не имеет у Гегеля, считал Цешковский, самостоятельного значения для спекулятивного мышления. *"У Гегеля практическое пока еще поглощено теоретическим, оно еще не отличается от последнего, оно пока еще рассматривается, так сказать, как побочное истечение теоретического. Но его истинное и подлинное значение в том, чтобы быть отдельной, специфической и даже высшей ступенью духа... согласно Гегелю, воля является только особенным способом мышления, но это ложное понимание..."*¹⁴ Чистое мышление, подчеркивал Цешковский, исчерпало с системе Гегеля свои внутренние потенции, и на этом пути дальнейшее развитие философии невозможно. Настало время омирщения философии, превращения ее в социально-прикладную деятельность. Цешковский утверждал, что этот подход уже намечен у Фихте: *"Теперь необходимо поднять абсолютную волю на такую же высоту спекуляций, на какую поднят ныне разум, по поводу чего имеются очень глубокие намеки уже у позднего Фихте..."*¹⁵ Истина должна выводиться не из чистого разума, а из "конкретной деятельности". Действие, настаивал Цешковский, есть действительный синтез теории и практики, "объективности и субъективности", "истинный субстанциальный синтез бытия и мышления"¹⁶, подлинно человеческий способ бытия человека в мире. Как и Э.Ганс, Цешковский полагал, что будущее истории станет продуктом сознательного и свободного социального творчества

людей. Но в отличие от Ганса Цешковский неразрывно связывал это творчество с "волей божьей", и фактически оно оказывается у него сотворчеством посредством разума, параллельным божественному провидению. До настоящего времени, считал он, провидение осуществлялось слепо, в форме естественной необходимости, в дальнейшем оно будет реализовываться в форме *"сознательного и действительно свободного соучастия человечества"*¹⁷.

После работ Э.Ганса и Д.Штрауса "Пролегомены" были заметным шагом вперед по пути преодоления абсолютизации философии Гегеля. Вслед за этими младогегельянами Цешковский признает первенствующее значение метода Гегеля и считает, что учитель извлек из него далеко не все необходимые выводы и следствия. Критическому пересмотру подвергались панлогизм, завершенофиналистский и ретроспективный характер, антиперсоналистские моменты и отвлеченность (от насущных практических задач) философии Гегеля. Принципы диалектического развития должны быть распространены на настоящее и будущее, подчеркивал Цешковский. Он выделял научную значимость гегелевской идеи единства мирового исторического процесса и его закономерностей. Но как раз для познания целостности мировой истории и необходимо рассматривать ее в единстве прошлого, настоящего и будущего, а не ограничивать действие исторических закономерностей только прошлым: *"...принципы познаваемости будущего, а именно его внутреннего понятия, ведут нас к тотальности всемирно-исторического процесса, к его организму..."*¹⁸. От Гегеля Цешковский воспринял уверенность в объективности законов общественного развития, и отсюда его резко критическое отношение к утопизму. Он писал: *"Главный порок утопии состоит в том, что она не развивается сама вместе с действительностью, но хочет войти в действительность... недостаток утопий состоит как раз не в том, что они чересчур разумны в отношении к действительности, но наоборот, в том, что они недостаточно (разумны)..."*¹⁹. Однако представления Цешковского о

неизменной природе человека, его разума, обусловленные в первую очередь сильным влиянием религии, приводили его к метафизическим и одновременно утопическим выводам. Он считал, что "в процессе развития существует только одна философия... и существует только одно нормальное развитие *социальной жизни*, которое только при достижении мышлением зрелости может вступить на свое истинное поприще"²⁰. Одной неизменной, раз и навсегда достигнутой сущности разума соответствует и одна истинная философия, а одной и неизменной природе человека – одно нормальное общественное состояние.

"Пролегомены" Цешковского оказали заметное влияние прежде всего на М.Гесса. Это видно из работ Гесса "Европейская триархия" и особенно "Философия действия", которая была опубликована в сборнике "Двадцать один лист из Швейцарии". Вероятней всего по этим работам молодые Маркс и Энгельс и ознакомились с идеями Цешковского (прямых свидетельств чтения ими "Пролегомен" не обнаружено). В то же время прямое влияние взглядов Цешковского на эволюцию философских воззрений Б.Бауэра, А.Руге, М.Гесса, на их трактовку социально-политической и гуманистической проблематики несомненно.

2. Э.Ганс и становление левого гегельянства

В марксистской литературе группировку левого гегельянства впервые выделил О.Корню. Однако фундаментальное исследование Корню имеет явно выраженный исторический, а не историко-философский характер. В философско-политических устремлениях таких представителей левого гегельянства, как Ганс и Руге, весьма существенными были попытки осмыслить и решить проблемы эпохи при помощи философии Гегеля, путем поворота ее метода к животрепещущей социальной проблематике Германии первой половины XIX в. Пионерская роль в этих попытках принадлежит Эдуарду Гансу²¹, с которого начинается становление левого гегельянства. О.Корню характеризует Ганса как одного из наиболее просвещенных и прогрессивных

деятелей Германии первой половины XIX в.²² Принципы гегелевской диалектики Ганс много решительней, чем сам Гегель, применял к праву, пытаясь последовательно проводить диалектические подходы в своей концепции либерализма, перераставшей в демократизм. Ганс — первый из учеников Гегеля критик "Философии права". В автобиографическом очерке Ганс писал о своем отношении к Гегелю: "...здесь необходимо сделать еще одно разъяснение. Привлеченный величием и глубокой истинностью этой системы, я все же никогда не давал ограничить себя ее схемами, наоборот, взяв полезное для меня, я снова шел свободно"²³. Можно согласиться с мнением²⁴, что характеристика Ганса просто как ученика Гегеля не соответствует его действительной роли в развитии правового, политического и философского мышления первой половины XIX в.

В бытность профессором Берлинского университета Ганс активно боролся против так называемой исторической школы права, обвиняя ее представителей в реакционности и склонности изучать право только с исторической и филологической точек зрения, без учета объективно-необходимого ("разумного") его содержания. Ганс был куда более непримирим к этой школе, чем Гегель. В то же время критика "исторической школы" Гансом была менее глубокой и всесторонней, чем гегелевская. Гегелю были близки идеи историзма в объяснении общественных явлений, довольно последовательно проводившихся Ф.Г.Савиньи²⁵. Но Гегель не соглашался с чрезмерным преклонением Савиньи перед прошлым. Ту высочайшую ценность, которую Савиньи приписывал всей правовой реальности, Гегель признавал лишь за "разумным, действительным", т.е. необходимым в этой реальности. Гегель не отбрасывал, как Ганс, историческую школу права, а "снял" ее. Только философский подход к праву, включающий и исторический метод как предварительный этап, дает, по Гегелю, научно значимый результат²⁶. Гегель критиковал наиболее крупных представителей "исторической школы" Г.Гуго и Ф.Г.Савиньи главным образом за эмпиризм, за недооценку возможностей теоретического постижения действительно-

сти. Критика Гегеля была более гносеологической, чем социально-политической. Ганс же критиковал эту школу, как и романтиков, скорее с позиций политического либерализма.

Савиньи и ярый защитник "христианского государства" Ф.Е.Шталь были главными противниками Э.Ганса в Берлинском университете (Савиньи являлся также членом Государственного совета Пруссии). К своему изданию "Философии права" (1833) Ганс собирался предпослать большое предисловие, но этому помешали соиздатели, опасавшиеся набиравших силу романтиков и представителей исторической школы права. В письме к Л.Фейербаху от 4 января 1834 г. Ганс писал: "В предисловии к моему изданию гегелевского естественного права я был намерен дать прямо-таки картечную полемику против Шеллинга, Штала и др., но мои соиздатели, которые не любят и не понимают борьбы, воспротивились печатанию предисловия, и таким образом получилось тусклое изделие, которое я вряд ли могу признать своим творением. В заявлении относительно естественного права Штала я хочу все же продолжить свое изложение того, что мне помешала сделать коллегияльность" ²⁷.

Гегель, так сказать, "логизировал" государство и политику, а Ганс, подобно Руге, пытался сделать философию непосредственным орудием политической деятельности ²⁸. Стремясь приспособить учение Гегеля к своим либеральным и буржуазно-демократическим идеям, Ганс обходит ряд консервативных моментов в политическом учении Гегеля и пересматривает многие принципиальные положения его философии. Так, "абсолютная идея" развивается, по Гансу, постоянно и непрерывно. В.И.Ленин в 1895 г., в работе "Фридрих Энгельс" отмечает именно такое толкование учения Гегеля некоторыми из его учеников ²⁹. Из учеников Гегеля положение о вечном и непрерывном развитии абсолютной идеи и общества развивал именно Э.Ганс. "Абсолютная идея" не может, утверждал он, прийти к своей высшей форме: полная реализация идеи есть процесс бесконечного развития. Общество в целом, равно как и его государственное устройство, никогда не воплощает абсолютную идею полностью.

Гегель же, как известно, усматривал высшую, абсолютную государственную форму в конституционной монархии, а религиозную — в протестантизме. Представитель "исторической школы права" преклонялись перед общественной необходимостью. Согласно же Гансу, разумно организованная деятельность людей делает их свободными от господства прошлого. Настоящее не вытекает фаталистическим образом из прошлого (это одно из важнейших различий общества от природы). В этой связи Ганс писал: "Разум совершает свое дело в каждую эпоху и в каждом народе, пользуясь его пониманием и силой в качестве органов своего свершения. Всякое прошлое для настоящего просто-напросто мертво, но мертво не то, что составляет субстанцию как в прошлом, так и в настоящем, то есть не божественный разум"³⁰. Гегель в оценке значимости прошлого для настоящего в развитии общества делает упор на другое: "Старое мы должны почитать, почитать его необходимость; должны иметь в виду, что оно является звеном в этой священной цепи, но вместе с тем мы должны помнить, что оно — только звено; настоящее представляет собой наивысшее"³¹. Как видим, различие в подходе Гегеля и Ганса к данному вопросу есть, хотя в их взглядах имеется и общее. У Гегеля прошлое не мертво, а действительно постольку, поскольку продолжает действовать в настоящем.

О своих политических воззрениях, которые главным образом и вдохновляли его на борьбу с исторической школой и романтиками, Ганс писал в 1834 г.: "Я принадлежу к тем людям, которые преданы историческому прогрессу, стремятся к представительной монархии и отрицательно относятся к средневековой реакции"³². Для правильной оценки этих слов надо учитывать следующие обстоятельства: если во всех передовых странах Запада во времена расцвета творчества Гегеля и Ганса представительная монархия подвергалась критике слова, с буржуазных позиций, то в Германии представительная монархия критиковалась (не как реальность, а как вариант государственного устройства) справа, с позиций феодализма. Дворянский романтизм мог не бояться цензуры, гонений, тогда как ли-

беральным и тем более буржуазно-демократическим течениям приходилось преодолевать цензурные рогатки и оглядываться на возможные правительственные санкции.

Э.Ганс принимал активное участие в либеральных политических демонстрациях в Пруссии, был членом "Клуба друзей Польши", основанного в Берлине после подавления польского восстания царским правительством России³³. То, что Г.Гейне заметил в философии Гегеля в 1833 г. (говоря о немецкой классической философии как аналоге французской революции), Ганс почувствовал, понял еще в конце 20-х годов и обратил на это внимание своих студентов. Впоследствии Ф.Энгельс писал о Гансе как об одном из немногих учеников Гегеля, достойных его: "...когда после смерти Гегеля его доктрины коснулось свежее дыхание жизни, из "прусской государственной философии" выросли побеги, какие не снились ни одной партии. Штраус — на поприще теологии, Ганс и Руге — на поприще политики останутся знаменами своего времени"³⁴.

Стремлением приспособить Гегеля непосредственно (т.е. без коренной переработки его метода) к нуждам прогрессивного развития общества объясняется и идущее от Ганса деление Гегеля на экзотерического, открытого, общеизвестного, идущего на компромисс с реакцией, и эзотерического, известного лишь немногим приближенным ученикам. Сегодня ясно, что такое деление не беспочвенно, хотя причины этого явления много сложнее, чем представлялось Гансу³⁵. Именно Ганс начал, а другие младогегельянцы продолжили резкое противопоставление диалектического метода Гегеля, вытекающих из него революционных выводов консервативным сторонам его системы в целом и его политического учения в частности. Ганс стремился избавиться от противоречия между идеей диалектического развития, предполагающей неограниченный прогресс, и консервативными сторонами социально-политических взглядов Гегеля.

Ганс пошел дальше Гегеля в применении диалектики экстенсивно. Как сторонник разумного социального действия, творящего будущее сознательно руками самих людей, он отстаивал, как и Цешковский, познаваемость

развития будущего. Знание будущего – одно из неотъемлемых условий сознательной целенаправленной деятельности за социальный прогресс в настоящем. В.И. Ленин писал, что исторический процесс рассматривается в марксизме "не только с точки зрения прошлого, но и с точки зрения будущего"³⁶.

Основная цель философских усилий Ганса – преобразование гегелевской диалектической философии, имеющей сильные ориентации на содержательное отношение философии к действительности, в диалектическую философию социального действия, социальной активности. Дальнейший ход истории должен определяться, полагал Ганс, сознательной деятельностью людей, их разумной, государственно организованной волей. Ганс первый уяснил прогрессивное значение диалектики Гегеля, революционные выводы, следующие из нее, и поэтому подчеркивал в философии своего учителя в первую очередь диалектический метод. Он указывал на исторические границы учения великого мыслителя, отмечал в некрологе, что Гегель оставил после себя множество учеников, но ни одного последователя, продолжателя, ибо все возможности развития философии на теоретическом пути, предложенном системой Гегеля, исчерпаны³⁷. Утверждая, что научные ценности философии Гегеля неизбежно будут освоены со временем широким общественным сознанием, Ганс в то же время указывал – развитие философии на этом не останавливается, неизбежно появление нового воззрения, порожденного новой действительностью³⁸. Ганс, таким образом, видел историческую обусловленность философии Гегеля, принимал ее исторически преходящий характер. Здесь Ганс был более последователен в проведении принципа историзма, чем его учитель.

