



Філософська  
Спадщина  
України

Шинкарук В.І.

# ВИБРАНІ ТВОРИ

У 3 томах

**ББК 87.3(4 Укр.)**  
**Ш62**

**Шинкарук В. І.**

**Вибрані твори:** у 3-х т. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. — (Філософська спадщина України). Т. 2. — 528 с. — Рос., укр.

**ISBN 966-628-064-7** (том 1)

**ISBN 966-628-065-5** (том 2)

Другий том “Вибраних творів” В. І. Шинкарука містить праці, присвячені творчості Гегеля та Л. Фейєрбаха. Крім книги “Логика, диалектика и теория познания Гегеля” та низки статей, присвячених різним аспектам творчості Гегеля і Фейєрбаха, до тому ввійшли раніше не опубліковані тексти лекцій про філософію Л. Фейєрбаха, прочитані В. І. Шинкаруком в 60-х роках минулого століття в Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка для студентів історико-філософського факультету.

Книга розрахована на філософів, викладачів, аспірантів, пошукувачів та студентів гуманітарних спеціальностей.

**ББК 87.3(4 Укр.)**

Підготовку тексту до видання та його упорядкування здійснили: доктор філософських наук, професор *Лях В. В.*; доктор філософських наук, професор *Табачковський В. Г.*

**ISBN 966-628-064-7** (том 1)

**ISBN 966-628-065-5** (том 2)

© Лях В. В., Табачковський В. Г.,  
упорядкування, 2003

© Український Центр  
духовної культури, 2003

## Від упорядників

Другий том “Вибраних творів”, завершує цикл історико-філософських праць В. І. Шинкарука. Він присвячений творчості Г. В. Ф. Гегеля та Л. Фейербаха. Після вступної статті публікуємо розвідку “О месте права в формообразованиях человеческого духа в философии Гегеля” (доповідь на VI Міжнародному гегелівському конгресі в м. Празі 1966 р.), якій автор надавав великого значення. Значну частину тому складає видана у 1964 р. праця “Логика, диалектика и теория познания Гегеля”. Деякі зміни її тексту зумовлені передусім уточненнями, внесеними автором під час підготовки до друку другої частини книги “Единство диалектики, логики и теории познания” (К.: Наукова думка, 1977). Значно розширене “Заключение” за рахунок тексту “Вместо заключения”, що міститься в книзі “Единство диалектики, логики и теории познания”.

З метою полегшення смислового розуміння досить складного тексту упорядники (так само, як і в першому томі) збільшили кількість абзаців, деталізувавши занадто великі смислові блоки.

До тому ввійшли окремі статті про Гегеля (з “Української радянської енциклопедії” та “Філософського словника”), а також ті, що присвячені деяким аспектам творчості німецького мисленника.

Завершують том дослідження В. І. Шинкарука “Формирование материалистических взглядов Л. Фейербаха” (що становить першу главу колективної монографії “Очерки по философии Л. Фейербаха”. — К.: “Наукова думка”, 1982 р.). Читач уперше має нагоду ознайомитися з текстами двох лекцій В. І. Шинкарука, в яких розглядається генеза філософських поглядів Фейербаха та критика ним гегелівської філософії.

# КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЛАНДШАФТИ ГЕГЕЛЯ ТА ВІТЧИЗНЯНИЙ НЕОМАРКСИСТСЬКИЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЗМ

Перший студентський спогад: молодий зосереджений “чоловік у собі” з орлиним профілем сходить на професорську кафедру. Впевненим, трохи глухуватим голосом окреслює тему лекції та її структуру. Неквапним, але енергійним жестом увиразнює й умасштабнює виклад найскладніших концептів. Коли він промовляє: “Гегель вважав, що...” — ми трохи пригинаємося, немов під віялом Абсолютного Духу...

Чи не найбільше поталанило тим студентам філософського факультету 60-х років, кому довелося опанувати німецьку класику під орудою: Володимир Шинкарук — лекції, Михайло Булатов (нешодавній його аспірант) — семінарські заняття. То був воістину “майстер-клас” із культури філософування. Проникливий, з критичним запалом, нащаженим принципом практики, професор (декан) — та розважливий, залюблений у першоджерела молодий “семінарист”, який наvertsав не до критики, а до скрупульозного, досконального вивчення текстів.

Отже, вчитуємося у найпершого в повоєнній Україні тлумача гегелівської теоретичної спадщини.

Які шинкаруківські ідеї знаходили позитивну оцінку рецензентів опісля публікації його аналітичного дослідження “Логика, диалектика и теория познания Гегеля” (К., 1964)? Передовсім, звичайно, її антисталінський пафос, спрямований, як сказано у вступові, проти “однобічного, переважно негативного ставлення до Гегеля та його діалектики”. Причиною такого ставлення була, мабуть, надзвичайна складність отієї методології, що нею партійні функціонери змушені були “присягатися”, не тямлячи й тихенько ненавидячи або зневажаючи її. Привертала увагу, звісно, не тільки докладна філософська критика спрощень діалектики, що започатковувала книжку В. Шинкарука. Увесь зміст цієї праці розхитував катехізісне уявлення про марксизм, на якому, зручно облаштувавшись, зажадали інтелектуально “відпочивать” комфункціонери. Шинкаруківська ж книжка

(як і подібні книжки трохи старшого його московського друга Евальда Ільєнкова) нагадувала сократівського “гедзя”, який увесь час псував той відпочинок. Вона пропонувала такий образ однієї з “складових марксизму”, який, навіть зважаючи на матеріалістично-критичний зміст, було непросто “заковтнути” більшості тогочасних вітчизняних філософів-професіоналів, не те що партноменклатурникам. Вона ускладнювала катехізисний образ марксистської філософії, насаджуваний тими номенклатурниками, до такої міри, що ця філософія вже могла претендувати на діалог з іншими впливовими течіями світової думки ХХ століття. Звичайно, про “гедзьовість” говорили тоді тільки у кулуарах, проте її відчували всі. Відтак вітчизняний неомарксизм, відмітні ознаки якого ми вже навели у вступній статті до першого тому праць В. Шинкарука, мав однією зі своїх особливостей передусім поновлення нормального, позбавленого “редукції складності” ставлення до класичної філософської спадщини.

Без такої нормалізації ставлення до класики неможливо було вмотивувати для ідеологічних наглядців над філософією звертання її вітчизняних представників до розмаїття мисленневих здобутків новітньої доби.

Чи не через окреслену обставину у нашій філософії 60-х років ХХ століття співіснували (витворюючи — за всієї своєї несхожості, а часто й альтернативності — оригінальний симбіоз) *три різновияви легальної опозиції тогочасній офіційній ідеології*.

Це — “червоний позитивізм”, який спирався на філософське осмислення новітніх даних природознавства.

Це — “червоний екзистенціалізм”, (антитоталітарна реакція на знеособлюючі тенденції тоталітаризму), що спирався на здобутки гуманітаристики.

Це ще й “гегельянство”, яке їм передувало. Воно сягало аж творчого марксизму 20 — 30-х років (М. Деборин, В. Юринець, П. Демчук). Воно протидіяло спрощенню, олінійненню світорозуміння. На цю неспокійну стежку стає у 50-ті роки В. Шинкарук.

У рецензіях або в дослідженнях, присвячених стану тодішньої вітчизняної історико-філософської науки, відзначали своєрідність багатьох шинкаруківських підходів

до Гегеля. Передусім те, що, докладно відслідковуючи особливості теорії пізнання, розвинутої Гегелем у “Феноменології духа”, в її співвідношенні з теорією пізнання, розвинутою у “Науці логіки”, В. Шинкарук з’ясував, як істотні зміни, внесені німецьким мисленником у традиційну теорію пізнання, дозволили Гегелю з’ясувати пізнавальну функцію логічних категорій як загальних визначень об’єкта і водночас шаблів його пізнання. (Чи не тут витoki подальшої зацікавленості не просто проблемою людини, але категорійною структурою її світовідношення?) Не випадково С. Кримський згодом прокваліфікує теорію пізнання, пов’язану з “Логікою”, як вияв *методологічного* аспекту гносеології, а ту, що пов’язана з “Феноменологією духу”, — як *світоглядний* аспект теорії пізнання. Наголошували і на критичному переглядові В. Шинкаруком розповсюджені точки зору, начебто Гегель зовсім не визнавав ніякої цінності (окрім історичної) за формальною логікою, вважаючи нібито єдиною наукою логіку діалектичну, хоча приводи для такого витлумачення Гегель давав. (Можливо, через отаке прочитання гегелівських уявлень про логіку В. Шинкарук ніколи не виступав проти різновиявів сучасної формальної логіки ні теоретично, ані “практично” — створена П. Копніним у Києві потужна школа з логіки й методології науки не звужувала, а, навпаки, щобільше розширювала спектр своїх досліджень).

Відзначали також шинкаруківське обґрунтування висновку про те, що проблеми свободи й зняття відчуження знаходять своє підсумкове розв’язання не у вченні Гегеля про державу (себто у сфері об’єктивного духу), а у його вченні про Абсолютний Дух, себто врешті-решт у філософській діяльності<sup>1</sup>. Це обґрунтування виглядає недругорядним, позаяк урельєфнює одну з відмітних особливостей гегелівських уявлень про суто рефлексивне розв’язання проблем, що відтворюють колізії суспільного життя. На цьому рефлексизм згодом добряче спіткнувся і марксизм, де покладання на самосвідомість “філософуючого” масового індивіда стало однією з прихованих передумов “месіанізації” пролетаріату. Хоча заради справедливості

<sup>1</sup> Див. зокрема: *Философия Гегеля и современность*. М., 1973. С.315 — 317

слід сказати як про суголосіть подібного уявлення вельми амбівалентній гегелівській формулі “дух — це заперечення”, так і про те, що, приміром, феноменологічні розмірковування одного з провідних філософів ХХ століття Ж.-П. Сартра засвідчать певну виправданість згаданих марксистських сподівань принаймні тим, що не тяжкість страждань “мотивує появу думок про інший стан речей, коли стане краще всім людям” (адже страждання може стати змістом *непозиційної* свідомості), — навпаки, “тільки відтоді, як з’явиться думка про новий стан речей, нове світло відкриє нам наші муки й наші страждання, і тоді ми *вирішимо*, що вони нестерпні”<sup>1</sup>. Відтак зі світоглядовими уявленнями нашого минулого треба поводитися розважливо, ретельно відділяючи в них “зерно від полови”.

З позицій сьогоднішнього дня історико-філософські, зокрема гегелівські штудії Володимира Шинкарука вияскравлюють чимало інших його новацій. Спробуємо доторкнутися до них ось з якого боку.

Що київський тлумач поцінував у Гегелеві понад усе? За його власним визнанням, *перехід феноменології у логіку*.

Що “гнало” екзистенцію (= феноменологію) до логіки і навпаки — логіку до екзистенції? Нам здається, у логіки то була “нудьга” за змістом, а в екзистенції — нудьга за сенсом того змісту. Але шлях од феноменології до логіки був аж ніяк не безхмарний. Як засвідчив мисленнєвий досвід і самого Гегеля, й численних його послідовників, зокрема того крила, у руслі якого відбувалася еволюція молодого К. Маркса, а згодом українських молодомарксистів-шістдесятників, — той шлях виявився сповнений не тільки істотними здобутками, але й не менш істотними втратами.

Річ у тім, що Гегелева Логіка (з великої літери), яка втілювала ідею неухильної поступальності, радикального увсезагальнення, “зняття” попередніх шаблів розвитку наступними, стала нездоланною спокусою для багатьох нетерплячих реформаторів людської екзистенції. Дехто намагався “підігнати” під неї живе життя, іншим здавалося, що спочатку потрібно “*перевернути!*” (відоме інтелектуальне кредо

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. К. 2001. — С. 600.

В. Леніна) структуру гегелівських міркувань, віднайшовши їхнє прагматичне підґрунтя, а далі вже “логіка сходження” не підведе.

“Перевертання” гегелівської логіки, здійснене у “Капіталі”, дало, як відомо, низку продуктивних абстракцій — універсалій, без яких неможливо осмислити доволі тривалий період у функціонуванні суспільного виробництва, проте порушення “міри універсальності” таких абстракцій оберталось нездоланим схематизмом, через який живе життя заступав “кістяк абстрактної універсальності” (так влучно схарактеризував недолік марксистського соціологічного редукціонізму у методологічній передмові до “Критики діалектичного розуму” Ж.-П. Сартр). Вагоме застереження щодо “несинхронності” найвишуканішої діалектико-логічної схематики та реальної екзистенції вияскравив десь за чверть віку до згаданої сартрівської кваліфікації австрійський письменник Роберт Музиль. У романі “Людина без властивостей”, обмірковуючи плин світової історії, він застеріг, що вона на диво “оптимістична”, позаяк *“завжди з натхненням робить вибір на користь чого-небудь і лишень згодом на користь його протилежності!”*; хоча “мислимо й бажано”, аби такий розворот чинився за принципом спіралі, яка здіймалася б з кожною зміною напрямку шовище, реальний розвиток чомусь рідко виграє у цім процесі більше, ніж програє через обабічні шляхи та руйнування.

З урахуванням сказаного повернемося до розгляду інтелектуального поля, що розгортається до межі переходу феноменології у логіку. Це поле рясно засіяне дуже плідними людинознавчими сюжетами, до яких причетний і ранній марксизм. В “Економічно-філософських рукописах 1844 року” К. Маркс виокремив серед них гегелівський погляд на самопородження людини як процес та розуміння предметної людини як дійсної через бачення її як наслідку її власної праці. Ця ідея виводила у перспективі не тільки на всевладдя соціуму, але й на розмаїття формотворень культури, в якому “дійсна, предметна людина” (гуманістичний ідеал молодого К. Маркса) поставала *яко цілісний тілесно-духовний феномен, що йому властива індивідуальна неповторність.*



Чимало антропологічних знахідок міститься на шляху від феноменології до логіки у самого Гегеля. “Його антропологія належить до іудейсько-християнської традиції і виокремлює в людині *свободу, історичність та індивідуальність*”, — зазначив Жорж Батай. Жодна із окреслених антропологом не випромінює ніякої “аполонійної ідилії”; кожна з них позначена тим, що Батай кваліфікує як “радісну тугу та тужливу радість”. Бо ж у своїх висхідних характеристиках “людина є ніч, є порожнє ніщо, містить у своїй неподільній простоті геть усе: розкіш незліченних уявлень і образів, жоден з яких не приходить їй на розум уповні ясно” (таким постає образ людини в гегелівських “Лекціях” 1805 — 1806 рр., себто якраз у пору написання “Феноменології духа”<sup>1</sup>). Та й на завершальному етапові своєї генези людський дух “сягає своєї істини” через нездоланну колізію, а саме — “опинившись у абсолютній розірваності”<sup>2</sup>, через що феноменологічна антропологія насичується драматичними і навіть трагічними мотивами. Подальше ж “угамування” цього драматизму різновиявами всезагальності дається людській індивідуальності надто дорогою ціною: ціною відчуження духа від себе у світі соціуму.

Драматичними й трагічними обертонами наповнюється, з огляду на щойно сказане, гегелівське витлумачення діяльності, позаяк діяння є негативністю (запереченням природи), а негативність — діянням (витворенням світу, якого не було, — історичного світу)<sup>3</sup>. Відповідно трагізується і гегелівська діалектика.

А тепер задамося питанням: можливо, звертання В.Шинкарука до гегелівської філософії провокувалося і тим, що цей найскладніший та найлегітимніший з-посеред усіх можливих (хоч би як там було, а все ж одна зі “складових” марксизму!) сплеск класичної філософської рефлексії виявлявся чи не найсуголоснішим трагічному досвіді того покоління, до якого належав його найвідоміший київський тлумач? Можливо, гегелівська рефлексія вабила і В. Шинкарука, й трохи старших од нього москвича Е. Ільєнкова та

<sup>1</sup> Див.: Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношения // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб 1994. — С.247

<sup>2</sup> Там само. — С. 266.

<sup>3</sup> Див.: Там само. С. 248 — 249.

москвичку ж, яка невдовзі по війні стала киянкою, не перевершену перипатетку М. Злотіну через свого роду *катарсичний ефект, який мала ця рефлексія для поколінь, зачеплених війною та й не тільки нею, а іншими вітчизняними лихоліттями?*

Усі згадані мисленники переживають гегельянське захоплення трохи пізніше, ніж розпочався тріумф гегельянства у Франції. *І супроводжувала той тріумф радикальна екзистенціалізація Гегеля.*

Відомо, що виникнення “екзистенціального неогегельянства” пов’язане з науковими зацікавленнями знаного французького мисленника Жана Іпполіта. Ще до війни він зробив перший переклад французькою “Феноменології духа”, з тим “Філософії права”, по війні захистив і опублікував дисертацію, присвячену генезі й структурі “Феноменології духа”; згодом написав і видав праці “Вступ до філософії історії Гегеля”, “Логіка та існування” (1952), де простежено перехід Гегеля в К’єркегора, а також “Етюди щодо Маркса і Гегеля” (1955). Це робить Ж. Іпполіта, разом з Жаном Валем (“нешасна свідомість” — то “висхідне переживання”, що з нього виростає світоспоглядання молодого Гегеля) та Олександром Кожевим (“філософія Гегеля настільки ж екзистенціальна, як і Гайдеггера”), однією з центральних постатей тієї інтелектуальної переорієнтації, що на межі 30 — 40 років повністю змінює місце, що його посідала гегелівська думка у Франції. Німецького класика починають сприймати не як витворювача довільних систем, а як філософа, що “мислив життя”, — індивіда, культури, людства. Ж. Іпполіт у повоєнний час читає лекції “Щодо екзистенціалізму в Гегеля”; у коментарі Моріса Мерло-Понті до першої з них обстоюється прикметна теза про те, що гегелівська думка перебуває біля витоків найзначніших інтелектуальних намагань нашої доби, себто започатковує спробу збагнути ірраціональне, інтегрувати останнє в розширене витлумачення розуму (притаманне згодом марксизму, філософії Ф. Ніцше та психоаналізу). Ж. Іпполіт віднаходить в основі гегелівського панлогізму трагічне бачення світу і людини, мовить про близькість до екзистенціалізму гегелівського погляду на проблеми існування, буття, абсолютної свободи.

У спорідненості з Гегелем Іпполіт убачає причину проблематичності Марксових соціальних прогнозів. Погляд Маркса на капіталістичну формацію Іпполіт пов'язує не так з економічним аналізом фактів, як із трансформацією гегелівської концепції відчуження, пана і раба, етичної вимоги справедливості, що робить Марксове передбачення щодо шляхів розвитку суспільства різновидом релігійного пророцтва. Відповідно Іпполіт наполягає на можливості критичного переосмислення марксизму, відштовхуючись од об'єктивного дослідження творів самого Маркса, зокрема тези про співвідношення об'єктивації та відчуження.

Якщо мати на увазі не тільки безпосередні впливи окреслених розмірковувань (вони потрапляли до українського інтелектуального середовища принаймні в шатах “нищівних спростувань”), якщо враховувати також наявність деяких спільних для різних регіонів Європи культурно-духовних контекстів, — паралель щодо гегельянства у Франції та в Україні, наведена нами, виглядає не такою вже епатажною. Звичайно, у нас через політико-ідеологічні умови звертання до Гегеля та інших мисленників минулого не могло стати чимось більшим, аніж пошуками “автентичного” Маркса. Проте зауважимо, що той пошук мав виразну перспективу переростати в нестримне *прагнення загальнофілософської автентичності*.

Згадаймо хоча б напружені дискусії, які точилися поміж вітчизняних інтелектуалів, починаючи з 60-х років, щодо можливостей подолання відчуження: оптимістичній налаштованості К.Маркса й молодомарксистів виразно протистояла відома Гегелева теза про тотожність відчуження та упредметнення (особливо — суспільного). Усі сподівання оптимістів стосувалися “світлого майбутнього”, отже, мріяли ми за Марксом, проте жили — за Гегелем!

Ще один аргумент на користь запропонованої історико-культурної й філософської паралелі. Він пов'язаний з тим, що можна назвати спільністю досвіду світопереживання покоління, підлітковий вік якого випав на другу світову війну. Володимир Шинкарук (у 1941 р. йому виповнилося тринадцять) часто згадував ту нелегку пору, поневіряння під час евакуації, юнацькі саморефлексії, утрачені воєнним

лихоліттям, яке унаочнювало світоглядні дилеми “бути чи не бути, “віднайти себе чи втратити” тощо. А ось про що говорить його майже ровесник Мішель Фуко: “Загроза війни була нашим обрієм, “рамкою” нашого існування. Події, що відбувалися в світі, значно більшою мірою, ніж сімейне життя, стали субстанцією нашої пам’яті. Кажу “нашої”, позаяк певен, що більшість хлопчиків та дівчаток мали на ту пору схожий досвід. Можливо, саме через те мене причарувала історія та відношення особистого досвіду й тих подій, під владу яких ми потрапляємо”. Пристрасть до філософії виникла у М. Фуко під час навчання в 1946 — 1951 рр. якраз завдячуючи екзистенціальному неогегельянцю Ж. Іпполітові. З 1945 р. починає опановувати філософію в Київському університеті В. Шинкарук — передусім через Гегеля та співмірні йому постаті. Але “по дорозі” до докторської про Гегеля він робить дипломну працю та розлоге кандидатське дослідження про світоглядно-антропологічні мотиви у творчості О. Радищева (1951 — 1953 рр.) і здобуває перший досвід екзистенціального філософування.

Спалах зацікавлення гегелівською спадщиною серед повоєнного покоління французьких та українських інтелектуалів не був випадковим з огляду на настійну потребу кожного філософа збагнути логіку феноменологічних закрутків та манівців людської долі — особистостей, генерацій, народів, націй, людства. Припускаємо, що захоплення Гегелем провокувалося також чималим “катарсичним ефектом”, який воно мало для поколінь, силоміць, поза їхньою волею закинутих у вир “світового духу” (якби ж то тільки духу!), для поколінь, по яких добряче проїхалася “колісниця історії”. До того ж на нашій національній терені звертання до Гегеля, як і до світової філософії загалом, було чималою інтелектуальною компенсацією того спрощено катехізісного сприймання світу, що настирливо нав’язувався тогочасним політико-ідеологічним істеблїшментом.

Доля цього останнього виявилася, до речі, вельми парадоксальною. Маючи, разом з офіційним марксизмом, у Гегелеві та його німецьких попередниках один із своїх так званих “витоків”, істеблїшмент зовсім не хотів і не міг бодай щось “сборбнути” з тих витоків, через що

у філософах-гегельянцях зовсім не визнавав “своїх”. І, мабуть, не випадково — то були “розумники”, яких можна хіба що терпіти.

Проте чи не найважливішим у звертанні до Гегеля видається нам те, що у пору, про яку йдеться, наспіла потреба переосмислити предмет філософії під кутом зору всіх формотворень людського духу: міфології, релігії, класичної й сучасної наукової картини світу, а також — сфокусувати те переосмислення на тип людської індивідуальності, попит на яку, здавалося, тривав у суспільному житті, живлячись хрущовською “відлигою”. І екзистенціалізований Гегель виявлявся дуже на часі якраз через можливість, звертаючись до нього, співвіднести низку глобальних явищ нової доби, націлити те співвідношення на пошук за екзистенційними її хитроплетивами й зламами якихось “межових” смислів — через елементи людиноцентрованості у гегелівському історизмі.

Зазначимо, що та гуманістична налаштованість значно виразніша у “Феноменології духа” та “Філософії права”, аніж в інших гегелівських працях. З огляду на це уфундованість гегельянської зацікавленості В. Шинкарука саме на “Феноменології” засвідчила *вражаючу екзистенціальну інтуїцію* молодого київського любомудра. Людиноцентрованістю, ба, навіть, виразними елементами персоноцентрованості, позначено не тільки суто екзистенціальні мотиви “Феноменології” (проблема свободи, відчуження, діалектика пана і раба, взаємопов’язаність упредметнення й розпредметнення тощо), але й мотиви суто теоретико-пізнавальні. Шинкаруківською “Логикою, диалектикою и теорией познания Гегеля” ще у 60-ті роки минулої доби доведена наявність у останнього фактично двох теорій пізнання (одну з яких репрезентувала “Феноменологія”). Більшість тогочасних рецензентів слушно відзначали цю обставину як знакову інтелектуальну подію. Ніхто з рецензентів, щоправда, (як і сам автор цього відкриття) не наважився тоді через політико-ідеологічні обставини пов’язати ту подію з *феноменологізацією вітчизняної молодомарксистської філософії*, яка стала наслідком феноменологізації західної теоретичної думки (у статті Мераба Мамардашвілі “Аналіз свідомості в працях Маркса” — 1968 р. — щоправда, гуссерлева та

дотичні до неї варіації феноменології започатковують низку постмарксистських уявлень про свідомість).

Слід зазначити, що за всієї критичності свого ставлення до Гегеля В. Шинкарук до останніх своїх днів визнавав неперехідну значущість його уявлень про діяльну природу людини, взаємодію всезагального й індивідуального у людині та її свідовідношенні. Він часто посилався на антропологічне кредо “За ділами їх судить їх”, оцінюючи людей не за тим що вони про себе думають, а за тим, як вони чинять (адже саме учинок є найнадійнішим критерієм людської спроможності й моральності). У завершальній своїй розлогій розвідці “Методологічні засади філософських учень про людину” вчений підкреслював, що “гегелівське розуміння сутності людини, зосереджене у діалектичному культурно-історичному змісті “Феноменології духа”, полягає в тому, що ця сутність є Духом, субстанцією, яка в своєму становленні через історичні форми культуротворення стає Самосвідомою субстанцією, Духом, що реалізує свій принцип у суспільному формуванні свобідної людської особистості”<sup>1</sup>. Він виокремлює у Гегеля принаймні дев’ять антропологем, що з певними модифікаціями їхнього змісту не втратили своєї актуальності й до сьогодні. Ці антропологеми групуються довкіл обстоюваної ще Й. Гердером та його старшим сучасником Г. Сковородою ідеї щодо засвоєння виробленої людством культури, уподібненого “другому народженню” людського індивіда як людини.

Означимо стисло згадані антропологеми.

- Абсолютний Дух як культуротворчий суб’єкт здійснює свою місію не безпосередньо, а через діяльність окремих людей і цілих народів. Відтак сутність людини похідна не тільки від Абсолютного Духу, але й від творчої діяльності людини, без якої Дух безплідний.

- Всезагальний дух стає субстанцією індивіда, коли останній освоює його формотворення, а ті стають неорганічною природою індивіда. Способом такого освоєння є передусім освіта, здобуваючи яку, індивід здобуває те, що перебуває поза ним; з боку ж всезагального духа як субстанції освіта означає набування цієї субстанцією

<sup>1</sup> Філософська антропология: экзистенциальні проблеми. К. 2000. С. 26 — 27.

самосвідомості, тобто породження свого становлення і свою рефлексію в себе.

- Від природи людський індивід є людиною “в собі” (у можливості). “Для себе людиною” він стає в суспільстві, перетворивши у своє внутрішнє предметний і духовний людський світ.

- Суспільність як “субстанція” індивіда стає дійсною лише через діяльність і в діяльності індивідів. Як немає особистості без суспільства, так само немає суспільства без особистості, остання — його ініціююче начало.

- Уся “Феноменологія духа” — то історична епопея борінь самосвідомості й субстанції, особистості й суспільства, борінь, в яких могутність субстанції щобільше переходить до особистості, доки остання не утвердить своєї суттєвості й не стане “визнаною” у ній.

- Перший шабель утвердження субстанційної значущості окремої особистості — “правовий стан”. Він пов’язаний з виникненням світу “відчуженого духа” на основі відносин приватної власності.

- У світі відчуженого духа всезагальним “еквівалентом” особистісної вартості стає багатство. Внаслідок цього відбувається, за словами Гегеля, “викривлення усіх понять та реальностей”.

- Вихід з окресленої ситуації Гегель знаходить у подальшому розвитку самосвідомості особи, зокрема в розумінні нею того, що світом її дійсної могутності є світ її переконань і совісті, світ її власного духу — моралі. На шаблі розвинутої моральної свідомості і здійсниме “зняття відчуження”. Тепер “закон існує для самості, а не самість для закону”.

- З виникненням моральної свідомості люди знаходять переконання у собі, отже виникає суб’єктивна незалежна свобода, за якої індивідуум, засновуючи все на своїй совісті, може навіть виступати проти існуючого державного ладу.

Ми б додали сюди ще згадану раніш тезу щодо тотожності упредметнення та відчуження.

Загалом же В. Шинкарук кваліфікує гегелівську “Феноменологію духа” як теорію розвитку суспільної та індивідуальної свідомості в їх діалектичних взаємоопосередкуваннях в історичних формах культури (освіти). Зазначимо, що

Гердеровий пафос пов'язування культури з образом світла ("освіта"), засвоєний гегелівською філософією й обстоюваний В. Шинкаруком ще в його першій фундаментальній праці про Гегеля, видається вельми доречним для часів, коли гостро постало питання щодо розгортання на вітчизняних теренах науково-технічної революції, так і не зазнавши якої, суспільне виробництво після нетривалих "відлигових" зрушень загрузло у трясовині "застою". (І мабуть саме з Гердерової, Кантової і Гегелевої спадщини приніс видатний український філософ те шанобливе ставлення до розуму, знання просвіти, через яке він напередодні перебудови очолить товариство "Знання" України, намагаючись допомогти рідному народу надолужити ці інтелектуальні упущення.)

Акцентування на наведених антропологемах проте — лише один бік продуктивності шинкаруківської візії теоретичної спадщини Гегеля, аспект, так би мовити, класичний. Інший бік — посткласичний. Він пов'язаний із вже згаданою нами щобільшою феноменологізацією філософування.