Ганс выделил такую характерную черту прусского монархического государства, как мелочная опека и регламентация поведения организаций и отдельных граждан; эта опека оценивается им как великий тормоз общественного развития³⁹. Гегелевский подход к прусскому государству и возможностям его дальнейшего развития был иным. И

здесь принцип историзма проводится Гансом также более последовательно, чем Гегелем.

Социально-политические взгляды Ганса нередко выходят за пределы умеренного либерализма его учителя. Ганс выступал за экономические и политические реформы в интересах трудящихся слоев населения. В своих социально-политических воззрениях он обнаруживает как принципы буржуазного демократизма, так и зачатки социалистического (под влиянием Сен-Симона) подхода к вопросам общественного развития. Учение Сен-Симона и анализ революции 1830 г. во Франции укрепили Ганса во мнении: необходимы более разумная, чем буржуазная, организация общества, более справедливое распределение создаваемых благ. Он был разочарован в правительстве Луи-Филиппа, которое слишком много, по мнению Ганса, заботилось о привилегиях имущих классов⁴⁰. Он ставил социальную борьбу, связанную с вопросами собственности и общественной организации производства, выше борьбы чисто политической. Уже в 30-х годах XIX в. Ганс проводит мысль о том, что на первом месте по своей значимости для судеб общества стоят вопросы его социального переустройства, а не просто политических изменений (изменений форм правления при сохранении имеющихся форм собственности и организации общественного труда).

Диалектический подход к истории, внимание к соотношению политических и социальных общественных изменений позволили Гансу выявить основное социальное противоречие ближайшего будущего. Он указывал на "невыносимое противоречие между богатыми и пролетариями"⁴¹. Ганс симпатизировал рабочему классу, указывал на необходимость объединения его в профсоюзы, принятия специального законодательства, которое защищало бы интересы рабочих. Лишение рабочих собственности (что в "Философии права", §66, примеч., называется Гегелем новым видом отчуждения⁴²) и необходимость для них работать в силу этого по найму определяется Гегелем как новая форма рабства, нетерпимая для дальнейшего прогресса общества. Борьба рабочего класса против "средних классов"

становится, по Гансу, в центре современной истории. В то же время, разделяя гегелевское понимание надклассовости государства, Ганс полагал, что именно государство призвано устранять эксплуатацию рабочих на путях обобществления управления производством при сохранении частной собственности. Так, он пишет: "Утверждение, что государство должно заботиться о беднейшем и самом многочисленном классе... представляет собой глубокое проникновение в суть нашей эпохи, и последующая история будет неоднократно говорить о борьбе пролетариата против средних классов"⁴³. Ганс писал далее, что пролетариат должен осознать свое положение и роль в современном обществе и что ему надо помочь в этом осознании⁴⁴. Эти и другие положения Ганса показывают, что он видел появление новой исторической силы в Европе и Германии, понимал, что дальнейшее развитие всего комплекса политических и социальных наук невозможно без учета роли ее в социальном прогрессе. В известной степени Гансу удалось представить социальную философию Гегеля философией социальной активности, но удалось это ценой ослабления объективности подхода к истории, "субъективизации" дальнейшего исторического процесса, утверждения его исключительно сознательно-разумного характера.

3. Место и роль Д.Ф.Штрауса в размежевании старо- и младогегельянцев

Иная проблематика доминирует в работах Д.Ф.Штрауса⁴⁵, который предпринял попытку последовательного применения метода Гегеля к пониманию соотношения теологии, науки, философии. Уже во время учебы в Тюбингенском приюте он становится приверженцем философии Гегеля, высоко оценивает научную значимость применения его диалектического метода. Именно под влиянием гегелевской философии религии у молодого Штрауса вызрел план критического исследования истории Иисуса. Реализация этого плана вылилась в фундаментальную работу "Жизнь Иисуса"⁴⁶. Публикация книги стоила ему должности репетитора

в Тюбингенском приюте, он был навсегда лишен права занимать церковные должности и преподавать в учебных заведениях Германии. На многочисленные обвинения ортодоксальных теологов и политических реакционеров в свой адрес Штраус ответил "Полемическими сочинениями"⁴⁷, в которых он продолжал отстаивать свои взгляды, хотя у него и возникли некоторые временные сомнения, разрешенные окончательно лишь к 1838-1840 гг.

Вторая наиболее значительная работа Штрауса "Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой"⁴⁸ была написана на столь же высоком уровне, как и "Жизнь Иисуса", но уже не вызвала такого общественного резонанса, как первая. Это объяснялось, в частности, тем, что к этому времени Л.Фейербах и Б.Бауэр достигли в своей критике христианства более радикальных результатов, чем Штраус. Последняя крупная работа Штрауса "Старая и новая вера"⁴⁹ вызвала, как и первое издание "Жизни Иисуса", значительный общественный интерес. В ней автор развивал "философию универсума". Многие современники и позднейшие исследователи считали, что в этом труде Штраус перешел на позиции материализма. В действительности Штраус не смог выйти за границы идеалистического мировоззрения в понимании истории.

В "Жизни Иисуса" - работе, оказавшей наибольшее влияние на развитие младогегельянского движения - Штраус подвергает глубокому детальному анализу историю становления христианства. Данное произведение оказало большое влияние не только на младогегельянцев, но и на развитие всей общественно-политической мысли Германии первой половины XIX в. Смелость Штрауса в постановке вопросов, новизна идей, радикализм, опиравшийся на глубочайший для своего времени историко-критический анализ библейских текстов, породили бурные дискуссии и ускорили идейное размежевание как в философских и теологических кругах, так и в общественно-политических течениях. По свидетельству биографа и современника Штрауса Э.Целлера, со времени опубликования в 70-х годах XIX в. отрывков из сочинений

немецкого философа и критика Библии Реймаруса ни одно из произведений не вызвало такого негодования против автора⁵⁰. "Жизнь Иисуса" оказала сильнейшее воздействие на распад школы Гегеля, на выделение из нее радикального левого крыла (младогегельянцев, по выражению Штрауса)⁵¹. В философском плане она подрывала один из существующих элементов учения Гегеля – постулат о тождественности содержания религии и философии, из которого вытекало, что религиозные догмы являются специфическим выражением философских категорий. В частности, христианская догма о троичности (триединстве) Бога могла рассматриваться как религиозный аналог гегелевской триады развития идеала. Подобно тому, как гегелевская философия считалась наивысшим воплощением, самовыражением мирового духа, вечной и абсолютной истины, так и христианство как высшая ступень религии в своих представлениях и символах должна заключить то же самое. Гегель абсолютизировал христианство в его протестантской форме. Но именно абсолютизацию христианства опровергал историко-критический труд Штрауса, хотя и с рядом издержек, о которых речь пойдет ниже.

"Жизнь Иисуса" начинается с обширного введения, в котором дается оценка разнообразных точек зрения на историю Евангелий и обосновывается "мифологический метод исследования" как единственно правильный. Штраус критически размежевался как с ортодоксальной трактовкой Библии (евангельских преданий, в частности), так и с плоскорационалистическими ее объяснениями. Он дает подробнейший обзор существовавших тогда христологических трудов и раскрывает множество неразрешимых противоречий как в этих трудах, так и в Библии.

Хотя в целом автор "Жизни Иисуса" исходит из основных положений гегелевской философии, он решительно критикует и во многом преодолевает отдельные положения ортодоксальных гегельянцев и самого Гегеля. Так, Гегель полагал, что бого-человеческая сущность новой религии с необходимостью должна была принять телесный облик особого индивидуума – Иисуса Христа. Тем самым "исторический

Иисус" обосновывался как предмет веры. В противоположность этой точки зрения Штраус выдвинул положение, согласно которому под Иисусом Христом надо понимать человечество как род во всем объеме его исторического развития. Христос как историческая личность и Христос верования, отмечал Штраус, — величины несоизмеримого порядка. Гегель, стремясь примирить философию и религию, утверждал, что Библия и христианство выражают те же идеи, что и спекулятивная философия, но в иной форме. Штраус доказывал, что современная философия вовсе не нуждается в ссылках на Библию, в подтверждении со стороны религии, скорее наоборот, библейскую историю, как и вообще все, что представлено нам как священное, надо проверить наукой, рациональной критикой.

На вопрос, кто был Иисус с точки зрения исторической науки, книга давала совершенно неприемлемый для ортодоксальных теологов ответ: об этом мы не знаем почти ничего. Судя по всему, утверждал Штраус, интерес первоначальных христианских общин к персоне Иисуса был настолько незначителен, что они не оставили нам никаких достоверных сведений о нем. История Иисуса, как она изложена в Евангелиях, писал Штраус, есть история мессии, и именно эта функция породила множество мифологических подробностей. Евангельские рассказы оказались разработкой "мессианских идей, которые лишь в некоторой степени конкретизировались воспоминаниями о его (Иисусе. — Р.И.) личности, учении и судьбах"⁵². Штраус не отрицал возможности исторического существования Христа. Но образ его, складывавшийся после проведенных критических исследований только из предположений различного рода данных, которые не поддаются проверке на достоверность, становился настолько расплывчатым и абстрактным, что уже мало годился на роль действительного основателя христианства. Этот вывод Штрауса вызывал наиболее ожесточенные нападки: ведь вера в Христа, его возвращение в конце существующего миропорядка — это, собственно, душа христианства.

Критика Штрауса, по видимости, была абстрактно-теоретической, но фактически она выполняла важные полити-

ческие и идеологические функции. Роль, которую образ Христа играл в христианской религии, во многом была аналогична роли наследственного монарха в политической жизни. Оба воплощали, по мнению ортодоксов, абсолютную, божественную истину. Религия обосновывала божественность, святость и Христа, и наследственной монархической власти. Поэтому критика Штраусом христианской религии означала также критику идеологической основы монархии.

Доведя понятие "бого-человека" – это средоточие христианской веры – до абсурда, Штраус тем самым ставил под сомнение божественность происхождения христианства, отрывая возможность истолкования его как специфической формы идеологии. С таких позиций было уже легко перейти к постановке вопроса о классовых функциях христианства. Такой вопрос Штраус, как умеренный либерал, не поставил, но подготовил для этого идейную почву.

Другой вопрос, поднимавшийся в "Жизни Иисуса" – вопрос о том, что же в действительности представляют собой Евангелия и как они появились. На него Штраус давал менее убедительный ответ своей теорией мифов. Естественное, без вмешательства божественного откровения, возникновение мифов Штраус объяснял следующим образом: "Сказания какого-либо народа или некоторой религии по своим существенным моментам являются творениями не отдельной, а всеобщей индивидуальности соответствующего общества, и именно вследствие этого не могли возникнуть сознательно и намеренно"⁵³. Сам механизм устной передачи сказаний (в определенном смысле это относится и к переписыванию "священных" текстов) привносит незаметные в соответствии с потребностями духа времени изменения в их содержании. Здесь действует сила более мощная, чем субъективные намерения переписчиков или пересказчиков.

"Жизнь Иисуса" свидетельствует о несомненном влиянии на Штрауса не только Гегеля, но и Шлейермахера – антипода Гегеля в трактовке источника индивидуальных религиозных верований⁵⁴. Гегель в своей "Жизни Иисуса" от теологии шел к философии; Штраус применял философию к объяснению религии. Это одна из причин разительного

отличия Иисуса в изображении Штрауса от Иисуса, как он толковался Гегелем. В то же время многие подходы Штрауса и Гегеля совпадают. Так, признается, что религия в форме представления соприкасается с тем же самым содержанием, которое философия возводит до формы понятия. Во многих христианских догмах объективная истина наличествует, но в неадекватной (*unangemessene*) форме. Штраус отмечает, что от исторических фактов к философской идее нет прямого пути. Исторические факты обязательно должны быть просеяны сквозь сито свободной разумной критики, прежде чем предстать в облике научной идеи. Между качественно различными ступенями развития (в данном случае развития духа) как опосредующее звено обязательно стоит свободная (от устоявшихся авторитетов) разумная критика. Опираясь на эту мысль, Штраус утверждал, что и самому Гегелю не была чужда идея критического рассмотрения евангельской истории⁵⁵.

Штраус существенно радикализирует взгляды Гегеля на историческую достоверность Евангелий, как бы зная содержание ранних теологических рукописей учителя, которые на самом деле не были известны Штраусу. Работы "Народная религия и христианство" и "Позитивность христианской религии" содержат, как доказал Г. Лукач, серьезнейшую критику христианской религии⁵⁶. Это же относится, хотя и в меньшей степени, к "Жизни Иисуса" Гегеля. Она была написана летом 1795 г., после того, как Гегель прекратил работу над рукописью "Народная религия...", но до того, как он начал писать "Позитивность...". В промежутке между двумя критическими, почти антихристианскими произведениями он создает одно, оценивающее христианство положительно, хотя и трактующее его неортодоксально. Поскольку Гегель писал эти произведения не для печати, а исключительно для уяснения собственных позиций, можно сказать, исходя из приведенных фактов, что эта позиция как окончательно принятый вариант так и не состоялась в то время⁵⁷.