Що ж суто феноменологічного у післягуссерлівському розумінні виокремив В. Шинкарук у теоретико-пізнавальних уявленнях з гегелівської "Феноменології духу"? Передовсім то невіддільність гегелівської ідеї тотожності мислення і буття від тези: задля того, аби порвати зі "старим світом свого буття й свого уявлення", людський дух повинен подужати "багатократне напруження й зусилля"<sup>1</sup>. Аби досягти істини, він має пройти складний та звивистий *шлях*. Метафора "шляху", так часто вживана Гегелем і відтворена у розглядуваній книжці його молодого київського дослідника, — то своєрідна *екзистенціалія*, що нею просякнута перша (ше не логізована!) гегелівська теорія пізнання. Означена екзистенціалія має, окрім пізнавальної, низку вкрай істотних світоглядних конотацій, як і причетне до неї поняття істини. (Не випадково, очоливши в Інституті філософії майбутній відділ філософської антропології, В. Шинкарук одразу ж напучує одного зі співробітників на кандидатське дослідження зі світоглядних аспектів проблеми істини — себто істини як правди і т. ін.). Шлях — це, без сумнівно,

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М. 1959. — С. 6. НАН



якась мандрівка когось кудись. Це водночас ціле життя конкретної людини як шлях. Це і шлях (шляхи) існування людства. У міфологічній свідомості шлях є передусім тим, що пов'язує всі речі (істоти), які є конститутивними елементами космізованого простору, із просторовим центром, себто його вищою сакральною цінністю. Чи не тому будь-яке “мандрування” людини символізує самоздійснення її як культурної істоти: “подорожуючи” доцентровим шляхом, людина прилучається до сакральних цінностей, подорожуючи відцентрово, наражається на різні небезпеки; але позаяк другий різновид шляху заводить міфологічного героя “на край” ойкумени, на порубіжжя між своїм та чужим (поганим, хаотичним), герой змушений протистояти останньому і в разі перемоги залучає різновияви порубіжного хаосу до космізованого культурного порядку. Відтак архетип шляху здійснюється до образу хресного шляху, яким кожна людина приходить до свого самоздійснення, сягає своєї автентичності.

*Екзистенціалія шляху*, виокремлена В. Шинкаруком як наріжна для філософського осмислення процесу пізнання при аналізі гегелівської “Феноменології”, рівним чином вартісна для людського *самопізнання*, без якого не меншою мірою, аніж без пізнання довколишнього світу, неможливе людське самоздійснення. Отже, архетип шляху є універсальним для людського світосприймання незалежно від конкретного наповнення останнього: пізнавального, художнього, релігійного, міфологічного, навіть буденно-сміслового. Цей архетип і відтворено гегелівською “Феноменологією” на прикладі пізнання, проте його можна вглядіти у будь-якій формі світосприймання, суб'єкт котрого здійснюється до нового предмета, а отже, до нового сприймання. Той рух є продуцентом людського досвіду.

Не випадково М. Мамардашвілі згодом ґрунтовно досліджуватиме топологію шляху на матеріалах циклу прустівських романів “У пошуках втраченого часу”, дантівської “Божественної комедії” та інших художніх творів. У “Лекціях про Пруста” він відштовхувався від думки про те, що кожен шлях є пошуком особистісного порятунку (філософія особистісного порятунку, на думку цього дослідника, — найперша форма з'яви філософської думки, заснована на

припущенні, що життя, у яким ми випадковим чином народилися — бо нас не питали, хочемо того чи ні, і де саме — облаштоване таким чином, що доводиться рятуватися: аби виборсатися із буденного коловороту життя, який сам по собі абсурдний, випадковий, безглуздо повторюваний). Автор цих рядків відслідкував подібність між топологією шляху у М. Пруста та у поета Й. Бродського<sup>1</sup>. Усі подібні топології поєднує та риса, що йдеться кожного разу про специфічну “подорож”. Її можна вчинити, не переміщуючись реально у просторі. Йдеться про подорож *символічну*. Приміром, увесь прустівський цикл романів засіяно *символами переживання*: лінощів і праці, страху й мужності, життя та смерті. Кожен роман, і ритмікою своєю й текстурою, символізує якийсь одчайдушний смертний шлях людини; зображувані події й переживання несуть на собі відблиск світла, випромінюваного подобою смерті. Водночас вони просякнуті мало не маніакальною емоцією радості: це радість стану, коли пережите тобою життя немовби спливає у тобі очищене і ясне<sup>2</sup>.

Зрештою, питання, на нашу думку, не в тому, аби віднайти повну синхронність у розмаїтті феноменологічних символізацій людського шляху, бо задля цього довелось би відшукувати *субстанціальну єдність людини*. Для феноменології ж важливо те, що автор “Філософії символічних форм” Е.Кассіерер у “Досвіді про людину” поіменував *функціональною єдністю* цієї істоти — єдністю, яка не передбачає однорідності різних своїх елементів, а зберігає якраз розмаїття — аж до співіснування протилежностей. Окреслена синтеза Гегеля та Кассієра була, на нашу думку, дуже близька В. Шинкарукові.

Парадоксальним може здатися те, що, знайомлячись із шинкаруківськими дослідженнями, присвяченими вивченню гегелівської (як і кантівської, фіхтеанської, шеллінгіанської) спадщини, читач може не відшукати там увиразнення окреслених нами феноменологічно-екзистенціальних сюжетів. Таке можливе тому, що в історико-філософських розвідках

---

<sup>1</sup> Див.: *Табачковський В. Г.* Чи може феноменолог “зрадити” філософії заради літератури? // *Філософ. думка*, 2003, №2.

<sup>2</sup> Див.: *Мамардашвили М. К.* Лекції о Прусте. М., 1995. С. 15.

В. Шинкарук ще тільки наближався до таких сюжетів. (Є, щоправда, і виняток — вже зхарактеризована докладно у загальній передмові до першого тому шинкаруківських праць його кандидатська дисертація про О. Радишева, на-снажена антропологічними уболіннями останнього про “буття наше, або, ліпше, нашу одно-єдиність”). Феномено-логічно-екзистенціальна налаштованість В. Шинкарука уви-разнена переважно не в опублікованих історико-філософсь-ких, а в антропологічних його розвідках.

Програмна для світоглядно-антропологічного пово-роту в українській філософії 60-х років минулої доби стаття у першому числі (тільки-но поновленого зусиллями В. Шин-карука після понад тридцятилітньої перерви) журналу “Філософська думка” має ту особливість, що вже вступний абзац її націлював на поглиблене вивчення співвідношення таких категорійних рівнів світоглядкової свідомості, як “світорозуміння”, “світосприйняття”, “світовідчуття”. Сама тріада означених рівнів видається нам виразно феномено-логічно-екзистенціальною, позаяк демонструє відмову од ге-гелівського раціоцентризму та панлогізму, водночас націлю-ючи на інші сюжети його спадку, про які вже йшлося на по-чатку цієї передмови.

Ще більш феноменологічно-екзистенціальним виявилось спровоковане націленістю на здатність людської свідомості переживати уявлюване яко дійсне шинкаруківське звертан-ня до царини *духовних почуттів* та *символічних* форм сприймання. Досліджуючи єдність сутнісних сил людини, розуму, волі й почуттів, В. Шинкарук фактично реабілітував ці символічні форми, такі важливі для розуміння внутрішнього світу, творчої природи людської істоти. Він відслідковує ідеально-реальну природу духовних почуттів; якісну своєрідність світоглядної ідеї як ідеалу, пов’язаного з уявленнями про майбуття та способами прилучення до нього; світоглядні форми сприймання майбутнього — мрію, надію, віру, любов, святість. Він доводить чуттєво-сим-волічну амбівалентність смисложиттєвих предметів наших духовних почуттів: останні, з одного боку, виражають свій “предмет” в його одиничності, чуттєвій даності, з іншого ж — символізують метафізичний зв’язок видимого з невидимим,

чуттєвого з надчуттєвим (Г.Гадамер). Прикметною особливістю шинкаруківського розмислу стає тут, з одного боку, орієнтація на специфічні категорійні форми світосприймання — екзистенціалії, а з іншого — наснажене Гегелем намагання дослідити їхню логічну архітектуру. Завдячуючи гегельянському вишколу В. Шинкарука, українська гуманістика насичувалася щобільшим *аналітизмом*.

Теоретико-антропологічним та загальнофілософським здобутком вченого стала проте не тільки переорієнтація на архітектуру символічних форм людського світосприймання, але й ґрунтовне вивчення *значущості цих форм як регулятивів діяльності*. Це вивчення живилося також гегелівськими уявленнями про амбівалентність людського світовідношення, яка сягає трагічності. “Глибока суперечність цілепокладальної діяльності полягає в тому, що мета ставиться і формується за обставин теперішнього, а реалізуватись має за обставин майбутнього. І, як правило, не за тих, які уявлялися суб’єктові цілепокладання, а за тих, які настануть. Ми віримо, сподіваємося й надіємося, що ці обставини обов’язково стануться і саме такі, яких ми бажаємо й уявляємо. Але то наші припущення... Часто-густо припущення нас прикро “підводять”. Виникає розчарування, і ми гірко докоряємо собі в нерозсудливості. Ой, коли б то знали раніше!”<sup>1</sup>. Вчуймося у ці мудрі й прості слова, адже в них — величезний звивистий *шлях*, багатючий *досвід* і шира *гіркота* з приводу того, що цей досвід — і свій особистісний, і твого народу, твого краю — так рясно засіяний тим, що окремій людині важко втримати на своїх плечах. Відтак же ми бачимо, як і теоретико-феноменологічні розмірковування вченого, і його “персональна феноменологія” щобільше набувають ознак драматичності й трагічності.

Тож, мабуть, не випадково, і у своїх світоглядово-антропологічних уподобаннях, і в загальнофілософських, методологічних Володимир Шинкарук здолав складний шлях від есенціального філософування Гегеля — через “червоний екзистенціалізм” (молодомарксизм) — до екзистенціального філософування Серена К’єркегора. Наведемо кілька промовистих концептів, які засвідчують мисленнєві можливості

<sup>1</sup> Шинкарук В. І. *Поняття культури. Філософські аспекти* // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996. С. 38.

цього завершального етапу творчої еволюції вченого, етапу, що його доля обірвала на злеті.

У напутній для очолюваного ним наукового напрямку праці “Методологічні засади філософських учень про людину” зроблено принципний висновок, що С.К’єркегор критично, але досить глибоко й творчо засвоїв діалектичний спосіб мислення Гегеля, рішуче відкинувши гегелівську систематику<sup>1</sup>. Відтак за своїм діалектичним баченням людини К’єркегор співмірний Гегелеві, але на відміну від останнього, де людське буття постає як безумовна перевага роду над індивідом, він розкриває переваги “індивідуального сутнісного буття” (хоча не заперечує і буття родового, того, що “цілий рід бере участь в індивіді, а індивід — у цілому роді”).

Ці переваги індивідуального над родовим виявляються передовсім у здатності індивіда “відважитися” бути собою, бути самітнім перед Богом — у величі свого зусилля й своєї відповідальності. Йдеться, власне, про стоїчну турботу індивіда щодо себе та щодо світу, яку М. Фуко назвав основою людської поведінки в будь-якій формі активного життя, що відповідає людському покликанню (коли “критерієм” змісту людської практики стають, за влучним виразом французького філософа, “практики себе”). Передумова такого стоїцизму — те, що найадекватнішим поєднанням душі і тіла в людині є дух — “відношення, що відносить себе до себе самого”<sup>2</sup>. Людина — суперечлива істота, в якій синтезуються протилежності конечність — безконечність, минуність — вічність, дійсне — можливе, необхідність — свобода. Дух як синтеза окреслених протилежностей — то стрибок у нову якість, яка не підлягає звичному причинно-наслідковому поясненню і співмірна “чудові”<sup>3</sup>.

Опиняючись віч-на-віч з окресленою суперечністю, людське буття сповнюється переживань страху, тривоги, туги, відчаю, жаху тощо. Особливістю подібного наростання переживань є те, що воно з’являється начебто невідомо від чого. Страх постає як “небажано - бажаний”, як відчування свободи, пов’язане з “прозрінням утаємниченого”<sup>3</sup>. Як бачимо, тут фактично

<sup>1</sup> Див.: Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. С. 32.

<sup>2</sup> Шинкарук В. И. Методологічні засади філософських учень про людину. С. 35.

<sup>3</sup> Див.: Там само. С.35

<sup>4</sup> Див.: Там само. С. 36 38

обґрунтовується сутнісна значущість та невідмінність низки екзистенціальій, що уявлялися класичній антропологічній рефлексії як негативні й такі, що підлягають усуненню, виправленню тощо. Але ж саме ці екзистенціальії виявляють неповторність людського життя.

Прикметне також те, що в роботі С.К'єркегора "Хвороба до смерті" український антрополог виокремлює концепт "відчай", етимологічно пов'язуючи його з самовичерпанням "чаяння" = сподівання ("відчаяння"), підкреслюючи, що відчай є головною й неусувною тортурою людського духу. Справді, чи не тортурна ситуація, коли людина в агонії, бореться зі смертю й не може померти? Адже тут маємо найтрагічнішу екзистенціальну колізію "відсутності останньої надії" — відсутності смерті. Дух мусить подужати цю ситуацію. Тому він змушений вдатися до найостаннішого засобу.

Непритомніючи, люди благають: води, гофманівських крапель тощо. А потрібно благати: можливо, можливого, можливого! Тут, на думку К'єркегора, виправдовує себе тільки звертання до Бога, для якого усе можливо. Адже точиться битва віри, яка, мов божевільна, бореться за можливе<sup>1</sup>. Чи не в цьому продуктивність к'єркегорівської ідеї про "парадокс віри" — можливість для окремого, одиничного індивіда мати зв'язок з абсолютним, не опосередкований всезагальним<sup>2</sup>? Наведена антропологема наснажує на нові філософсько-люднознавчі дослідження.

Не менш наснажливою є, на наш погляд, сформульована В. Шинкаруком на основі синтезу молодомарксистських та к'єркегорівських антропологом ідея про те, що людина — "екзистенціально свобідна" істота<sup>3</sup>. Дана теза, до речі, уможлиблює розуміння тієї людської властивості, завдячуючи якій суб'єкт діяльності здатен вивільнитися із зачарованого "феноменологічного кола", що при нього ми вели мову на початку загального вступу до першого тому даної збірки праць В.Шинкарука. Свою "первісну сутність", казав Гегель у "Феноменології", я можу спізнати лишень із діяння, а щоби діяти, у мене має бути

---

<sup>1</sup> Шинкарук В. И. Методологічні засади філософських учень про людину. — С. 40.

<sup>2</sup> Див.: К'єркегор С. Страх и трепет. М. 1993. С. 67.

<sup>3</sup> Див.: Методологічні засади філософських учень про людину. С. 44.

наперед мета, отже, слід за будь-яких обставин діяти. Жан-Поль Сартр згодом употужнить обґрунтування виходу з окресленого кола лібертадною формулою: “*Неодмінною і фундаментальною умовою всякої дії є свобода буття, що діє*”<sup>1</sup>. Ось на які онтологічно-лібертадні висновки виходить феноменологічно-екзистенціальна антропологічна рефлексія.

Онтологічно-лібертадною запитальністю вщент переповнене також гегелівське та постгегелівське співвідношення особливого і всезагального в людському світовідношенні. Тут варто привернути увагу читача до того що завершальна сторінка шинкаруківської докторської праці про Гегеля націлює на завдання, яке розв’язували покоління сучасних філософів і доведеться розв’язувати нашим нащадкам: *з’ясувати, що в гегелівській логіці є справді всезагальним, а що – інтерпретацією “особливого як всезагального і всезагального як особливого”*<sup>2</sup>. Ширше — питання про міру можливих “уособлень” всезагального.

Як бачимо, значущість окреслених модифікацій світоглядно-антропологічного розмислу В.Шинкарука — далєбі не тільки людинознавча, а й методологічно-філософська. Йдеться передусім про перехід від “есенціального” до “екзистенціального” типу філософування, а при більш уважному погляді — до співвіднесення означених типів та пошуку на цій основі нових засад аналітичності, потребу в яких унагальнюють мисленнєві практики постмодерну.

З огляду на сказане набувають нових обертонів і шинкаруківські уявлення про діалектику. “Зав’язаність” її на екзистенціальній діалектиці С. К’еркегора знаменувала перехід українських філософів-шістдесятників від класичної до посткласичної діалектики. Цей перехід репрезентовано вже згаданими нами у загальній передмові до першого тому даного видання статтями В. Шинкарука “До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства”<sup>3</sup> і “Діалектика: традиційний та нові підходи”<sup>4</sup>, а також колективною працею шинкаруківського

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Буття і ніщо... С. 602; курсив наш. — Авт.

<sup>2</sup> Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. С. 293; курсив наш — Авт.

<sup>3</sup> Див.: Філософ. Думка, 1993. С. 9 10.

<sup>4</sup> Див.: Філософсько-антропологічні студії 2001. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злотіної. К. 2001.

відділу “Діалектика без апології” (створеною й виданою під орудою М. Булатова в 1998 р.). В ній зокрема показано, як екзистенціальна переорієнтація філософування, спричинена його “позиціональністю” щодо буття та небуття, народження та смерті, небачено проблематизує життєві пріоритети “людини діяльнісної” й нормативи гегелівської діалектики. Останнім протиставлено образ діалектики, який ще у марбурзького неокантіанця Артура Ліберта засновувався на “антиномійності всього буття й становлення”, відтак — на антиномії природи та свободи, природи та цивілізації.

Важливою рисою шинкаруківського феноменологізму стало те, що переакцентування філософування з тотожності на *то-тожність відмінностей* торувало шлях до критичного переосмислення гегелівського принципу діалектичного “зняття” — і в його гносеологічному (зокрема історико-філософському) й у соціально-культурному змістах. Здійснена В. Шинкаруком у 60-ті роки критика Гегеля за уподібнення тенденцій логічного руху думки тенденціям руху самої дійсності<sup>1</sup>, конкретизувалася згодом у інших дослідженнях, а у згаданій колективній праці про діалектику увінчалася твердженням про *взаємодоповняльність “принципу зняття” та акумулятивного принципу*. А це націлює на нову стратегію оцінки здобутків філософської рефлексії.

У вступній статті до першого тому даного видання творів ми докладно говорили про те, що нашому старшому колезі довелося ще у пору філософської юності вичерпати до краю експеримент спрощеного протиставлення матеріалізму та ідеалізму і вийти на рівень протиставлення найвищого здобутку класичної ідеалістичної думки (німецької класики) — та найвищого здобутку матеріалізму, яким став марксистський принцип практики (й не віддільне від нього діалектичне світорозуміння). Більшу частину творчого життя В. Шинкарук присвятив цьому завданню. Проте вченому судилося усвідомити межі і такого, значно вищого рівня протиставлення, збагнути, що воно вичерпує себе, і вийти на той рівень історико-філософської рефлексії, де різновияви матеріалізму та ідеалізму не так конкурують, як доповнюють одне одного. Переконали: наші наступники на філософській ниві зможуть по достоїнству оцінити те, наскільки сумлінно, масштабно, ґрунтовно готувалося таке вичерпання — без будь-якого кон’юнктурного верхоглядства.

<sup>1</sup> Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. С. 199.



# О МЕСТЕ ПРАВА В ФОРМООБРАЗОВАНИЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ<sup>1\*</sup>

Гегель — один из тех великих мыслителей, которые смысл и цель человеческой жизни стали рассматривать под углом зрения смысла и целей жизни всего человечества, для которых проблема свободы и права человеческого индивида приобрела значение проблемы свободы и права человеческого рода. Человек сам является кузнецом своего счастья, но опыт истории учит, что молот и наковальня в кузнице человеческого счастья сами должны быть выкованы, что это дело является делом не индивида, а рода, что свою свободу и счастье индивид может приобрести только в определенном обществе и только через это общество.

Будучи обремененным традициями и предрассудками своего общества и своего класса, Гегель строил в своем сознании новый мир из форм и установлений старого мира. Провозгласив “снятие” всех форм отчуждения как высший принцип свободы, Гегель сам оказался в плену худших форм этого отчуждения. Но мы благодарны этому гениальному мыслителю уже хотя бы за то, что он поставил эту проблему, сделал ее предметом усилий лучших умов человечества.

Кроме того, при оценке теоретических воззрений мыслителей прошлого мы должны строго различать принципы их воззрений и развитые на этих принципах системы миропонимания, которые строятся из категорий и форм старого или, в лучшем случае, рождающегося нового мира, новой общественной формации. Но то, что когда-то было новым миром, для нас может быть уже старым миром. Рождающийся новый мир мыслитель в силу необходимости рассматривает как абсолютный мир, ибо выйти за границы этого мира в системе категорий, почерпнутых из самого этого мира, невозможно. Но если система миропонимания ограничена горизонтом рождающегося нового мира, то ее принципы могут идти

<sup>1</sup> Доклад на VI международном гегелевском конгрессе в Праге (сентябрь 1966 г.).

\* Дружатся за виданням: журнал “Философские науки”. 1968. №1. С. 70 — 77.

дальше, могут содержать в себе зародыши более широких воззрений, реализующихся только в последующих мирах.

Что касается Гегеля, то он ценен для нас не его системой миропонимания, где он был сыном своего времени и своего класса, а тем, что своей диалектикой он прорывался сквозь узкий горизонт рождавшегося буржуазного мира в будущее.

При рассмотрении взглядов Гегеля на государство и право обычно берется его “Философия права”. Точка же зрения, выраженная Гегелем в предшествующих работах, в частности в “Феноменологии духа”, рассматривается как “более ранняя”. Но хотя в таком рассмотрении и содержится доля истины, однако далеко не вся истина. Если исходить из принципов, на которых строилась система “Философии духа” (а эти принципы совпадают с принципами “Феноменологии духа”), то точка зрения Гегеля на государство и право, выраженная в “Философии права”, является и гегелевской, и негегелевской; точнее, она является точкой зрения сознательно односторонне развиваемой как момент более широкой точки зрения.

“Философия права” дает изображение “объективного духа” с точки зрения самого “объективного духа”, который, будучи конечным, мнит себя бесконечным, абсолютным. Это значит, что если истинным субъектом “Философии права” является государство, то вся общественная действительность рассматривается здесь с точки зрения государства как его, государства, действительность, как создаваемый государством мир свободы и права. Следовательно, то, что изображается в “Философии права”, — это государственно-правовая идеология буржуазного мира с точки зрения самой этой государственно-правовой идеологии. И если та идеология выражает себя “языком” Гегеля, то это означает, что Гегель говорит и пишет здесь на “языке” этой идеологии. Для него самого это был тот “язык лести”, который “возводит власть в ее возвышенную всеобщность” и “возводит точно также *единичность* на ее вершину” (Гегель. Соч., т. IV. М., 1959, стр 274).

Но, с точки зрения общего замысла “Философии духа”, дух, созидающий свою свободу в определениях государства и права, это только конечный дух, одна из необходимых ступеней освобождения. Первой из этих ступеней является

“преднахождение мира как чего-то заранее предположенного” (субъективный дух), второй — “порождение его как самим духом положенного” (объективный дух) и третьей — “освобождение от него” (абсолютный дух). “В то время как субъективный дух вследствие своего отношения к некоему другому еще не свободен, или, что то же, свободен только *в себе*, — в духе объективном свобода, знание духа о себе самом как о свободном *приобретает уже форму наличного бытия (Dasein)*... Полное осуществление этой свободы... достигается впервые только в государстве, в котором дух развивает свою свободу до степени *мира, положенного им самим*, до нравственного мира. Однако дух должен перешагнуть и эту ступень. Недостаток этой объективности духа состоит в том, что она есть только положенная объективность” (Гегель. Соч., т. III, М., 1956, стр. 48).

Мир объективного духа является миром, в котором “свобода имеет место как наличная необходимость” (там же, стр. 47). Преодоление этой внешней необходимости достигается на третьей ступени “освобождения”, на ступени абсолютного духа, который есть “вечно себя порождающие единство объективности духа и его идеальности или его понятия” (там же). Здесь, собственно, речь идет о том, что истинная свобода достигается только тогда, когда установления государства и права соответствуют внутренним убеждениям, понятиям граждан об истинном государстве и праве, понятиям, которые, как представлял себе Гегель, формируются “истинной религией” и “истинной философией”. В соответствии с этим, для достижения истинной свободы необходимо, чтобы “произошло примирение всей вообще действительности с духом, а государства с религиозной совестью и философским знанием” (там же, стр. 342). Следовательно, если раньше государство рассматривалось как “обладающая самосознанием нравственная субстанция”, то здесь его субстанциональность сведена до “момента” — не государство определяет нравственный мир индивидов, а нравственный мир индивидов, дух их убеждений и их совести определяет формообразования государства. Это — новая, более высокая точка зрения, точка зрения “абсолютного духа”. С этой точки зрения государственные установления и законы, “даже и при самом

истинном их содержании, терпят крушение при столкновении с совестью, дух которой отличен от духа этих законов и их не санкционирует” (там же, стр. 339).

Известно, что “субстанциональностью” нравственности и государства Гегель считал религию. Однако это не дает оснований утверждать, как делают некоторые, что он усматривал в религии истинную субстанцию общественной жизни. При ближайшем рассмотрении сама религия оказывается только моментом абсолютного духа. Она может вступать в противоречие с потребностями времени, и тогда в духе народов “просыпается *жизненная мудрость*, т. е. мудрое знание того, что в действительности является в себе и для себя справедливым и разумным. Деятельность мышления и, еще определеннее, философия была по праву названа *жизненной мудростью*; ибо мышление делает явной истину духа, вводит его в мир и освобождает его, таким образом, в его действительности и в нем самом” (там же, стр. 337).

Конечно, взгляды Гегеля на субстанциональную основу общественной жизни весьма далеки от истины, они совершенно не дают ответа на вопрос, чем “пробуждается” в общественном сознании та жизненная мудрость, которая требует изменения общественных порядков в соответствии с истинным понятием “справедливого и разумного” и чем вообще объективно определяются сами понятия справедливого и разумного. Научный ответ на этот вопрос дало только марксистское учение о законах развития общественно-экономических формаций, об изменении политической и идеологической надстройки в зависимости от изменений экономического базиса общества и, прежде всего, отношений собственности. Не подтвердила история надежд Гегеля на “примирение” государства с “разумом и справедливостью” в результате преобразования старого государства в буржуазную конституционную монархию. Во всем этом немецкий мыслитель оказался в плену своих идеалистических заблуждений и буржуазно-либеральных иллюзий. Однако нас здесь интересует другая сторона дела, а именно выяснение принципиального отношения Гегеля к государству и праву в системе его “Философии духа”.

Итак, с точки зрения “абсолютного духа” государство не является абсолютным субъектом общественной деятельности,

хотя и мнит себя таковым. Оно не самовластно, ибо оно должно “примирять” свои установления с убеждениями и совестью граждан. В противном случае его установления и законы “терпят крушение”, его нравственный дух истлевает, превращаясь из формы разумности в форму неразумия и бездушности. Эту сторону воззрений Гегеля совершенно игнорируют или сознательно замалчивают те, кто пытается представить великого немецкого мыслителя в качестве предтечи фашизма или неофашизма, изображая его сторонником полного подчинения личности государству, самовластия государства над его гражданами.

“Снятие” односторонности объективного духа в Абсолютном Духе в “Философии духа” дано через те же категории, что и в “Феноменологии духа”, а именно: через категории морали (“убеждения”, “совесть”). Это говорит о том, что принципиальная концепция гегелевского решения проблемы общества и личности осталась одной и той же; различия касаются главным образом аспекта рассмотрения и метода развития.

Поскольку в “Философии права” все определения выражают точку зрения объективного духа, который созидает свой мир как мир государства, то право, мораль, нравственность, семья, гражданское общество здесь берутся в той последовательности, в которой они выступают как моменты определения их “тотального” субъекта — государства. Метод рассмотрения — чисто логический: в качестве третьей ступени выступает то, что выводится как “истина” первой и второй. Отсюда триады: абстрактное право — мораль — нравственность (семья — гражданское общество — государство).

Иное положение в “Феноменологии духа”. В ней все определения подчинены научному изображению “образовательного движения” духа (см. Гегель. Соч., т. IV, стр. 15, 44 и др.). Поэтому нравственность, право, мораль здесь рассматриваются как формы образования духа на его пути к овладению абсолютным знанием. Их последовательность поставлена в связь с историческим развитием общества и подчинена феноменологическому методу: развитию определений через диалектику познавательного опыта индивидуального сознания, проводимого через этапы формообразований всеобщего духа.

Если в “Философии права” мысли о праве, морали, нравственности и т. д. — это “государственные” мысли о праве, морали, нравственности и т. д., то в “Феноменологии духа” — это мысли самосознания об общественном мире, о себе в этом мире, о нравственности, праве, власти, богатстве, равенстве, свободе, морали и т. п. как о достоинствах своей самости. Но если в “Философии права” субстанция становится самосознанием (“государство — это я”) с тем, чтобы на следующей ступени обнаружить свою зависимость от развившегося сознания индивидов, то в “Феноменологии духа” самосознание становится противоположным субстанции с тем, чтобы, пройдя через различные формообразования, на ступени морального сознания возвыситься до равенства с ней, быть признанным в качестве равной субстанции самости. Движение противоположное, но конечный результат, итог один и тот же: утверждение понятия о свободе как о единстве (взаимопризнании) прав общества и прав личности.

В том плане, который нас здесь интересует, а именно — в плане выяснения места права в формообразованиях духа, — гегелевская “Феноменология духа” представляет собою теорию развития общественного и индивидуального сознания в их диалектических взаимопереходах и опосредованиях в процессе осознания (превращения в свое собственное содержание и достоинство) различных форм общественной жизни.

Сознание (в его различных общественных формах) Гегель идеалистически интерпретирует как demiурга, творца общественной жизни, который по отношению к индивидуальному сознанию выступает как его субстанция, а по отношению к предметному миру общественной жизни — как субъект. В связи с этим проблема взаимоотношений общества и личности приобрела значение проблемы взаимоотношений субстанции и самосознания.

До Гегеля общество рассматривалось преимущественно как сообщество индивидов, форма которого должна определяться природой этих индивидов, их “естественными” правами или “божественными” предназначениями. Многие мыслители того времени представляли себе дело так, что человек входит в общество во всем богатстве своего человеческого существа и общество должно строиться в соответствии с этим

привходящим в него духовным миром человеческих личностей. Некоторые из них (так же, как многие современные буржуазные философы) даже отстаивали идею о том, что “испорченность” индивида происходит от трансформации его духовного мира в обществе и что, следовательно, для восстановления человеческого в человеке необходим возврат его к природе.

Гегелю принадлежит прежде всего та заслуга, что он решительно отбросил подобного рода представления и смело выдвинул мысль, что не духовный мир индивидов определяет духовный мир общества, а наоборот, духовный мир общества определяет духовный мир индивидов. От природы человеческий индивид является человеком только в себе, только в возможности. Действительным человеком он становится в обществе, пройдя через “образование”, превратив в свое внутреннее предметный и духовный человеческий мир. Поэтому “истиной” духовного мира индивида является духовный мир общества. Но этот последний также не берется нивесть откуда в готовом виде. Он сам является продуктом длительного исторического развития, своего собственного “образования” в процессе прохождения через различные формообразования. И индивид, чтобы превратиться в личность, должен в свою очередь пройти все эти формообразования, но сокращенным путем, “как формы, уже оставленные духом, как этапы пути уже разработанного и выравненного” (Гегель. Соч., т. IV, стр. 15).

Однако, выдвигая и отстаивая идею “выхождения” человека из общества, Гегель вместе с тем был далеким от нивелирования, “растворения” индивида в общественности. “Субстанцией” индивида является общественность. Но эта субстанция становится действительной только через деятельность и в деятельности индивидов, в них она обретает сознание и самосознание, становится духом, субъектом. Как нет личности без общества, так и нет общества без личностей. Чем духовно богаче общество, тем содержательнее духовная жизнь личности, а чем богаче духовная жизнь личности, тем выше ее требования к обществу, что в конечном итоге и ведет к смене различных общественных формообразований.

Вся “Феноменология духа” — это историческая эпопея борений самосознания и субстанции, личности и общества,

борений, в которых мощь субстанции все больше переходит к личности, пока, наконец, последняя не утверждает своей существенности и не становится “признанной” в этой своей существенности.

Рассмотрение “формообразований мира” в “Феноменологии духа” Гегель, как известно, начинает с нравственности. На этой ступени все является еще “непосредственным”. Раскол между обществом и личностью еще только намечен в различиях семейной и гражданской жизни, “пенат” и “всеобщего духа”. В личности еще нет нравственного сознания, отличного от того, что говорят ей обычаи, нравы и установления общества. “Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо стоять на том, что правильно и воздерживаться от всякого колебания, расшатывания и умаления его”. Вследствие этого: “Я нахожусь в нравственной субстанции благодаря тому, что правильное для меня есть *в себе и для себя*, и таким образом эта субстанция есть *сущность* самосознания; а это последнее есть *ее действительность и наличное бытие, ее самость и воля*” (там же, стр. 232).

Мы здесь не будем касаться исторической достоверности подобного состояния. Ясно, что Гегель имеет в виду ранние этапы формирования общественности, в частности, в Древней Греции, где человеческая личность действительно выступала как цельная индивидуальность. Но ясно также, что он преувеличивал нравственную гармонию подобного состояния, утверждая, что оно было “никаким разладом незапятнанным миром” (там же, стр. 246). Гегель совершенно отвлекается от имущественных отношений, которые уже на ранних этапах формирования государственности делали этот гармонический нравственный мир фикцией.

Отвлекаясь от развития имущественных отношений, Гегель оказался также не в состоянии дать исторически достоверное изображение процесса возникновения следующей ступени формообразований — “правого состояния”. Но, тем не менее, он блестяще вскрыл существо изменений в сознании.

На ступени нравственности отношение личности к закону “непосредственно”. Но с развитием многообразных отношений к миру и другим индивидам в эту “непосредственность”



врываються природные и нравственные “случайности”, в силу чего совершающий действия индивид попадает в обстоятельства, требующие от него знания, размышления над должным и недолжным. Просыпается рефлексия, а вместе с ней и нравственное самосознание; формируется собственный внутренний мир индивида, возникает сознание существенности “для себя бытия”. “Но нравственное сознание выпило из чаши абсолютной субстанции забвение всякой односторонности для себя-бытия, его целей и специфических понятий и потому потопило вместе с тем в этих водах Стикса всякую собственную существенность и самостоятельное значение предметной действительности” (там же, стр. 249). Поэтому сознание индивидуальностью собственной существенности и существенности своего предметного бытия означало гибель всего этого мира субстанциональной нравственности и переход к некоторому другому миру, где “индивиды теперь обладают значимостью сообразно своему единичному для - себя - бытию как самодовлеющие сущности и субстанции” (там же, стр. 256). Этот мир и есть “правовое состояние”.

“Правовое состояние” в “Феноменологии духа” Гегеля — это первая ступень утверждения субстанциональной значимости отдельной личности, ступень ее обособления, признания ее права быть самостоятельной личностью. В этом прогресс: “личность здесь выступила из жизни нравственной субстанции; она есть *действительно значимая* самостоятельность сознания” (там же, стр. 257). Но право, каким оно здесь выступает, есть “абстрактное право”, чисто “формальная всеобщность”. Личность в нем получает свою реальность в собственности. Это та личность, которая “содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто... не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум” (Гегель. Соч., т. VIII. М. — Л., 1935, стр. 300).

Развиваемую Гегелем диалектику “правового состояния” можно сравнить с диалектикой товарного мира. Люди становятся лицами как частные собственники. В свете права на их лица отражается только эта их “субстанция”. Их индивидуальная внутренняя ценность, так сказать, их “потребительная стоимость” оказывается на другом полюсе отношения.

Общественное признание этот полюс получает только в личности властвующей, но там эта собственная индивидуальность превращает свои субъективные достоинства и недостатки, свои прихоти и желания в свое право, в абсолютное право. Как золото выступает только стоимостью по отношению ко всем потребительным стоимостям и подобно тому, как только оно “решает”, чего они “стоят”, так и это лицо является всецело правом, абсолютным “господином мира”. И подобно тому, как в товарном мире только стоимость имеет абсолютное значение, а потребительная стоимость есть нечто не столь важное, так и в правовом состоянии существенное значение имеет только то, что делает индивида лицом, а все другое в нем несущественно. Но если бы вещи обладали самосознанием, они сразу бы почувствовали, что приобретение ими цены есть обесценивание их самости, что когда они на рынке, они не у себя, а когда они у себя, они вовсе не товары, что быть товаром есть нечто для них чуждое. То же самое и с “лицом” в “правовом состоянии”. “Всеобщая значимость” индивида как лица на самом деле есть “отчужденная от него реальность”. “Эта *значимость* есть всеобщая действительность самости; но эта действительность есть точно так же извращение; она есть потеря самостью своей сущности” (Гегель. Соч., т. IV, стр. 260).

Таким образом, фиксируя обособление индивида в его собственности и поднимая эту обособленность до уровня “всеобщего значения”, право именно поэтому выступает как форма отчуждения этого индивида, потери им в его абстрактных определениях своей индивидуальной сущности.

Как известно, под категорией “правовое состояние” Гегель в “Феноменологии духа” изображает правовой мир Римской империи. Речь, собственно, идет о частном римском праве. В этом праве впервые в древнем мире наиболее отчетливо выступила социальная сущность права как права собственности. Поэтому с дальнейшим развитием частнособственнических отношений в буржуазном обществе это право стало исходным пунктом развития буржуазного права.

Гегель оставляет в тени эту социальную сторону дела, но он с полным основанием ставит “правовое состояние” в связь с возникновением мира “отчужденного духа”. Основой

возникновения этого мира было утверждение и развитие частной собственности, массовое социальное превращение индивидов в собственников и всплывание на поверхность общественной жизни отношений собственности как наиболее существенных отношений.

В изображении “мира отчужденного духа”, в диалектике государственной власти и богатства, “благородного” и “низменного” сознаний, “языка лести” и “языка разорванности” Гегель по существу обрисовал картину формирования буржуазного мира. Если в “правовом состоянии” мерилom общественной ценности частных лиц были суждения властвующего лица, “господина мира”, то здесь таким мерилom выступает богатство. Оно становится всеобщим “эквивалентом” “личностной стоимости”. В силу этого Гегель имел все основания утверждать, что государственная власть здесь “в себе есть непосредственно то, что противоположно ей самой, т. е. *богатство*” (там же, стр. 266). Диалектика государственной власти и богатства, “благородного” и “низменного” сознаний — это один из наиболее глубоких разделов “Феноменологии духа”. Именно здесь Гегель показывает глубочайшее падение человеческой личности в мире всевластия богатства, лести, низменных и своекорыстных интересов, в мире, общий дух которого есть “извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина” (там же, стр. 280—281).

Выход из всего этого Гегель ищет в дальнейшем развитии самосознания личности. Он проводит его через “чистилище” “здравомыслия” и “просвещения”, через все коллизии борьбы веры и знания и, когда оно поднялось к осознанию своей субстанциональной мощи, проводит его через опыт построения собственного мира “абсолютной свободы”, из которого оно вышло, правда, с сознанием, что миром его подлинной мощи является не больше как мир его убеждений и совести, мир его собственного духа — морали. В морали, точнее, на ступени развитого морального сознания, — и осуществляется, по мнению Гегеля, “снятие” отчуждения. Теперь “закон существует для самости, а не самость для закона” (там же, стр. 343).

Узловой категорией морального сознания в “Феноменологии духа” выступает категория “убеждение”; посредством этой категории мораль связывается со знанием, пониманием и вообще с мировоззрением личности. Через убеждения осуществляется широчайший диапазон разнообразных отношений к действительности. И именно через убеждения эта действительность может быть “признана” или “отвергнута”. В этом мощь морального сознания и его носителя-личности. Утверждая эту мощь, Гегель выступал как крупнейший рационалист XIX в. С возникновением морального сознания, писал он, люди “находят убеждение в себе, и таким образом возникает субъективная независимая свобода, при которой индивидуум в состоянии, даже выступая против существующего государственного строя, основывать все на своей совести” (Гегель. Соч., т. VIII, стр. 238). Эта субъективная свобода и должна, по его мнению, составлять “абсолютную основу” государства (см. там же).

Таким образом, в “Феноменологии духа” (как и впоследствии в “Философии духа”) Гегель, отстаивая субстанциональность общественности — государства, права, нравственности и т. д., — пытается найти диалектическое единство этой субстанциональности с правом личности утверждать в мире свободу своей индивидуальности. Однако в границах того мира, который его образовал и которым он жил, найти рациональную общественную форму осуществления этого единства практически невозможно. Попытка же преодолеть могущественные социальные силы отчуждения человеческой сущности в буржуазных отношениях посредством морального сознания — это типичная иллюзия идеализма.

Но величие Гегеля в ином. Истинный исторический смысл его “Феноменологии” нельзя понять вне принципа развития, ее нельзя брать “по кускам”. Ее поэзия не в увековечивании “разорванного” сознания и “отчужденного духа”, “языка лести” и “всеобщего обмана самого себя и других”, а в отрицании всего этого, в идее снятия “раскола” мира и “разрыва” сознания. И хотя Гегель не был в состоянии отыскать действительные пути и формы действительного преодоления вскрытых им глубочайших противоречий отчужденного мира и “разорванного” сознания, однако выдвинутый им

принцип развития обратил взоры в историческую перспективу и там, на горизонтах грядущего, в середине XIX в. начали вырисовываться контуры нового мира, мира, открытого марксизмом, мира коммунистического.

В этом новом, рождающемся на наших глазах и в нашей деятельности мире благодаря революционному уничтожению частной собственности и утверждению общественной собственности впервые была уничтожена поработочающая власть богатства, и оно перестало быть всеобщим общественным “эквивалентом” “личностной стоимости”, и тем самым коренным образом изменилось социальное содержание права. И мы можем сказать, что только новый, коммунистический мир ставит на реальную почву гегелевскую идею о “субстанциональности” морального сознания по отношению к государству и праву, ибо только этот мир ставит своей задачей “снятие” государства и права нравственностью.

## ГЕГЕЛЬ\*

**ГЕГЕЛЬ** (Hegel) Георг-Вільгельм-Фрідріх (27.VIII 1770 — 14.XI 1831) — великий німецький філософ-ідеаліст, який поклав початок систематичному дослідженню і теоретичній розробці принципів діалектичного способу мислення; один із філософських попередників марксизму в галузі діалектики. Народився у Штуттгарті в сім'ї чиновника. Навчався у місцевій гімназії, потім у Тюбінгенському теологічному ін-ті (1788 — 1793). Працював домашнім учителем у Берні (1793 — 1796) і Франкфурті-на-Майні (1797 — 1800). 1801 р. переїхав до Ієни, де читав лекції в університеті і написав “Феноменологію духу” (1807) — твір, в якому дав першу теоретичну розробку основних ідей своєї філософії. В 1807 р. Гегель був редактором Бамберзької газети, а в 1808 — 1816 рр. — директором нюрнберзької гімназії. В Нюрнберзі Гегель написав і видав найбільшу і найціннішу з своїх праць — “Науку логіки”. З 1816 р. Гегель — професор Гейдельберзького, а з 1818 р. — Берлінського університетів. 1829 — 1830 рр. — ректор Берлінського університету. До цього періоду належать праці Гегеля: “Енциклопедія філософських наук” (1817), “Філософія права” (1821), а також твори, видані після його смерті, — “Філософія історії” (1837), “Лекції з естетики” (1836 — 1838), “Лекції з історії філософії” (1833 — 1836) та ін.

За світоглядом і політичною спрямованістю філософської творчості Гегель — буржуазний мислитель епохи революційної ломки феодального ладу і утвердження в Західній Європі капіталістичного способу виробництва. Разом з тим на його філософії позначилась економічна і політична відсталість Німеччини кінця XVIII — початку XIX ст.: її роздробленість на окремі князівства і королівства, в яких панували феодально-абсолютистські порядки, прагнення німецької буржуазії до компромісного, реформістського розв'язання суперечностей між феодальним ладом і потребами буржуазного розвитку. На філософську творчість Гегеля наклала також відбиток еволюція його політичних поглядів — від юнацького захоплення республіканськими ідеями (під впливом французької буржуазної революції) до поміркованого

\*Стаття надрукована в УРЕ. — Т. 3. К., 1960. — С. 157 — 160.

лібералізму, схильності до примирення з тогочасною напівфеодальною німецькою дійсністю. В цілому філософія Гегеля, завершивши процес розвитку класичного німецького ідеалізму (Кант, Фіхте, Шеллінг), суперечливо поєднала в собі виправдання напівфеодальної дійсності з ідеями історичної неминучості суспільного прогресу, обґрунтування “істинності” релігійної ідеології з теоретичним узагальненням розвитку науки, створення системи “абсолютного” ідеалізму з розробкою принципів діалектичного методу.

Одним із виразів вихідного принципу філософії Гегеля є твердження: все, що розумне, те є дійсне; дійсне (необхідне) існування є втіленням розуму; а існування, яке не відповідає розуму, не дійсне (не необхідне) – воно вижило себе. В розумі Гегель вбачав вищого суддю і творця розумних суспільно-політичних порядків. Це споріднює його з французькими просвітителями XVIII ст. Але на відміну від них Гегель розглядав відношення між розумом і дійсністю діалектично. Він твердив, що і феодальні порядки в свій час були дійсними, тобто розумними і необхідними, і перестали бути такими, коли почали суперечити дальшому розвитку розуму. Проте формула Гегеля “все розумне – дійсне, все дійсне – розумне” виражала разом з тим ідеалістичне ототожнення мислення і буття, що перекручувало діалектичний зміст цього твердження і давало змогу легко перетворювати його у формулу теоретичного виправдання будь-якого існування. Це й зробив Гегель в період свого примирення з німецькою дійсністю.

Поняття про об’єктивний розум як мислення, тотожне буттю, перший застосував Шеллінг. Гегель, завершуючи розвиток німецького класичного ідеалізму, зробив це поняття провідною ідеєю всієї своєї філософії. Це змусило його звернутись до вивчення тих об’єктивних процесів, в яких мислення виступає як творче начало дійсності, стає “предметним мисленням”, тобто до суспільної практики. В “Феноменології духу”, теоретично осмислюючи процес людської праці, Гегель висунув думку, що людина в процесі праці робить предметним те, що спочатку було духовним, “опредмечує” свій духовний світ і лише через це “опредмечування” доходить до усвідомлення себе як людини, до пізнання своєї

власної сутності. Таке розуміння суті людської праці було значним досягненням Гегеля. Проте, абсолютизуючи особливості процесу праці в умовах панування приватної власності, Гегель ототожнював “опредмечування” з “відчуженням”, тобто з пануванням створених предметів над людиною, і тим самим увічнював це панування. Правда, він говорив і про “зняття відчуження”, але, як довів К. Маркс, це знання у нього виступає як чисто теоретичний, пізнавальний акт, а не як революційна практика. Та й саму працю Гегеля тлумачив як чисто духовний акт. Для Гегеля, як для ідеаліста, свідомість людини була лише індивідуалізованим виявом свідомості взагалі, духу як такого. Тому в “опредмечуванні” і “розпредмечуванні” він вбачав також сутність діяльності універсального, абсолютного духу. Під абсолютним Духом Гегель зрештою розумів Бога, але під цим же поняттям у нього виступає і містифікована, відірвана від реальних людей суспільна свідомість – система понять і уявлень людства. Сутність абсолютного Духу Гегель визначав як систему понять, що виражає абсолютну істину, і оскільки ця система розглядалась ним як така, що втілюється в дійсність, “опредмечується”, то він назвав її абсолютною ідеєю (ідея є знання, призначення якого – втілення в дійсність). Система знань, за Гегелем, є продуктом історичної діяльності Духу, субстанцією, яка перебуває в процесі становлення. Звідси він робив важливий висновок: наука про знання (“Феноменологія духу”) повинна досліджувати історичний процес виникнення наукового знання, розглядаючи індивідуальний процес пізнання як відтворення в загальних рисах основних ступенів історичного процесу пізнання.

Розробляючи основні принципи своєї філософської системи, Гегель мав на меті створення універсальної “науки” про абсолютну ідею, “науки”, яка б включала в себе (1) пояснення сутності Бога як буття абсолютної ідеї в сфері чистої думки, (2) пояснення природи як втілення і продукту несвідомої творчості абсолютної ідеї (її “інобуття”) і, нарешті, (3) пояснення суспільного життя як вияву свідомої творчості абсолютної ідеї як процесу її самопізнання в суспільній свідомості. “Наукою” про сутність Бога Гегель оголошував логіку. Вона, на його думку, повинна дослідити сферу



“чистого”, тотожного з буттям мислення, встановити закони, яким підпорядкований “світовий розум”. Отже, у Гегеля логіка набрала значення одночасно і науки про закони мислення, і науки про закони буття, себто і логіки, і онтології. В цьому її істотна відмінність від формальної логіки. Проте Гегель не міг досліджувати ніяке інше мислення, крім звичайного, людського. Дійсним об’єктом його логічних досліджень була не “сутність Бога” і не містична абсолютна ідея, а логічний лад людського мислення, взятий в його історичному розвитку. Г. зміг сформулювати загальні закони мислення і буття (закони діалектики) саме тому, що логічний рух людського мислення в процесі наукового пізнання справді підпорядкований цим законам. Постановка проблеми єдності діалектики, логіки і теорії пізнання — видатне досягнення гегелівської “Науки логіки”.

Досліджуючи логічний лад мислення, Гегель зосередив увагу на логічних категоріях як формах мислення що є аналогом форм буття. На відміну від Канта, він почав розглядати ці категорії не лише як форми мислення, а й як сам зміст мислення, тобто як те, що підлягає пізнанню. У зв’язку з цим він прийшов до висновку, що логіка як наука є системою визначень категорій. В його “Науці логіки” категорії утворюють систему діалектики понять, в якій логічний рух думки розпочинається з визначень “буття” (якість — кількість — міра), потім переходить до визначень “сутності”, як “істини буття” (сутність — явище — дійсність) і, нарешті, завершується визначеннями “поняття” (суб’єктивне поняття — об’єктивне поняття — ідея). Все це зображається Гегелем як процес самопізнання абсолютної ідеї. Щоб розкрити зміст категорій, Гегель застосовував діалектичні принципи: сходження від абстрактного до конкретного, єдність логічного й історичного, діалектичне заперечення, необхідність зв’язку та ін. Це дало йому змогу розкрити діалектику понять і в цій діалектиці вгадати діалектику речей. У кожному з визначуваних понять Гегель прагнув виявити протилежні моменти, встановити перехід його в “інше”: якості в кількість, кількості в міру і т. ін., причому визначення кожного з понять у нього утворює тріаду: теза — антитеза — синтез. Вказуючи на діалектичність гегелівських визначень понять, В. І. Ленін

писав: “Поняття, які звичайно здаються мертвими, Гегель аналізує і показує, що в них є рух. Конечний? Значить, такий, що *рухається* до кінця! Дещо? Значить, не те, що інше. Буття взагалі? значить, така невизначеність, що буття=небуття. Всебічна, універсальна гнучкість понять, гнучкість, яка доходить до тотожності протилежностей, — ось в чому суть” (Сочинения. Т. 38. С. 98 — 99). На думку Гегеля, діалектичне мислення відрізняється від звичайного, “розсудкового”, тим, що воно не зупиняється на зовнішньому протиставленні протилежних понять за принципом “або так — або ні”, а осягає єдність цих протилежностей, їхній взаємоперехід. Діалектичне мислення, за Гегелем, діє згідно з принципом “і так і ні”. Метод Гегеля вимагав розглядати все в русі, в розвитку, в процесі переходу у свою протилежність. Він виходив з відкриття, що “коренем будь-якого руху і життєвості” є внутрішня суперечливість явищ. Гегель вперше в історії філософії сформулював основні закони діалектики: закон переходу кількісних змін в якісні, закон взаємопроникнення протилежностей, закон заперечення заперечення. Він дав систематичну критику метафізичного способу мислення і показав, що те мислення, яке дає нам знання істини, є насправді діалектичним мисленням. У філософії Гегеля діалектика вперше набула значення універсального методу пізнання. Проте метод Гегеля, його діалектика — це містифікована діалектика понять. Її закони він тлумачив як закони “чистого мислення”, мислення, яким воно нібито виступає в “сутності Бога”. Гегель прагнув довести, що в “сутності Бога” діалектичний рух понять створює систему знань, розкриває себе як абсолютну істину і зрештою творить світ. Діалектичний метод є методом, застосованим до розробки і обґрунтування системи ідеалістичного світогляду, що докорінно позначилось на самому змісті цього методу.

Вся філософська система Гегеля побудована згідно з принципом тріади: теза (світ чистих логічних сутностей, Логіка) — антитеза (світ предметного буття, “інобуття” ідеї, Природа) — синтез (індивідуальна і суспільна свідомість, Дух). Логіка, Природа і Дух — це, за Гегелем три визначальні ступені саморозвитку абсолютної ідеї. “Філософія природи” Гегеля містить в собі окремі діалектичні здогади (поняття про перехід

від фізичних процесів до хімічних і від хімічних до біологічних як діалектичні стрибки від нижчого до вищого та ін.). Проте в цілому у поглядах на природу Гегель не зміг подолати метафізичного світорозуміння. Він вважав, що природа не здатна до породження нового, до саморозвитку, — до цього здатне лише мислення. Природа не розвивається, а лише різноманітиться у просторі.

Пройшовши ступінь природи, “абсолютна ідея”, на думку Гегеля, нібито породжує людську свідомість і починає діяти як свідоме мислення “дух”. Все багатогранне суспільне життя Гегель звів по суті до духовного життя, звідси й назва цієї частини його філософії — “Філософія духу”. Гегель персоніфікував суспільну свідомість. Право, мораль, держава у нього виступають як містичний об’єктивний дух, який нібито творить історію. Згідно з “Філософією права” Гегеля істинною сутністю об’єктивного духу є держава, а абсолютною формою держави — конституційна монархія. У своїй “Філософії історії” Гегель прагнув довести, що світовий об’єктивний дух вичерпав свою історичну місію в Німеччині, де абсолютна форма державності — конституційна монархія — вже нібито стає бажаною реальністю. Раціоналізм у “Філософії історії” Гегеля, як зазначали Маркс і Енгельс, є ідея об’єктивного закономірного розвитку суспільного життя. Проте ця ідея не проведена послідовно і поєднана з реакційними думками про “історичні” і “неісторичні” народи, про “обраність” окремих народів, про необхідність воєн, про завершальний поступ історії зі Сходу на Захід (в Західну Європу) і т. ін., які згодом використали німецькі імперіалісти, зокрема фашисти, для виправдання своїх прагнень до світового панування.

Завершальний ступінь розвитку містичної абсолютної ідеї в системі філософії Гегель становлять мистецтво, релігія і філософія. Розглядаючи ці форми суспільної свідомості, Гегель прагнув розкрити діалектичні закономірності їхнього розвитку, притаманні їм внутрішні суперечності, перехід від нижчого до вищого. В своїх “Лекціях з естетики” він висунув ряд глибоких думок про діалектичну єдність ідейного змісту й художньої форми в мистецтві, а в “Лекціях з історії філософії” — про єдність

логічного руху форм мислення і історичного руху людського пізнання та ін. Проте й тут ідея розвитку виступає у нього в містифікованому вигляді і не проводиться послідовно. З філософської системи Гегеля випливає, що розвиток мистецтва вичерпується в німецькому романтизмі, розвиток релігії – в протестантизмі, а розвиток філософії – пізнання абсолютної істини – у власній філософії Гегеля. В цілому філософська система об'єктивного ідеалізму Гегеля має метафізичний і консервативний характер. Вона спрямована на обґрунтування сучасної Гегеля німецької дійсності як абсолютної форми буття.

Між діалектичним методом Гегеля і його метафізичною, консервативною філософською системою існує глибока суперечність. Принципи його методу, коли їх звільнити від містики, вимагають розглядати все в русі і розвитку, бачити в усьому наявність суперечностей, які зрештою ведуть до зміни нижчого вищим, старого новим. Тим часом філософська система Гегеля увічніює певні суспільно-історичні форми буття, претендує на осягнення абсолютної істини, завершення процесу пізнання.

Внаслідок своєї внутрішньої суперечливості філософія Гегеля використовувалась як прогресивними, так і реакційними суспільними силами. Реакційні ідеологічні течії – старогегельянство, неогегельянство та ін. – використовували генелівську містику ідей, зокрема його концепції виправдання воєн, колонізації, твердження про історичну обраність окремих народів тощо. В сучасній буржуазній філософії інтерес до Гегеля посилюється, особливо серед екзистенціалістів (Ж. Іпполіт, Мерло-Понті, Кожев та ін.). Робляться спроби використання філософії Гегеля для боротьби проти діалектичного матеріалізму. З'явилась численна філософська література, в якій діалектика Гегеля перетлумачується в дусі суб'єктивно-ідеалістичних принципів екзистенціалізму, де саме поняття діалектики втрачає будь-який раціональний смисл і перетворюється в “містичну інтуїцію”, в поняття про чистий “психічний стан” і т. ін. З позицій фальсифікованої діалектики Гегель піддається “критиці” діалектика Маркса. Цю “критику” багато в чому підтримують філософські ревізіоністи (Г. Лукач, Е. Блох, Лефевр), які стирають

справжні принципи відмінності між діалектикою Гегеля і діалектикою Маркса. Сучасні буржуазні інтерпретатори філософії Гегеля прислужуються інтересам імперіалістичної реакції в її боротьбі проти марксизму-ленінізму.

Прогресивною ідейною течією, що виникла безпосередньо на теоретичному ґрунті філософії Гегеля, було молодогегельянство, яке використовувало окремі ідеї Гегеля для критики християнської релігії (Д. Штраус, Б. Бауер). Проте молодогегельянці не порвали з ідеалізмом Гегеля. Першу матеріалістичну критику філософії Гегеля дав Л. Фейєрбах. Здійснити матеріалістичну переробку діалектичного методу Гегеля намагалися революційні демократи ХІХ ст., зокрема російські та українські (В. Г. Белінський, О. І. Герцен, М. Г. Чернишевський, І. Я. Франко та ін.).

Філософія Гегеля, його діалектика є одним із теоретичних джерел філософії марксизму. Вона мала великий вплив на формування у Маркса і Енгельса діалектичного способу мислення, сприяла відкриттю ними об'єктивної діалектики речей, загальних законів розвитку природи, суспільства і мислення.

Відзначаючи історичні заслуги Гегеля в розробці діалектики, Маркс писав: “Містифікація, якої зазнала діалектика в руках Гегеля, зовсім не пошкодила тому, що саме Гегель перший дав вичерпну і свідому картину її загальних форм руху. В Гегеля діалектика стоїть на голові. Треба її поставити на ноги, щоб розкрити під містичною оболонкою раціональне зерно” (“Капітал”. Т. І. К., 1954. С. 19). Проте Маркс і Енгельс не зупинились на засвоєнні “раціонального зерна” діалектики Гегеля вони розвинули його, створили якісно нову матеріалістичну діалектику – інструмент пізнання і революційного перетворення світу. Після Маркса і Енгельса матеріалістичну переробку діалектики Г. продовжив В. І. Ленін, який в своїх “Філософських зошитах”, зіставляючи “Науку логіки” Г. з “Капіталом” Маркса, виділив у ній ряд важливих загальних методологічних принципів, зокрема принцип єдності діалектики, логіки і теорії пізнання. Разом з тим В. І. Ленін застерігав: “Логіку Гегеля не можна *застосовувати* в даному її вигляді, не можна *брати* як дане. З неї треба вибрати логічні (гносеологічні) відтинки, очистивши від Ideenmystik: це ще велика робота” (Сочинения. Т. 38. С. 262).

## “ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА” И ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ\*

Гегель — крупнейший диалектик нового времени. Процесс формирования его взглядов и, следовательно, способа его мышления заключался усвоение образцов античной диалектики (в связи с его юношескими увлечениями “духом” античности) и затем идеалистической диалектики немецкого классического идеализма; и то и другое ориентировано на осмысливание исторического опыта французской буржуазной революции и всей истории общественной жизни вообще. То, над чем трудились Фихте и Шеллинг, создавая свои методы “синтеза” и “потенционирования”, Гегель уже воспринял критически, сравнив их как готовый результат с образцами диалектики античности и соотнеся с действительным ходом исторического развития общественной жизни и познания. Именно в процессе такого соотнесения критической проверки и развития применительно к решению проблем истории общественной жизни и познания и сложились принципы диалектического метода Гегеля. Поскольку сам процесс их разработки был вместе с тем процессом создания системы идеалистического миропонимания, то, естественно, диалектика Гегеля с самого начала приняла идеалистический характер.