Гегель продолжал искать себя и поэтому его образ Христа чрезвычайно зыбок, неопределенен. Молодой Гегель

превращает Иисуса поочередно в просветителя, кантианца, романтика, религиозного гения, морального реформатора. "Во всех этих попытках истолкования дистанция Иисуса от его иудейского окружения столь велика, что он, так сказать, выпадает из хода мировой истории... Здесь перед нами удивительный феномен: философ, стремившийся всюду следовать принципу историзма, в данном случае оказывается вынужденным мыслить антиисторически"⁵⁸.

Эта же непоследовательность характеризует и оценки ранним Гегелем соотношения чувств и разума в религиозной вере, общественного и индивидуального в жизнедеятельности человека, церкви и государства, сознательного и бессознательного в становлении новой религии и др. Ранние произведения показывают несомненную противоречивость воззрений молодого Гегеля на христианство и наличие множества противоречий между ранним и поздним Гегелем.

Удачное использование Штраусом диалектического и исторического методов позволили ему угадать взгляды молодого Гегеля. Но Штраус не только продолжает в указанном смысле "дело Гегеля", но и противопоставляет свои и гегелевские взгляды. Гегель возвышает религиозные представления до понятия, а Штраус низводит эти представления к бессознательно формируемому мифу. Конечный результат его мифологической интерпретации христианского вероучения таков: "бого-человек есть человечество"⁵⁹. В скрытом виде этот результат имелся и у самого Гегеля: ведь человека-бога он понимал не просто как единичный исторический факт, а как явление *абсолютного*, что и есть в жизни общества дух, его саморазвитие.

Сведение религии в ее "абсолютной", высшей, христианской форме к бессознательной мифотворческой фантазии должно было одновременно объяснить, по Штраусу, устойчивость веры в чудеса на уровне обыденного сознания. Собственно библейская вера, подчеркивал он, есть вера в чудеса, а не в добро, не в справедливость, не в воздаяние и т.д. Это вера в то, что человек как человеко-бог выходит за пределы природного, возвышается над природ-

ным, становится сотворцом объективной реальности. Эту мысль Штраус приводит в своей последней работе "Старая и новая вера" (1872). Здесь на вопрос "Имеем ли мы еще религию?" дается положительный ответ, а на вопрос "Являемся ли мы еще христианами?" – отрицательный.

Для Штрауса, как и для Фейербаха, гибель христианства не означает гибели религиозной веры вообще. Штраус в отличие от Гегеля уже не понимает христианство как высшую, абсолютную форму религии, но полагает, что у веры как формы человеческого духа имеются бесконечные потенциальные возможности развития. Смысл "новой веры" заключается, по Штраусу, в гуманизме, точнее – в последовательном превращении христианства в гуманизм на путях возвращения человеку всего того, что было им самоотчуждено в идее Бога. Утверждая возможность новой религии, Штраус и Фейербах отступили от Гегеля: признание абсолютности христианской религии (в форме протестантизма) фактически означало у Гегеля не только ее превосходство над всеми другими религиями, но и вершину (и этим самым – конец!) развития религии, исчерпание возможностей этой формы духа.

Значительные результаты дало Штраусу применение диалектического и исторического методов исследования и в работе "Христианское вероучение в его историческом развитии и в борьбе с современной наукой"⁶⁰. С большим старанием Штраус собирает огромное количество критических по отношению к христианству воззрений, точек зрения, основательным образом исследует каждую из них и делает общий вывод о несостоятельности всей христианской религии с точки зрения строгой научности. Еще отчетливей, чем в "Жизни Иисуса", в данной работе проявляется философская основа воззрений Штрауса: материализм, близкий к пантеизму, опирающемуся на важнейшие положения философии Спинозы и Гегеля.

Под влиянием работ Л.Фейербаха существенно изменилось отношение Штрауса к философии Гегеля⁶¹, от которой он все более отходил. Вклад Фейербаха в процесс своего развития Штраус характеризовал следующими словами: «Я благодарен Фейербаху за то, что он довел до логи-

ческого завершения наши взгляды. ...Фейербах сломал двойное ярмо, в котором у Гегеля философия и теология шли в одной упряжке. Он показал, что религия и философия отнюдь не имеют, хотя и в разных формах, одного и того же содержания. Он... вернул каждой из этих сфер свою особую сущность. Он доказал превратность стремления искать в каждой христианской догме воплощение философской истины. Этим самым впервые был положен конец игре словами, использованию теологических формул для чисто философского содержания; теперь, находясь на этой точке зрения, преодолевая гегелевскую школу, я написал "Вероучение"»⁶².

Ни предмет, ни методы, ни выводы рациональной философии не имеют ничего общего, утверждал Штраус в этой работе, с таковыми в религии и теологии. Против примирения философии и теологии, философии и религии многие теологи возражали и до Штрауса, хотя и с иных теоретических позиций, но никто до Штауса, исключая Фейербаха, не мог сделать этого столь доказательно, убедительно.

В "Христианском вероучении..." Штраус довольно детально показал начало распада гегелевской школы и назвал некоторые его причины. Еще при жизни Гегеля под влиянием рациональности, историзма, диалектичности его философии многие теологи, особенно молодые, стали пользоваться методами и приемами диалектической философии. Они стремились с помощью диалектического идеализма рационально обосновать религию, христианство, сознавая недостаточность рассудочного мышления для такого обоснования. Однако это стремление именно в сочетании с духом научности и диалектическим методом нередко приводило к противоположному результату – к сомнению в "истинах" религии.

Три главные работы Штрауса ("Жизнь Иисуса", "Христианское вероучение...", "Полемические сочинения...") оказали значительное воздействие на идейную эволюцию молодого Энгельса и до начала XX в. играли заметную роль в атеистическом просвещении социал-демократов.

4. Б.Бауэр – лидер субъективно-идеалистического и антиклерикального крыла младогегельянства.

По сравнению с Д.Штраусом Б.Бауэр — намного более яркая, противоречивая, сложная для адекватной оценки историческая фигура⁶³. Уже в 1835 г. (и вплоть до 1839 г.) он критиковал Штраусову "Жизнь Иисуса" с позиций правого гегельянства за ее "централизм", а с 1841 г. – с позиций младогегельянства. Наибольшее первоначальное влияние на других младогегельянцев Бауэр оказал именно своей радикальной критикой Штрауса в работе "Критика евангельской истории синоптиков" (В 3 т. Лейпциг, 1841-1842) – выдающемся для того времени произведении.

Бауэр доказывал, что теория мифов Штрауса есть не-явная апологетика ортодоксии. В этой теории, считал он, откровение Бога продолжает признаваться: непосредственное откровение лишь заменяется посредованным. Он писал: "Для вопроса, как возникла евангельская история и ее изложение в Евангелиях, а он-то, собственно, нас интересует, безразлично, отвечаем ли мы, что евангелисты написали евангельскую историю по внушению Св. Духа или что евангельская история складывалась бессознательно-традиционно. Это в принципе одно и то же; и то, и другое трансцендентно и равным образом ущемляет свободу и бесконечность самосознания"⁶⁴.

Наибольшие возражение Бауэра вызывали положения Штрауса о постепенном возникновении мифов в недрах первохристианских общин посредством незаметного добавления новых элементов. Штраус при этом полагал, что индивиды, вносившие изменения, не осознавали, что они отклоняются от исторических фактов и занимаются мифотворчеством. Эти переписчики не действовали под влиянием Св. Духа непосредственно, хотя и под влияние духа: духа времени, духа народа, т.е. под влиянием некоей нематериальной, духовной и внешней для личности, трансцендентной для нее сущности. В этом смысле Штраус сводил объяснение библейских легенд к идеалистически истолко-

вываемой категории "субстанция". Под субстанцией понималась духовная сущность, развитие которой происходит независимо от воли и сознания отдельных людей. В этой независимости субстанции от воли отдельных личностей Бауэр и усматривал ее трансцендентность. Он доказывал, что и Евангелия, и содержащиеся в них мифы суть продукт сознательного творчества христианских авторов, преследовавших совершенно определенные цели. В этой форме категории "субстанция" противопоставлялась категория "самосознание". Данный подход выражал убежденность Бауэра, что люди творят свою историю сознательно, преднамеренно.

Штраус и Бауэр фактически полемизировали преимущественно о взаимоотношении объективных причин, условий и субъективного фактора в истории. Оба впадали в крайность: Штраус игнорировал действие сознательных мотивов, а Бауэр отводил им роль единственной причины исторического процесса. Истина же заключалась, как показали позже Маркс и Энгельс, во взаимодействии объективных причин и субъективного (в том числе и сознательного) фактора при решающей роли (в целом и в общем) первых. И Штраус, и Бауэр оставались идеалистами в объяснении истории: Штраус – объективным идеалистом, опиравшемся не только на философию Гегеля, но и на пантеизм Спинозы, Бауэр – субъективным идеалистом, широко использовавшим фихтеанские идеи. С этой стороны, отмечали Маркс и Энгельс, спор между ними оставался "внутрисемейной ссорой", не выводил за пределы исторического идеализма. Поэтому Бауэр глубоко ошибался, полагая, что намного поднялся над Штраусом⁶⁵.

В то же время Бауэр справедливо отмечал, что Штраус недоучел тенденциозный характер синоптических Евангелий, того, что многое в них придумывалось авторами целенаправленно для обоснования и объяснения тех или иных положений христианского вероучения. Ускользнули от внимания Штрауса также некоторые литературно-лингвистические особенности Евангелий. И именно этим их характеристикам Б.Бауэр уделил особое внимание, достаточно эффективно используя диалектический метод исследования.

Изучив всю совокупность евангелических положений и идей, Бауэр сумел составить настолько полный перечень противоречий, имеющих в Евангелиях, что он и по сей день никем не превзойден. Позднее это вынуждены были признать даже самые известные представители религиозно-философской мысли. Так, Альберт Швейцер в своем труде "История изучения жизни Иисуса" писал: "Бауэровская критика евангельской истории стоит дюжины хороших жизнеописаний Иисуса, так как она, и это мы смогли рассмотреть только через полстолетия, есть наиболее гениальное и полное из существующих исследований о трудностях в объяснении жизни Иисуса"⁶⁶.

В своих изысканиях Бауэр пришел к выводу, что христианские авторы, сознательно творившие Евангелия, произвольно перерабатывали некий не дошедший до нас текст — "Праевангелие". Здесь Бауэр опирался на труд Вильке "Праевангелист", в котором первым признавалось Евангелие Марка, а не Матфея. Вильке получил свое доказательство лингвистическим путем; сегодня большинство специалистов стоит на этой точке зрения.

Уже в своей критике Штрауса Бауэр неявно подвергает сомнению историческое существование Иисуса. Бауэр относился к этому вопросу очень серьезно, придавал опровержению исторического существования Иисуса исключительно большое значение, так как, по его мнению, путь человечества к свободе, к преодолению христианства и вместе с ним всякой религии основан на таком опровержении. Так же, как образ Иисуса оказал существенное воздействие на гибель дохристианских религий и всего старого мира, и опровержение его существования, согласно Бауэру, оказывается решающим моментом для уничтожения христианства и соответствующего ему мироустройства. В первых двух томах "Критики евангельской истории синоптиков" Бауэр, будучи уже атеистом, с большими сомнениями, но еще допускал историческое существование Иисуса⁶⁷, а в третьем томе он уже твердо его отрицает. Позиция Бауэра здесь такова: мы знаем об Иисусе только то, что рассказывается о нем в Евангелиях, которые суть продукты

вымысла, художественные произведения, созданные с определенными религиозно-назидательными целями.

В 1841 г. атеизм Бауэра несомненно и отчетливо проявляется в его работе "Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом. Ультиматум". В этой работе, как и в "Учении Гегеля о религии и искусстве..." (1842) ярко проявляется критическое отношение к Гегелю. Причем с религиозной философией Гегеля Бауэр разошелся много радикальнее, чем Штраус, а в некотором отношении — и чем Фейербах. В "Трубном гласе..." Бауэр в критике клерикальной идеологии исходит, как ранее и Штраус, из непоследовательности гегелевской диалектики, но указывает на нее намного решительней, чем Штраус. Политические стороны гегелевской философии истолковывались им в духе французской революции 1789 г.

Бауэр делал вид, что он сторонник церковной ортодоксии и приверженец прусского монархического государства, что его намерение — разоблачить младогегельянцев как опасных атеистов. Подражая авторам апокалиптических пророчеств, Бауэр отождествлял Гегеля с антихристом, выставляя его воплощением высшего для религии и государства зла. Философия Гегеля, писал он — это "смертельная опасность всему существующему и прежде всего религии, единственной основе государства"⁶⁸. Гегельянцы "сначала низвергли религию, затем нанесли смертельный удар церкви, а теперь они, конечно же, намерены опрокинуть и трон"⁶⁹. Если и далее, патетически восклицал Бауэр, "христианское государство будет терпеть страшное заблуждение этой философии, то не останется ничего прочного, надежного, пребывающего"⁷⁰. Именно философы, утверждал здесь Бауэр, предвзято свои позднейшие взгляды на роль "чистой" (от "интересов" и "массы") критики в истории, являются действительными и единственно опасными революционерами. Они таковы потому, что наиболее последовательны, строги в выводах и как находящиеся в сфере "чистой" мысли наименее подвержены всем внешним влияниям.