Общий набросок своего метода Гегель дал в предисловии к “Феноменологии духа”. При чтении этого предисловия бросается в глаза резко критический тон автора по отношению к методологии его предшественников, в особенности Шеллинга. Создается впечатление, что Гегель не сознает родства своего метода с методами Фихте и Шеллинга. Но это не совсем так. Он отстаивает диалектическое в философии своих предшественников от них самих, от формалистических извращений этого диалектического, от превратного понимания диалектики. Например, отмечая заслуги Канта, Фихте и Шеллинга при разработке принципа триадичности, он вместе с тем указывает: “...после того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не

\* Стаття надрукована в журналі Філософські науки, 1974. №5. С. 97 — 103.

постигнутая в понятии тройственность (Triplitat) была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки, — нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы (Schema) ...а научная организация — до таблицы” (Гегель. Соч. Т. IV. С. 26). Хотя методы Фихте и Шеллинга (“синтетический” метод Фихте и метод “потенцирования” Шеллинга) и схватывали отдельные диалектические связи (единство противоположностей, триадическую форму движения, переход от низшего к высшему как результат взаимодействия противоположностей и др.), но в своем применении они выступили как методы внешнего конструирования или, как выражался Гегель, “приклеивания” безжизненных схем к действительности” (там же. С. 27 — 28).

В методах Фихте и Шеллинга, с точки зрения Гегеля, отсутствует объективность рассмотрения, схватывание самой “жизни” предмета — диалектика самоотрицания. “Научное познание, — указывал он, — ...требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его” (там же. С. 29).

Основоположным принципом, из которого исходил Гегель при разработке своей концепции диалектики и который он резко противопоставил принципам метода Фихте и Шеллинга, является принцип диалектического отрицания. Сущность этого принципа выражает идея о том, что все сущее изменяется, превращается в свое иное, лишь поскольку в нем содержится момент собственного отрицания. Отрицание — движущая душа имманентного развития, перехода предмета и его определений в противоположное тому, что было, которое, являясь отрицанием первого, есть вместе с тем нечто положительное, содержащее в себе свое отрицание. В связи с этим “негативное принадлежит самому содержанию и есть положительное и как его имманентное движение и определение, и как их целое” (там же. С. 32).

Методу Фихте недоставало понимания диалектического движения как имманентного перехода путем самоотрицания и самополагания себя другим, которое есть вместе с тем

“возврат к самому себе”, к целостному единству всех своих моментов. Поэтому, хотя форма движения определений по принципу “тезис — антитезис — синтез” у Фихте уже присутствует, однако до понимания этой формы как диалектического отрицания отрицания он еще не дошел.

В понимании Гегеля отрицание приобрело смысл опосредования противоположностей, где опосредующая противоположность, в той мере, в какой она опосредует (определяет), есть отрицательное, а опосредованная, в той мере, в какой она опосредована, есть положительное. Отрицательное (“негативное”) имеет смысл не само по себе, а лишь в процессе опосредующего движения. Ложь, конечно, противоположна истине, но отрицательным моментом истины она выступает в процессе движения познания к истине. Без этого отрицательного момента истина невозможна, и ложь содержится в истине именно в качестве отрицательного, опосредующего в процессе движения познания.

Истинное предполагает возникновение знания: “вот это — истина, а то — заблуждение”. Знание, что “то — заблуждение”, и есть момент истины, где заблуждение “присутствует”, но уже не в качестве заблуждения (см.: там же. С. 20 — 21). То, что в этом новом знании есть заблуждение, скажется потом, но когда оно скажется, оно будет знанием ложного, т. е. моментом новой истины.

Принцип отрицания как опосредующего движения противоположностей Гегель и положил в основу “феноменологического” изображения процесса познания. Опосредующимися противоположностями здесь выступают “знание” и “предмет”. Различение знания о предмете и самого предмета как предмета знания осуществляется сознанием. Это различение является различением предмета, какой он есть для знания и какой он есть сам по себе (“в себе”). Сознание стремится постичь предмет таким, какой он есть сам по себе, и, таким образом, согласовать свои знания о предмете с самим предметом. Это согласование предполагает их сравнение. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом. Но в измененном знании предмет выступает иным, чем в прежнем знании;



с изменением знания меняется и сам знаемый предмет. То, что было в себе, становится знаемым. Но это новое знание есть знание опять-таки предмета, которое предполагает различение его как знаемого и какой он есть сам по себе. Изменение этого знания есть также изменение предмета и т. д. вплоть до достижения “абсолютного знания”. “Это диалектическое движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — поскольку для него возникает из этого истинный предмет, есть собственно говоря то, что называется опытом” (*там же*. С. 48). Наукой этого опыта и стала “Феноменология духа”.

Создавая свою “Феноменологию духа”, Гегель одновременно отработывал, шлифовал и практически применял основные принципы своего диалектического метода. Но теорией самого метода он считал не “феноменологию”, а логику. Поэтому после общей характеристики “понятия” этого метода он счел нужным отметить: “Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно метода этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика” (*там же*. С. 25).

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, высказывалась мысль о том, что гегелевская “Феноменология духа” — это своеобразная теория познания. В частности, К. С. Бакрадзе в своей работе “Система и метод философии Гегеля” отмечал: “Феноменология духа” представляет собой определенную теорию познания. Теория познания, согласно Гегелю, — это история познания, освобожденная от случайностей, изложенная в ее логической необходимости” (К. С. Бакрадзе. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 65). В общем это верно. Поскольку в “Феноменологии духа” Гегель ставил перед собой задачу проследить пути и закономерности возникновения научного, объективно истинного знания, то эта его работа является, несомненно, теорией познания. Более того, это совершенно новая теория познания, качественно отличная от теоретико-познавательных учений XVII—XVIII вв. Главным достижением гегелевской

“Феноменологии духа” является идея выведения закономерностей познавательного процесса из истории познания, притом таким образом, чтобы в результате в логически обобщенной форме получилось воспроизведение основных ступеней исторического движения познания по пути формообразования научного знания. Она является истоком и тайной прежде всего диалектической логики Гегеля.

По своему содержанию “Феноменология духа” является наукой о знании. Но знание при его ближайшем рассмотрении оказывается сознанием. “Наше обычное знание, — пишет Гегель, — представляет себе лишь тот предмет, который оно знает, но не представляет одновременно самого себя, т. е. самое знание. Однако образуемое знанием целое не является только предметом, но есть также и Я, которое знает, и отношение этого Я и предмета друг к другу — сознание” (Гегель. Введение в философию. М., 1927. С. 85). Таким образом, предметом “Феноменологии духа” является не знание вообще, а знание как отношение, “как определенные виды отношений объекта и субъекта друг к другу” (там же).

Исторической заслугой Гегеля является то, что он впервые сделал попытку вскрыть теоретико-познавательный аспект рассмотрения объекта. Объект знания в реальном процессе движения познания выступает различными своими сторонами: для математики — это математический объект, для механики — механический, для физики — физический и т. д. В одной и той же предметной действительности, например, в капле воды, каждая область знания отображает разные стороны — пространственную форму, механическое движение массы, молекулярное движение, химические связи и т. д. Во всем этом теория познания должна вскрыть свой аспект рассмотрения — показать, каковы общие различия объекта в процессе движения познания. Чтобы обнаружить эти различия, нужно прежде всего взять объект в его отношении к познающему его субъекту, т. е. взять его в тех определениях, которые он получает в различных формах познавательного отношения субъекта и объекта, возникающих на различных ступенях познания. Это и делает Гегель. “Здесь (т. е. в “Феноменологии духа”. — *В. Ш.*) мы, — пишет он, — будем рассматривать общие определения вещей вообще

только, как определенное отношение объекта и субъекта” (там же. С. 85).

Этими общими определениями “вещей вообще” оказались логические категории. Именно последние являются такими общими определениями объекта, которые есть вместе с тем формы его постижения (формы мышления) и одновременно ступени познания.

Учитывая опыт философии Фихте и Шеллинга, Гегель уже признавал, что “вылущить” объект во всем многообразии его определений из чистого самосознания — дело безнадежное. Чистое самосознание потому и чистое, что в нем ничего не содержится, — свое содержание оно получает из внешнего мира, т. е. из самого процесса познания” (Гегель. Соч. Т. III. С. 203).

Отсюда — гегелевская идея различения сознания в зависимости от того, каковым является предмет этого сознания. “Если исходить из предмета,— утверждал он, — то можно сказать, что сознание различается благодаря различиям предметов, которыми оно обладает” (Гегель. Введение в философию, стр. 86). Но с другой стороны, предмет определяется сознанием (мышлением), и эти определения изменяют предмет (“в глазах” постигающего их сознания). Поэтому различия предмета “можно рассматривать в зависимости от развития сознания” (там же). Таким образом, субъект и объект, сознание и предмет взаимоопределяют друг друга, и это их взаимное определение и есть движение познания.

Согласно различиям своего предмета сознание, указывал Гегель, имеет в общем три ступени. Первая ступень — это ступень сознания, которому противостоит предмет как таковой (внешний предмет), вторая ступень — когда предметом сознания является само сознание и третья ступень — когда предметом сознания является “нечто предметное, которое все же принадлежит Я:— мысль” (там же). Первую ступень Гегель называет сознанием, вторую — самосознанием, третью — разумом.

Вообще идея о теоретическом и практическом отношении Я к предмету как о двух всеобщих отношениях сознания к действительности была развита уже в “Наукоучении” Фихте (“теоретическое” и “практическое” “наукоучение”). Однако

у Фихте (как и у Канта) “практическое” понималось в основном как сфера нравственно-практических действий. Гегель же под “практическим” понимает предметно-практическую деятельность, опредмечивание и распредмечивание, труд. Правда, будучи идеалистом, он саму предметную деятельность, труд, обеспредмечивает, т. е. изображает как деятельность сознания, духа — беспредметного, бестелесного, “спиритуалистического”, по выражению Маркса, существа. Тем не менее, поскольку он все же строил свои выводы о роли предметно-практической деятельности в развитии сознания не на изучении вымышленного им спиритуалистического существа, а на обобщении деятельности людей в реальном процессе труда, то эти его выводы при всей их идеалистической интерпретации содержали в себе много ценного и плодотворного.

Исключительно важное значение имела сама идея введения в теорию познания практики, понимаемой как предметная деятельность, как труд. Она непосредственно привела Гегеля к выводу, что труд, являясь основой “очеловечивания” человека, есть вместе с тем необходимая ступень движения познания к истине. Этот вывод он развил в своей “Науке логики”, где практическое познание (“практическая идея”) выступает у него как необходимая ступень движения познания к абсолютной истине (“абсолютной идее”).

На первый взгляд, может показаться, что Гегель ставит практическую деятельность как деятельность самосознания в непосредственную зависимость от прохождения теоретической деятельности как деятельности предметного сознания (т. е. что теоретическая деятельность является основой практики). Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они взаимопологают друг друга; их “истина” — в их единстве, в разуме. Истинным субъектом является и не сознание само по себе, и не самосознание, а разум. Указывая на это, Гегель писал: “... разум, выступающий в нашем рассмотрении как нечто третье и последнее, не есть нечто только последнее, из чего-то ему чуждого проистекающий результат, но скорее нечто, лежащее в основе и сознания, и самосознания, следовательно, то первое, что посредством снятия обеих этих односторонних

форм, раскрывается, как их первоначальное единство и истина” (Гегель. Соч. Т. III. С. 207).

Таким образом, теоретическая и практическая деятельность есть деятельность одного и того же субъекта, который в идеалистической интерпретации Гегеля выступает как “абсолютный субъект” — “Разум”, “Дух”. Но знание этого, по мнению Гегеля, есть результат движения сознания от точки зрения предметного сознания (рассудочного сознания), полагающего предмет независимым от сознания к точке зрения разума, постигающего тождество мышления и бытия. В процессе этого движения образуется круг — начало постигается в конце.

Гегелевская мысль о диалектических кругах в процессе познания имеет известные основания, которые были впервые раскрыты В. И. Лениным (см.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 360 — 361). Познание, действительно, движется не по прямой линии, а по спирали, образуя диалектические “круги”, в которых исходный пункт движения (начало) постигается в его истинном виде только в конце, и этот конец есть как бы возврат к началу (к исходному пункту), однако возврат на более высокой основе, на основе истинного знания. Достаточно сослаться на пример развития современной физики. Возникновение теории относительности и квантовой механики было, конечно, отрицанием старой, классической механики. Но это отрицание не было простым отбрасыванием законов и принципов механики как какого-то заблуждения; наоборот, в новой теории законы классической механики выступили в их истинном значении частных (предельных) случаев более общих законов. Истинный смысл законов механики, с которой началось развитие физики, был постигнут только в новой, современной физике. Причем создание новой теории (формулирование ее принципов и законов) предполагает возврат к старой теории и осмысливание места ее законов в новой теории (постижения истинного значения законов и принципов старой теории). В развитии современного научного знания этот “возврат”, диалектический “круг” в познании, приобрел значение важнейшего принципа построения новых научных теорий.

Примененный впервые в “Феноменологии духа” принцип диалектического движения познания через “возвращение назад” и “обоснование” стал одним из основоположных принципов построения “Науки логики”. Там же была дана и теоретическая разработка этого принципа как всеобщего принципа диалектического метода познания.

В соответствии с изменениями предмета в процессе его познания сознание, постигающее предмет, проходит, по мнению Гегеля, три ступени своего развития: ступень “чувственного сознания”, ступень “воспринимающего сознания” и ступень “рассудочного сознания”.

На ступени “чувственного сознания” истинное значение предмета представлялось как его непосредственная чувственная достоверность. Истинно то, что дано в непосредственном видении, слышании и т. д. и так, как оно дано. Но при рассмотрении движения этого знания оказалось, что единственные доступные для мышления определения предмета чувственной достоверности (определения его как “этого”, который “здесь”, “теперь”) не дают никакого конкретного знания этого предмета. Непосредственный предмет чувственной достоверности исчезает в них, и вместо единичного “это”, “здесь”, “теперь” всплывает всеобщее. Тем не менее чувственная достоверность все же дает знание и притом необходимое знание — знание, что предмет есть, имеет бытие. Каков этот предмет по своей сущности — это требует опосредованного знания, наблюдений, размышлений и т. п. Но если его существование достоверно и удостоверено, то он есть. И это “есть”, бытие вообще есть исходный пункт и первое определение постигаемого предмета.

Выведенное таким образом первое определение предмета познания — чистое бытие, выступающее как первая ступень его постижения мыслью, было впоследствии взято Гегелем как исходная категория “Науки логики”. То, что в “Феноменологии духа” выступает как “истина чувственной достоверности”, в “Науке логики” выступило как первое “определение истины”.

На ступени “восприятия” предметом постигающего сознания выступает *вещь* и ее *свойства*, а тем, что постигается в этом предмете, — *сущность* как *основа вещей*. В отличие от

“восприятия” следующая ступень сознания — рассудок — имеет своим предметом уже не вещи, а явления, в которых он стремится раскрыть сущность как *закон*, применяя категорию *внутреннего и внешнего, силы и обнаружения* и т. д.

В общих чертах ступеням феноменологического движения сознания от чувственной достоверности к восприятию и рассудку в “Науке логики” соответствует логическое движение категорий от чистого бытия к сущности и явлению. Переход от рассудка к разуму (через самосознание как практическое отношение) в “Феноменологии духа” также связан с изменением предметов сознания.

Результат феноменологического движения сознания — абсолютное знание — выводится Гегелем как *начало* логического движения понятия. “Наука логики” — вывод “Феноменологии духа”. Этот вывод обычно понимается лишь в том смысле, что конец феноменологии — абсолютное знание — Гегель сделал началом науки логики, т. е. что совпадение “Науки логики” и “Феноменологии духа” относится к началу и концу. В действительности дело обстоит несколько иначе. Сам Гегель, соотнося науку логики (науку) с феноменологией, указывал, что система логического движения понятия в “науке” воспроизводит систему феноменологических формообразований сознания, так что “каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа” (Гегель. Соч. Т. IV. С. 433). Задача “науки” состоит в том, чтобы в различных формах образования сознания, т. е. в различных формах познавательного отношения сознания и предмета, выделить “чистые понятия” как моменты постижения истины. Рассмотрение самодвижения этих “чистых понятий” в качестве мышления и составляет логический аспект их рассмотрения. “Познание чистых понятий науки в этой форме образований сознания, писал Гегель, составляет тот аспект их реальности, в котором их сущность, понятие, установленное в ней в своем простом опосредствовании в качестве мышления, раскрывает моменты этого опосредствования и проявляется, следуя внутренней противоположности” (там же).

То, что Гегель имеет в виду под “чистыми понятиями”, которые должны быть выделены в различных формах

образования сознания и рассмотрены в их логическом самодвижении, есть не что иное, как категории. В “Феноменологии духа” они выступают как моменты постижения предмета, т. е. как такие понятия о предмете, которые представляют собой вместе с тем и общие формы его бытия и определения мысли, и предметную сущность и ступени познания этой сущности. “Наука логики” Гегеля является выводом его “Феноменологии духа” именно как логическая система категорий, воспроизводящая основные ступени познавательного процесса, изображенного в “Феноменологии”. В “Науке логики” дано в развернутом, логически Систематизированном виде то, что было намечено в основных моментах в “Феноменологии духа”.

Открытия гегелевской “Науки логики” непосредственно связаны с его открытиями в “Феноменологии духа”. Исторической заслугой Гегеля является первый опыт построения логики как теории диалектики, совпадающей с теорией познания (т. е. являющейся теорией познания). Но он смог осуществить этот опыт лишь благодаря качественному изменению предмета теории познания, нашедшему выражение в “Феноменологии духа”. Существо этого изменения состояло, во-первых, в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней исторического процесса познания (выведение теории познания из истории познания) и, во-вторых, в выработке взгляда на теорию познания как на учение о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных своих формах. Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть познавательную роль категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе и намечилось совпадение теории познания с логикой и логики — с теорией познания.

Однако совпадение теории познания, какой она выступает в “Феноменологии духа”, с логикой “Науки логики” не является простым тождеством (не есть одно и то же). Между ними имеются и существенные различия. Эти различия состоят в том, что логика снимает познавательные отношения субъекта и объекта и рассматривает только отношения



между понятиями как уже наличными истинными знаниями. Во-вторых, для теории познания диалектика является методом познания. Хотя открываемые теорией познания закономерности процесса познания и являются диалектическими, однако они не есть еще закономерности самой диалектики. Для логики же диалектика не только ее метод, но и ее собственный предмет; логика в ее гегелевском понимании является теорией диалектического метода. Таким образом, хотя логика и совпадает с теорией познания (воспроизводит ее в логическом аспекте), она не есть то, из чего она выводится. Как теория диалектического метода, логика есть некоторого рода особая теория познания, особая не в смысле частной, а в смысле отличной от собственно теории познания, т. е. от гносеологии.

## ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНЯТИЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ И ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ\*

Одной из важнейших задач марксистско-ленинской философии, поставленных всем ходом развития современного научного познания, является всестороннее раскрытие форм и способов теоретического мышления. Особенно большое значение имеет исследование логических форм теоретического синтеза знания на основе диалектического принципа единства (тождества) противоположностей.

Вопрос о познавательных функциях принципа тождества противоположностей, как известно, был впервые основательно разработан Гегелем (в философских учениях до Гегеля, а именно в учениях Гераклита, Платона, Николая Кузанского, Дж. Бруно и некоторых других, намечен только подход к этой проблеме). Постигание сущности предмета как тождества противоположностей Гегель связывал с логической формой деятельности особого, так называемого спекулятивного мышления.

Форма логического процесса, с точки зрения Гегеля, имеет три “стороны”, являющиеся тремя “моментами всякого логически реального”, это: 1) абстрактный, или *рассудочный* момент; 2) *диалектический*, или “отрицательно-разумный”; и 3) *спекулятивный*, или “положительно-разумный” (см. 54, I, 131). Первый момент состоит в том, что мышление вначале “схватывает наличные предметы в их определенных различиях” и “его принципом в этой деятельности является тождество” (там же, 132), посредством которого осуществляется “переход от одного определения к другому” (там же). Рассудочный момент является необходимым и ничем не заменимым моментом мышления. “...Как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка” (там же). Однако рассудочные определения односторонни. Они

---

\* Розділ надруковано у кн. “Философия Гегеля и современность”. М., 1973. С. 90 — 100.

фиксируют какую-то одну сторону предмета и, будучи доведены до крайности, “превращаются в свою противоположность” (там же, 134). На этой ступени вступает в действие второй диалектический момент мышления. “Диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность” (там же, 135). *Взятый обособленно*, отдельно от рассудка диалектический момент выступает как *скептицизм*: в нем результатом диалектики является голое отрицание. В отличие от скептицизма диалектика как “отрицательно-разумный” момент имеет своим результатом не абстрактное отрицание, а конкретное, определенное отрицание — отрицание рассудочных определений как односторонних. Поэтому “отрицательное, получающееся как результат диалектики... есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе как снятое то, из чего оно происходит, и не существует без последнего” (там же, 139). Здесь диалектический момент как “отрицательно-разумный” превращается в спекулятивный или “положительно-разумный”. В отличие от рассудка “*спекулятивный*, или *положительно-разумный* момент постигает единство определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе” (там же). Поскольку на этой ступени мышление действует не как рассуждение, а как схватывание тождества противоположных рассудочных определений, то его, по мнению Гегеля, следует назвать *мистикой*. Мистика, “несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности” (там же, 141). “Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое” (там же, 142).

Таковы, с точки зрения Гегеля, три стороны или три момента логической формы мышления.

В чем смысл этих идей Гегеля, в какой мере они отображают действительные закономерности мышления?

Рациональный смысл отнесения Гегелем принципа формального тождества к сфере рассудочной деятельности состоит в том, что этот принцип (как и другие законы формальной логики) является логическим законом связи мыслей в *рассуждении*.

Формальная логика, изучая логическую структуру рассуждения, не только выделила общие логические формы, из которых строится рассуждение, — умозаключение и его компоненты: понятия (термины) и суждения, — но и установила закономерные связи между ними, обеспечивающие правильность и последовательность, а в конечном итоге и истинность мышления *в процессе рассуждения*. Этими закономерными связями являются связи между суждениями на основе законов тождества (“Л есть Л”), противоречия (“Л не есть не-А”), исключенного третьего и достаточного основания. Все указанные законы действуют в процессе рассуждения и имеют смысл только в нем.

Во избежание недоразумений следует отметить, что под рассуждением мы имеем в виду не вообще размышление, а процесс логического следования одних суждений из других, взятых в качестве исходных посылок. Каждое отдельное рассуждение длится как данное, пока не меняется предмет рассуждения или, иначе, пока не изменяется отношение, в котором рассматривается предмет. Тождество предмета рассуждения является неперменным и необходимым условием последовательного хода процесса рассуждения. В процессе *размышления* предмет меняется (хотя бы уже потому, что познание предмета требует разностороннего его рассмотрения), но в процессе одного: какого-либо рассуждения он должен быть одним и тем же.

В отличие от формально-логического принципа тождества, обеспечивающего логическую связь суждений в процессе *рассуждения*, диалектический принцип тождества противоположностей является принципом диалектической связи *между рассуждениями* в процессе *размышления*. Конкретнее, он является принципом диалектического синтеза объективных результатов тех рассуждений, в которых

выводятся *противоположные*, но в своем отношении *истинные* суждения об одном и том же предмете, взятом в разных (противоположных) плоскостях рассуждения.

Операция, которую совершает мышление, синтезируя содержание двух противоположных суждений об одном и том же предмете, является, несомненно, *логической операцией выведения нового знания* из некоторых ранее добытых знаний. Однако если каждое из противоположных суждений выводится обычным путем, т. е. путем рассуждения, согласно принципу формально-логического тождества, то операция выведения из двух противоположных суждений нового знания не является собственно рассуждением, не подчинена принципам рассудка и является особой формой связи мыслей. Эту форму Гегель и назвал “спекулятивным моментом” логического процесса или “спекулятивным мышлением”.

В действительности логическая форма мышления, в которой осуществляется синтез содержания двух противоположных суждений об одном и том же предмете, есть особая диалектическая форма связи между рассуждениями в процессе логического движения познания. В ней выражается *скачок* от одного уровня логического познания предмета к другому — от логического выведения суждений, завершающегося образованием противоположных суждений об одном и том же предмете, к постижению противоположных суждений об одном и том же предмете, к постижению противоречивой сущности самого этого предмета. По отношению к содержанию предшествующих рассуждений схватывание тождества противоположностей есть выведение *нового знания*. Но само по себе это новое синтетическое знание является еще весьма абстрактным. По существу оно лишь логически ставит *проблему* единства тех противоположностей, которое должно быть постигнуто. Формула “и то и другое” содержит в себе свою противоположность: “и не то и не другое”, а нечто третье. Что именно — это проблема.

Принцип тождества противоположностей является необходимым логическим инструментом познания. Он не исключает принципа формально-логического тождества, поскольку последний действует в рамках отдельных *рассуждений*.

Но вместе с тем он и исключает этот принцип там, где осуществляется переход от логического выведения определенных суждений к синтезу их противоречивого содержания в новое знание. “Действование спекулятивного мышления”, по Гегелю, состоит здесь в следующем:

1. Подлежащий познанию предмет должен быть положен первоначально в своей общей непосредственной определенности. Поскольку такая определенность является абстрактной, она не соответствует предмету (конкретному единству многообразного), и при ближайшем рассмотрении предмет окажется иным, чем он взят первоначально. Это иное, которым “выказывает” себя предмет, есть вторая его определенность, отрицающая первую. Диалектическое рассмотрение требует удержания первого во втором, “положительного в его отрицательном”. Вскрывая рациональное содержание этих мыслей Гегеля, В. И. Ленин писал: “...по отношению к простым и первоначальным, “первым” положительным утверждениям, положениям etc. “диалектический момент”, т. е. научное рассмотрение, требует указания различия, связи, перехода. Без этого простое положительное утверждение, неполно, безжизненно, мертво. По отношению ко “2-му”, отрицательному, положению, “диалектический момент” требует указания “единства”, т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном. От утверждения к отрицанию — от отрицания к „единству” с утверждаемым, — без этого диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом...” (3, XXIX, 208).

2. Когда происходит переход от первого определения ко второму, предмет берется уже в ином отношении, и оба определения должны быть истинными, но *в разных отношениях*. Но поскольку эти определения *противоположны*, второе все же отрицает первое. И это отрицание предполагает рассмотрение истинности первого определения *в том же отношении*, в котором истинно второе. Удержание положительного в его отрицательном означает удержание истинности первого определения именно *в том же отношении*, в котором истинно второе. Здесь, таким образом, речь идет не об истинности в разных отношениях, а об истинности в

одном и том же отношении — об истинности “*противоположных определений в одном соотношении*” (54, VI, 309). Отрицание, следовательно, есть соотношение противоположностей *в одном и том же*. И, как таковое, оно есть *противоречие*: в одном и том же нечто и отрицается и утверждается. Отрицательное “*заключает в себе свое собственное другое и есть, стало быть, как противоречие, положенная диалектика себя самого*” (там же). Иначе говоря, поскольку второе определение *как отрицание первого* оказывается *противоречивым* — и отрицающим первое, и сохраняющим его (соотносящимся с первым как с истинным в том отношении, в каком истинно оно само), — оно диалектично, т. е. *отрицает само себя*. Противоречие есть, следовательно, не больше как *момент* в познавательном движении, но *существенный* момент. Оно возникает необходимо. Поскольку первое определение предмета является самым общим, оно должно оставаться истинным и при всех дальнейших его определениях. Второе определение не может просто отбросить первое, ибо это первое истинно в данном отношении (в противном случае не было бы соблюдено требование к первому определению — “предмет должен быть взят в своей всеобщей непосредственной определенности”). Со своей стороны первое определение не может отбросить второе как неистинное, ибо это последнее выведено как истинное в данном отношении. Задача познания состоит в том, чтобы удержать в отрицающем определении его противоположность. Здесь-то и возникает противоречие. Оно ставит проблему единства противоположностей и требует нахождения нового определения, синтезирующего первое и второе в чем-то *третьем*.

Это третье есть постигнутая *основа* предмета, его *сущность*. Определение ее — это определение не какой-то стороны предмета, а самого предмета, каков он есть по своей истине. На этой ступени познания происходит возврат от обнаружения и рассмотрения отдельных сторон предмета к определению его, как такового (т. е. каким он есть как сущее). Этот возврат есть восстановление непосредственности предмета как непосредственности сущности, как той основы, которая определяет собой все стороны предмета. Схематически

ход познания можно представить следующим образом:

1) предмет, каков он в своей всеобщей непосредственной определенности;

2) определенность предмета в каком-то существенном отношении (отрицательное соотношение этой определенности с первой, их взаимоисключение, обнаружение противоречия, схватывание тождества противоположностей);

3) определение предмета по его обнаруженной сущности, предмет, каков он есть по своей истине.

Гегель подчеркивал, что само “третье” не есть нечто покоящееся, в качестве *единства противоположностей* оно “образует опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность” (54, VI, 312). Иначе говоря, основа не есть некий мертвый субстрат, она также внутренне противоречива, и обнаружение этой противоречивости составляет дальнейший ход познания. Третье непосредственное становится, таким образом, первым непосредственным для дальнейшего познания.

Научное познание Гегель делил на “конечное”, имеющее дело с “конечными” вещами, и философское, предмет которого “субстанциальное” и “всеобщее” в вещах. К “конечному” познанию он относил эмпирическое естествознание и математику, к философскому — всю область теоретического познания.

Взгляды Гегеля на соотношение этих областей научного познания противоречивы. В них содержится и ярко выраженная тенденция метафизического отрыва философского познания от конкретно-научного (представления о философии как об абсолютной науке), и попытки диалектического решения проблемы. В частности, характеризуя отношения “спекулятивной науки” к “другим наукам”, Гегель писал: “Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категории” (54, I, 26). Как “спекулятивная наука” философия не может обходиться без других наук, так и последние не могут



обходиться без философии: “...другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной” (54, IV, 37). Хорошо сказано!

Мышление “конечного” познания Гегель определял как “разум, действующий в форме рассудка”, специфическими методами этого познания он считал аналитический и синтетический методы. Наивысшего развития и совершенства синтетический метод, по его мнению, достигает в математике, в особенности в геометрии. Но даже здесь этот метод лишь форма деятельности рассудка. Математика имеет дело с абстрактным и “мертвым”, с внешними, чисто количественными определенностями. Поэтому и ее метод описывает некоторые внешние свойства и формы действительных предметов, не выражая их внутреннего диалектического движения. В математических абстракциях, фиксирующих только количественную сторону предметов, реальная действительность омертвляется, а “мертвое, так как оно само не приводит себя в движение, не доходит до различения сущности, до существенного противоположения или неравенства, не достигает поэтому и перехода противоположного в противоположное, не доходит до качественного, имманентного движения, до самодвижения” (54, IV, 23).

Критика Гегелем метафизических попыток абсолютизации математического метода, обоснование рассудочного характера этого метода являются значительным достижением философской мысли. Достойны внимания и соображения Гегеля относительно ограниченности математического метода даже в самом математическом познании. Характеризуя метод геометрии, философ отмечал: “Так как *геометрия* имеет дело с *чувственным, но абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения: в одной только геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути, геометрия также наталкивается в конце концов на *не-соизмеримые и иррациональные* величины, где геометрия, если она хочет пойти дальше по пути спецификации, *вынуждена выйти за пределы* принципа рассудка. И здесь так

же, как это бывает в других областях, получается превратная терминология: то, что мы называем *рациональным*, принадлежит на самом деле области *рассудка*, а то, что мы называем иррациональным, есть скорее начало и след *разумности*" (54, 1, 336).

Выходя за пределы конечных отношений, наука вступает в область, где "определения рассудка уже не имеют силы" и где на помощь должен приходиться диалектический разум, "спекулятивное мышление", действующее в соответствии с принципом тождества противоположностей. Эти мысли Гегеля подтверждаются практикой развития современной науки, в частности фактами возникновения различного рода парадоксов в научных теориях, обнаруживающихся при экстраполяции положений, относящихся к областям конечных отношений, на область "бесконечного" (парадоксы теории множеств и т. п.). Решение указанных парадоксов требует диалектического подхода к теории, знания диалектических закономерностей ее развития, т. е., говоря языком Гегеля, требует не "рассудочного", а "разумного" диалектического мышления.

В отличие от истин рассудка истины "спекулятивного мышления", по мнению Гегеля, не могут быть адекватно выражены в форме суждения и вообще предложения, поэтому они не могут быть и обоснованы обычными средствами логического доказательства, разрабатываемыми формальной логикой. "Спекулятивное мышление" требует "снятия" "формы предложения", и это "снятие" должно иметь свою "логическую форму", в которой бы выражались необходимые связи содержания. "Снятие формы предложения, — писал он, — должно совершаться не только *непосредственно*, не через одно лишь содержание предложения. Это противоположное движение (движение от предиката к субъекту. — *В. Ш.*) должно быть выражено, оно должно быть не только упомянутой внутренней задержкой, но это возвращение понятия в себя должно быть *изложено*. Это движение, которое составляет то, что в других случаях должно было выполнять доказательство, есть диалектическое движение самого предложения... *Предложение* должно выражать, что есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве

субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий, двигающий вперед и возвращающийся в себя процесс. Во всяком другом познании эту сторону высказанной внутренней сущности составляет доказательство” (54, IV, 35). Логической формой диалектического движения самого предложения является тождество противоположностей, отрицание отрицания. Диалектика есть “движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным” (54, I, 135).

Нетрудно заметить, что в гегелевском понимании логической формы и сферы действия “спекулятивного мышления” содержится много рационального, такого, что характеризует особенности и современного научного познания. Однако представления Гегеля о сфере приложения принципов “спекулятивного” (диалектического) мышления не соответствуют по крайней мере двум факторам: 1) историческому превращению эмпирических наук в теоретические науки и связанному с этим сужению предмета философии до познания всеобщих закономерностей движения и развития объективного мира и его отражения в сознании и 2) всевозрастающей роли математики в научном познании, “математизации” наук. При учете этих факторов сферой приложения принципов “спекулятивной логики” (т. е. логики “спекулятивного мышления”) оказывается не только предмет философии, но и предмет теоретического познания во всех науках, где изучаются всеобщие закономерности движения и развития определенных областей действительности. Современная наука в еще большей мере, чем при Гегеле, не может обходиться без философского мышления, и в особенности без того, что Гегель назвал “спекулятивным мышлением”. Но она также не может обходиться без “математического мышления”, без совершенного аппарата математического обобщения теоретических выводов. Отсюда всевозрастающее значение математической логики. Не нужно особой проницательности, чтобы предвидеть неизбежность проникновения математических методов познания во все без исключения науки.

В этом плане математический метод (метод построения математических теорий) из частного превращается в столь же всеобщий, как и философский метод. На этом, собственно, и строятся попытки современных позитивистов интерпретировать математическую логику, в частности принципы логического анализа языка, как единственно возможную “философскую” науку. Однако известная ограниченность математического метода несомненна. Это показал еще Гегель, и его критика математического метода как метода рассудочного познания во многих отношениях сохраняет свое значение и поныне. Какой бы совершенный аппарат логического исчисления ни создала математическая логика и как бы ни был он важен для науки и техники, он не может заменить собой диалектического метода, больше того, его применение в самой математике (и в математизируемых областях других наук) неизбежно будет наталкиваться на границы неустранимых бесконечностей и парадоксов, где каждый раз потребуются качественное преобразование логической формы мышления из формы математической дедукции в форму диалектического синтеза знания в соответствии с принципом тождества противоположностей. Поэтому по отношению к диалектическому методу математический метод сохраняет и будет сохранять значение частного метода.

Диалектический принцип тождества противоположностей является необходимым логическим принципом построения всех научных теорий, имеющих своим предметом движение и развитие конкретных систем объективной действительности (т. е. научных теорий типа “Капитала” К. Маркса). Его значение как логического принципа построения научных теорий будет непрерывно возрастать по мере “теоретизации” современной науки. Совершенствование аппарата предвещанной Гегелем и созданной К. Марксом диалектической логики выражает потребности всего современного теоретического познания, в котором происходит революционное преобразование научного знания в систематическую форму.

## КАТЕГОРІЯ БУТТЯ В “НАУЦІ ЛОГІКИ” ГЕГЕЛЯ. БУТТЯ І ЙОГО ЯКІСНА ВИЗНАЧЕНІСТЬ\*

Одним із важливих завдань філософських досліджень на сучасному етапі є дальше поглиблене вивчення об’єктивного змісту категорій матеріалістичної діалектики в єдності їх методологічних та світоглядних аспектів.

Чільне місце серед цих категорій посідають ті, що розкривають основне питання філософії: “матерія і свідомість”, “мислення і буття”. Дослідження їх діалектики має винятково важливе світоглядне значення, навіть якщо воно здійснюється у суто логічній площині. У домарксистській філософії ця обставина особливо наочно виявилась у високо оціненій В. І. Леніним гегелівській ідеї про “введення життя в логіку”.

З цього погляду матеріалістична “переробка” раціонального змісту діалектичної спадщини Гегеля, в основі якої лежить діалектика мислення й буття (розвинута Гегелем, що правда, в ідеалістичному дусі), залишається і нині актуальною.

У цій статті спробуємо виявити деякі раціональні моменти цієї діалектики.

Відомо, що основу всієї системи “Науки логіки” Гегеля становить тріада: буття — сутність — поняття. Всі інші категорії похідні від названих і постають або як визначення буття (якість, кількість, міра), або як визначення сутності (сутність як основа існування, явище, дійсність), або ж як визначення поняття (суб’єктивне поняття, об’єктивне поняття, ідея).

У розгортанні логічних категорій розкривається зміст принципу ідеалістичної тотожності мислення і буття, згідно з яким істинним буттям є буття поняття (буття = мисленню), а істинним поняттям є об’єктивно суще буття (мислення = буттю). Оскільки логіка має своїм предметом

\* Стаття надрукована в журналі “Філософська думка”. 1982. №5. С. 65 — 73.

мислення, тотожне буттю, у ній “знімається” протилежність між реально сушим і численним, вона постає і наукою про мислення, і наукою про суще. Логіка, вказував Гегель, має своєю передумовою “подолання протилежності свідомості про деяке суб’єктивно саме по собі існуюче і свідомості про деяке інше так само існуюче, про деяке об’єктивне, і буття, знане як чисте поняття в самому собі, а чисте поняття — як істинне буття. Отже, це ті два моменти, які містяться у логічному”<sup>1</sup>. Інакше кажучи, протилежності реально сушого та мисленого, суб’єктивного та об’єктивного, поняття та реальності мають значення в логіці лише як “моменти” поняття.

Систему своєї “Науки логіки” Гегель співвідносив з системою “Феноменології духу”. Він вважав, що в логіці “передумовою є те, що виявилось результатом феноменологічного дослідження”, — “ідея як чисте знання”<sup>2</sup>. Цей результат повинен бути взятий як те, що “є в наявності”, що “зняло всяке відношення до іншого і до опосередкування”, як “просту безпосередність”. “В своєму істинному вираженні відзначена проста безпосередність є, тому, чисте буття... буття — і нічого іншого, буття без будь-якого дальшого визначення і наповнення”<sup>3</sup>.

Поняття “чисте буття” має у Гегеля подвійне значення: абсолютної невизначеності (чисте буття = ніщо) і абсолютної визначеності, пізнаваної мисленням. В останньому значенні “чисте буття” розглядається Гегелем як зміст “чистого знання”, тобто як те багатство змісту, що його набуло знання, проходячи через різноманітні співвідношення свідомості і предмета. В цьому плані “чисте буття” є буттям, тотожним мисленню. Воно — “чисте буття” тому, що воно не більше ніж мислення, але воно — “чисте буття” тому, що воно є предметом мислення. “Це чисте буття, — пише Гегель, — є тією єдністю, що в неї повертається чисте знання, або ж, якщо вважатимемо, що ми повинні продовжувати відрізняти саме останнє як форму від його єдності, то чисте буття є змістом цього чистого знання. Це — та сторона, відповідно до якої чисте буття, абсолютно безпосереднє, є також

---

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. Соч. ЛІ., 1937. Т. 5. С. 41.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

<sup>3</sup> Там же. С. 52.

і абсолютно опосередкованим”<sup>1</sup>. Абсолютно безпосереднє, що є водночас абсолютно опосередкованим,— це субстанція, яку Гегель ототожнює з об’єктивним змістом категоріальної будови людського мислення і тлумачить як мислення, тотожне буттю.

Істинним началом логіки Гегель вважав “чисте буття” — те “абсолютно безпосереднє”, яке є “абсолютно опосередкованим”. Те ж “чисте буття”, яке береться як перше визначення думки, він розглядав як неістинне, однобічно взяте буття. Але воно має бути взяте у своїй абстрактній визначеності і розгорнутись згодом у систему понять, що конкретизують його первісну беззмістовність.

Поняття чистого буття у Гегеля суперечливе: воно і найабстрактніше і найконкретніше. Сказати про щось, що воно є, має буття, означає сказати про нього стільки ж, скільки і про всяке інше. Отже, розкрити зміст буття — означає дати визначення всього сушого. Однак це можливо лише через “зняття” буття у більш конкретній визначеності, у межах якої з’ясується, чим це буття є насправді. Ідеалізм Гегеля полягав у тому, що дійсним буттям у нього виступає поняття, абсолютна ідея. З погляду діалектичного матеріалізму буття як все суще є матерія: в світі немає нічого, крім матерії і форм її руху.

У “Логіці” Гегеля буття розгортається у тріаду “якість — кількість — міра”. Це перший ступінь логічного пізнання — пізнання безпосередньої визначеності предмета, його наявного буття (якість), величини (кількість), міри.

Першу категоріальну ланку в цій тріаді утворюють категорії “буття — ніщо — становлення”. Тут в ролі логічного начала було взято поняття чистого (невизначеного) буття, виведеного із чуттєвої вірогідності у “Феноменології духу”. В логічному плані буттєвість предмета передається зв’язкою “є”, абстрактним твердженням наявності.

В світлі цього діалектика чистого буття і ніщо набувають досить простого вигляду: буття, оскільки воно є чистим буттям, позбавленим значеності — є ніщо; ніщо, як чисте ніщо, тобто як заперечення будь-якої визначеності, є тим же, що й чисте буття. Істиною цієї суперечливої єдності буття і ніщо є становлення. Останнє фіксує те, що самі по собі чисте буття

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. Соч. ЛІ., 1937. Т. 5. С. 56.

і ніщо набувають свого реального значення тільки як моменти становлення. Категорії буття і ніщо мають своєю основою становлення, постійне виникнення і зникнення, минулий характер всього суцього. Підхід до розуміння цього — одне з найважливіших досягнень Гегеля, оскільки тут наголошується на діалектичній, рухомій природі всього суцього, природної та соціальної дійсності. Варто підкреслити при цьому те величезне світоглядне значення, що його згадана ідея для сучасного Гегелю природознавства та суспільствознавства. Пізнання природи, пише з цього приводу Ф. Енгельс, в ХІХ ст. впритул підійшло від вивчення речей до вивчення процесів, тобто речей у їх становленні та взаємоперетворенні. Взята у своєму раціональному вигляді діалектика Гегеля, невід'ємним компонентом якої є ідея становлення, виявилась неприйнятною для апологетів буржуазного ладу, оскільки вона орієнтує на осмислення наявних соціальних форм з погляду їх заперечення. Проте, як відомо, сам Гегель не зробив таких революційних висновків з цієї ідеї, вона функціонує у нього в суто логічних вимірах “чистого мислення”. Це позначилось і на тлумаченні діалектики “буття — ніщо — становлення”.

Гегель вважав, що наступний етап розвитку думки є водночас і результатом, і основою попередніх етапів, “третє” розглядається як основа “першого” і “другого”, результат — як істинне обґрунтування початку. В розглядуваній тріаді це так і виходить. Але звідки береться “третє”? Чи воно виводиться шляхом дедукції із змісту “першого” і “другого”, чи це нове відношення, що відкривається поза ними, в самому процесі пізнання? З ідеалістичної системи Гегеля випливало, що істинним має бути перше — думка розвиває свій зміст із самої себе, отже, “третя” категорія — продукт діалектичного синтезу змісту перших двох. Але якби Гегель дотримувався цього, то він не пішов би далі перших двох категорій. Насправді ж синтез відбувався шляхом звернення до наявного категоріального ладу людського мислення, яке є відображенням реальних зв'язків і відношень об'єктивної дійсності. Всередині “*спекулятивного* викладу” Гегель, за словами К. Маркса, дає “*дійсний* виклад, що захоплює самий предмет”<sup>1</sup>. Якщо застосувати цю думку до відношення

<sup>1</sup> Див.: Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство.— Твори. Т. 2. С. 64.



“буття — ніщо — становлення”, то з’ясується, що дійсними протилежностями, які найбільше відповідають саморозвитковій форм об’єктивної дійсності і які набули у логіці Гегеля ідеалістичного вигляду, є протилежності виникнення і зникнення. Буття і ніщо — це лише ідеалізовані “сколки” цих протилежностей. За цієї умови з’ясується і раціональний зміст принципу “зняття”. Категорія становлення знімає у собі абстрактне протистояння буття і ніщо і водночас зберігає їх у вигляді єдності процесів виникнення і зникнення.

У логічному синтезі протилежностей зняття постає передусім як зняття суперечності, що до неї приходять мислення, фіксуючи тотожність абстрактно розглядуваних протилежностей. Це зняття дістає вираження в пізнанні єдності даних протилежностей у чомусь третьому, де вони вже не є тим, чим вони були в їх взаємному протиставленні. “Буття є буття і ніщо є ніщо лише в їх взаємній відмінності; але в їх істині, в їх єдності вони зникли як ці визначення, і суть тепер де-що інша. Буття і ніщо суть одне й те ж; саме тому, що вони — одне й те ж, вони вже не суть буття і ніщо, і мають інше визначення: в становленні вони були виникненням і тим, що минається; в наявному бутті, як деякій інакше визначеній єдності, вони суть знову ж таки інакше визначені моменти”<sup>1</sup>.

За категорією становлення в логіці Гегеля йде категорія “наявне буття”, яка виводиться з діалектики становлення як єдності виникнення і того, що минає.

З категорією наявного буття Гегель зв’язував категорію якості. “Наявне буття, — пише він, — є визначеним буттям, — його визначеність є сушою визначеністю, якістю”<sup>2</sup>. Якість — це не визначеність взагалі, а б ез посередня визначеність, визначеність наявного буття, якогось “щось”, що відрізняє його від іншого “щось”. Думка Гегеля про те, що якість є безпосередньою визначеністю *наявного буття* предмета, цілком правильна. Яким є предмет у своєму наявному бутті — це питання про якість предмета; яким він є за своєю сутністю — це питання про визначеність його сутності. Торкаючись моментів якості, Гегель знову застосовує принцип зняття — стосовно чистого буття і ніщо наявне буття

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. С. 100.

<sup>2</sup> Там же.

є запереченням заперечення, тобто воно і знімає ці протилежності, і зберігає їх в знятому вигляді. Вони знаходять своє вираження у якості. Взята як буття якість — це реальність; взята як ніщо (заперечення визначеності), вона — заперечення. Реальність і заперечення — два протилежних моменти якості, в яких виражається зняття протилежності буття і ніщо, виникнення і зникнення. “Якість, — вказував Гегель,— взята з того боку, що вона, будучи розрізною, визнається сушим, є реальністю; вона ж, обтяжена певним запереченням, є запереченням взагалі: це — також деяка якість, але така, що визнається недоліком і визначиться надалі як межа, границя”<sup>1</sup>.

Заперечення як момент якості Гегель пов’язував із змістом поняття “визначеність”: визначене — означає обмежене, визначити — означає піддати обмеженню, запереченню. Трудність розуміння Гегеля в цьому пункті полягає в тому, що він не розмежовує онтологічного і логічного аспектів розгляду. Він намагається створити видимість, нібито йдеться про якість як про об’єктивну визначеність буття, а насправді — як про логічне визначення. Це і стало причиною ототожнення визначеності із запереченням і виведення поняття про якість як про момент саморуху думки. Однак, якби в об’єктивній дійсності якісна визначеність була тотожна запереченню, тоді ми судили про якість речей лише в момент їх якісних перетворень. Інша справа в пізнанні. Тут неможливо визначити якість речі без заперечення її іншою якістю (іншою визначеністю). В пізнанні визначеність якості тотожна її запереченню. Встановити визначеність (якість) будь-чого — означає дати йому визначення, а визначення неможливо зробити без заперечення. Наприклад, якщо ми визначаємо поняття “людина”, то неминуче зіставляємо його з тим, що не є людиною, наприклад, з поняттям “тварина”. І це зіставлення буде запереченням визначеності наявного буття людини як людини. Ми, правда, потім скажемо: людина є тварина, яка має здатність, наприклад, до членороздільної мови, але це вже буде твердженням через заперечення.

Отже, онтологізуючи процес мислення і розглядаючи предметні відношення як мислительні процеси, Гегель

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. С. 103.

зосереджує увагу не на особливостях виявлення якості у відношеннях між речами, а на процесі визначення якості в мисленні. Тому в логіці питання про те, що таке якість, то-тожне питанню, в чому полягає визначення якості. Але оскільки логічний процес визначення розглядається Гегелем через категорію буття (наявне буття, щось, конечно та ін.), то логічне постає в нього як онтологічне. Це дозволило Гегелю на ідеалістичній основі розкрити онтологічний смисл логічної форми визначення.

Подивимось, як це йому вдалося. Наявне буття як деяка реальність, визначеність якої тотожна її запереченню, є “щось”. Щось є реальністю, але не реальністю взагалі, а ось цією, певною реальністю, що стала предметом осмислення. Воно остільки щось, оскільки є певним визначеним наявним буттям, але водночас і невизначеним. Якщо ми скажемо: “ми бачимо щось”, або “щось промайнуло повз нас”, то смисл цих висловів полягатиме в тому, що перед нами є або була деяка реальність, визначена настільки, щоб виділити її з інших реальностей, зробивши предметом осмислення, водночас настільки невизначена, що про неї можна сказати лише “щось”, але **що** це таке — ще слід встановити.

Визначення того, що мислиться як щось, є зіставленням його з “іншим”, яке є також певним наявним буттям і, отже, певним “щось”. Оскільки і те, й інше є “щось” і кожне з них є “інше” свого іншого, вони — тотожні. Але вони і різні, більше того, протилежні. “Щось” співвідноситься з “іншим” не як з байдужим йому “іншим”, а як зі своїм іншим, тобто як зі своєю протилежністю. “Щось”, оскільки воно береться як безпосередня реальність, що підлягає визначенню, є “в-собі-буттям”. На протигагу цьому “інше” як “інобуття” “щось” є “буттям-для-іншого”. Бути для іншого його іншим означає “не бути в собі самому”. Якщо “інше” є тільки іншим самого “щось”, воно не має самостійного буття, його визначеність належить до визначеності “щось”. Але “інше” є також визначеним наявним буттям, іншим “щось” і як таке воно також має “в-собі-буття”. Отже, “інше” розпадається на протилежності: “буття-для-іншого” — і “в-собі-буття”. Ці протилежності викликають одна одну. В свою чергу “щось”, оскільки воно також є “іншим”,

є і “в-собі-буттям”, і “буттям-для-іншого”. “Буття-в-собі” і “буття-для-іншого” протилежні моменти “щось”. Сутність визначення полягає, по-перше, в розрізненні цих моментів (встановленні того, що в “іншому” є його “в-собі-буттям”, а що — “буттям-для-іншого”) і, по-друге, в розкритті “буття-для-іншого” як “в-собі-буття” щось. Те, що в “іншому” є “буттям-для-іншого”, є “в-собі-буттям” “щось”, його власною визначеністю, якістю. Але тим самим “в-собі-буття” “щось” є його “буттям-для-іншого” — якісна визначеність “щось” виявилась стосовно “іншого” і, отже, має значення лише в цьому відношенні. “Яким щось є як у собі, так і для іншого в собі, такою є і його визначеність або якість”<sup>1</sup>.

Діалектичну методологію визначення якості, розвинуту в “Науці логіки” Гегеля, на матеріалістичній основі блискуче застосував К. Маркс у “Капіталі” в аналізі еквівалентної і відносної форм вартості. Суть її ми проілюструємо на прикладі визначення поняття “людина”. Людина є “щось”, що підлягає визначенню. “Іншим” людини — тим, чим заперечується її людське буття, є “тварина”. Як і людина, тварина також є визначеним наявним буттям (сущим), тобто деяким “щось”. В цьому відношенні вони тотожні. Відмінність між ними виявляється в тому, що одне є “щось”, що визначається, а інше — тим, через що визначається. У цьому співвідношенні людина, як “щось”, що підлягає визначенню, є “в-собі-буттям”; тварина ж, як те, за допомогою чого визначається людина, є “буттям-для-іншого”. І якщо ми скажемо: “людина є тварина”, то поняття “тварина” постає тут як визначеність не тварини в її тваринному “в-собі-буття”, а як визначеність людини. Людина є остільки твариною, оскільки тварина в ній є “буттям-для-іншого”, що виключає буття тварини як протилежність людського буття. Те, що в тварині виявляється як “буття-для-іншого”, що заперечує його “в-собі-буття” (тваринне буття), — і є “в-собі-буттям” людини, її якісною визначеністю. Якщо ми, визначаючи людину, скажемо, наприклад, “людина є тварина, що має здатність виготовляти й використовувати знаряддя

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. *Философская пропедевтика*. — В кн.: Гегель Г-В-Ф. *Работы разных лет: В 2-х т. М., 1971. Т. 2. С. 96.*

праці, то ознака “тварина, здатна виготовляти й використовувати знаряддя праці” — це і є тим “буттям-для-іншого” в тварині, яке заперечує її “в-собі-буття” (її тваринне буття). Тварина, яка здатна створювати й використовувати знаряддя праці, — це вже не тварина, а людина, вірніше, тварина, що стала людиною. І людина постає як “інше” тварини (“буття-для-іншого”) саме як тварина, здатна створювати й використовувати знаряддя праці. В цій визначеності людське “в-собі-буття” тотожне її “буттю-для-іншого” — вона людина і вона тварина, але тварина з ось цією визначеністю, з цією якістю.

Отже, за допомогою діалектики категорій “щось” і “інше”, “в-собі-буття” і “буття-для-іншого” Гегель намагається розкрити онтологічний смисл логічного процесу визначення — вираження в логічній формі визначення реальних відношень між тим, що визначають (“щось”), і тим, що залучається для визначення (“інше”). Однак у самого Гегеля цей смисл прихований за ідеалістичним зображенням процесу визначення як руху мислення, тотожного буттю, або буття, тотожного мисленню.

Відображення в логічній формі визначення реальних відношень між речами, в яких виявляється їх якісна визначеність, Гегель тлумачить як суто логічний процес саморуху категорій.

Із діалектики категорій “щось” і “інше” Гегель виводить категорію “границя”, а з діалектики поняття про якісну границю — категорію “конечне”. Суть його міркувань полягає в тому, що якість і зв’язує “щось” з “іншим”, і виключає їх. В єдності цих моментів вона постає як границя. В якості “щось” має границю як межу свого наявного буття. Перехід цієї границі є “перетворенням в інше”. Але реальна границя є виявлена границя, а виявити границю неможливо, не переходячи її. Тому, завдяки своїй якості як границі, “щось” і є, і не є. Воно — конечне, плінне, тимчасове. “Щось завдяки своїй якості, по-перше, конечне, і, по-друге, змінне, так що конечність і змінність притаманні його буттю”<sup>1</sup>.

Конечне остільки конечне, оскільки воно переходить в інше. “Всі речі конечні” — це означає, що небуття становить

---

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. I. Логика.— Соч. М. Л., 1930. Т. I. С. 159.

їх природу, їх “буття”. “Вони суть, але істиною цього буття є їх кінець. Конечне не тільки змінюється, як щось взагалі, а переходить; і не тільки... так, ніби воно могло б бути, не переходячи. Буття конечних речей як таке полягає в тому, що вони носять в собі зародок минущості, як своє всередині — себе-буття, що час їх народження є часом їх смерті”<sup>1</sup>. Всі “конечні речі” минуці, неминуша лише їх минущість.

Характерно, що з приводу цієї діалектики понять В. І. Ленін зазначав: “Поняття, які звичайно здаються мертвими, Гегель аналізує і показує, що в них є рух. Конечний? Значить, такий, що *рухається* до кінця! Дещо? Значить, *не те*, що інше. Буття взагалі? Значить, така невизначеність, що буття = небуття. Всебічна, універсальна гнучкість понять, гнучкість, яка доходить до тотожності протилежностей, — ось у чому суть. Ця гнучкість, застосована суб’єктивно, = еклектиці і софістиці. Гнучкість, яка застосована *об’єктивно*, тобто яка відображає всебічність матеріального процесу та єдність його, є діалектика, є правильне відображення вічного розвитку світу”<sup>2</sup>.

В контексті цієї діалектики Гегелем було з’ясовано багато з тих моментів, які набули згодом особливої актуальності. Йдеться про надзвичайний інтерес, що його виявили до категорій “конечне” і “безконечне” вчені різних галузей знання, починаючи від макро- та мікро-фізики, космології і кінчаючи дисциплінами гуманітарного циклу. Світоглядний зміст цих категорій полягає в тому, що вони становлять специфічно людські виміри буття у світі та членування дійсності в процесі її пізнавального та практичного освоєння. Гегелівське вчення про категорії конечного і безконечного було необхідним кроком на шляху до діалектико-матеріалістичного тлумачення співвідношення цих категорій. Адже Гегель з самого початку звернув увагу на недостатність уявлення про “безконечність” як кількісний ряд (“погана безконечність”), його цікавить насамперед “істинна” безконечність, безконечність інтенсивності, що виражає граничні стани суцього і виявляється у мисленні у вигляді

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. С. 126.

<sup>2</sup> *Ленін В. І.* Конспект книги Гегеля “Наука логіки”. — Повне збір. творів. Т. 29. С. 93.

взаємної спорідненості категорій кінцевого і безкінцевого. Єдність кінцевого і безкінцевого, підкреслює Гегель, “не є ні їх зовнішнім зведенням разом, ні невідповідним, чужим їх визначенню поєднанням, в якому були б зв’язані в собі роздільні й протилежні, самостійні одне щодо іншого, суші, і, отже, несумісні (визначення), але кожне є цією єдністю в самому собі і до того ж як зняття себе самого, причому як таке зняття, що в ньому жодне не має щодо іншого переваги в-собі-буття і стверджувального наявного буття. Як було показано раніше, кінцності притаманне буття лише як вихід за себе; тому в ній міститься безкінечність, інше її самої. І так само безкінцності притаманне буття лише як вихід за кінчне. Отже, в ній істотно утримується її інше, і вона є, таким чином, в самій собі іншим самої себе. Кінчне не знімається безкінечним як силою, наявною поза ним, його власна безкінечність полягає в тому, що воно знімає само себе”<sup>1</sup>.

Відзначимо, що тут у Гегеля йдеться про якісну безкінечність, тобто про безкінечність різним чином визначеного. Суть постановки питання полягає в тому, що будь-яка визначеність за своєю природою є кінцевою. Тому немає і не може бути такого наявного буття, що його визначеність охопила б усе суще і, отже, була б безкінечною. Безкінечність у цьому плані може мислитись лише як момент зв’язку, продовження однієї визначеності в іншій. Звідси: немає безкінцевого поза кінчним, так само як і немає кінцевого поза безкінечним; безкінечність є по суті співвідношенням кінцевого в ньому самому із своїм іншим як з безкінечним, це — вихід за свою кінчність, заперечення і зняття себе в іншому. Тільки таким шляхом долається “погана безкінечність” і розкривається істинна безкінечність. Відзначаючи евристичну значущість наведених міркувань Гегеля, В. І. Ленін підкреслює: “Застосувати до атомів *versus* електрони. Взагалі безкінечність матерії вглиб...”<sup>2</sup>. І справді, якщо розглянути думки Гегеля в контексті сучасних уявлень про будову матерії, то ці уявлення яскраво ілюструють ідею якісної безкінечності. Здебільшого

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. С. 147.

<sup>2</sup> Ленін В. І. Конспект книги Гегеля “Наука логіки”. С. 97.