Бауэр настолько удачно подбирает множество цитат из

Библии и из произведений Гегеля, что они вполне могут при сопоставлении навязать читателю вывод о Гегеле – атеисте, враге религии, друге материализма, республиканце и пр. Штраус видел в Гегеле пантеиста, но он ошибся, утверждал Бауэр. Гегель – решительный атеист: самосознание он поставил на место Бога. Развиваясь, духовная субстанция осознает самое себя в лице Гегеля. Своеобразно толкует Бауэр критику Шлейермахера Гегелем. Критика последним чувственности не направлена, мол, на субъективность как таковую, но лишь не адекватную форму субъективности. Для Гегеля и религия, и искусство, и наука суть продукты самосознания и только его. Во французской революции Гегель "видел величайшее событие истории, освободившее человечество, то действие, в котором философия полностью доказала свое призвание быть господствующей силой в мире"⁷¹. Бауэр подчеркивал антиклерикализм Гегеля и признание им атрибута высшей разумной действительности только за государством, которому церковь должна подчиняться.

В работах "Трубный глас..." и "Учение Гегеля о религии и искусстве..." Бауэр стремился показать, что Гегель был самым крайним радикалом, что никому из его учеников не удалось превзойти учителя в этом плане. Гегель – крайний радикал и в отношении к религии: "По Гегелю, примирение разума с религией заключается в понимании того, что нет Бога и Я имеет дело в религии всегда с самим собой, полагая в то же время... что оно имеет дело с живым, личностным Богом. Реализованное самосознание являет собою здесь трюк удвоения, как в зеркале, Я и тысячелетнего восприятия этого отражения как Бога и осознания, наконец, того, что это отражение есть само оно... Религия выдает это отражение за Бога, философия снимает эту иллюзию..."⁷².

По Гегелю, вся Библия, все Евангелия мифичны по форме⁷³. Греческие эпос и мифы рассматривались им как продукт творческих индивидуальностей. В евангельских же преданиях он видел несвободную разработку данной, навязанной извне традиции. За Гегелем оставался и тот грех – с позиций ретроградов, от имени которых говорил будто бы

Бауэр, что он мифологию ставил выше религии. Если мифология есть искусство, придающее человеческому началу божественную форму, возвышающее человека, оставляющее ему его свободную сущность и деятельность, то священная история знает только о деяниях одного Бога и о поистине рабском положении людей. Библия "лишает" людей возможности любого самостоятельного духовного движения, любых действительно *человеческих* коллизий и действительно *человеческого* их разрешения: "Там, где один – все, а остальные – рабы, там возможность истории и исторического воззрения сняты в самой своей основе"⁷⁴. Гегель, уверял Бауэр, видел антигуманность Св. Писания в том, что в нем ничто естественное не имеет ценности в самом себе: и природные, и человеческие явления приобретают в ней смысл и значение не в самих себе, а только через их отношение к Господу как к господину. Священная история, согласно Гегелю, — это механическое соединение восточных и западных представлений, темная смесь символического и религиозно-мифологического.

В период написания этих работ, которые понятны только при совместном их рассмотрении, Бауэр сам считал себя "атеистом и антихристом", научившимся этому у Гегеля, а Штрауса – "Хенгстенбергом внутри критики" (т.е. ортодоксом). Насколько решительным атеистом был Бауэр к этому времени, говорит его желание издавать "Журнал атеизма и смертности конечных субъектов"⁷⁵. Методологический интерес представляет вывод Бауэра о том, что интерпретация священных книг вообще и Библии в частности невозможна. Любая попытка интерпретации священной книги есть форма ее рационализации, мирской подход к ней, который ведет фактически к фальсификации и самой книги, и воззрений интерпретаторов, признающих ее священной.

Бауэр сумел достаточно убедительно показать, что из гегелевской философии вытекают следствия, которые объективно направлены как против клерикализма, так и в целом против сословно-феодальной основы прусского государства. Эти следствия ориентировали на революционную переделку ставшей "неразумной" действительности, хотя сам

Гегель и предпочитал эволюционный путь развития. Книги Бауэра ставили перед последователями философии Гегеля задачу более отчетливого осознания своего отношения к консервативным и революционным сторонам ее, преодоления половинчатости, непоследовательности социальной философии и диалектики Гегеля. Это осознание вело левогегельянцев в теоретическом плане к атеизму, а в практическом – к политическому радикализму. Именно открытый радикализм Бауэра, равно как и его антиклерикализм и атеизм, были основными причинами того, что его лишили права преподавать (1842 г.)

Одно из главных произведений Бауэра – "Открытое христианство. Воспоминания о восемнадцатом столетии и сообщение о кризисе девятнадцатого" (Цюрих; Винтертур, 1843) детально анализировалось в "Святом семействе" К. Маркса и Ф.Энгельса⁷⁶. В этой работе Бауэр систематически критикует религии, в особенности христианство. Так, о центральном понятии монотеистических религий Бауэр писал: "Бог – это не-бытие всего действительного бытия, мышление во всем действительном мышлении, предел или ограниченность мышления, объективированная и поднятая до самостоятельной сущности ограниченность и робость мышления"⁷⁷. Бауэр считал, что последовательные рационализм, научность и диалектичность достаточны для преодоления религии. На деле, как показал позже К.Маркс, они достаточны только для преодоления религиозных понятий.

В "Открытом христианстве..." автор солидаризуется с французским материализмом XVIII в. и со взглядами немецкого просветителя, критика христианской религии и церкви Иоганна Христиана Эдельмана (1698-1767). Бауэр справедливо полагал, что пантеизм есть теоретический путь (один из путей) к атеизму. Отсюда и его внимание к Эдельману. Последний утверждал, что Бог не существует вне и отдельно от вечной природы. Бог имманентен всем вещам, всей материи и не есть отдельная от них сущность. Его надо понимать как разумность самого мира, а не сверхмировой разум. Привлекали Бауэра и подход Эдельмана к Библии (она – не результат божественного откровения, а

собрание литературных произведений, возникших естественным путем), и его оценка религии как верной защитницы отношений господства и подчинения.

Объективная логика борьбы с религией постепенно подводи́ла Бауэра к позициям материализма (французского прежде всего), но его попытки соединить "философию самосознания" с материализмом успеха иметь не могли, и он остался на субъективно-идеалистических позициях в понимании движущих и творческих сил истории. Бауэр показал нетождественность атеизма и материализма. Атеизм, с его точки зрения, есть более широкое воззрение, чем материализм. Поэтому-то, мол, атеизм может быть и нематериалистическим. Атеизм может выступить как завершение материализма, как высшая ступень последнего; но и достижения этой высшей своей ступени материализм многое дает для преодоления религии⁷⁸. Чего же недостает, по мнению Бауэра, французскому материализму? Он слишком большое внимание уделяет природе, слишком малое — человеку, его сознанию; этому материализму недостает философии сознания и самосознания. И именно такая философия самосознания с вытекающим из нее атеизмом должна стать завершением материализма и разумной (не религиозной) основой нового гуманизма⁷⁹.

Французский материализм, утверждал Бауэр, не выявил специфики самосознания, отличия его движения и развития от движения всей остальной материи. Движение и развитие самосознания Бауэр рассматривал как высшую форму развития вообще. Поэтому познание развития самосознания дает ключ к пониманию любого другого развития. Французские же материалисты "понимали движение самосознания, правда, аналогично движению всеобщей сущности, материи, но они не видели еще, что движение Универсума стало действительным для себя и достигло единства с самим собой только в движении самосознания"⁸⁰. В этой работе Бауэр сумел показать служебную роль клерикализма в защите политически господствующих сил.

В "Открытом христианстве..." Бауэр проводит еще в абстрактно-теоретической форме позиции буржуазного

демократизма и радикализма, к которым большинство младогегельянцев пришло в 1842 г. Но уже в сентябре 1843 г. Бауэр эти позиции оставляет, склоняясь к отрицанию не только творческой, но и вообще какой-либо позитивной роли масс и массовых движений в развитии общества. "Массовидный" человек и "масса" привержены традициям, привычному, устоявшемуся; они противятся всему новому, незнакомому. Именно сопротивление массы или ее активное вмешательство в ход событий и есть главная причина неудач прогрессивных революционных движений. В этой концепции негативной роли масс в историческом творчестве, прогрессе⁸¹ Бауэр и его приверженцы превратили некоторые действительно имеющие место социально-психологические, духовные закономерности в решающий принцип объяснения истории. При этом они опирались, в частности, на определенное толкование высказывания Гегеля о Наполеоне: "Чудовищная драма – видеть, как гибнет небывалый гений. Это самое *tragicotatop* (трагическое), что только бывает. Вся масса посредственности своей абсолютной свинцовой тяжестью давит тупо и неумолимо, пока все самое высокое не окажется на одном уровне с этой массой или ниже ее"⁸².

Творческая, прогрессивная роль в развитии общества признавалась Бауэром лишь за отдельными индивидуальностями. Отсюда резко негативное отношение данной группы младогегельянцев к идее исторической миссии рабочего класса.

Если с осени 1843 г. Бауэр в политическом плане делает попятные шаги, то в исследованиях по возникновению и эволюции христианства, в критике христианства он и в дальнейшем добивался значительных результатов. В начале 50-х годов вышли три его "критики": "Критика евангелий и истории их происхождения" (1850-1852), "Критика истории апостолов" (1850) и "Критика посланий Павла" (1850-1852). В них под огонь критики Бауэра попали все источники, относимые к Новому Завету. В Новом Завете, в посланиях апостольских, главное место занимают послания апостола Павла (из 21 послания 14 церковь приписывает ему). Но все послания, приписываемые апостолу

Павлу, утверждает Бауэр на основании тщательного изучения, возникли не ранее II в. Неизвестные авторы дали этим посланиям имя Павла, чтобы придать им особую авторитетность. Современные теологи вынуждены согласиться, что по крайней мере пять их этих посланий подложные.

Многие результаты исследований Бауэра, достигнутые в этих работах, оставались непревзойденными до начала XX в. В то же время ряд из них стали достоянием общественности лишь много десятилетий спустя. Теологи, по меткому замечанию Энгельса, замалчивали Бауэра, хотя и старательно списывали у него. Из позднейших его работ наиболее значимы "Филон, Штраус и Ренан и первоначальное христианство" (1874), "Христос и цезари. Римско-греческое происхождение христианства" (1877) и "Праевангелист и противники Писания Христа и цезари" (1880). Этими трудами Бауэр завершил свои многолетние исследования, общим результатом которых была созданная им теория возникновения христианства.

Еще в 1840 г. в "Критике евангельской истории Иоанна" Бауэр установил чрезвычайно близкое сходство всего строя идей и мыслей Евангелия Иоанна с религиозно-философскими взглядами жившего в Египте еврейского философа Филона Александрийского (20 г. до н.э. – 54 г. н.э.). У Филона Бауэр обнаружил и учение о прирожденной греховности человека, и ряд других идей первоначального христианства. Евангелие от Иоанна, как думал Бауэр, – это религиозная популяризация философии Филона, фигура Христа – олицетворение идей философии Филона, а сам Филон – отец христианства.

Особое значение в возникновении христианства Бауэр придавал и влиянию Сенеки (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.). Анализируя апостольские послания, Бауэр нашел в них многие заимствования из работ Сенеки (это доказывается, в частности, анализом содержания писем Сенеки N 41, 95, 106 и др.)⁸³. Бауэр указывал и на совокупность политических условий, превращавших римскую империю в тигель, переплавивший все древнее религии в христианство.

Слабость теории Бауэра – отсутствие анализа социаль-

но-экономических предпосылок возникновения христианства. Социально-политические и социологические воззрения Бауэра ко времени критического размежевания с ним Маркса достаточно рельефно выражены в его работах "Еврейский вопрос" (Брауншвейг, 1843) и "Способность современных евреев и христиан стать свободными" (Цюрих; Винтертур, 1843). Бауэр поднял здесь вопросы об отношении религии к государству, свободы вероисповедания и политических свобод, *"о противоречии между религиозной ограниченностью и политической эмансипацией"*⁸⁴. Считая христианство более развитой, более соответствующей (в протестантском виде) буржуазному государству формой религии, Бауэр приходит к антидемократическому выводу, что переход евреев в христианство есть необходимое условие их политического равноправия в "христианском" государстве.

На этом Бауэр не останавливался и требовал, чтобы не только евреи отказались от иудаизма, но и все граждане – от любой религии для достижения равноправия по отношению к государству. Исходя из того, что для демократического государства не должно быть привилегированной религии, что исполнение религиозных обрядов должно быть частным, а не государственным делом, Бауэр ошибочно отождествлял политическое упразднение религии с упразднением религии вообще. Оставаясь на позициях исторического идеализма, Бауэр рассматривал религию прежде всего не как социальное явление, не как продукт общественного развития, а как ступень развития индивидуального человеческого самосознания. По его мнению, каждый человек в отдельности может и должен преодолеть религиозную веру. Бауэр еще не понимал, что упразднение государственной религии при сохранении неизменными отношений социального неравенства, несправедливости, эксплуатации способствует лишь дальнейшему развитию религии, но теперь уже в самых разнообразных формах, в том числе и гораздо более утонченных, чем ранее.

Кроме того, Бауэр отождествлял политический прогресс с прогрессом социальным. Он удовлетворялся изме-

нениями политических форм государства, вопрос же о необходимости изменения социально-экономической основы государства и всей совокупности отношений гражданского общества им вообще в первой половине 40-х годов не ставился. Об этой существенной ограниченности воззрений Бауэра Маркс писал: «...ошибка Бауэра состоит в том, что он подвергает критике *лишь* "христианское государство", а не "государство вообще"»⁸⁵.