безконечність матерії уявляється як просторова безконечність, коли ж здійснюється усвідомлення безконечності матерії “у глиб”, наше уявлення наштовхується на якусь межу. Подолання цієї межі пов’язане з розумінням якісної безконечності — безконечності продовження одних форм матерії в інших. Звичайні уявлення про просторову безконечність, які наштовхуються на “граничні” реальні величини при віднесенні їх “углиб матерії”, є результат абстрактних уявлень про просторову однорідність, про “чистий” простір та його безконечність як про “погану безконечність”. У реальній дійсності конечність і безконечність простору визначаються конечністю і безконечністю форм руху матерії, кожна з яких конечна, але в самій собі співвідноситься з іншими і “прямує” в безконечність. Отже, гегелівське визначення істинної безконечності має глибокий світоглядний і методологічний смисл і є одним з найважливіших досягнень його логіки.

Із діалектики конечного і безконечного Гегель виводить категорію “для-себе-буття”, відмінності в якому безпосередньо є відмінностями одного й того ж. “Для-себе-буття” — це якісно одне й те ж, що може відрізнитись від себе лише кількістю. Категорія “для-себе-буття”, як зазначає В. І. Ленін, “почасти потрібна була Гегелю для виведення того, як *“якість перетворюється в кількість”*”. Відмінності всередині однієї й тієї ж якісної визначеності є кількісними відмінностями. Різні речі, пише з цього приводу К. Маркс, “стають кількісно порівнянними лише після того, як вони зведені до однієї і тієї самої єдності”<sup>1</sup>. Одне кількісно порівнюване з багатьма лише як одне і багато одного й того ж.

Відзначимо, що гегелівський перехід від якості “для-себе-буття” має суто логіко-гносеологічну природу, в об’єктивній дійсності такий перехід якості в кількість не існує, оскільки нема речей, які спочатку мали б лише якісну визначеність, потім — лише кількісну тощо. Гегель же онтологізує цей пізнавальний зв’язок, зображаючи його як перехід у самому бутті. Звідси — містифікація дійсності, ідеалістичне перекручення суті справи.

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. Наука логіки. С. 99.

<sup>2</sup> Маркс К. Капітал. Т. 1.— Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 23. С. 59.



“Для-себе-буття” за своїм поняттям є буттям, що співвідноситься з самим собою, тому моментами його виступають не “щось” і “інше”, а “одне” і “багато” одного й того ж. “Для-себе-буття”, — писав Гегель, — є числове одно. Воно — просте, віднесене тільки до себе, і з нього виключене інше. Його інобуттям є множина”<sup>1</sup>. Отже, моменти “для-себе-буття” характеризуються не якісними, а кількісними відмінностями. Одне і багато — це суто кількісні визначення.

Об’єктивний аналог якісно однорідної множини Гегель вбачав в атомізмі. Одне і багато — це те, що мислиться як атоми, і тоді відношення між ними не кількісні, а відношення взаємодії: відштовхування і притягання. Як якісно одне, “для-себе-буття” “відштовхує” від себе багато “одних”. Щоразу, коли думка намагається визначити “для-себе-буття”, вона наштовхується на тотожність одного й того ж, і тому єдиною відмінністю виявляється відмінність між “одним” і “багатьма”. Коли ж думка починає визначати останні, з’ясовується, що вони є одним і тим же. Тут “відштовхування перетворюється в притягання” — “багато” втягується в “одне”. Таким чином, категорії “відштовхування” і “притягання” означають у Гегеля певні логічні операції, внаслідок чого реальні процеси взаємодії між матеріальними речами (атомами) набувають вигляду суто мислительного процесу. Оскільки відштовхування і притягання є не кількісними відношеннями, а відношеннями взаємодії, то перехід до кількості Гегель розглядав як “зняття” цих протилежностей і, отже, як “зняття” “для-себе-буття”. Це зняття виражається в тому, що “істиною” відношень між одним та багатьма виявляється не притягання й відштовхування, а неперервність і дискретність. Виявити це було неважко, бо притягання й відштовхування беруться Гегелем для характеристики кількості зовсім довільно. Якщо ж із відношення “одного” і “багатьох” усунути цю довільність, то згадане відношення виражатиме дійсну діалектику неперервності й дискретності однієї й тієї ж якості.

Відзначимо, що всі ті визначення кількості, які є в логіці Гегеля, мають в своїй основі діалектику “для-себе-буття”. Якщо “щось” співвідноситься не з “іншим”, а з самим

<sup>1</sup> Гегель Г-В-Ф. *Философская пропедевтика*. С. 148.

собою, то це співвідношення є співвідношенням одного й того ж, і розрізнення, що з нього виникає, є “байдужим розрізненням”, тобто визначеністю, із зміною якої буття “чогось” залишається одним і тим самим. Якби Гегель розглядав “для-себе-буття” не як момент визначення якості, а як вихідний пункт визначень кількості, він міг би дати нам такий же блискучий зразок діалектики понять, як і при виведенні якості (“буття-ніщо-становлення”). Насправді поняття “одне” і “багато” мають для визначень кількості таке саме значення, як і поняття “чисте буття” і “ніщо” для визначень якості, — вони в абстрактній формі фіксують протилежні моменти процесу виникнення однорідних множин. Якщо “чисте буття” і “ніщо” фіксують в абстрактній формі протилежні моменти становлення, то “один і “багато” в тій же формі фіксують протилежні моменти руху однієї) й тієї ж якості — неперервність і дискретність. З’ясовуючи діалекту названих понять, Гегель аналізує і розв’язує в душі діалектичного світорозуміння відомі кантівські антиномії про неподільність і безкочну неподільність часу, простору, матерії, здійснюючи при цьому ґрунтовну критику метафізичного тлумачення категорій буття та якості і цим самим створюючи істотні передумови для діалектико-матеріалістичного тлумачення не тільки проблеми категорій, а й усього комплексу проблем філософії як науки.

Підсумовуючи сказане, можна констатувати, що в діалектиці мислення і буття, в категоріальних зв’язках “буття — якісна визначені предмета” “Науки логіки” Гегеля є ще багато цікавих, малодосліджених аспектів, матеріалістичне переосмислення яких важливе для з’ясування світоглядного та методологічного значення діалектики.

## ФОРМИРОВАНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ Л. ФЕЙЕРБАХА\*

Людвиг Фейербах является первым выдающимся немецким философом, который после длительного господства в Германии идеалистической философии решительно порвал с идеализмом и стал на путь обоснования материалистического мировоззрения. Его взгляды претерпели сложный, противоречивый путь развития. “Моей первой мыслью, — писал он, — был Бог, второй — разум, третьей и последней — человек”<sup>1</sup>. К материализму Фейербах пришел уже в зрелом возрасте, после издания ряда идеалистических работ. Формировались его материалистические взгляды в процессе сложных творческих исканий, и без знания особенностей этого процесса нельзя понять в достаточной мере ни его философии, ни вообще его духовного облика как мыслителя. Родился Людвиг Фейербах 28 июня 1804 года в г. Ландсгуте, в Баварии. Семья, из которой он вышел, принадлежала к либеральным кругам немецкой интеллигенции. Отец его, Ансельм Фейербах, был крупным адвокатом, известным не только своим профессиональным талантом, но и либеральными, демократическими воззрениями. После окончания местной гимназии в 1823 г. Л. Фейербах поступает на теологический факультет Гейдельбергского университета (все крупные немецкие мыслители в те времена кончали теологические факультеты). Однако Фейербах только поступил на этот факультет, а окончил другой. Курсы лекций по философии и теологии, читавшиеся в Гейдельбергском университете, не удовлетворяли молодого Фейербаха. В этот период уже гремела слава Гегеля, читавшего лекции в Берлинском университете. “Философия в Берлине, — писал Фейербах своему отцу, —...в других руках, чем здесь”. И, выражая недовольство гейдельбергскими философами, он замечал: “Лучше посещать настоящие философские курсы, а не так

---

\* Розділ надруковано у кн.: “Очерки по философии Л. Фейербаха”. К.: “Наукова думка”, 1982. С. 10 — 43.

<sup>1</sup> *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. I. С. 265. После каждого цитирования этого источника в скобках будут указаны том и, курсивом, страница.

называемые занятия, чтобы не тратить своего времени напрасно на пустых профессоров” (1, 241).

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

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

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

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

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

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

Хотя критика религии в этой работе Фейербаха еще дана с позиций идеализма, однако она имела серьезное прогрессивное значение. Фейербах призывал к сосредоточению внимания людей на земной жизни, на борьбе за лучшую жизнь на земле, “...человечество единодушно, всем сердцем сосредоточилось на самом себе, на своем мире и на своем настоящем; ведь только эта безраздельная сосредоточенность

на действительном мире даст новую жизнь, даст великих людей, вызовет великие идеи и дела” (1, 246). Когда авторство “Мыслей о смерти и бессмертии” было установлено, Фейербаха уволили из Эрлангенского университета, и двери всех университетов Германии закрылись перед ним навсегда.

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

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

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

Непосредственной почвой, на которой произошел раскол между последователями Гегеля, стало учение Гегеля о религии. Как и вся философия Гегеля, это учение было противоречиво, двойственно. С одной стороны, в своей философской системе Гегель снимал религию философией, т. е. рассматривал религию как пройденный этап самопознания абсолютного духа, как этап, который должен быть заменен философией. Но, с другой стороны, это снятие давало повод

для толкования философии как простого логического обоснования религии.

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

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

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

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

В этих выводах Штраус исходил из гегелевской категории народного духа. Однако самой историчности Иисуса Христа

Штраус не отрицал. Он считал, что Иисус Христос был видным проповедником, крупным моралистом, сыгравшим важную роль в возникновении христианства.

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

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

Противопоставление субстанции (народного духа) и самосознания отдельной критически мыслящей личности стало основой внутренней борьбы среди младогегельянства. Бруно Бауэр вместе со своими друзьями обрушился на Штрауса, доказывая, что только самосознание, только критически мыслящая личность является творцом истории, действительным революционером. Что же касается субстанции, некритически мыслящей, бессознательной массы, то она — только вечный тормоз общественного прогресса. В этих идеях Бауэра отразились социальная, классовая природа младогегельянства, боязнь немецкой буржуазии выступлений народных низов, неспособность этой буржуазии перейти от теории к практике, от критики религии к революционной борьбе против феодальных порядков.

Младогегельянцы именовали себя величайшими революционерами, ниспровергателями всего существующего. Однако их революционность не пошла дальше критики религии. Они, выражаясь словами Маркса, боролись фразами против фраз, считали революцией словесное опровержение догм религии. Противопоставляя себя массам, народу и считая, что



для изменения существующего строя достаточно изменения сознания отдельных личностей, они были далеки от действительной революционной борьбы.

Ограниченный характер имели и выступления младогегельянцев против христианства: несмотря на их несомненно прогрессивное значение, они все же не доходили до разрыва с идеализмом, до проповеди атеизма на почве материализма.

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

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

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

Важной вехой в духовном развитии Фейербаха в этот период было его переселение в деревню. В 1836 г., женившись, он надолго уединился в селе Брукберг, в Баварии, где находилась принадлежавшая жене небольшая фарфоровая фабрика. Здесь, вдали от политических и идеологических центров Германии, он прожил почти 25 лет. Позже, в 1848 г., характеризуя обстоятельства и мотивы своего уединения, Фейербах писал: “Время, когда я навсегда сказал “прости” официально академической карьере и поселился в деревне, было такое страшно печальное и мрачное время... Это было то время, когда все общественные отношения были до такой степени отравлены и заражены, что свободу и здоровье духа можно было сохранить, лишь отказавшись от какой бы то ни было государственной службы, от всякой публичной роли, даже роли приват-доцента, когда все продвижения на государственной службе..., даже разрешение читать лекции, достигались лишь ценой политического сервилизма и религиозного обскурантизма... Что же было делать в такое

время, особенно сознавая, что питаешь мысли и настроения, враждебные господствующей правительственной системе, как не замкнуться в одиночестве и не воспользоваться печатным словом как единственным средством, позволяющим не подвергаться наглости деспотической государственной власти... Впрочем, отнюдь не одно отвращение к политике загнало меня в одиночество и обрекло лишь на писание. Я жил в непрерывной внутренней оппозиции к политической правящей системе того времени, но я также находился в оппозиции и к идейным правящим системам, т. е. к философским и религиозным течениям” (2, 495, 496).

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

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

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

Поселившись в деревне, Фейербах отдался целиком литературной, просветительской деятельности. Он становится активным сотрудником младогегельянского журнала “Галльские летописи” и через этот журнал оказывает большое влияние на умонастроения в среде прогрессивной немецкой интеллигенции. В этот же период он окончательно переходит

на позиции материализма и начиная с 1839 г. критикует уже не только религию, но и философский идеализм. Обуреваемый новыми идеями, Фейербах сводит счеты со своей прежней философской совестью — пишет специальную работу, направленную против философии Гегеля, — “К критике философии Гегеля”. Это было первое материалистическое произведение Фейербаха.

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

Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербаховцами. С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно повлияло оно на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав “Святое семейство”<sup>1</sup>.

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

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

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

В период революции 1848 г. Фейербах оставался в стороне от активной политической борьбы. Единственно, на что он

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

решился,— это прочитать курс публичных лекций о сущности религии для студентов, рабочих и ремесленников. В первой из этих лекций он говорил: “Наш главнейший интерес в настоящее время — не теоретическая, а практическая политика; мы хотим, непосредственно, действуя, участвовать в политике... Мы достаточно долгое время занимались и довольствовались тем, что говорили и писали, мы требуем, чтобы, наконец, слово стало плотью, дух — материей, довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами” (2,493—494).

Однако эти пламенные слова Фейербаха остались только словами. Переходить от слов к делу, от критики религии к практической революционной деятельности Фейербах не решился. И когда студенты Гейдельбергского университета выдвинули его кандидатуру во Франкфуртское народное собрание, он решительно отказался. Позже, объясняя причины своего неучастия в революции 1848 г., Фейербах ссылался на то, что он уже тогда видел обреченность этой революции. Но “если революция вспыхнет вновь,— говорил он,— и я приму в ней деятельное участие, тогда вы можете быть... уверены, что эта революция победоносна, что пришел день Страшного суда над монархией и иерархией” (2, 491). В. И. Ленин указывал, что Л. Фейербах не понял революции 1848 г. В этом одна из причин его неучастия в революционных событиях.

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

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

К. Маркс и Ф. Энгельс впервые связали философию с задачами непосредственной практической революционной борьбы, и все, кто действительно стремился к революционной практике, все подлинно прогрессивные, революционные

силы начали становиться под знамена марксизма, объединяясь вокруг лозунга “Пролетарии всех стран, соединяйтесь!”

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

Перестала удовлетворять философия Фейербаха и после-революционную интеллигенцию. Ее кумирами становятся представители вульгарного материализма — Фохт, Бюхнер, Мошотт и др.

Наблюдая постепенное падение влияния своей философии, Фейербах, однако, оставался верен своим демократическим и материалистическим убеждениям. Под старость, находясь в острой материальной нужде, вызванной банкротством фарфоровой фабрики, Фейербах все же не стал льстить “сильным мира”; не искал государственных официальных академических должностей, а обратил свои взоры к международному пролетарскому движению. Он изучает социалистическую литературу, особенно “Капитал” Маркса, и в 1870 г. вступает в ряды социал-демократической партии Германии. Однако его деятельность в социал-демократической партии не составила особого периода в его философском творчестве.

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

Рабочие, друзья! В то время как люди науки остаются вдали от мертвого, ибо он не принадлежал к их цеху, вы пришли тысячами, чтобы отдать последний долг апостолу свободной науки. Это вы носили с любовью имя Фейербаха

в своих сердцах, когда другие его поносили, бесчестили, преследовали. Это вы, рабочие, оспаривали друг у друга честь понести к могиле своего передового борца и товарища по страданию. И это вы навсегда сохраните в памяти имя Людвига Фейербаха и передадите его своим детям и внукам” (1,14,15).

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

Религию христианства Фейербах рассматривал как главного врага общественного прогресса, как основную преграду на пути ликвидации феодального строя и установления республиканских, демократических порядков. “Только если,— писал он,— ты откажешься от христианской религии, ты, так сказать, получишь право на республику: ведь в христианской религии твоя *республика на небе* — *здесь ты*, в таком случае, в республике не нуждаешься” (1, 113).

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

Исходя из антропологического принципа Фейербах не мог вскрыть социальных, классовых корней религии и поэтому не мог осветить действительных путей ликвидации религиозных предрассудков. Его критика религии, его атеизм, как

и атеизм французских просветителей XVIII в., имели ограниченный, именно *просветительский* характер. Однако, несмотря на узкую, ограниченную методологическую базу, борьба Фейербаха против религии имела большое историческое значение. В теоретическом отношении она представляла собой шаг вперед в развитии просветительского атеизма. В отличие от французских материалистов XVIII в. Фейербах считал, что происхождение религии нельзя объяснить простым невежеством масс “или обманом священников. Религия коренится в сознании человека и в тех условиях, в которых он живет.

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

Как это произошло? Человек, говорит Фейербах, начинает сознавать себя как человека, когда он сознает свой род, свою родовую сущность. Такой сущностью человека являются разум, воля и чувства, которые и господствуют над человеком: разум подчиняет себе его действия; воля господствует над человеком, потому что человек волен делать то, а не другое; человек, одержимый страстью, одержимый чувством, — это человек, подчиненный чувству. В то же время человек отвлекает разум, чувства и волю от себя, мыслит их как разум вообще, волю вообще, чувства вообще, как родовую сущность. Отсюда возникает представление, что над человеком господствует разум как такой, воля как такая, чувство как такое (страх, ненависть, любовь, милость и т. п.). Эта родовая сущность человека персонифицируется, выносится вне человека и выступает как особая личность, как олицетворенный разум, олицетворенная воля и олицетворенное чувство. Это и есть бог. Бог как личность — это разум, воля и чувство, представленные как сущие вне и над человеком.

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

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

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

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

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

Но предметы, к сожалению, не зависят от человека. Стремление к счастью является источником зависимости



человека и поэтому образует глубочайшую основу религии, говорит Фейербах. Бог возникает из чувства недостатка. Только люди зависимые, несчастные нуждаются в религии. Находящийся в нужде, в невзгоде человек жаждет спасения, помощи, и Бог для него есть осуществление его желания. Все, чего человек желает, все, к чему стремится, все, что составляет объект его счастья, он превращает в атрибуты Бога. Если бы не было зависимости, говорит Фейербах, не было бы и религии.

При всей прогрессивности этих выводов Фейербаха, нельзя не отметить, что *положение Л. Фейербаха о чувстве зависимости как основе возникновения религии страдает антропологизмом*. “Фейербах,—указывал К. Маркс,—не видит, что “религиозное чувство” само есть *общественный продукт* и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме”<sup>1</sup>. Фейербах, анализируя чувство зависимости, отвлекается от общественных отношений, от развития общественной жизни, материальных условий бытия человека. В этом ограниченность его понимания происхождения религиозных представлений.

Самым общим объектом, порождающим чувство зависимости, Фейербах считал *природу*. Природа, от которой зависел человек, была первым предметом его религиозных верований, первым богом человека. Человек боготворил и поклонялся тем внешним силам природы, которые господствовали над ним, от которых зависела его жизнь, его счастье, его положение. Но это обоготворение и поклонение силам природы, по мнению Фейербаха, имело своей предпосылкой не только зависимость человека от этих сил, но и искаженное, извращенное отображение их в сознании человека.

Внешние силы природы почитались человеком лишь постольку, поскольку они становились предметами его воображения, фантазии. Первоначально, говорил Фейербах, человек не выделял себя из природы. Он мыслил, с одной стороны, себя как природное существо, не отличающееся от других предметов природы, и предметы природы, с другой

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

стороны, он мыслил как предметы, не отличающиеся от человеческого существа, т. е. наделял их своим разумом, сознанием, волей. И наделял прежде всего те предметы, те внешние силы, от которых он зависел, которые входили в круг, выражаясь словами Фейербаха, “культурной деятельности человека”.

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

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

Антропологизм Фейербаха очень отрицательно сказался на анализе происхождения высших форм религии, особенно христианской, или, как называл ее Фейербах, *духовной религии*. Верный своему антропологическому принципу, он пытается вывести особенности христианства из особенностей человека-христианина в отличие от особенностей человека-язычника. У язычника, говорил Фейербах, потребности ограничены. Поэтому чувство зависимости имеет определенный характер. Человек зависел от *определенных* сил природы. Поэтому он каждую из них боготворил. Так складывался *политеизм* — многобожие. В отличие от язычника, христианин обладает неограниченными потребностями. Потребности его безграничны, многообразны и многообразны. Поэтому чувство зависимости христианина имеет абстрактный характер. Отсюда — выработка представления об одном духовном боге. Бог христианина — это абстрактный, супернатуральный бог.

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

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

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

Исторической заслугой Фейербаха по сравнению с его предшественниками является то, что он пытался вскрыть сложный механизм возникновения религиозных представлений. Содержание сверхъестественного мира он свел к человеческим мыслям, чувствам и желаниям. Перенос источника религиозной фантастики с неба на землю, на человеческую жизнь, на человека, Фейербах создал предпосылки для подлинно научной, материалистической критики религии.

Идеалистически понимая общественные явления, Л. Фейербах не смог вскрыть социальных, классовых корней религии

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

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

Критикуя религию за то, что она обезоруживает человека, Фейербах все же не понимал, что средством уничтожения социального зла является не борьба с религией, а прежде всего практическое, революционное преобразование общественной жизни. Он переоценивал значение критики религии и ее роль в общественной жизни. Ограниченность критики Фейербахом религии проявилась также в том, что он считал религию вечной. В связи с этим он пытался доказать необходимость замены религии как веры в сверхчеловеческого бога религией как верой в реального человека, религией любви человека к человеку. И этой религией он считал свою философию, или антропологию. Критикуя эту историческую ограниченность критики религии Фейербахом, Энгельс указывал, что Фейербах уподобляется человеку,

который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия<sup>1</sup>.

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

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

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

Идеализм, полагал Л. Фейербах, это не что иное, как рациональный или рационализированный теизм (1, 160). Характеризуя с этой стороны философию Гегеля, он указывал, что гегелевская философия есть последняя величественная попытка восстановить посредством философии пропавшее, погибшее христианство, и притом таким образом, что отрицание христианства отождествляется с самим христианством; иначе говоря, гегелевская логика — это теология,

<sup>1</sup> См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 293.*

приспособленная к разуму и современности, теология, превращенная в логику. Однако, подчеркивая идейное родство и генетическую связь религии и идеализма, Фейербах был далек от полного их отождествления. По его мнению, между религией и идеализмом имеются и значительные различия.

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

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

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

*разложение потустороннего для религии беспредметного бога.* В ней отличная от разума сущность разума, т. е. понятие бога, была наконец отождествлена с разумом, т. е. божественное существо было познано, раскрыто и представлено как сущность самого разума. Сведение сущности бога к логике и раскрытие этой сущности в определениях форм и законов логического мышления подготовили, по мнению Фейербаха, атеистическое понимание сущности Бога как персонифицированной сущности человеческого разума. Философия Гегеля, указывал Фейербах, есть утверждение и одновременно отрицание Бога, есть теизм и вместе с тем атеизм.

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

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

Критикуя идеализм Гегеля, Фейербах дал материалистическое опровержение исходного принципа этого идеализма, принципа идеалистического тождества мышления и бытия.

Бытие, указывал он, можно отождествлять с мышлением только в мышлении. Но мыслимое бытие еще не есть действительное бытие. Критерием, различающим мыслимое бытие, бытие в мыслях и действительное бытие, является не самое мышление, а нечто от него отличное, а именно чувство. Сверхчувственное бытие в логике Гегеля потому тождественно мышлению, что оно только мыслимое бытие, только абстракция бытия. “Под бытием, — писал Фейербах, — человек понимает наличность, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность. Все эти определения, или названия, с различных точек зрения выражают то же самое. Ведь абстрактное бытие, бытие без действительности, без объективности, без реальности, без для-себя-бытия есть, разумеется, ничто. Но в этом “ничто” я выражаю только ничтожность этой моей абстракции” (1,172).

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

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

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



Критикуя идеалистическое отождествление мышления и бытия, Фейербах обосновал первичность бытия по отношению к мышлению. Бытие определяет мышление, а не мышление — бытие. Бытие, определяемое мышлением, есть бытие только в мышлении; есть только понятие бытия, и как такое оно существует только в мышлении. Этому мыслимому бытию противостоит реальное бытие. Без реального бытия, бытия вне мышления бытие — ничто. Единство мышления и бытия, писал Фейербах, только тогда имеет смысл и является истиной, если человек рассматривается как основа, как субъект этого единства. “Только реальное существо познает реальные вещи” (1, 199).

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

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

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

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

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

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

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

Потребности времени, писал Фейербах, требуют создания новой философии. Выдвигая задачу создания новой философии, Фейербах отразил брожение умов, которое происходило в Германии в период назревания буржуазно-демократической революции. В этот период старые, традиционные взгляды и представления пришли в столкновение с новыми условиями общественной жизни. Феодальный строй изжил себя, прогнил. Началось движение за его уничтожение.

Духом времени стало требование замены феодально-монархической власти, феодальной монархии республикой, республиканским демократическим строем.

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

Будучи выразителем интересов и умонастроений именно этих общественных сил Германии, Фейербах считал, что наступило время распротиться с отжившими формами мировоззрения и создать новое миропонимание, новую философию.

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

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

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

Ограниченность понимания Фейербахом существа поставленной им же самой задачи обнаружилась прежде всего в том, что он, все еще просветительно переоценивая роль религии в общественной жизни, представлял себе новую философию, или философию будущего, как и философию

и религию одновременно. Новая философия после упразднения религии должна стать сама религией. Она должна, указывал Фейербах, соответствующим ей способом воспринять в себя то, что образует сущность религии воспринять то, что дает религии преимущества перед философией.

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

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

Основным принципом новой философии, по мнению Фейербаха, является действительный, реальный человек. Новая философия, полагал он, объявляет своим принципом

познания, своим субъектом не “я”, не абсолютный, т. е. абстрактный дух, не разум в абстрактном виде, но действительное и цельное существо человека. Только человек является реальностью, субъектом разума. Человек мыслит, а не “я”, не разум. Поэтому если старая философия говорила: “Только разумное истинно”, то новая философия, напротив, заявляет, что только человеческое истинно и действительно, ибо только человеческое разумно. Человек — мера разума.

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

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

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

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

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

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

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

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

против принципа тождества мышления и бытия, выдвинутого немецкой идеалистической философией конца XVIII — начала XIX в. Только в борьбе с идеалистическим тождеством мышления и бытия получила развитие проблема единства мышления и бытия.

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

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

Фейербаху принадлежит также заслуга дальнейшей конкретизации понятия материи. Материалисты XVII — XVIII вв. обычно определяли материю через понятие субстанции и ее атрибутов, или общих свойств. Такое определение, как известно, дают Спиноза и Толанд, а еще раньше Гоббс, Декарт, позже Гольбах, Дидро, Ламетри. Определение материи в гносеологической плоскости, т. е. как объективной реальности, встречается только у некоторых материалистов XVIII в., в частности у Гольбаха и Радищева. Однако оно дано в ограниченной формулировке предмета чувства. “По отношению к нам,— говорил Гольбах,— материя есть то, что составляет предмет наших чувств”<sup>1</sup>.

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

<sup>1</sup> Гольбах П. Соч. Т. 1. С. 31.

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

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

Это положение Фейербах направляет против идеализма Гегеля, который рассматривал свою логику как логику вне пространства и времени, до пространства и времени. Опровергая это, Фейербах доказывал, что реальное мышление возможно только в пространстве и во времени. Однако это не значит, что само содержание мышления имеет пространственное размещение, т. е. что понятия можно измерить, взвесить и т. д. “Пространство и время,— говорил Фейербах,— составляют формы бытия всего сущего. Только существование в пространстве и времени есть существование” (1, 122). На блестящих примерах Фейербах показал нелепость субъективно-идеалистического сведения пространства и времени к формам чувственности.

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

Немецкий мыслитель доказывал, что мир бесконечен в пространстве и вечен во времени. Этот мир представляет собой вечное закономерное движение материи в пространстве и во времени. Учитывая в определенной мере достижения естествознания, Л. Фейербах доказывал, что природа является единым целым, что все в ней взаимосвязано и явления



природы, вещи, предметы можно понять, только исходя из их внутренней взаимосвязи и взаимозависимости.

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

Фейербах метафизически отрицал противоречия в явлениях объективной действительности. “Непосредственное единство противоположных определений,— писал он,— возможно только в абстракции и имеет значение только для нее. Средством соединять в одном и том же существе противоположные или противоречащие определения соответствующим действительности образом является время”<sup>1</sup>. Таким образом, с точки зрения Фейербаха, в действительности противоречия невозможны: одно и то же в одно и то же время не может быть и не быть. Это, как известно, типичный метафизический взгляд.

Метафизический способ мышления и идеалистическое понимание истории не позволили Фейербаху существенным образом развить и материалистическую гносеологию, т. е. материалистическую теорию познания. Тем не менее в ряде вопросов он все же сделал известный шаг вперед сравнительно с французскими материалистами XVIII в. Прежде всего Фейербаху принадлежит заслуга новой постановки проблемы единства субъекта и объекта познания. Материалисты XVIII в. рассматривали в качестве субъекта человека, а в качестве объекта — природу. Фейербах указывает, что в процессе познания существенное значение имеют взаимоотношения людей. Поэтому объект познания — это не одна природа, а прежде всего сам человек. “Я” — есть и субъект и объект: и “я”, и “ты”. Только из единства субъекта и объекта, как “я” и “ты”, т. е. только из общения людей возникает человеческое познание. “Только посредством общения,— писал Фейербах,— только из разговора человека с человеком возникает идея. Не в одиночестве, сам-друг, доходит человек до понятия, до разума вообще. Два человека необходимы для образования человека — духовного в такой же

<sup>1</sup> *Фейербах Л.* Основы философии будущего. — М., 1936. С. 91.

мере, как и физического. Общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже сама уверенность в существовании других вещей вне себя опосредствована для меня уверенностью в существовании другого человека вне меня”<sup>1</sup>.

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

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

Критикуя идеалистическое истолкование объекта как выражения деятельности самого субъекта, Фейербах писал: “Объект, действительный объект именно и дан мне только там, где дано существо, на меня влияющее, где моя самостоятельность находит в деятельности другого существа свою границу, противодействие, и только там, где “я” из “я” превращаюсь в “ты”, только там, где я подвергаюсь воздействию, возникает представление об объективности, вне меня существующей, т. е. об объективности вообще”<sup>2</sup>.

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

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

Человек сам по себе дан лишь при помощи чувств. Он и сам для себя — предмет, чувственный объект. Тожество субъекта и объекта в самосознании есть лишь абстрактная

---

<sup>1</sup> Фейербах Л. Основы философии будущего. С. 85, 86.

<sup>2</sup> Там же. С. 76.

мысль. Истиной же и действительностью этого тождества становится только созерцание человека человеком. Это узкий, антропологический подход к решению проблемы единства субъекта и объекта. Фейербах не смог понять, что единство субъекта и объекта лежит в практической области. Основой такого единства является *практика*, и прежде всего производственная деятельность человека. Только лишь в процессе производственной деятельности, в процессе практического преобразования человеком природы преобразуется и создается субъект, возникает единство субъекта и объекта, происходит процесс познания.

Как и все материалисты до К. Маркса и Ф. Энгельса, Л. Фейербах переносил момент активности только на объект. Отсюда пассивно-созерцательный характер теории познания Л. Фейербаха. Подобно французским материалистам XVIII в., Л. Фейербах стоял на позициях материалистического сенсуализма. Он считал, что единственным источником познания, единственной связью сознания с внешним миром являются чувства, ощущения. Из последних возникают мысли, понятия, идеи. Эмпиризм справедливо поэтому выводит происхождение наших идей из чувств. Новым в сенсуализме Людвига Фейербаха является, например, его положение о том, что чувственное познание имеет своей предпосылкой не только природу, но и общение между людьми, единство человека и человека. Односторонний эмпиризм, полагал Фейербах, забывает что значительнейшим объектом чувств человека является сам человек, что свет сознания и разума загорается только во взоре человека, обращенном к человеку.

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

Фейербах подчеркивал единство, внутреннюю связь чувственного и рационального моментов познания. Ни односторонний эмпиризм, ни односторонний рационализм не могут дать нам истины. “Только мышление,— писал он,— определяемое и исправляемое чувственным созерцанием, является

реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истины” (1, 196), мышлением, дающим человеку объективную истину. Из этого утверждения видно, что Фейербах рассматривает основу единства мышления и чувственного познания только в созерцании и не видит, что единство опытного и мыслительного моментов познания устанавливается в процессе практической общественной деятельности человека.

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

Критерием истинности для Фейербаха во многих случаях является практика общественной жизни. Однако под ней он понимает главным образом чувственное общение между людьми, а также культурное общение.

Таковы в основном главные моменты теории познания Фейербаха.

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

Это особенно ярко проявилось в учении Фейербаха о

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

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

Энгельс указывает, что по своему содержанию учение о морали Фейербаха уступает учению о морали Гегеля. Мораль Фейербаха реалистична на словах, реалистична по видимости и идеалистична, идеалистическая по своему существу, своей основе. У Гегеля же, несмотря на весь идеализм его формы морали, содержание конкретно, реалистично. В условиях классового общества, в условиях ожесточенной классовой борьбы проповедь любви всех и вся, говорил Энгельс, “без различия пола и звания”, является реакционной.

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

Исторической заслугой Фейербаха являются критика религии и идеализма, защита, обоснование и развитие философского материализма. В борьбе против религии и идеализма Фейербах показал, что только материалистическое мировоззрение, только материалистическая философия представляют

собой науку, выражают потребности науки, дают истинное, правильное представление о жизни, о мире в целом.

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

## **ДІАЛЕКТИКА: ТРАДИЦІЙНИЙ ТА НОВІ ПІДХОДИ\***

Діалектику як загальну філософську методологію теоретичного, передовсім суспільствознавчого пізнання слідом за Гегелем прокламував марксизм. К.Маркс уперше широко-масштабно й небезуспішно застосував її в економічній науці до побудови теорії додаткової вартості. Для середини ХІХ ст. ця теорія, безперечно, була серйозним досягненням суспільствознавства. Зрештою всі найвагоміші здобутки в дослідженні діалектики в руслі ідей марксизму пов'язані з “Капіталом” Маркса і його вихідною теоретичною базою — “Наукою логіки” Гегеля.

Проте в ХІХ і особливо в ХХ ст. діалектику розробляли і в руслі ідей багатьох інших філософських течій (виняток становили різні школи позитивізму й неопозитивізму). Не кажучи вже про варті серйозної уваги інтерпретації діалектики в контексті суспільствознавства, особливо духовної гуманітарної культури, в працях “неомарксистів” (Т. Адорно, Г. Маркузе, Е. Фромм, Ж. П. Сартра, Ю. Габермаса, югославської групи “Праксіс” та ін.), чималий внесок у діалектичне осягнення глибинних процесів духовного життя зробили представники “філософії життя” (А. Бергсон, В. Дільтей та ін.), феноменології (Е. Гуссерль), екзистенціалізму (С. Кіркегор, М. Гайдеггер, К. Ясперс та ін.), герменевтики (Х. Г. Гадамер), почасти неокантіанства (Е. Кассіер). Нині увагу дослідників історії й теорії діалектики привертають також твори видатних представників немарксистської філософської думки Росії кінця ХІХ — першої половини ХХ ст.: Л. Лопатіна, М. Лоського, С. Булгакова, М. Бердяєва, П. Флоренського та ін., які розробляли діалектику в руслі ідей космізму, зокрема філософії “всеєдності” В. Соловйова. Вельми оригінальними є діалектичні ідеї Г. Сковороди, П. Юркевича, І. Франка.

---

\* Стаття опублікована в Філософсько-антропологічні студії 2001. Розум, свобода та долі діалектики. До 80-річчя Марії Злоїної. К. 2001. С. 43 — 52.

Отже, крім діалектики марксистської, є й та, що присутня в багатьох інших визначних філософських вченнях минулого й сучасності, і вона нині активно освоюється нами, бо кожна видатна філософська система, як відзначав ще Гегель, містить в собі момент істини, “зерно” абсолютного знання. На жаль, упродовж багатьох років у нас офіційно насаджувалось уявлення, ніби вся істина зосереджена лише в марксистській діалектиці, “що не від того, то від лукавого”, тобто всі інші інтерпретації і розробки діалектики — лише її спотворення. Зрозуміло, таке уявлення про розвиток діалектики є антиісторичне і, отже, антидіалектичне. Тепер намітилась протилежна крайність — тенденція повного відкидання і шельмування як матеріалізму, так і його діалектики.

Виходячи з принципу історизму і з фактичного стану речей, ми повинні визнати, що й дослідження проблем діалектики як у руслі ідей марксизму в колишньому Радянському Союзі, так і за його межами містять серйозні досягнення. Вони потребують осмислення (безперечно, критичного) й подальшого розвитку. Це стосується творчого доробку П. Копніна, М. Бахтіна, Е. Ільєнкова, М. Мамардашвілі, Ж. Абдільдіна й багатьох інших. У нас в Україні заслуговують на наукове визнання та вивчення, крім праць згаданого вже П. В. Копніна, дослідження з проблем діалектики В. О. Босенка, М. О. Булатова, В. П. Іванова та ряду інших представників так званої “Київської школи філософів” (даний термін охоплює дослідження, що проводились не лише в Києві, а й в інших наукових центрах України).

Особливе місце посідає творчий доробок М. Л. Злотіної, яка ще у 50-ті роки демонструвала в Київському університеті зразки високої мисленневої культури діалектичного осягнення явищ суспільного життя та пізнання.

Вислів “Київська школа філософів” у позитивному плані набув поширення серед наших колег у Росії, Грузії, Вірменії, Казахстані, Беларусі, у, так би мовити, близькому й далекому “зарубіжжі”. Наприклад, у передмові до видання книги В. П. Іванова в Чехословаччині відзначалася приналежність її автора до колективу, що дістав неофіційну назву “Київська школа філософів”. Маються на увазі розгорнуті в Києві два взаємопов’язані напрями філософських досліджень, що



йдуть від праць П. В. Копніна. У центрі уваги першого — проблеми логіки, методології і філософії сучасної науки (М. В. Попович, С. Б. Кримський та ін.), другого — проблеми людини, діалектики її матеріального і духовного буття, світогляду, культури (О. І. Яценко, В. П. Іванов, М. О. Булатов, В. Г. Табачковський, М. Ф. Тарасенко та ін.).

Що ж ми маємо в цих дослідженнях для поглиблення нашого розуміння діалектики як методології суспільствознавства?

В загальному плані це насамперед, *уведення в основу розв'язання проблеми єдності мислення і буття, духовного і матеріального замість так званого ленінського принципу відображення (ленінська теорія відображення) — принципу діяльності й у зв'язку з цим дослідження діалектики у формах і способах практично-духовного освоєння світу: в світогляді, в знанні та вірі, в мистецтві та в культурі загалом.*

Поняття “діяльність” є глибшим від понять “практика”, “праця”, “виробництво” і т. ін. Це поняття охоплює найістотніше в людині — її свободу як здатність вільно вибирати з-поміж різних і альтернативних можливостей, даних в обставинах діяльності (насамперед природою), лише тих, що відповідають її потребам, і, реалізуючи їх, створювати свій людський світ, оновлювати й збагачувати його предметами, безпосередньо не даними в природі, — культурою.

*Принцип діяльності дав змогу осмислити діалектичну ідею розвитку в новому ракурсі, нетрадиційному для марксизму.*

По-перше, у цьому принципі долається уявлення про однозначну визначеність теперішнього минулим і майбутнього теперішнім. Зв'язок між ними здійснюється не через дію незалежних від людини об'єктивних законів, а через її, людини, власну діяльність, яка є свobodною, бо здатна підноситися над обставинами, застосовувати до них, за висловом Гегеля, “хитрість розуму”, “перегравати” їх і створювати нову дійсність, багато в чому не опосередковану, не похідну від обставин діяльності, тобто від минулого.

З цієї точки зору ілюзорним є уявлення про підпорядкованість суспільного розвитку об'єктивним законам, що нібито діють з “природноісторичною необхідністю”. В історії завжди те, що сталося, зрештою, могло і не статися, статися

могло інше. *Закони суспільного буття за своєю суттю є законами свободи.*

Традиційний же ортодоксально-марксистський і особливо марксистсько-ленінський погляд на діалектичні суперечності пов'язаний з інтерпретацією їх як рушіїв об'єктивного, незалежного від людей “природноісторичного” розвитку людства, переходу від однієї формації до іншої. Це за радянських часів зрештою призвело до розробки ідеологічної концепції двох типів суперечностей: антагоністичних і неантагоністичних, — концепції, за якою антагоністичні суперечності рухають розвиток суспільства, заснованого на приватній власності, а неантагоністичні — розвиток соціалістичного суспільства. Реальна практика жорстоко й навіть криваво спростувала ці метафізичні ідеологічні утопії. У нас в Україні з обґрунтованою критикою тодішнього тлумачення антагонізмів і насильницько-революційних способів подолання їх (“стрибки з вибухом”) як форм розвитку чи не першим у колишньому СРСР виступив В. О. Босенко ще в 60-ті роки. І хоча до цієї концепції з розумінням поставилися В. П. Копнін та його філософське оточення, проте з відомих причин поширюватись вона не могла.

Розгляд діалектичних суперечностей як суперечностей людського буття, тобто діяльності, ставить у центр уваги розуміння об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на боротьбі цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності має обрати і реалізувати одну з них. У цьому виборі — свобода та відповідальність, його велич і обмеженість.

У працях нашого покійного колеги В. П. Іванова показано, що розуміння переходу від одного якісного стану до іншого через реалізацію однієї з багатьох можливостей робить час незворотним і породжує уявлення про встановлену наперед телеологічну спрямованість розвитку. Бо ж з усієї безлічі ця єдина реалізована можливість є унікальною, “обраною”.

*У методологічному плані принцип діяльності вимагає альтернативного мислення, осягнення дійсності в її протилежних тенденціях, а принцип реалізації цілей суспільної практики — через розробку альтернативних програм, проєктів тощо.*

Зрозуміло, що діяльнісна інтерпретація діалектики була чужа і навіть ворожа тоталітарній ідеології. Тому в багатьох випадках доводилося формулювати її в дуже абстрактних термінах і виразах. Однак там, де вловлювалась її суть, вона піддавалася критиці як ідеалістична, ревізійністська, нібито заснована на відриві діалектики людського буття від діалектики природи. Звичайно, якщо розуміти під діалектикою природи те, що писали про неї Ф. Енгельс у середині XIX ст. (“Діалектика природи”) і В. І. Ленін на початку XX ст. (“Матеріалізм і емпіріокритицизм”), то справді тут є “відрив”.

Однак виникнення синергетики в системі новітнього природознавства і поширення її принципів у вигляді теорії самоорганізації систем на Всесвіт зумовило встановлення глибинної єдності й навіть тотожності діалектичних закономірностей розвитку природи, Всесвіту і людського суспільства саме на засаді принципу діяльності. М. М. Мойсеев назвав це “універсальним еволюціонізмом”<sup>1</sup>.

У зв’язку з цим стає помітною тенденція застосовувати принципи теорії самоорганізації систем (синергетики) до суспільствознавства. М.Мойсеев пробує застосувати їх до пояснення антропогенезу (“біфуркації” в етапах становлення людини в мезоліті та неоліті), а також ринкової економіки: принципи ринку є реалізацією космічних принципів “самоорганізації” Всесвіту.

Цікавою і, на мій погляд, плідною спробою застосування принципів синергетики до суспільствознавства є розробка математиком А. Свідзинським концепції культури як феномена самоорганізації. Як і в М. Мойсеева, мова йде про космічний процес розвитку на основі діалектичних принципів діяльності. Самоорганізація означає, що зрештою всяка система проходить через стани, які визначаються нестійкістю. Це так звані точки біфуркації, в яких траєкторії руху розгалужуються, з’являється цілий спектр різноспрямованих можливостей якісної зміни стану. Система “опиняється перед вибором різних шляхів, і передбачати, який саме шлях вона обере, неможливо. Еволюція набуває рис

---

<sup>1</sup> *Мойсеев Н. Н.* Идеи естествознания в гуманитарной науке. Человек. 1992. — № 2.

історії, вона неповторна, інакше кажучи — унікальна, цебто якщо систему повернути у вихідний стан, то вдруге її еволюція піде зовсім іншим шляхом”<sup>1</sup>.

Механізм біфуркації такий, що забезпечує перехід до стану вищої структурованості, впорядкованості як у просторовому, так і у функціональному смислі. Підвищуючи складність, система виявляє новий тип поведінки, а саме — певну функціональну цілісність, якої не мають її окремі частини. Це стосується і Всесвіту, і людського суспільства як системи, що самоорганізується. Культура є процес самоорганізації ноосфери, вона створюється та існує в діяльності й через діяльність людських соціумів, етносів. Етноси як “культурні одиниці антропосфери” творять хоча і єдиний, але істотно неоднорідний культурний простір людської історії.

Культурні надбання (витвори), артефакти лише тоді стають реальною культурою, коли їх освоює діяльність людей, коли вони входять в їх життя, зрештою в їх соціокультурну творчість. До цього і без цього такий артефакт є лише “культурний потенціал”. Щодо діяльнісного, “процесуального” характеру культури А. Свідзинський солідаризується з Г. Грабовичем: “культурний текст” зрештою не існує поза рецепцією, поза актуальним спілкуванням<sup>2</sup>.

От через що в культурі все плинне, все постійно перебуває в оновленні, прагне до своєї завершеності, ніколи не досягаючи її. Тут наявні дві протилежні тенденції: з одного боку, усталеності, стабільності, за кібернетичною термінологією — до гомеостазу, з іншого — до стрибкоподібних змін, прориву в нові стани. “Не лише гомеостаз, потрібний, та сам собою нудний, але і прагнення у невідоме - ось друга функція культури, яка суперечить першій, і тільки в одвічній боротьбі обох тенденцій народжується та картина культурного розвитку, свідками якої ми є”<sup>3</sup>.

Окреслений підхід надає концепції культури антропокосмічного звучання. Свобода закладена тут “в самий

---

<sup>1</sup> Свідзинський А. Культура як феномен самоорганізації. — Сучасність. 1992. № 4. С. 245.

<sup>2</sup> Там само. С. 147.

<sup>3</sup> Там само. С.148.

фундамент світобудови”, вона уможлиблює самоорганізацію Всесвіту і людства. Поділяючи в принципі наведене антропокосмічне розуміння свободи і антропне розуміння космосу, я, однак, хотів би накласти на нього певні обмеження. Хай там як, а свобода опосередковується необхідністю. І це опосередкування дано в самій діяльності.

Людина стає соціально-культурною істотою мірою того, як вона опановує природу, долає зовнішню природну необхідність, стихійну гру природних сил і створює свій світ, цивілізує і окультурює умови свого життя. Однак її свобода, її панування над силами природи завжди мають свої межі, вихід за які загрожує самому існуванню людини (людства). Яскравим прикладом цього є екологічні кризи, першу з яких учені відносять до епохи неолітичної революції, коли людство, щоб вижити, мусило перейти до землеробства й скотарства. Нині ми є свідками нової екологічної кризи, яка має глобальний планетарний характер і знову загрожує самому існуванню людства. Вихід і тут має бути — також через зміну форм діяльності в освоєнні природи, і згідно з принципами синергетики ці форми мають забезпечити якісноновий, вищий рівень ефективності використання енергії та інформації, а отже, мати складнішу структуру. Вони виведуть на новий ступінь свободи, яка знову матиме свої межі.

Іншим історичним прикладом опосередкованості міри свободи необхідністю є діалектика об'єктивної, зрештою стихійної, дії законів ринку та плановості. Як я вже відзначав, М. Мойсеев небезпідставно розглядає ринок з його конкуренцією і стимулюванням переходу до вищих рівнів організації як своєрідний суспільний вияв принципів самоорганізації Всесвіту. Але ринок, окрім позитивних, має і суспільнонегативні тенденції, доводить до розшарування суспільства, виникнення соціального паразитизму, з одного боку, і пауперизму — з іншого, а також породжує багато інших соціальних вад, що їх піддавали критиці видатні мислителі, вчені, письменники, діячі різних галузей культури. Згадаймо вислів Томаса Мора: “Вівці поїли людей”, або з “Фауста” Гете: “Люди гинуть за метал!”. Зрештою критика негативних тенденцій ринкової економіки раннього капіталізму зумовила виникнення соціалістичних ідей про

ліквідацію цієї економіки через усунення приватної власності, заміни стихії ринку плановою економікою.

В цих ідеях, як показала історична практика їх реалізації, ринок і плановість (ринкова і планова економіка) протиставлялися як зовнішні несумісні протилежності, що спричинюють або рабство (ринок), або свободу (плановість) людини. Однак досягнення сучасної науки (навіть того ж таки природознавства) та історичної практики свідчать, що принципи ринку мають цивілізований характер і подолання при таманних їм негативних тенденцій має здійснюватися не через ліквідацію самого ринку, а через соціально доцільні форми оволодіння його законами. Ліквідація ринкової стихії, тотальна плановість здавалися великим проривом від рабства до свободи. Однак на практиці це було таким порушенням міри, встановленої об'єктивною необхідністю, що свобода обернулася гіршим рабством, довела до занепаду, деградації суспільства.

Нині, розбудовуючи незалежну Українську державу, ми здійснюємо перехід від тоталітарної державно-планової економіки до економіки ринкової. І в самому цьому переході ми повинні бачити різні й альтернативні можливості. Найпростіший перехід — це скочування до первісних (вихідних) форм ринку з домінуванням в ньому торговельного капіталу і первісного нагромадження промислового капіталу, яке здійснюється через нещадне пограбування трудящих. Не дай Боже піти нам цим шляхом!

Друга можливість — освоїти і реалізувати ті цивілізовані форми ринкової економіки, які стали історичним здобутком розвинених капіталістичних країн. Враховуючи стан суспільної свідомості та культури переважної більшості населення, вихованого за умов глобального відчуження людини від власності на засоби виробництва, від влади й культури, здійснити прямий перехід до сучасних цивілізованих форм ринкової економіки в історично короткий час практично неможливо та й недоцільно. Треба шукати таких форм освоєння принципів ринкової економіки, в яких містилися б ефективні економічні і соціальні підйоми обмеження ринкової стихії; подолання негативних тенденцій через раціональне використання позитивного досвіду структур планової економіки.

Безплідним і шкідливим є тут антидіалектичне “пусте” заперечення. Плановість і ринок є дві внутрішньо суперечливі, нерозривні, але й протилежні тенденції сучасного розвитку цивілізації. З цього треба виходити. Діалектичний принцип діяльності дедалі більше стає світоглядним принципом сучасної науки, яка шукає методологічних шляхів поєднання природознавства і суспільствознавства, гуманітаризації науки.

Вельми показово, що поняття діяльності сьогодні знову доволі активно дискутується філософами, психологами, культурологами, теоретиками та практиками освіти. Цього року журнал “Вопросы философии” опублікував чимало статей відомих вчених, присвячених “відродженню” діяльнісного підходу (термін В. Лекторського) та водночас подоланню випадків його абсолютизації. Особливого значення цілком виправдано надають неприпустимості “аксіологічної сліпоти” діяльності.

Насамкінець зауважу, що наші дослідження проблем діалектики багато в чому виходили за межі офіційної марксистсько-ленінської ортодоксії і спиралися на досягнення світової немарксистської філософської думки. Це стосується і принципу діяльності. Наведу такий факт. Відомий німецький філософ Ернст Кассілер у своїй “Філософії символічних форм” також виходив з того, що визначальною ознакою людини є не фізична чи духовна природа, а її діяльність. “Саме праця, як система людських діяльностей, — писав він, — визначає коло “людського”. Мова, міф, релігія, мистецтво, наука, історія — складові частини, різні сектори цього кола”. Культура, за Кассілером, є насамперед система діяльностей. “У всякій людській діяльності ми знаходимо фундаментальну полярність... Відбувається безнастанна боротьба поміж традицією та оновленням, поміж репродуктивними і творчими силами. Цей дуалізм виявляється в усіх сферах культурного життя”<sup>1</sup>.

Людина немовби розривається поміж цими двома тенденціями, “одна з яких прагне зберегти давні форми, тоді як друга спрямована на творення нових”<sup>2</sup>.

Я міг би навести й багато інших яскравих прикладів діалектичного підходу до пояснення суспільних явищ у

<sup>1</sup> Кассілер Е. Опыт о человеке. — Человек. 1990. № 3. С.102.

<sup>2</sup> Там само.

сучасній зарубіжній немарксистській філософії. Цей підхід відповідає сучасній науці і є велінням часу в розв'язанні проблем суспільствознавства. Хоча, звичайно, його методологія не зводиться до принципів діалектики і далеко не вичерпується нею, як, до речі, не вичерпується методологія пізнання й антиподами діалектики.

В. С. Стюпін справедливо наголошує на тому, що філософія розпочала аналіз систем, які саморозвиваються, значно раніше, ніж спеціальні науки. Проте нині фізика нерівноважних процесів, нелінійна динаміка та синергетика відкривають нові аспекти саморозвитку, які філософія має освоїти<sup>1</sup>.

Відтак варто бути розважливими, не піддаючись спокусі “тотального заперечення” діалектики взагалі та її класичних версій. Особливо це стосується спроб витіснити діалектику синергетикою, якій інколи намагаються надати статус “всезагального методу пізнання”. Вважаю слушним критицизм, який виходить з того, що метод має відповідати пізнаваному предметові. Універсальних “ключів”, придатних для будь-яких “замків”, не існує; до того ж питання про межі застосовності синергетики довго ще буде відкритим, — можливо, доти, поки не виникне більш загальна теорія<sup>2</sup>.

Два роки тому відділом філософської антропології Інституту філософії видано під редакцією М. О. Булатова цікаву книжку з промовистою назвою “Діалектика без апології”. В ній докладно обґрунтовано набагато ширше, ніж традиційне, бачення діалектичного підходу до осмислення світу. Йдеться зокрема про позитивний зміст “іраціоналізації” та екзистенціалізації діалектики, про перевагу “відкритих” моделей розвитку над “закритими”, про доповнення парадигми розвитку парадигмою єдності й взаємозв'язку явищ світу, про “еволюціонізацію” діалектики — завдячуючи відмові від абсолютизації глобальних протилежностей — на користь відмінностей тощо. Йдеться по суті про новий образ діалектики, зорієнтований на загальнолюдські цінності, на іманентні суперечності людського буття й світовідношення.

<sup>1</sup> Див. “Круглий стіл”, присвячений обговоренню книжки В. Стюпіна “Теоретическое знание” // Вопр. филос. 2001, № 1. С. 9.

<sup>2</sup> Див.: *Прытков В.П.* Оправдание синергетики // Вопр. филос. 2001, №4. С. 146 — 149.



## **ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА<sup>1</sup>**

После Гегеля развитие философской мысли в Германии проходило в условиях назревания буржуазно-демократической революции. Среди немецкой буржуазии заметно усиливается тяга к либерализму и радикализму в политике и в идеологии. Отражением этого поворота в умонастроениях немецкой буржуазии явилось широкое распространение просветительской критики религии.

Первым выдающимся философом, который решительно порвал с идеализмом и стал на путь обоснования материализма, является Людвиг Фейербах.

Философские взгляды Людвиг Фейербаха прошли сложный, противоречивый путь развития. “Моей первой мыслью, — писал он о себе, — был бог, второй — разум, третьей и последней — человек”.

К материализму Фейербах пришел не сразу, пришел уже в зрелом возрасте, после создания ряда идеалистических работ.

Путь формирования его взглядов был сложным путем творческих исканий, и без знания особенностей этого пути нельзя понять в достаточной мере ни его философии, ни вообще его духовного облика как мыслителя. Поэтому мы начнем с рассмотрения формирования его взглядов.

Людвиг Фейербах родился 28 июня 1804 года в г. Ландсгуте, в Баварии. Семья, из которой он вышел, принадлежала к либеральным кругам немецкой интеллигенции. Отец его, Ансельм Фейербах, был крупным адвокатом, известным не только своим профессиональным талантом, но и своими либеральными, демократическими воззрениями. Первоначальное образование Л. Фейербах получил в местной гимназии. После окончания гимназии, в 1823 г., он поступает на теологический факультет Гейдельбергского университета. (Как видите, все крупные немецкие мыслители кончали теологические факультеты). Однако Фейербах только поступил на

<sup>1</sup> Підготовлено за стенограмною лекції, прочитаної В. І. Шинкаруком студентам 2 курсу історико-філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка 27 травня 1957 р.

теологический факультет, но заканчивал он другой. Курсы лекций по философии и теологии, читавшиеся в Гейдельбургском университете, не удовлетворяли юношу. В этот период уже гремела слава Гегеля, читавшего лекции в Берлинском университете.

“Философия в Берлине, — писал Фейербах своему отцу, — в других руках, чем здесь”. Выражая недовольство гейдельбургскими философами, он заметил: “Лучше посещать настоящие философские курсы, а не так называемые занятия, чтобы не тратить свое время напрасно на пустых профессоров”.

В 1824 году Фейербах переезжает в Берлин. Первые же лекции Гегеля произвели на него глубокое, неизгладимое впечатление. В письме к отцу он писал: “Опытный в умозрениях человек, приходя к Гегелю, уже в течение нескольких часов начинает чувствовать мощное воздействие глубины и богатства его мысли”.

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

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

В своей работе Фейербах ставит вопрос, как относится родовой разум человечества к индивидуальному разуму человека, имеет ли каждый индивидуальный человек свой разум

подобно тому, как каждый человек имеет свой нос, — то есть в этой работе Фейербах ставит проблему соотношения всеобщего и единичного в разуме людей. Отвечая на эти вопросы, немецкий мыслитель пытается доказать, что разум — один для всех. В разуме каждого человека выражается общая, родовая духовная субстанция.

В том же 1828 году Фейербах приступает к чтению истории философии, логики и метафизики в Эрлагенском университете. Здесь уже намечается отход Фейербаха от философии Гегеля. Этот отход выразился, во-первых, в том, что Фейербах рассматривает Логику Гегеля не как обнаружение или самораскрытие сущности Абсолютной идеи, а только как метод философии. Обращаясь к слушателям своих лекций по логике, Фейербах указывал, что он будет читать Логику Гегеля, но не так, как Гегель, не в смысле абсолютной, высочайшей, последней философии, но в смысле органофилософии, т. е. в смысле метода. Таким образом, философский интерес Фейербаха уже в этот период приковывает не философская система Гегеля в целом, а главным образом логика.

Отход от философии Гегеля в этот период выразился также в выдвигании на передний план тех ее сторон, которые могли быть истолкованы в антирелигиозном духе. Это наиболее ярко проявилось в изданной анонимно работе Фейербаха “Мысли о смерти и бессмертии”. Работа написана и издана в 1830 году.

Основные ее положения шли вразрез с ортодоксальной догматикой христианства. Фейербах выступил с резкой критикой религиозной догмы о загробной жизни. Он доказывал, что жизнь отдельного человека временна, преходяща, что смерть есть конец, предел человеческой личности. Под бессмертием человека следует понимать только его бессмертие в роде, в сознании человечества. Личный разум отдельного человека после его смерти теряет свою личную форму и сливается с единым, мировым разумом. Вечен, бессмертен только мировой разум, разум родовой, разум человечества.

Хотя критика религии в этой работе Фейербаха еще дана с позиций идеализма, она имела серьезное прогрессивное значение. Фейербах призывал сосредоточить внимание

людей на земной жизни, на борьбе за лучшую жизнь на земле. “Необходимо, — писал он, — чтобы человечество сосредоточилось всей душой и всем сердцем на самом себе, на своем мире и на своем настоящем. Ведь только эта безраздельная сосредоточенность на действительном мире даст новую жизнь, даст великих людей, вызовет великие идеи и дела”.

Когда авторство “Мыслей о смерти и бессмертии” было установлено, академической деятельности Фейербаха пришел конец. Его уволили из Эрлагенского университета, и двери всех университетов Германии закрылись перед ним навсегда.