Наиболее жизненной и одновременно "критичной" позицией во времена эпохальных изменений является, по Бауэру, опора мыслителя на собственную самость (Selbstsein), доверие к самому себе, к собственному разуму и опыту. Во времена гибели Римской империи "партией будущего" были христиане, и именно потому, что они держались в стороне от практической политической (государственной) жизни. Так и теперь, утверждал Бауэр, критика не должна привязываться ни умом, ни сердцем ни к каким конкретным политическим партиям или другим формам общественной организации. Позитивная сила созидания в поворотные пункты истории длительное время с необходимостью проявляется в негативном виде. Отрицание, радикально критическое отношение ко всему существующему вплоть до прямого нигилизма – вот, уверен Бауэр, наиболее последовательная и "свободная" позиция мыслителя на переломных этапах истории. В подтверждение он ссылается на Сократа, первых христиан, Декарта и других: «Все они сначала слыли "героями ничто", но затем неизменно оказывалось, что именно они-то и схватили суть эпохальных перемен»⁸⁶.

Только критика, считал Бауэр, может быть абсолютной, что недоступно ни реальному существованию, ни положительным значениям о последнем. Абсолютная критика отличается поэтому, считал он, от всей предшествовавшей философской, теологической и политической критики (Фейербаха, Штрауса, Руге и др.). Вся прежняя критика хотела оставаться позитивной и поэтому партийной. Абсолютная же критика ни к каким существующим партиям не примыкает и сама не может и не хочет быть партией. Место

партии занимает свободное сотрудничество полностью автономных, критически мыслящих личностей.

Критический нигилизм Бауэра ограничен только верой в прогрессивный ход истории. Только сама история являлась для него высшей оценивающей инстанцией, которая со временем все поставит на свои места. Мы не знаем будущего, и это – кардинальное условие возможности свободного творчества, с одной стороны, и объективная предпосылка абсолютной критики – с другой. Ход истории таков, что его не прозревают на мало-мальски отдаленном интервале даже самые выдающиеся мыслители. Бауэр показывает это на примере европоцентризма, который не был чужд и Гегелю. Он писал: "Все эти немецкие философы, которые сумели выразить в наиболее совершенной форме воззрения своей нации, размышляли только о Западе – Востока у них еще не было, отношения германского мира к России для них тоже не существовало. И все-таки Екатерина уже во времена Канта установила диктатуру над континентом, которая по своей силе, воздействию и всемирно-историческому значению намного превосходила аналогичные диктатуры Карла V испанского и Людовика XIV французского"⁸⁷. Важнейший вопрос современности, по Бауэру, – это соотношение Запада и Востока и влияние этого соотношения на дальнейший ход истории. Этот вопрос им сужается до соотношения "немецкого мира" и "России". Переживет ли "немецкий мир" гибель старой цивилизации (ни о чем, был убежден Бауэр, невозможно говорить так определенно, как о гибели существующей цивилизации) или же русская нация будет создавать новую цивилизацию, будет ли новый век называться русским, или он будет русско-германским? Русский и немецкие вопросы – единственно живые для новой Европы, утверждал Бауэр, будучи уверенным, что в критическом состоянии находится вся западная культура, а не только политическая организация или социальные отношения, или духовная культура. Эта старая культура может иметь будущее только в результате синтеза с новой молодой культурой Востока, и прежде всего – европейского⁸⁸.

5. Критика А.Руге феодалного сословного государства. Эволюция от либерализма к демократизму

Значительный вклад в раскрытие политического содержания антирелигиозных и антиклерикальных тенденций младогегельянства внес А.Руге. Важна и его борьба за прекращение абстрактного, не связанного с проблематикой политических и социальных преобразований теоретизирования. Руге был один из немногих младогегельянцев, осознавших необходимость сознательного соединения философии (теории) с массовыми движениями и интересами. Это необходимо, как он думал, для дальнейшего развития самой философии (здесь чувствуется влияние на Руге Цешковского) и для внесения теоретической ясности и сознательности в ряды участников движений. Руге не ограничивался "чистой" критикой существующего, как это делали многие младогегельянцы, но обосновывал довольно цельную и радикальную программу буржуазно-демократического переустройства общества.

Всесторонняя и фундаментальная критика существующего необходима, но она, подчеркивал Руге, не самоцель и должна завершиться действительными революционными преобразованиями. Как и Э.Ганс, и большинство младогегельянцев, Руге распространил принципы диалектического развития на настоящее и будущее, выпукло показал непоследовательность Гегеля в применении им собственной диалектики, раскрыл консервативные стороны в его общественно-политических взглядах. Руге осознал исторически преходящий характер философии Гегеля, необходимость приложения принципов историзма и диалектики к ней самой. Заметный для своего времени вклад внес Руге и в распространение политических идей Реформации, Просвещения и французской революции 1789 г., в критику реакционного движения дворянского романтизма. Переход Руге с либеральных на демократические позиции был непосредственно связан с критическим преодолением гегелевской философии права. Это был как бы пролог для

последующего, еще более радикального преодоления этой философии К.Марксом, в процессе чего, как известно, были сформулированы важнейшие исходные положения нового мировоззрения⁸⁹.

В Германии и за ее пределами А.Руге⁹⁰ был известен прежде всего как политический публицист и критик, как один из ведущих либеральных, а затем демократических идеологов предреволюционной (до 1848 г.) эпохи, как один из лидеров младогегельянского движения. В 1831г. он прочно обосновался в Галле, где познакомился с гегельянцами Розенкранцем и Эхтермейером. В этом же году он получил здесь, не без помощи своих друзей, доцентуру. Примерно с 1833 г., окончательно преодолев фихтевский идеализм, которого он придерживался в период своего активного участия в движении буршеншафтов, Руге становится приверженцем философии Гегеля и делает своей основной задачей дальнейшую разработку политических ее сторон.

К этому времени полемика вокруг идейного наследия Гегеля между его учениками была в полном разгаре (спорили пока "ортодоксы" и "центр"), Руге, придерживавшийся вначале под влиянием своих либеральных настроений позиций "центра", с 1837 г. переходит в младогегельянский лагерь. В этом году он выступил в "Литературном собеседнике" с критикой "Жизни Иисуса" Д.Ф.Штрауса. В своих публикациях этого периода Руге критикует старогегельянцев за их неспособность связать философию Гегеля с актуальными проблемами и ратует за создание нового печатного органа, который бы эту связь осуществил. Таким органом стал с 1838 г. "Галльский ежегодник по вопросам немецкой науки и искусства", который быстро превратился в главное периодическое издание младогегельянцев.

С 1841 по 1843 г. "Галльский ежегодник" стал выходить как "Немецкий ежегодник по науке и искусству" в Лейпциге. Журнал и в это время продолжал оставаться радикальным философско-политическим изданием, духовным и организационным центром младогегельянской оппозиции. После его запрещения Руге вместе с К.Марксом предпринял в Париже издание "Немецко-французско-

го ежегодника". В период деятельности по подготовке этого издания определенно проявились как достижения Руге в области политической и философской мысли, так и его ограниченности. Он первый вскрыл политический смысл начатой в 1835 г. Штраусом критики теологии и клерикализма, настойчиво ориентировал младогегельянцев на практические вопросы политики своего времени.

В начале 40-х годов Руге – решительный сторонник выходившей под руководством Маркса "Рейнской газеты". Наряду с Марксом и Энгельсом Руге относился к числу тех немногих гегельянцев, кто осознавал необходимость соединения философии с практической борьбой за революционное переустройство общества. В то же время он был далек от признания необходимости "увязки" задач демократического движения с классовой борьбой пролетариата. К коммунистическому учению и движению он относился всегда отрицательно. Руге доказывал, что коммунизм не может воплощать стержневого направления общественного прогресса. Без частной собственности, утверждал Руге, не может быть подлинно свободной и активной личности, индивидуальности и, стало быть, действительно гуманного общества. В этом он был твердо убежден, хотя, вслед за Гегелем, и считал необходимым ограничивать размеры частной собственности в законодательном порядке⁹¹.

Философские и социологические воззрения Руге не изложены им в форме целой, завершенной системы. Во многих важных мировоззренческих вопросах он остается на позициях Гегеля, стремясь соединить их в своей концепции демократии с Фейербахианством. Критикуя консерватизм в общественно-политических взглядах Гегеля, непоследовательность в применении им собственной диалектики, Руге в то же время не видел органической связи этой непоследовательности с принципиальными недостатками самой идеалистической диалектики. Важна мысль Руге, что и философия Гегеля, несмотря на ее величие, также нуждается в дальнейшем развитии. Место абсолютного духа в новом, послегегелевском мировоззрении должно занять единство абсолютного и исторического духа, в котором

именно последний является "самосознанием своего времени". Критерием этого самосознания, утверждает Руге в унисон с Б.Бауэром, является только ход самой истории. Только сама история наиболее убедительно показывает конечность любой, даже самой глубокой и всеобъемлющей, теоретической системы, в том числе и гегелевской. Руге подходит к мысли, что теоретические совершенные системы, подобные гегелевской, неопровержимы извне. Их опровержением может быть только самоопровержение, т.е. последовательное развитие собственных принципов, приводящее к результатам, противоположным исходным установкам. Претензии абсолютного духа, замечает Руге, всегда ограничиваются историческим духом. Таков важнейший вывод эпохи единства абсолютного и исторического духа (таковым Руге считал период 1838-1843 гг.)⁹².

Руге – приверженец идеи радикальной историзации духа. Сам разум истории рассматривается как преходящий, в смысле — исторически изменяющийся. Не история есть явление единого, абсолютного разума, а разум есть часть истории. Если подходить исторически, отмечал Руге, то философия Гегеля соответствует эпохе французской революции 1789 г., сделавшей свободного человека целью государства. Гегель показал, что абсолютное есть мыслящий дух, однако большинство философов не заметило, что у него действительность мыслящего духа – не государство само по себе и никакая другая общественная организация или структура, а живая мыслящая конкретная человеческая индивидуальность. Руге интерпретирует понятие развития в духе, враждебном религиозной и политической реакции, использует это понятие для борьбы с монархическим государством. Он выдвигает идеал демократической республики, в которой было бы устранено идеологическое господство церкви, введено всеобщее школьное образование, армия была бы заменена вооруженным народом, управление государством и правосудие были бы переданы в руки народа. Это были радикальные, прогрессивные требования, но главные условия их реализации понимались Руге идеалистически: в каче-

стве главной предпосылки исторических изменений он рассматривал реформу сознания большинства населения или активной его части.

Руге более критичен по отношению к гегелевской концепции государства, к существующим государству и политике, чем по отношению к религии. Задача философии, по Руге, – это не конструирование посредством категорий логики абсолютного государства, а критика существующего сквозь призму потребностей ближайшего будущего. В определенном смысле философская критика уже есть начало будущего, первый явственный стук его в дверь сегодняшнего. Социально действительное, являющее себя в философии оформленном духе времени, – это не только то, что с необходимостью существует, но и то, что с необходимостью идет ему на смену. Основательной критике Руге подверг теорию государства Гегеля в заметке о выходе в свет второго издания "Философии права"⁹³. Главный ее недостаток в том, что она не доводит до конца принцип историзма. Мысль о невозможности в реальной истории абсолютных государственных форм, считает Руге, еще чужда Гегелю.

Другой недостаток Гегеля – спекулятивная созерцательность (*Beschaulichkeit*). Его философия, уверен Руге, должна быть оживлена, оплодотворена фихтевским принципом деятельности. Чрезмерная полемика Гегеля против "долженствования" нередко приводила его к признанию в качестве разумного просто исторически существующего, не выражающего или переставшего выражать необходимость. Отсюда некритичность Гегеля, местами вопиющая (позже она была определена Марксом как "некритический позитивизм").

Третий важный пункт несогласия Руге с Гегелем – это оценка последним общественного мнения как глупого, а массы – как проявляющий свою мощь главным образом в разрушении (§316 "Философии права"). На деле же, подчеркивал Руге, только истины, овладевшие массами, становятся и исторической действительностью. Осознание того, что масса обладает истинами, соответствующими историческим реалиям и потребностям, считал Руге, есть важное

достижение послегегелевского духовного развития. Гегель сделал поэтому большую ошибку, исключив массу избирателей из системы права. Материальные интересы масс не противоречат развитию духа, так как каждый материальный человеческий интерес есть одновременно и духовный. Не соответствует духу времени и увековечение Гегелем сословий и майората.

Оценка, данная Руге "Философии права", базируется во многом на критическом различии метафизической "сущности" и исторического "существования". Любую общественную форму, подчеркивал Руге, надо понимать исторически конкретно и критиковать, исходя из ее сущности. Сущность и существование никогда не совпадают полностью. Поэтому-то ничто не может быть вне сферы критики. Принципы историзма, критики и эссенциализма наиболее эффективны во взаимосвязи, взаимодействии. Позже Руге дополняет эти свои соображения указанием на качественное различие природы и общества, с одной стороны, и наук о природе – с другой. В науках о природе, писал он, "само существование не представляет интереса". Здесь цель устремлений науки – закон, сущность, общее в различных его формах. Существование (как отдельное, непосредственное, вещное, как *это*. – Р.И.) не имеет здесь для науки самосознательной ценности. Но движение истории "уже не есть кругооборот повторяющихся образований. Она формирует по ходу активного духовного самопроизводства все новые образования"⁹⁴.

В истории каждое существование имеет и самостоятельный интерес в силу его неповторимости. В науке об обществе речь должна идти именно об этом существовании как таковом; исторические истины всегда конкретны. Следовательно, научная критика здесь должна быть не только сущностной, но и исторически конкретной. Только в последнем случае она будет объективной, т.е. не только логичной, но и научной. Поворот от всеобщих сущностей к индивидуально-историческому существованию, считал Руге, еще отсутствовал у Гегеля.

Руге показывает несостоятельность метафизических и

догматических подходов старогегельянцев, пытавшихся найти в полуфеодальном государстве присутствие "абсолютного разума" и тем самым оправдать его. Такому подходу Руге противопоставлял вывод гегелевской диалектики о том, что все существующее достойно гибели, хотя и обязательно в форме уничтожения, разрушения, "голого" отрицания. В соответствии с обычной тогда для младогегельянцев абстрактной, мистифицирующей терминологией, обусловленной главным образом цензурными условиями, Руге обозначал существующее прусское государство как "католическое".

Абсолютная монархия, утверждал он, "политически есть то же самое, чем в религиозном плане является католицизм, она распадается на посвященных и непосвященных", приближенных и отделенных от абсолютной верхушки. Здесь ни о каком политическом равенстве не может быть и речи⁹⁵. Так же, как латинский язык католической службы непонятен населению, так скрыта от общественности и вся деятельность государственного управления. Лишь высшие чиновники знают действительное положение вещей в государстве и механизм его деятельности, мелкие чиновники об этом лишь догадываются, а простой народ имеет об этом потусторонней для него сегодня реальности лишь самые смутные и фантастические представления. В силу такого положения большинство людей лишь *верят* в государство и почитают его, т.е. относятся к нему не как граждане к собственному делу. "Пруссак о французской или английской действительности знает больше, чем о своей собственной, что является убедительным свидетельством чуждости, потусторонности его обыденному сознанию собственного государства"⁹⁶.

Руге требовал публичности государственных дел, их освещения в прессе, активного участия народа в организации государства и ведении государственных дел. Все это вместе он называл проведением "протестантского принципа" свободного развития государства. В этой работе Руге сохранял еще просветительскую иллюзию, что существующее государство само может возглавить открытое обсуждение про-

блем совершенствования политической организации, само может вступить на путь демократического развития, не понимал, что никакая политическая организация, захватившая всю полноту власти, добровольно ее не уступит.

В предисловии к четвертому году издания "Галльского ежегодника..." (1841) эта иллюзия относительно либеральных и демократических возможностей существующего прусского государства уже исчезает. Руге приходит к выводу, что свобода совести и свобода научного исследования общественно-политических вопросов сами по себе не способны изменить существующего положения и что они вообще невозможны без всей системы политических демократических свобод, "Теория... показала свою беспомощность: наука без политической свободы есть нечто невозможное..."⁹⁷. Рационализм, вся подлинно научная, критическая мысль должны отойти от чистой теории и заняться практическими вопросами: философия должна стать практической философией, последовательно доводить свои выводы до необходимых политических требований. Она должна быть политической.

Необходимость превращения философии в практическую науку, непосредственно "работающую" на политику, — это и есть основная мысль работы "Политика и философия" (1840). Руге полагал, что из гегелевского понятия государства следует вывод о необходимости превращения существующего государства в республику. В то же время сам Гегель обосновывал правомерность конституционной монархии, понимая, очевидно, что буржуазное государство может существовать как в республиканской, так и в монархической конституционной форме. Руге отмечает крайнюю некритичность Гегеля и старогегельянцев, усматривавших всюду некий прогресс, разумность. Как недостаток старогегельянцев и самого Гегеля Руге отмечает и их нежелание признать философию активной силой в мировой истории: "Философия для них лишь заключение без долженствования, простое завершение некоторого периода..."⁹⁸. Противоречивость Гегеля была связана, по мнению Руге, с тем, что мыслитель оставался в пределах абстрактно-теоретическо-

го рассмотрения вопросов. На уровне же "чистой" теории борьба между взаимоисключающими точками зрения может длиться бесконечно и для обеих сторон одинаково безуспешно. Отсюда и тенденция к примирению противоположностей, и отсутствие, зачастую, последовательности. Лишь переход теории к решению практических задач позволяет ей, с одной стороны, развиваться последовательно, а с другой – окончательно обосновать свою истинность и преимущество перед другой теорией. Точка зрения Руге в этом плане была прямо направлена против положений Б.Бауэра о преимуществах "чистой теории" и "абсолютной критики".

Теоретическая критика существующих порядков, подчеркивал Руге, должна превратиться у немцев, как у французов, в практическую, конечная цель которой – демократическая республика. Руге считал отсутствие возможностей для открытой политической деятельности одной из причин ухода честных и талантливых людей в "чистую" теорию, "чистую" критику и их постепенного отхода от злободневных потребностей эпохи⁹⁹.

Руге выделяет политические (господство реакции, цензуры) и гносеологические (системосозидающая метафизичность и абстрактные формы борьбы с ней) причины ухода философов в "чистое" теоретизирование. Указывает и на те недостатки диалектики Гегеля, которые нередко приводили к отказу от исторического метода. В работе "Политика и философия" Руге признает значимость "так называемых материальных интересов" в объяснении политических событий. Однако он пришел к заключению, что любой материальный интерес надо рассматривать как непосредственно и духовный, что в материальных интересах следует видеть и духовные, так как у человека они неразрывно взаимосвязаны. Отсюда он делал вывод, что "политическое движение не нуждается в том, чтобы его преподносили в маске материального обличья, его видно непосредственно"¹⁰⁰.

В работе "Самокритика либерализма" (1843) Руге расценивает либерализм как иллюзию – либерализм не может

стать теоретическим основанием политической партии, организации для решительных *действий*. Либералы – воплощение непоследовательности (речь идет о немецких либералах): "Верховный властитель мечтает, чтобы его подданные были свободными, но, естественно, не затрагивали бы его суверенитета, либеральные подданные мечтают, чтобы король сделал их свободными, но, естественно, сохранил бы при этом свой суверенитет. Всё – сплошная любовь и доброта, и земля – могла бы быть раем, если бы возможным было деревянное железо"¹⁰¹. Только демократическая республика соответствует современным представлениям о подлинно гуманном устройстве общества.

Завершая в политическом плане младогегельянское движение, Руге подвергает его в этой работе резкой самокритике, не выходя за пределы буржуазного мирозерцания. Однако к началу 40-х годов уже появились альтернативы ему: во многих странах Европы достаточно широкое распространение получили идеи донаучных форм социализма и коммунизма. Теоретически совладеть с этими идеями и стоящей за ними новой социальной ситуации, сделать из них верные теоретические и практические выводы Руге оказалось не под силу.

6. М.Штирнер.

Разрушение абсолютного и авторитетов как внутренняя гарантия свободы личности

Особое место в младогегельянстве занимает Макс Штирнер (1806-1856, псевдоним Иоганна Каспара Шмидта), центральным предметом философствования которого было отчуждение личности и поиски путей его преодоления. Оно рассматривалось им не в экономическом и не в политическом или правовом планах, а прежде всего и преимущественно как психологическая и социально-психологическая проблема. Ни "разумное" государство в любых его формах, ни различные демократические преобразования общественной жизни, никакие формы организации массовых и коллективных

действий не снимают, не могут снять отчуждения личности, как его понимает Штирнер. Единственно надежный путь к преодолению отчуждения — это возможно более полная автономия личности. Трактовка этой автономии зачастую перерастает у него в апологию индивидуального своеволия. В то же время среди всех представителей гегелевской школы именно Штирнеру (не считая, конечно, самого Гегеля) удалось поставить (хотя и не во всем правильно) проблему личностного, человеческого фактора в прогрессивном развитии общества наиболее остро.

Штирнер примыкает к младогегельянству как публицист в начале 40-х годов. Вершина его творчества — книга "Единственный и его собственность" (1845), получившая на короткое время шумную известность. Это произведение во многих отношениях является итоговым для берлинской группы младогегельянцев. В нем логически последовательно завершены все основные выводы как из "чистой" критики, так и из философии самосознания. Однако сам Штирнер полагал, что его "Единственный..." и есть единственно правильный вывод из всей философии Гегеля, наиболее строгое следование всему содержанию и логике этой системы¹⁰².

Штирнер обосновывает индивидуалистически-анархистское учение, сердцевиной которого является апология абсолютности и неповторимости каждой индивидуальности. Он не признает объективной реальности за общим, родовым. Что род! "Я сам себе род, для меня нет нормы, закона, модели..."¹⁰³. Во многом следуя по стопам Б.Бауэра, Штирнер утверждал, что ученики Гегеля не создали ничего действительно нового, они лишь рассеяли туман, в котором скрывались многие важнейшие положения их учителя¹⁰⁴. Радикализм молодых гегельянцев (например, бауэровский в "Трубном гласе...") не является с точки зрения Штирнера чем-то необычным. Он полагал, что радикализм — черта характера немцев как нации с философским складом ума. Немцы стремятся обнаружить сущность, корень вещей и отношений, т.е. подходить к ним радикально¹⁰⁵. Однако религию, по мнению Штирнера, ни один из учеников Гегеля

так и не смог преодолеть. Так, в любых понятиях младогегельянцев Штирнер "обнаруживает" религиозное содержание: в "самосознании", в "человеке", в "гуманизме", в "человечестве", в "духе истории" и т.д. Все, что пытается подняться над отдельным человеком и поработить его индивидуальность, Штирнер считает религиозным. В этом плане, по его мнению, ни один младогегельянец не вышел за пределы теологического сознания – сознания господства всеобщего над отдельным, абстрактного над живым.

За преодолением Бога должно последовать преодоление всех абстрактных сущностей, их власти над индивидуальностью. Уничтожение господства абстракций – вот, по Штирнеру, задача дня. "Я не хочу, – писал он, – быть ни человеком вообще, ни христианином, ни иудеем, ни русским, ни немцем, ни буржуа, ни рабочим, ни вообще кем бы то ни было, а только самим собой"¹⁰⁶. Только оставаясь самим собой, человек есть нечто, которое всегда гораздо больше по объему своего существования, чем любая абстракция. Только то, отмечал Штирнер, что человек есть вне этих абстракций, является его действительной неотъемлемой собственностью. Собственность – это то, что собственно мое во мне, настаивал Штирнер, то, чего нельзя у меня отнять, не уничтожив меня самого.

В Гегеле Штирнера не устаивает главным образом абстрактный подход к рассмотрению человека. Гегель, по его мнению, как и Декарт, и Лютер, продолжали оставаться рабами абстракций в силу их непоследовательности. Все они продолжали исходить из наличия в человеке чего-то божественного, не зная человека как такового, непосредственного, без привнесения в него чуждой для него сущности. Их концепция человека по существу антигуманна: человек рассматривается лишь как явление, как проявление чего-то чуждого ему (божественной истины, например). Такой подход, утверждал Штирнер, кардинально искажает действительный облик человека, ни на шаг не приближая нас к пониманию его личностного бытия. Все подлинно человеческое надо искать в самом человеке как неповторимой индивидуальности, а не вне его, не как вносимое в него

(понятием или предопределением – все равно). Надо освободиться от власти абстракций, чтобы стать самим собой, чтобы не быть человеком вообще, а данным, неповторимым, единичным, "самостью", самоценностью.

Смысл бытия индивидуальности, "единственности" каждого человеческого существования связан, конечно, утверждает Штирнер, с миром, но со знаком, противоположным тому, которого придерживаются приверженцы абстракций. Смысл этот не в пассивной ассимиляции навязываемого извне, а в силе активного присвоения мира ("Aneignungskraft"). Отношение штирнеровского Я к миру сугубо утилитарно. Активность "единственного" нацелена не на преобразование мира и себя, а на присвоение того в мире, что поддается этому¹⁰⁷. Творчески-преобразующая сущность человеческого бытия игнорируется здесь совершенно. Эгоизм в сочетании с индивидуализмом и нигилизмом – характернейшая черта воззрений Штирнера. Понятия "эгоизм", "единственный", "собственность" превращены Штирнером в философские категории, атрибутивные характеристики бытия реального человека. Единственному нет дела до остального мира, который для него выступает лишь как потенциальная собственность, данность, при помощи которой и в которой необходимо себя реализовать¹⁰⁸.

Штирнер против любых абсолютов, так как каждый из них есть попытка порабощения индивидуальности. Задача Штирнера, как он понимал ее сам, – освободить людей от любого авторитарного (или теологического, что для него одно и то же) сознания, всемерно раскрепостить человека духовно. Любая попытка "возвышения" человека до какой-то внечеловеческой сущности есть лишь последний "наряд" христианской веры в богочеловека. Христианский Бог в философии истории Гегеля превратился, как считал Штирнер, в "дух истории", в "дух человечества". В этой форме христианство не преодолено, оно лишь очеловечилось. Этот "дух" остается для конкретной индивидуальности не менее чуждым, трансцендентным и отнимающим ее собственную сущность, чем христианский Бог.

Задача "единственного" – не реализация общечеловеческого образа, который всегда навязывается кем-то извне, а самореализация собственного Я. Единственное и высшее "призвание" индивидуальности – самореализации сегодня и здесь, а не в том будущем, которое живописуется в многочисленных социальных утопиях, подчиняющих людей идеалам¹⁰⁹. Последователи Фейербаха в центр своих размышлений поставили, по мнению Штирнера, человека как родовое существо, как абстракцию и игнорировали индивидуальность (это обвинение Штирнер относил и к Б.Бауэру, и к К.Марксу). Во имя общей идеи, человечества, негодовал Штирнер, такие абстрактные теоретики готовы, по примеру французских революционеров, обрезать головы отдельным людям: для них, мол, идеи, абстракции дороже живых людей. Дух, которому служат эти критики, правда, не абсолютный и не священный, а дух гуманизма, но гуманизма всеобщего, крайне абстрактного.