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

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

В этот же период начинается революционное брожение и в среде трудящихся. Демократические умонастроения захватывают мелкую буржуазию. Радикальная буржуазная интеллигенция начинает открытую борьбу против главного оплота феодальных порядков Германии — против христианской религии. В стране назревает революционная ситуация. Под влиянием этих общественно-политических сдвигов философская школа Гегеля раскололась. На ее почве возникло радикальное философское течение, получившее название младогегельянства, или левогегельянства. Одним из зачинателей этого течения и стал Фейербах.

Непосредственной почвой, на которой произошел раскол между последователями Гегеля, было учение Гегеля о религии.

Как и вся гегелевская философия, это учение было противоречиво, двойственно. С одной стороны, в своей философской системе Гегель снимал религию философией, т. е. рассматривал религию как пройденный этап самопознания Абсолютного духа, как этап, который должен быть заменен философией. Но, с другой стороны, это снятие давало также повод для толкования философии как простого логического обоснования религии.

Момент противопоставления философии религии в философской системе Гегеля послужил для радикально настроенных учеников Гегеля исходным пунктом антирелигиозных выводов и просветительской критики христианства. Снятие философией религии прогрессивно настроенные ученики Гегеля толковали как обнаружение неразумности религии, как требование замены религии философией. В противоположность этому, консервативно настроенные ученики Гегеля истолковали “снятие” философией религии как философское обоснование религии и требовали рассматривать философию как основу христианства.

Младогегельянцы, или левогегельянцы, опирались главным образом на прогрессивные стороны философии Гегеля, на его логику, на его метод. Старогегельянцы, или правогегельянцы, используя консервативные, реакционные стороны философии Гегеля, приспособляли эту философию для оправдания существующей действительности, для обоснования незыблемости феодальных порядков в Германии.

Главный свой удар младогегельянцы направляли против христианства, против религии. Они отрицали существование христианского Бога как Богочеловека, т. е. Иисуса Христа, полностью отождествляли Бога с Абсолютной идеей, не признавали загробной жизни и личного бессмертия.

Борьба между левым и правым гегельянством достигла наибольшей остроты после выхода в свет в 1835 году работы Давида Штрауса “Жизнь Иисуса”. Эта работа выдержала одно за другим четыре издания, вызвала ожесточенную полемику и сыграла выдающуюся роль в оформлении идеологии младогегельянства. В “Жизни Иисуса” на основе критики исторических источников Штраус утверждал, что евангельские рассказы о жизни Иисуса Христа не имеют исторической

достоверности. Это мифы, продукт мифологического творчества религиозных общин. Ключ к евангельским мифам следует, по мнению Штрауса, искать в бессознательном мышлении, в коллективной психологии верующих времен возникновения христианства.

В этих выводах Штраус исходил из гегелевской категории народного духа. Христианские мифы — это продукт творчества народного духа. Однако самой исторической личности Иисуса Христа Штраус не отрицал. Он считал, что Иисус Христос был видным проповедником, крупным моралистом, сыгравшим важную роль в возникновении христианства.

В конце 30-х — начале 40-х годов борьба развернулась также внутри младогегельянства. В этот период движение младогегельянства возглавил Бруно Бауэр. В 1840 — 1842 гг. он издал крупную, направленную специально против христианства работу “Критика евангелевской истории Иоанна и синоптиков”.

В отличие от Штрауса, Бауэр доказывал, что евангельские рассказы — это не продукт бессознательного мифологического творчества, а продукт преднамеренного, сознательного вымысла отдельных лиц. Исходя из этого, Бауэр отрицал существование Иисуса Христа и как Бого-человека, и как исторической личности. Его критика религии приближалась к прямой проповеди атеизма.

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

Противопоставление субстанции народного духа и самосознания отдельной критически мыслящей личности и легло в основу внутренней борьбы в среде младогегельянства.

Бруно Бауэр вместе со своими друзьями обрушился на Штрауса, доказывая, что только самосознание, только критически мыслящая личность является творцом истории, действительным революционером. Что же касается субстанции, некритически мыслящей, бессознательной массы, то она есть только вечный тормоз общественного прогресса. В этих идеях Бруно Бауэра отразилась социальная, классовая

природа идеологии младогегельянства, отразилась боязнью немецкой буржуазии перед движением народных низов, неспособность этой буржуазии перейти от теории к практике, от критики религии к революционной критике феодальных порядков.

Младогегельянцы именовали себя величайшими революционерами, ниспровергателями всего существующего. Однако их революционность не шла дальше критики религии и отдельных скандалов в пивбарах. Они, как выразился К. Маркс, боролись фразами против фраз, считали революцией простое словесное опровержение догм религии. Считая, что для изменения существующего строя достаточно изменения сознания отдельных личностей, они практически были далекими от действительной революционной борьбы.

Ограниченный характер имели и выступления младогегельянцев против христианства. Эти выступления, несмотря на несомненно прогрессивное значение их, все же не доходили до разрыва с идеализмом.

Через водоворот идеологической борьбы, которую вели младогегельянцы, прошел и Л. Фейербах. Однако младогегельянство для Фейербаха стало только переходным периодом духовного развития. Отражая умонастроения более прогрессивных слоев немецкой буржуазии, он в своей борьбе против христианства пошел дальше Штрауса и Бруно Бауэра — в направлении материализма и атеизма.

После увольнения из университета Фейербах пишет ряд работ по истории философии, в которых уже явно обнаруживаются материалистические тенденции. Вместе с тем все больше и больше левеет и его критика религии — христианства.

Важной вехой в духовном развитии Фейербаха в этот период было его переселение в деревню. В 1836 г., женившись, он на долгие годы уединился в селе Брукберг, в Баварии, где находилась принадлежавшая жене небольшая фарфоровая фабрика. Здесь, в деревне, вдали от политических и интеллектуальных центров Германии, он прожил почти 25 лет.

Позже, в 1848 г., характеризуя обстоятельства и мотивы своего уединения, Фейербах писал: “Время, когда я навсегда сказал: “Прости!” — официальной академической карьере

и поселился в деревне, было такое страшно печальное, мрачное время! Это было то время, когда все общественные отношения были до такой степени отравлены и заражены, что свободу и здоровье духа можно было сохранить, лишь отказавшись от какой бы то ни было государственной службы, от всякой публичной роли, даже роли приват-доцента, когда все продвижения на государственной службе, даже разрешение читать лекции, достигались лишь ценой политического сервантизма и религиозного обскурантизма. Что же было делать в такое время, особенно сознавая, что питаешь мысли и настроения, враждебные государственной, правительственной системе, как не замкнуться в одиночестве и не воспользоваться печатным словом, как единственным средством, позволяющим не подвергаться наглости деспотической государственной власти?

Впрочем, отнюдь не одно отвращение к политике загнало меня в одиночество и обрекло лишь на писание. Я жил в непрерывной внутренней оппозиции к политической правящей системе того времени, но я также находился в оппозиции и к идейным правящим системам, т. е. к философским и религиозным течениям”. И дальше: “Разрыв со всем миром верующих в Бога требовал своего оправдания и обоснования. А это лучше всего можно было сделать в единении с природой. Только в непосредственном общении с природой выздоравливает человек и отбрасывает все сверх — или противоестественные представления и фантазии”.

Так объяснял Фейербах обстоятельства и мотивы своего уединения. Оно стало своеобразным протестом немецкого мыслителя против царившей в стране атмосферы феодальной реакции. Философ пытался достичь независимости, свободы для изложения своих новых взглядов. Однако это был пассивный, созерцательный протест. Фейербах поступил не как политический борец, а как философ-просветитель, впавший в иллюзию, что для переделки мира достаточно разумным словом изгнать из этого мира неразумные призраки, христианскую религию.

Поселившись в деревне, Фейербах отдался целиком литературной, просветительской деятельности. Он становится активным сотрудником младогегельянского журнала “Галльские



летописи” и через этот журнал оказывает большое влияние на умонастроения в среде прогрессивной немецкой интеллигенции.

В этот же период он окончательно переходит на позиции материализма и, начиная с 1839 года, выступает уже не только с критикой религии, но и с критикой философского идеализма. Обуреваемый новыми идеями, он сводит счеты со своей прежней философской совестью — пишет специальную работу, направленную против философии Гегеля, — “К критике философии Гегеля”. Это было первое материалистическое произведение Фейербаха.

Через два года, в 1841 году, он издает свою знаменитую работу “Сущность христианства”. “Сущность христианства” оказала огромное влияние на все передовые умы Германии, и не только Германии. “Надо было пережить, — писал Ф. Энгельс, — освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим. Мы все сразу стали фейербахианцами. С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение и как сильно оно повлияло на него, несмотря на все критические оговорки, можно прочесть в “Святом семействе”.

В “Сущности христианства” Фейербах дал не только развернутую критику религии, но и изложил свое материалистическое мировоззрение, новую философию. Он пишет, что борьба против религии становится действенной и научно обоснованной только с позиций материализма, что идеалистическая философия имеет в своей основе те же посылки, что и религия, и ложь религии есть ложь идеализма.

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

Вслед за “Сущностью христианства” из-под пера великого немецкого мыслителя выходит ряд других материалистических работ. В 1842 г. он выдает “Предварительные тезисы к реформе философии”; в 1843 г. — “Основные положения философии будущего”; в 1845 г. — “Сущность религии”; в 1848 г. — лекции о сущности религии и многие другие.

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

Однако эти пламенные слова Фейербаха остались только словами. И когда студенты Гейдельбергского университета выдвинули его кандидатуру в Франкфуртское народное собрание, он ответил решительным отказом. Позже, объясняя причины своего неучастия в революции 1848 г., Фейербах ссылался на то, что он уже тогда понимал обреченность этой революции на поражение. “Но если революция вспыхнет вновь, — говорил он. — и я приму в ней участие, тогда вы можете быть уверены, что эта революция победоносна, что пришел день страшного суда над монархией и иерархией. Но, к сожалению, я не доживу до этой революции”.

После революции 1848 г. влияние Фейербаха на интеллектуальную жизнь Германии постепенно угасает.

В 1847 — 1848 гг. в Германии был создан Союз коммунистов, который имел свои разветвления в других странах. В этих условиях философия Фейербаха не могла уже удовлетворить прогрессивные силы общества.

Перестала удовлетворять философия Фейербаха и после-революционную буржуазную интеллигенцию. Ее кумирами становятся представители вульгарного материализма — Фохт, Бюхнер, Мелешотт и др.

Наблюдая постепенное падение влияния своей философии на передовые умы, Фейербах, однако, оставался верен своим демократическим и материалистическим убеждениям. Под старость, находясь в острой материальной нужде, связанной с полным разорением в результате банкротства фарфоровой фабрики, Фейербах все же не стал подлаживаться к сильным

мира сего, не стал искать государственных официальных академических должностей, а обратил свои взоры к международному пролетарскому движению. Он изучает социалистическую литературу, особенно “Капитал” Маркса и в 1870 году вступает в ряды Германской социал-демократической партии.

Через два года, в 1872 году, он умирает.

## КРИТИКА ФЕЙЕРБАХОМ РЕЛИГИИ И ИДЕАЛИЗМА<sup>1</sup>

Главную цель и главную задачу своей философской деятельности Фейербах видел в борьбе против религии. “Все мои работы, — указывал он, — имеют одну цель, одну волю, одну мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все то, что с ними связано”.

Религию христианства Фейербах рассматривал как главного врага общественного прогресса, как основную преграду на пути ликвидации феодального строя и установления республиканских, демократических порядков. “Только тогда, — писал он, — когда ты устранил христианскую религию, ты получаешь, так сказать, право на республику, ибо в христианской религии ты уже имеешь свою республику — на небесах; стало быть, здесь на земле в ней не нуждаешься”. Чтобы создать республику на земле, нужно устранить христианство — таков вывод Фейербаха.

Философской методологической базой, на которую опирался Фейербах в своей критике христианства и религии вообще, был антропологический принцип. Суть этого принципа состоит в сведении всех общественных явлений, в том числе и религии, к абстрактной природе человека. Происхождение и сущность религии, морали, права, философии, политики и т. д., с точки зрения антропологического принципа, коренятся в психике человека, а последняя определяется телесной, физиологической природой людей.

Исходя из антропологического принципа, Фейербах осуществляет просветительскую критику религии. В теоретическом отношении борьба Фейербаха против религии представляла собой шаг вперед в развитии просветительского атеизма. В отличие от французских материалистов XVIII века, Фейербах считал, что происхождение религии нельзя объяснить простым невежеством масс и обманом священников. Религия коренится в сознании человека и в тех условиях, в которых он живет.

<sup>1</sup> Підготовлено за стенограмою лекції, прочитаної В.І. Шинкаруком студентам 2 курсу історико-філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка 31 травня 1957 р.

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

Как это произошло? Человек, — говорит Фейербах, — начинает сознавать себя как человека, когда он сознает свой род, свою родовую сущность. Этой родовой сущностью человека являются разум, воля и чувства. Разум господствует над человеком, подчиняя себе его действия; воля господствует над человеком, потому что человек волен делать то, а не другое; чувство господствует над человеком — человек, одержимый страстью, одержимый чувством, это человек, подчиненный чувству.

В то же время человек “отвлекает” разум, чувства и волю от себя, мыслит их как разум вообще, волю вообще, чувства вообще, как родовую сущность. Отсюда возникает представление, что над человеком господствует разум как такой, воля как такая, чувство как такое (страх, ненависть, любовь, милость и т. д.).

Эта родовая сущность человека персонифицируется, выносится вне человека и выступает как особая личность, как олицетворенный разум, олицетворенная воля и олицетворенное чувство. Этим существом и есть Бог. Бог как личность — это и есть разум, воля и чувство, представленные как сущие вне и над человеком.

Эти мысли Фейербаха довольно глубоко раскрывают гносеологические корни религии и составляют несомненную заслугу его как мыслителя.

Сущность Бога, — указывал Фейербах, — есть родовая сущность человека, но в представлении человека Бог и отличен от человека. Религиозный мир не полностью совпадает с реальным миром человека.

В чем состоит их отличие и каково происхождение этого отличия? Бог — это не просто мыслимая родовая сущность человека. Это объективизированная, персонифицированная, чувственно представляемая сущность человека. Человек не

только мыслит, но и представляет господствующую над ним родовую сущность. Он создает себе в своем воображении представление об этой сущности как о конкретной личности, создает образ Бога.

Делает это человек при помощи фантазии. “Теоретическая причина, или источник религии, — пишет Фейербах, — есть поэтому фантазия, сила воображения”.

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

Модификациями чувства зависимости, по мнению Фейербаха, являются: во-первых, чувство страха; во-вторых, забота о своей жизни, о своей личности, о своем счастье, — короче говоря, эгоизм в самом широком смысле этого слова. Человек стремится к счастью, но счастливым или несчастливым его делают объективные предметы. Человек, — указывает Фейербах, — ничто без объекта. В силу своих потребностей в предметах человек попадает в зависимость от них. Каковы необходимые человеку предметы — такова и сущность человека. Поэтому счастье человека зависит от овладения внешними предметами.

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

Если бы не было зависимости, — говорит Фейербах, — не было бы и религии.

По сравнению со взглядами французских материалистов XVIII века, эти выводы Фейербаха были крупным шагом вперед в развитии атеистической мысли. Однако следует иметь в виду, что Фейербах, анализируя чувство зависимости, отвлекается от общественных отношений, от развития общественной жизни, материальных условий бытия человека.

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

Но это обоготворение и поклонение силам природы, по мнению Фейербаха, имело своей предпосылкой не только зависимость человека от этих сил, но и искаженное, извращенное отображение их в сознании человека. Внешние силы природы почитались человеком лишь постольку, поскольку они становились предметами его воображения, фантазии.

Первоначально, — говорил Фейербах, — человек не выделял себя из природы. Он мыслил, с одной стороны, себя как природное существо, не отличающееся от других предметов природы; и предметы природы, с другой стороны, он мыслил как предметы, не отличающиеся от человеческого существа, т. е. наделял их своим разумом, сознанием, волей. И делал он это прежде всего с теми предметами, теми внешними силами, от которых зависело его благополучие, от которых зависела его жизнь, которые входили в круг, выражаясь словами Фейербаха, “культурной деятельности человека”.

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

Таково, с точки зрения Фейербаха, происхождение первобытной, или естественной, религии.

Антропологизм Фейербаха особенно сказался при его переходе к анализу происхождения высших форм религии, в особенности христианства, или, как называет ее Фейербах, духовной религии. Фейербах пытается вывести особенности христианства из особенностей человека-христианина в отличие от особенностей человека-язычника, нецивилизованного человека.

У язычника, — говорит Фейербах, — потребности ограничены. Поэтому чувство зависимости имеет определенный характер. Человек зависел от определенных сил природы. Поэтому он каждую из них боготворил. Так складывался политеизм — многобожие.

В отличие от язычника, христианин обладает неограниченными потребностями. Потребности его безграничны, многообразны и многообразны. Поэтому чувство зависимости христианина имеет абстрактный характер. Отсюда — выработка представления об одном духовном боге. Бог христианина — это абстрактный, супернатуральный бог.

Как видите, Фейербах в анализе различий первобытной религии и христианства исходит из различий в потребностях человека. Это является ярким выражением антропологизма.

Тем не менее, наряду с антропологизмом у Фейербаха имеются и элементы исторического, социального анализа. Философ считал, что по мере того, как человек отделяется от природы, он становился все более существом политическим. Наряду с зависимостью от сил природы у него появляется и приобретает первостепенное значение зависимость от социальных сил. Власть природы над человеком постепенно отодвигается на задний план, уступая место моральной, политической и гражданской власти.

Христианский Бог, — указывает Фейербах, — это олицетворенная сущность человека, но не просто человека, а человека в образе царя, государя, монарха. “Блеск солнца, — говорит Фейербах, — настолько ослепляет раба природы, что он ежедневно молится солнцу. Политический же раб так ослеплен блеском царского венца, что он падает перед царем на колени, как перед божественной силой, от которой зависит его существование”. Идея Бога, как единого повелителя мира, по мнению Фейербаха, возникает лишь тогда,



когда земной царь, политическая власть покоряет человека до такой степени, что представляется ему самым могучим и всесильным существом. Царь один, следовательно, и Бог один.

Эти выводы Фейербаха были крупным достижением атеистической мысли.

Исторической заслугой Фейербаха по сравнению с его предшественниками является то, что он не удовлетворился общей, рационалистической критикой догм религии, не ограничился объявлением ее продуктом невежества и обмана, а сделал попытку вскрыть сложный механизм возникновения религиозных представлений. Содержание сверхестественного мира он свел к человеческим мыслям, чувствам и желаниям. Перенося источник религиозной фантазии с неба на землю, на человеческую жизнь, на человека, Фейербах создал предпосылки для последующей материалистической критики религии.

Будучи идеалистом в понимании общественных явлений, Фейербах не смог вскрыть социальных, классовых корней религии. “Фейербах. — писал К. Маркс, — исходит из факта религиозного самоотчуждения, на удвоения мира на религиозный, воображаемый, мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно: то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака, как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должны быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия”.

Таким образом, Фейербах критиковал религию прежде всего за то и потому, что она обезоруживает человека в его борьбе за счастливую жизнь. “Если мы, — говорил Фейербах, — не верим в лучшую жизнь, а хотим ее, то мы общими силами создадим эту жизнь, устраним грубую, вопиющую несправедливость и бедствия”.

Ограниченность критики Фейербахом религии марксизм усматривает также в том, что он считал религию вечным явлением общественной жизни. В связи с этим он пытался доказать необходимость замены религии, как веры в сверхчеловеческого бога, религией, как верой в реального человека, религией любви человека к человеку. И этой религией он считал свою философию, или антропологию.

Несомненной исторической заслугой Фейербаха является то, что он впервые на немецкой почве связал критику религии с критикой идеализма, обнажил и показал их обоюдное идейное родство. В своих работах Фейербах доказал, что религия и идеализм имеют один и тот же исходный принцип — отрыв мышления от бытия, разума от чувств, сознания от его реального носителя — человеческого мозга.

Человеческое сознание, мышление, разум, человеческие представления, понятия, идеи религия и идеализм истолковывают как самостоятельные духовные сущности, как нечто могущее существовать вне человека, т. е. они отрывают человеческое мышление, человеческое сознание, идеи и понятия человека от их материального субстрата — мозга и истолковывают их как самостоятельные, внешние человеку сущности.

Если первобытный, нецивилизованный человек, — указывал Фейербах, — олицетворяет могущественные силы природы, наделяет их своим сознанием, разумом, волей, то теология и идеализм олицетворяют человеческие свойства — человеческий разум, сознание, волю, понятия, идеи — и наделяют их могуществом нечеловеческих сил, внешних, чуждых человеку. В идеализме и теологии, — подчеркивал Фейербах, — природа выворочена наизнанку. То, что в действительности является причиной, они представляют как следствие, а то, что является следствием, они представляют как причину.

В действительности сознание, мышление, понятия, идеи являются продуктом, порождением природы. В идеализме же и религии они выступают как самостоятельные духовные субстанции, порождающие природу. Превратив продукты человеческого мозга в самостоятельные сверхъестественные сущности, религия и идеализм выводят из них, как из

божественного начала, весь конкретный естественный мир. Поэтому, — указывал Фейербах, — отношение к миру сводится к отношению родовых понятий к индивидууму. Вопрос, есть ли Бог, является лишь вопросом о том, имеет ли общее понятие самостоятельное существование.

Фейербах считал, что философский идеализм, возникнув позже религии, сформировался как рациональная переработка понятий и представлений религии. “Действительным родоначальником всех идеалистов, — говорил он, — является Бог”. Вера в Бога питала и питает идеализм, вливает в него жизнь, кормит его своими иллюзиями и фантазиями. Идеализм обосновывает религию, придает ее иллюзиям видимость разумности, вразумляет ее представления. “Идеализм, — писал Фейербах, — это не что иное, как рациональный или рационализированный теизм”.

Характеризуя с этой стороны философию Гегеля, он указывал: “Гегелевская философия есть последняя величественная попытка восстановить посредством философии пропавшее, погибшее христианство, и притом таким образом, что отрицание христианства отождествляется с самим христианством”. И дальше: “Гегелевская логика — это теология, приспособленная к разуму и современности, теология, превращенная в логику”.

Однако, подчеркивая идейное родство и генетическую связь религии и идеализма, Фейербах был далек от полного их отождествления. По его мнению, между религией и идеализмом имеются и значительные различия.

Религия в ее развитых формах, и в особенности христианство, исходит из представления о Боге как о личности, находящейся вне человека и вне человеческого разума. Она представляет себе Бога как чувственное существо. Религиозный человек чувственно представляет себе Бога. Между ним и богом находится чувство, и это чувство не позволяет отождествлять человеческий разум с Богом, с сущностью Бога. “Теист, — писал Фейербах, — представляет себе Бога как существо, находящееся вне разума, вообще как существующее вне человека, как личное существо. Он как субъект мыслит о Боге как объекте. Теист отличает от себя Бога в том же смысле, в каком отличает от

себя чувственные вещи и существа. Словом, он мыслит Бога с точки зрения чувственности”.

В отличие от религии, идеализм, идеалистическая философия мыслит Бога как всецело духовное, а потому не доступное чувствам и чувственным представлениям разумное существо. В результате этого Бог из чувственного объекта, т. е. из объекта, доступного чувствам, превращается в субъект, в мышление как такое. “Философ-идеалист, — считал Фейербах, — лишает Бога чувственности и мыслит его как само мышление. Он не имеет поэтому между собой и Богом в качестве среднего члена навязчивого образа чувственного существа”. Таким образом, он и беспрепятственно отождествляет объективное, мыслимое существо с субъективным мыслящим существом, т. е. он отождествляет бога как олицетворенное мышление с самим человеческим мышлением”.

Фейербах показывает, что развитие идеалистической философии содержит в себе тенденцию сведения Бога к человеческому разуму и тем самым разложения религиозного понятия о Боге. Это наиболее полно выразилось в философии Гегеля.

Философия Гегеля, по определению Фейербаха, есть не что иное, как рациональная, или теоретическая, переработка и разложение потустороннего для религии беспредметного бога. В ней отличная от разума сущность разума, т. е. понятие бога, была наконец отождествлена с разумом, т. е. божественное существо было познано, раскрыто и представлено как сущность самого разума.

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

Идеализм Гегеля Фейербах рассматривал как вершину и предел развития идеалистической философии.

Подчеркивая историческое значение гегелевской философии в разложении религиозного понятия о Боге, Фейербах вместе с тем указывал, что это разложение связано с

восстановлением старого взгляда в новой форме. “Абсолютная философия, — писал он. — сумела превратить потустороннее теологии в посюстороннее (т. е. превратить представления о потустороннем, внечеловеческом существовании Бога в существование в самом разуме, т. е. посюстороннее). Но зато она из посюстороннего, действительного мира сделала потусторонний. Она превратила мышление в божественное, абсолютное существо. Таким образом, она представляет себе мышление как сущность, отличную от субъекта”.

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

Критикуя идеализм Гегеля, Фейербах дал материалистическое опровержение исходного принципа этого идеализма, принципа идеалистического тождества мышления и бытия. “Бытие, — указывал он, — можно отождествлять с мышлением только в мышлении. Но мыслимое бытие еще не есть действительное бытие”.

Критерием, различающим мыслимое бытие, бытие в мыслях, и действительное бытие, является не само мышление, а нечто от него отличное, а именно: чувство. Сверхчувственное бытие в логике Гегеля потому тождественно мышлению, что оно только мыслимое бытие, только абстракция бытия. “Под бытием, — писал Фейербах, — человек понимает наличность, для-себя-бытие, реальность, существование, действительность, объективность. Все эти определения, или названия, с различных точек зрения выражают то же самое. Ведь абстрактное бытие, бытие без действительности, без объективности, без реальности, без для-себя-бытия, есть, разумеется, ничто. Но в этом “ничто” я выражаю только ничтожность этой моей абстракции”.

Следовательно, то бытие, с которого начинается Логика Гегеля, абстрактное бытие не служит и не может служить

выражением тождества мышления и бытия. Наоборот, оно выражает противопоставление мышления и бытия, отвлеченные мышления от бытия.

Отсюда Фейербах делал вывод: “Философия Гегеля не вышла за пределы противоречия между мышлением и бытием, т. е. не решила проблему единства мышления и бытия. Бытие, которое она отождествила с мышлением, находится в вопиющем противоречии с действительным, реальным бытием”.

На остроумных примерах Фейербах показал, что отождествление логического бытия с бытием реальным ведет к нелепостям. “В мышлении, — говорил он, — бытие “этого” или “этой” абстрактно. Все — “этот” и все “эта”. Но в действительности “этот” и “эта” — это мужчина или женщина, муж или жена, брат или сестра, и стирание между ними различия — дело весьма рискованное”. “Если бы мы, — писал Фейербах, — допустили логическое “это” в естественном праве, и мы бы прямо пришли к общности жен и имущества, при которой нет никакой разницы между “той” и “этой”, или правильнее сказать — мы пришли бы к отрицанию всякого права, так как право и основано на реальности различий между “этим” и “тем”.

Критикуя идеалистическое отождествление мышления и бытия, Фейербах обосновывал первичность бытия по отношению к мышлению и вторичность мышления по отношению к бытию. Бытие определяет мышление, а не мышление — бытие. Бытие, определяемое мышлением, есть бытие только в мышлении, есть только понятие бытия, и, как такое, оно существует только в мышлении. Этому мыслимому бытию противостоит реальное бытие. Без реального бытия, бытия вне мышления, мыслимое бытие — ничто. “Единство мышления и бытия, — писал Фейербах. — только тогда имеет смысл и является истиной, если человек рассматривается как основа, как субъект этого единства. Только реальное существо познает реальные вещи”.

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

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

Природа раскрывает себя только во всей совокупности людей. Только люди в своей совокупности познают природу, и только во времени, только в бесконечной смене поколений. Время, и только время выдает все тайны. И истина есть дочь своего века.

Философия Гегеля, по мнению Фейербаха, появилась в определенное время и имеет временный, преходящий характер. Она, как и все другие философские учения, — дочь своего времени. Придет время, новое время, не ее время, и выдаст ее тайны. Истина превратится в ложь, возникнет новая философия, дочь нового времени.

Подчеркивая временный, преходящий характер философии Гегеля, Фейербах, однако, не смог установить действительное историческое место этой философии в развитии человеческого познания. Он критиковал идеализм Гегеля, доказывал его родство с религией и теологией, — в этом его несомненная заслуга.

Однако в своей борьбе против идеализма Гегеля он не различал метод и систему философии Гегеля. Вместе с идеалистической системой он отбросил и диалектический метод. В этом историческая ограниченность критики Фейербахом философии Гегеля.

#### **Анонс!**

Зіставлення “есенціальної діалектики” Гегеля та “екзистенціальної діалектики” К’єркегора див. у наступному томові праць В. Шинкарука — розділ “Методологічні засади філософських учень про людину” (параграф 2. Про “надприродні” засади ества і сутності людини; параграф 3. Культуротворчі засади людського буття в його індивідуальних вимірах).

## Зміст

Від упорядників	3
Концептуальні ландшафти Гегеля та вітчизняний неомарксистський феноменологізм	5
О месте права в формообразованиях человеческого духа в философии Гегеля	27
<i>Глава первая.</i> Формирование общей мировоззренческой концепции Гегеля. Идея “феноменологии духа”	41
<i>Глава вторая.</i> Гносеологические основы и методологические принципы “феноменологии духа” Гегеля	71
<i>Глава третья.</i> “Феноменология духа”. Теория познания и логика	103
<i>Глава четвертая.</i> Предмет “науки логики”. Логика, диалектика и теория познания	157
<i>Глава пятая.</i> Методологические принципы построения системы “науки логики”. Диалектика и логика	205
<i>Глава шестая.</i> Система “науки логики” Гегеля. Онтология и логика	271
Заключение	377
Гегель	409
“Феноменология духа” и диалектическая логика Гегеля	417
Гегелевское понятие спекулятивного мышления и принцип тождества противоположностей	429
<i>В. І. Шинкарук, О. Я. Липа.</i> Категорія буття в “науці логіки” Гегеля. Буття і його якісна визначеність	441
Формирование материалистических взглядов Л. Фейербаха	455
<i>Публікації останніх років.</i> Діалектика: традиційні та нові підходи	491
<i>З неопублікованого.</i> Философия Людвиг Фейербаха	501
Критика Фейербахом религии и идеализма	513