Штирнер, действительно, указывает на многие недостатки отвлеченного гуманизма, но сам так и не смог выйти за его пределы. С точки зрения абстрактного гуманизма защита индивидуалистически настроенного Я выглядит утверждением неприкрытого эгоизма, соглашается Штирнер; но, продолжает он, фактически подавляющее большинство людей и есть такие эгоисты. Надо быть реалистом, а не фантазировать о гуманизме и свободе вообще¹¹⁰. Кроме того, утверждал Штирнер, его эгоист отличается от обыденно-пошлого эгоиста своей борьбой против всех господствующих догм и сущностей, утверждаемых религией, государством, общественным мнением, правом. Борись за индивидуальный интерес и ты будешь бороться за интерес каждого.

Людей наиболее прочно соединяют, убежден Штирнер, не родственные или организационные связи, а живые, конкретные и различные интересы, не покушающиеся на "самость" неповторимых индивидуальностей. Нигилистическое Я, делал он вывод, есть реальный финиш как христианского, так и светского государства. Никакие социальные структуры и материальные блага не делают сами по себе человека свободным, если его сознание рабское.

В этих рассуждениях Штирнера есть много здравого смысла, но, как и любой метафизик, он видит только одну сторону, не проникает в диалектику становления и взаимодействия индивидуального и общественного, духовной свободы и политических, социальных, материальных ее предпосылок. В традиционном гуманизме, доказывал он, конкретный человек сам по себе высшей ценности не имеет. Политические революции не освобождают человека, так как все его права секуляризуются политикой, государством. "Политический либерализм" дает лишь иллюзию свободы; это же относится и к "социальному либерализму" социалистов. В первом случае свобода приносится в жертву государственности и собственности, а во втором – общественным интересам и экономическим потребностям труда. Коммунисты правы, писал Штирнер, в своей борьбе против господства частной собственности, но еще более ужасно господство серой, безликой "общественности", которой коммунизм полностью подчиняет индивидуальность¹¹¹.

Коммунизм Штирнер всюду отождествляет с примитивным уравнительным коммунизмом, что вполне объяснимо – ведь другой формы коммунизма он в то время (1844 г.) еще не мог знать. Декларируемое коммунистами "всеобщее благо" нетождественно, убежден Штирнер, с действительным благом отдельного человека. Гарантией личного блага при всех социальных порядках является только сам "единственный". В общественном будущем истинно только то, не сомневается Штирнер, что служит благу "единственного", но не связано с какими-либо формами его отчуждения. На поиски такого будущего направлен, как полагал Штирнер, "гуманный либерализм" Б.Бауэра – последняя форма веры в возможности индивидуальной человеческой свободы. Ни в какой конкретной общественной форме этот гуманизм не признает возможность полноты реализации индивидуальной свободы. Такой формой может быть только бесконечно и автономно развивающееся "самосознание" индивидуального Я.

В учении Штирнера имеется множество мотивов, развитых позднее Ницше, экзистенциализмом, франкфурт-

ской школой (особенно Адорно и Маркузе). В целом ряде вопросов он является духовной предтечей и многих форм современного анархизма. Штирнер видел, чувствовал опасность дегуманизации общества, порождаемой процессами деперсонализации, обезличивания, деиндивидуализации человека, принимающими массовый характер. Его учение (в плане субъективных намерений Штирнера) есть попытка отстоять ценность личностного бытия, его неповторимости, уникальности и т.д., но попытка с негодными в большинстве случаев средствами. Субъективный идеализм Штирнера неизбежно приводил к утрате многих диалектических достижений философии Гегеля. Человек и общество стали рассматриваться им как абсолютные, метафизические, неподвижные противоположности. Одновременно человеческое Я все более превращалось Штирнером в крайне абстрактную, надуманную конструкцию, оторванную от реальных условий жизнедеятельности конкретных индивидуальностей.

Благое намерение Штирнера – борьба против господства абстрактно-всеобщего над живым человеком, его индивидуально-личностным бытием и жизненной судьбой – на деле обернулось тем, что сам он остался в плену голых абстракций. Историческому идеализму Штирнера, превращению реальной истории в историю идей и духа (точнее – индивидуальных "духов") соответствует редукция (доходящая до полного отождествления) конкретного человеческого Я исключительно к самосознанию личности.

Так как главными оковами личности Штирнер считал ее сознание, самосознание, господствующие ее мысли и т.д., то и исходная база освобождения личности представлялась ему чисто индивидуальным актом личностного сознания. Снятие ореола "святости" с религии, государства, господствующих общественных отношений вовсе не означает, по Штирнеру, их действительного устранения. Это снятие есть их устранение лишь как реалий сознания личности. По видимости, столь радикальная критика существующего общества в конечном счете выливается в достаточно безобидное требование изменить свои представления об

обществе. Но он обходит тот простой факт, что сами по себе представления, сколько бы радикально они не изменились, бессильны что-либо изменить в реальной действительности. Для последнего нужны радикальные и социально организованные массовые, вполне материальные действия, а не простая смена представлений.

Субъективизм позиций "единственного" вел Штирнера в конечном счете к безысходному пессимизму, моральному нигилизму, к бунтарскому разрушительству без позитивной программы реальных и радикальных преобразований общества. Резкой критике воззрения Штирнера были подвергнуты Марксом и Энгельсом в "Немецкой идеологии". С позиций формировавшегося исторического материализма они доказывали спекулятивный, антинаучный характер и политически реакционный объективный смысл этих воззрений¹¹².

7. Вместо заключения

Выделенные мною аспекты критики Гегеля младогегельянами позволяют рассматривать само младогегельянство по крайней мере с трех сторон: и как общественное движение (мелкобуржуазное по своей сути), и как философское течение (субъективно-идеалистическое в понимании движущих сил истории и с нарастанием элементов эклектики), и как политический союз (но еще не политическая партия) единомышленников, боровшихся теоретическими средствами сначала за конституционную монархию, а затем – за демократическую республику. При таком подходе ясно, что младогегельянство не являлось только философской школой. Понимание его только как школы или преимущественно как школы ведет к зауженной оценке этого исторического явления.

Старогегельянцев еще можно рассматривать преимущественно как *школу*, если принимается тезис, что они были *только учениками* Гегеля и одновременно учениками *только Гегеля*. И первый, и второй аспекты так понимаемого "школьничества" неприменимы в полном объеме ни к одному из младогегельянцев. И дело не только в том, что

младогегельянцы развивали многие идеи Гегеля, в том числе и диалектические, вскрывали многие недостатки учения Гегеля в целом, его противоречивость, расчищая тем самым путь для последующего диалектико-материалистического преодоления Гегеля; не только в том, что младогегельянцы пытались соединить достижения *всей немецкой классической философии* – и Гегеля, и Фихте, и Канта, и Фейербаха (исключение составлял только Шеллинг), другой вопрос, что этот синтез не состоялся, выродившись в эклектику.

Дело прежде всего в том, что появление младогегельянства, его стремительное развитие определялось, главным образом не внутренней логикой движения системы и метода Гегеля, а исторической ситуацией, потребностями развития Германии первой половины XIX в. Младогегельянство было одной из форм идейной подготовки революции 1848-1849 гг. Это главная функция младогегельянства по отношению к конкретной исторической ситуации, вызвавшей к жизни это движение. При рассмотрении младогегельянства преимущественно как "школы" исследователь постоянно рискует превратиться в историка идей, возникновения идей из идей и т.д.

По отношению к философии Гегеля главная функция младогегельянства не творческая и не критическая, как это может показаться, а, так сказать, "приспособленческая". В этом плане младогегельянство правомерно рассматривать как попытку приспособить учение Гегеля к потребностям буржуазного преобразования всего немецкого общества. Вторая главная функция младогегельянства органично связана с первой. Приспособительной функцией объясняется главным образом и нарастание элементов эклектики у большинства младогегельянцев (Штрауса, Б.Бауэра, Руге, Штирнера). Что же касается марксистской философии, то младогегельянство имеет непосредственное отношение к ее предыстории¹¹³ и опосредованное – к ее возникновению и становлению. Под предысторией при этом имеется в виду период с 1836 по осень 1843 г. Он начинается с перехода Маркса-студента из Боннского в Берлинский

университет, приобщения его к философии Гегеля (до этого Маркс относился к ней только отрицательно) сначала через преподавателей-гегельянцев (Э.Ганса в первую очередь) и особенно через "Докторский клуб" и завершается рукописью "К критике гегелевской философии права" (лето 1843 г.).

Предыстория марксизма, период созревания идейных предпосылок возникновения основополагающих положений нового мировоззрения, совпадает со временем непосредственного общения, наибольшего взаимовлияния и различных форм сотрудничества молодых Маркса и Энгельса со многими младогегельянами. Заметную роль младогегельянство играет и в возникновении и становлении марксистской философии (1843-1846 гг.). Это время рождения основополагающих идей нового мировоззрения в борьбе с другими воззрениями, среди которых не последнее место занимало младогегельянство, и время становления, организации этих идей в единое, целостное учение и теоретическую систему. В истории марксизма возникновение и становление идут почти параллельно во времени, поскольку почти одновременно с возникновением основополагающих идей происходит разработка всех сторон нового учения (философии, политической экономии, научного социализма). В становлении марксизма заметную роль сыграл негативный опыт младогегельянства: неудачность в целом попыток приспособить учение Гегеля к потребностям буржуазно-демократических преобразований, сделать диалектику последовательной на идеалистической основе, разработать отдельные стороны учения Гегеля при забвении других и т.д.

И немецкая классика в целом, и Гегель выражали интересы нового, капиталистического строя. Но и младогегельянство было формой идеологии буржуазии. В чем же различие их в этом плане? Во-первых, в том, что младогегельянство – одна из форм мелкобуржуазного демократизма, а Гегель был лишь умеренным либералом. Во-вторых, младогегельянство представляло собой буржуазно-радикальное движение, признающее реальную возможность и

необходимость насильственных революционных решений общественных вопросов, а немецкая классика в силу неразвитости классовой борьбы в Германии была склонна к реформам, к компромиссам между отмирающим феодализмом и развивающимся капитализмом. Кроме того, как уже было отмечено, сильным катализатором радикальных настроений в Германии оказались революции во Франции и Бельгии 1830 г. – факторы, не влиявшие на немецкую классику (за исключением последнего года жизни Гегеля).

¹ *Moog W. Hegel und die Hegelsche Schule. Munchen, 1930. Kap. VIII.*

² *Die Hegelsche Philosophie, Beitrage zu ihrer eichtigen Beurteilung und Wurdigung. B., 1843.*

³ *Тренделенбург А. Логические исследования: В 2 ч. М., 1868. Ч.1. С.106.*

⁴ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.42. С.155.*

⁵ Современную оценку этого хода мысли см.: *Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке Логике». М., 1985. С.116-120.*

⁶ *Rosenkranz K. Göschels Entwicklung der Hegelschen Unsterblichkeitslehre // Kritische Erleuterungen des Hegelschen Systems. Königsberg, 1840.*

⁷ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. С.485.*

⁸ *Reichlin M. Die Autolatry oder Selbstanbetung, ein Geheimniss der junghegelschen Philosophie. Pforzheim, 1843.*

⁹ *Hegel G.W.F. Theologische Jugendschriften. Tübingen, 1907.*

¹⁰ *Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt, 1969. S.338.*

¹¹ *Bauer B. Dag Entdeckte Christenthum / Hrsg. E. Barnicol, Jena, 1927. S. 120.*

¹² См.: *Гречко П.К. Проблема практики в “Прологоменах в историософии” А.Цешковского // Филос. науки. 1983. N 2. С.153-156.*

¹³ *Корню О. К. Маркс и Ф.Энгельс: Жизнь и деятельность. М., 1976. Т.1. С.227.*

¹⁴ *Cieszkowski A. Prolegomena zur Historiosophie. B., 1938. S. 116.*

¹⁵ *Ibid. S. 148.*

¹⁶ *Ibid. S. 18-19.*

¹⁷ *Ibid. S. 21.*

¹⁸ *Ibid. S. 116.*

¹⁹ *Ibid. S. 148.*

²⁰ Ibid. S. 147.

²¹ Ганс Эдуард (1798-1839), доцент Берлинского университета с 1820 г., профессор римского права с 1828 г., декан юридического факультета с 1832 г. Его лекции посещал студент К.Маркс.

²² См.: Корню О. Указ. соч. Т.1. С.195.

²³ Gans T. [Eduard Gans] in "Hallische Jahrbücher". Leipzig, 1840. S. 902.

²⁴ Gans E. Philosophische Schriften. B., 1971. Vorwort.

²⁵ Savigny F.G. Von Beruf unserer Zeit. B., 1840. S. 11, 14.

²⁶ См.: Гегель Г.Ф.В. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1934. Т.7. С.26.

²⁷ Feuerbach L. Briefwechsel. Leipzig, 1963. S. 84.

Ганс высоко ценил Фейербаха как талантливого ученика Гегеля. Фейербах уважал Ганса как противника романтизма и исторической школы права. Именно по приглашению Ганса берлинское "Общество научной критики" привлекает Фейербаха в качестве постоянного сотрудника своего журнала "Берлинские летописи", несмотря на гонения официальных властей после выхода в свет в 1830 г. его произведения "Мысли о смерти и бессмертии...".

²⁸ См.: Гулыга А.В. Гегель. М., 1970. С.134; Biedermann G. Hegel. Leipzig, etc., 2981. S. 92-132.

²⁹ См.: Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.2. С.2.

³⁰ Gans E. Das Erbrecht in Weltgeschichtlicher Entwicklung. B., 1824. Bd. 1. S. XII.

³¹ Гегель Г.Ф.В. Соч. М.; Л., 1935. Т.11. С.514.

³² Gans E. Meine politische Meinungen // Hallische Jahrbücher. Leipzig. 1840. S. 903.

³³ По отзывам современников, Э.Ганс был в отличие от своего учителя блестящим оратором, лектором, талантливым организатором. Привлекательность манеры изложения многократно усиливалась органическим включением в лекционный курс и обсуждением наиболее актуальных вопросов общественной жизни. Важнейшие события того времени комментировались с кафедры Берлинского университета Гансом не только в либеральном, но и нередко в демократическом духе. То, что по цензурным условиям невозможно было высказать в печати, Ганс излагал устно. Лекционный зал, где выступал Ганс был всегда переполнен.

³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.41. С.123-124.

³⁵ См.: Рау И.А. Эзотеризм в методологии историко-философского исследования // Филос. науки. 1985. № 5.

- ³⁶ Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.26. С.77.
- ³⁷ Gans E. Vermischte Schriften. B., 1834. Bd. 2. S. 251-252.
- ³⁸ Gans E. Philosophische Schriften. S. 12, 222.
- ³⁹ Ibid. S. 313, 308.
- ⁴⁰ Gans E. Rückblicke auf Personet und Zustande. B., 1836. S. 117.
- ⁴¹ Gans T. Philosophische Schriften. S. 256.
- ⁴² Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. B., 1981. S. 100, 435-436.
- ⁴³ Gans E. Rückblicke auf Personen... S. 99-101.
- ⁴⁴ Gans E. Philosophische Schriften. S. 218.
- ⁴⁵ Штраус Давид Фридрих (1808-1874) родился в Людвигсбурге в семье состоятельного торговца. По настоянию отца он получил теологическое образование в 1821-1825 гг. в монастырской школе в Блаубойрене, затем в 1825-1830 гг. в Тюбингенском приюте.
- ⁴⁶ Strauss D.F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tübingen, 1836. Bd. 2.
- ⁴⁷ Strauss D.F. Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Tübingen, 1837.
- ⁴⁸ Strauss D.F. Die christliche Glaubenslehre in ihre geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt Tübingen, 1840. Bd. 1.
- ⁴⁹ Strauss D.F. Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntnis. Leipzig, 1872.
- ⁵⁰ См.: Целлер Э. Биография Давида Фридриха Штрауса // Штраус Д. Старая и новая вера. СПб., 1906. С.Х.
- ⁵¹ Strauss D.F. Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu 1837 u. Nh. Ziegler. Strassburg, 1908. S. 250.
- ⁵² Штраус Д. Жизнь Иисуса. СПб., 1907. Кн.1. С.30.
- ⁵³ Strauss D.F. Das Leben Jesu. Tübingen, 1835. Bd. 1. S. 72.
- ⁵⁴ Это хорошо показано в: Ziegler Th. D.F.Strauss. Strassburg, 1908. H. 1-2.
- ⁵⁵ Strauss D.F. Streitschriften Zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu. Tübingen, 1838. H. 3. S. 57, 76.
- ⁵⁶ Lucacs G. Der junge Hegel. B., 1954. S. 38.
- ⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Соч. М., 1975. Т.1 / Вступ. ст. А.Н.Гулыги. С.8.
- ⁵⁸ Rebestock H. Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften. Freiburg; München, 1971. S. 200.
- ⁵⁹ Volhard E. Zwischen Hegel und Nietzsche. Frankfurt a.M., 1932.
- ⁶⁰ Strauss D.F. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. In 2 Bd. Tübingen; Stuttgart, 1840-1841.

⁶¹ *Strauss D.F. Gesammelte Schriften / Hrsg. E.Zeller. Bonn, 1878. Bd. 5. S. 181.*

⁶² *Ibid. S. 181.*

⁶³ Бауэр Бруно (1809-1882) родился в семье живописца по фарфору в Айзенберге, входившем в герцогство Заксен-Альтенбург (ныне неподалеку от областного центра ГДР Гера), учился в Берлине теологии и философии у Мархайнеке, Шлейермахера и Гегеля, получил звание приват-доцента. Он был аскетом, оригинальной, незаурядной личностью с сильным характером. См.: Rosenkranz K. *Aus einem Tagebuch. Leipzig, 1854. S. 113; Mackay J.H., M.Stirner. 2. Aufl. Trepow, B., 1970. S. 221; Fontane Th. Briefe. 2. Samml. D., 1909. Bd. 2. S. 392; Gast P. Briefe an Nietzsche. München, 1924. Bd. 2. S. 162.*

⁶⁴ *Bauer B. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig, 1841. Bd. 1. S. VIII.*

⁶⁵ *Marx K., Engels F. Werke. B., 1958. Bd. 2. S. 147.*

⁶⁶ *Sweizer A. Geschichte der Leben Jesu-Forschung. Tübingen, 1933. S. 161.*

⁶⁷ *Bauer B. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Bd. 1. S. 308-315.*

⁶⁸ *Die Junghegelianer. Ausgewählte Texte. B., 1963. S. 64.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Bauer B. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen: Ein Ultimatum (anonym). Leipzig, 1841. S. 148.*

⁷³ *Bauer B. Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens beurteilt (anonym). Leipzig, 1842. S. 180.*

⁷⁴ *Ibid. S.206*

⁷⁵ *Ruge A. Briefwechsel und Tagebuchblätter. B., 1886. Bd. 1. S. 247, 255, 281, 290.*

⁷⁶ Данный труд Бауэра был конфискован еще до его доставки в Германию. Длительное время он считался утерянным. Но в 1927 г. один экземпляр его был обнаружен профессором Э.Барниколем и опубликован в Йене.

⁷⁷ *Die Junghegelianer. S. 71.*

⁷⁸ *Ibid. S. 82-84.*

⁷⁹ *Ibid. S. 84.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Современное развитие этой концепции см.: Ортега-и-Гассет Х. *Восстание масс // Вopr. философии. 1989. N 3. С.119-129.*

⁸² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1971. Т.2. С.343.

⁸³ Philosophie-Lexikon. В., 1982. S. 844.

⁸⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. С.384.

⁸⁵ Там же. С.386.

⁸⁶ Цит. по: Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1958. S. 125.

⁸⁷ Bauer B. Russland und das Germanentum. Charlottenburg, 1853. S. 1.

⁸⁸ Более детально об этом см.: Яли И.А. Развенчанное самосознание: Крит. очерк философии Б.Бауэра. Воронеж, 1985. Гл.8; а также: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.2. С.407. Высокие оценки будущего России ее роли в мировой истории совпадают у Гегеля и Бауэра во многом дословно.

⁸⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.1. С.219-368, 414-429.

⁹⁰ Руге Арнольд (1802-1880) родился в семье арендатора в г.Берге на о-ве Рюген. Его отец и ближайшие предки происходили из крестьян и ремесленников. После окончания гимназии в 1821 г. он поступил в Галльский университет для изучения теологии. Однако скоро он убедился, что религиозная мысль не может дать ответы на овладевшие им мировоззренческие вопросы и обратился к изучению философии и древнегреческой литературы (уже в Йене). В студенческие годы Руге был одним из активных деятелей движения буршеншафтов и за прогрессивную политическую деятельность в 1823 г. был исключен из университета. Но на этом ни политическая деятельность Руге, ни преследования его со стороны властей не прекратились, и в 1824 г. он был заключен в тюрьму, где провел 6 лет (большой частью в крепости Кольберг, в кандалах). По выходе из заключения он вернулся в Йену, где быстро сошелся с либералами и впервые приступил к основательному изучению философии Гегеля. Позднее он писал, что уже в то время пытался использовать гегелевское положение о разумности действительного для обоснования, "оправдания" революции.

⁹¹ Во время революции 1848-1849 гг. в Германии Руге оказался на гребне общественно-политического движения как один из виднейших представителей мелкобуржуазной демократической оппозиции. Он был избран депутатом франкфуртского парламента (национального собрания). Маркс и Энгельс в "Новой Рейнской газете" неоднократно указывали на расплывчатость, половинчатость, непоследовательность политической программы, выдвигавшейся Руге и его сторонниками. См.: Marx K., Engels F. Die Revolution von 1848: Auswahl aus der "Neuen Rh. Z". В.,

1966. S. 169-179. После поражения революции в Германии Руге эмигрировал в Англию, где играл заметную роль в кругах представителей демократического крыла эмиграции. Позднее он полностью солидаризировался с политикой Бисмарка, поддерживал устно и печатно усилия последнего по объединению Германии "сверху" под эгидой Пруссии. Прусское правительство ответило на эту поддержку ежегодным почетным жалованием в 3000 марок за "особые заслуги", которое Руге охотно принял.

⁹² *Ruge A.* Briefwechsel und Tagebuchblätter. B., 1886. Bd. 2. S. 51.

⁹³ *Hallische Jahrbücher.* 1840. S. 1209.

⁹⁴ *Ruge A.* Aus früherer Zeit. B., 1867. Bd. 4. S. 571.

⁹⁵ *Die Junghegelianer.* S. 63.

⁹⁶ *Ibid.* S. 91, 93.

⁹⁷ *Ibid.* S. 96.

⁹⁸ *Ibid.* S. 97.

⁹⁹ *Ibid.* S. 98, 100, 102.

¹⁰⁰ *Ibid.* S. 97.

¹⁰¹ *Ibid.* S. 106-107.

¹⁰² *Holz H.H.* Die abenteuerlicher Rebellion. Darmstadt; Neuwied,

1976. T. 1: Max Stirner - die Apotheose des bürgerlichen Individuums.

¹⁰³ *Stirner M.* Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, 1929. S. 161.

¹⁰⁴ *Stirner M.* Kleinere Schriften / Hrsg. H. Mackay. Treptow; B.,

1914. S. 16, 23.

¹⁰⁵ *Ibid.* S. 4.

¹⁰⁶ *Stirner M.* Der Einzige... S. 147; *Idem.* Kleinere Schriften. S. 343.

¹⁰⁷ *Stirner M.* Der Einzige... S. 233.

¹⁰⁸ Мое дело прочно, надежно, писал Штирнер, если опирается на меня самого. Сама живая, неповторимая индивидуальность есть высшая цель. Но каждая отдельная индивидуальность преходяща, смертна. Поэтому каждый последователь Штирнера мог бы вместе с ним сказать: "Я поставил на ничто" ("Ich hab mein Sache auf Nichts gestellt").

¹⁰⁹ *Stirner M.* Der Einzige... S. 196, 217, 420, 423, 428; *Idem.* Kleinere Schriften. S. 366.

¹¹⁰ *Stirner M.* Der Einzige... S. 193.

¹¹¹ *Ibid.* S. 233.

¹¹² См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т.3. С.104-220.

¹¹³ *Pepperle I.* Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. B., 1978. S. 35

Оглавление

Предисловие	3
-----------------------	---

I. Гегель и романтизм

1. Ступени к "несчастному сознанию"	7
2. Необъективируемое Я в романтизме	15
3. Реальность идеала в раннем и позднем романтизме	24
4. Гегелевская рациональность и романтическая чувственность	33
5. Расторжение уз с романтической чувственностью	41
6. Проблема "снятия"	54
7. Экзистенциальная глубина интеллектуальной системы	62

II. Младогегельянская критика Гегеля

1. Возникновение гегелевской школы. Начало ее разложения	91
2. Э.Ганс и становление левого гегельянства	103
3. Место и роль Д.Ф.Штрауса в размежевании старо- и младогегельянцев	110
4. Б.Бауэр – лидер субъективно-идеалистического и антиклерикального крыла младогегельянства	119
5. Критика А.Руге феодального сословного государства. Эволюция от либерализма к демократизму	132
6. М.Штирнер. Разрушение абсолютного и авторитетов как внутренняя гарантия свободы личности	141
7. Вместо заключения	148

*Лазарев Валентин Васильевич,
Рау Иоганн Александрович*

Научное издание

Немецкая
классическая
философия

Новые
исследования

Гегель и философские дискуссии его времени

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Художник
С.А.Резников

Художественный редактор
М.Л.Храмцов

Технический редактор
М.В.Чудецкая

Корректоры
Т.П.Вдов, Р.В.Молоканова

ИБ № 47420

Сдано в набор 20.12.90

Подписано к печати 14.02.91

Формат 70х100 1/32

Бумага офсетная

Гарнитура "Таймс"

Печать офсетная

Усл.печ.л. 6,56. Усл.кр.отт. 6,74

Уч.-изд.л. 8,0.

Тираж 4600 экз. Тип. зак. 1579

Цена 2р. 50 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва В-485

Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

В издательстве "Наука"
готовится к печати:

О р т е г а - и - Г а с с е т Х.

Что такое философия?

30 л. 7 р.

В книгу включены работы крупнейшего испанского философа нашего столетия, впервые издаваемые на русском языке — "Тема нашего времени" (1923), "Что такое философия?" (1929), "Начало и конец философии" (опубликована в 1960г.) и др. Здесь нашли наиболее яркое выражение его понимание природы философского знания и истины, их роли как в жизни отдельного человека, так и человеческого общества, его представления о характере кризиса современной западной философии и возможности его преодоления. Для философов, всех читателей, интересующихся историей мировой философской культуры.

Историко-философский ежегодник. 1991

30 л. 3 р.

В очередном выпуске ежегодника представлены результаты новых исследований советских и зарубежных ученых, охватывающих историю и современное состояние западной философии, историю отечественной философии, историю философии стран Востока. Публикуются переводы "Тайн творения" Лейбница, "Теогонии" Л.Фейербаха, "О Наторпе" Фогта, рукописи Б.Пас-тернака, написанной в годы ученичества у Г.Когена, а также работа русского философа И.Д.Левина "Шестой план". Для философов, читателей, интересующихся историей философии.