

Проблема идеала в философии

(Статья первая)

«Вопросы философии», 10 (1962), с. 118-129

Проблема идеала сложна и многогранна. И в первую очередь, естественно, возникает вопрос о том, какое место занимает понятие идеала в теории отражения, как оно может быть интерпретировано с точки зрения этой теории. В самом деле, теория отражения учит, что правильно и истинно лишь такое знание, которое отражает то, что есть в действительности. А в идеале выражается не то, что *есть*, а то, что *должно быть*, или то, что человек *хочет* видеть. Можно ли истолковать желаемое или должное с точки зрения теории отражения? Иными словами, может ли быть «истинным» идеал?

Философия давно усмотрела здесь трудность и давно же пыталась ее разрешить. Материалисты прошлых эпох упирались в эту проблему в ходе своей борьбы против церковно-идеалистических учений, против религиозного идеала и старались решить ее в согласии с теорией отражения, с одной стороны, и с требованиями реальной жизни – с другой. Но вплоть до Маркса и Энгельса идеал казался философам продуктом саморазвития человеческого самосознания, эволюции его нравственных, эстетических и научных принципов. В головах мыслителей домарксовского периода проблема рисовалась так.

Церковь всегда старалась внушить людям, что высшая цель и назначение человека на земле – это подготовка к жизни загробной, к вечной жизни в небесном раю. Чтобы этой высшей цели достигнуть, человек должен вести себя соответствующим образом. В качестве средств и путей достижения вечного идеала церковь рекомендовала покорность судьбе и власть имущим, смирение плоти и ее желаний, отказ от «посюстороннего» счастья и тому подобных «греховных вожделений». Идеалом человека здесь оказывался монах-аскет, а опоэтизированное фантазией изображение этого идеала глядело на людей скорбными очами распятого на кресте «спасителя». Путь к нему – путь на Голгофу, к искупительному страданию, самоуничтожению, самобичеванию, избавляющему дух от грязи и мерзости земного существования... И долгие столетия феодального средневековья принимал человек этот идеал за единственно верный и единственно возможный образ высшей сути жизни и мира. Почему? Потому, что лик «спасителя» был на самом деле зеркалом, отражавшим человеку его собственный, измученный и покрытый потом страдания и ужаса лик, лик «спасаемого».

Но вот забрезжила над Голгофой прекрасная зари Возрождения. В свете утреннего солнца люди совсем по-иному восприняли распятий на деревянном сооружении восковой муляж, пропахший пылью и ладаном. Глаза их снова увидели зарозовевший мрамор Парфенона, вечно юную красоту Афродиты и Аполлона, Геракла и Дискобола, Прометея и Ники Самофракийской. Человек снова начал расправлять крылья своей мечты, крылья Дедала и Икара, чтобы взлететь к солнцу, парить над голубыми волнами Средиземного моря, вдыхать свежий ветер, наслаждаться могуществом своей мысли, своих рук, своей здоровой плоти. [118]

Вдохновенный век Возрождения передал эстафету веку Просвещения, веку рационального обоснования прекрасной мечты о возрождении человека, и тот сформулировал свои четкие тезисы относительно идеала, выдвинул против средневекового спиритуалистического идеала свой, земной идеал.

Нет бога, нет рая! Есть только человек и природа. После смерти для людей вообще ничего нет. Поэтому идеал должен быть найден и осуществлен здесь, на земле. И материалисты сформулировали его так: земное полнокровное жизнеизъявление каждого живого человека. Пусть каждый делает то, на что он способен от природы, и наслаждается плодами своих деяний! Природа – единственная законодательница и авторитет, и от ее имени человеку возвещает идеал только наука, самостоятельное мышление, постигающее законы природы, а не откровение, вещающее с амвонов и со страниц священного писания.

Если идеал не праздная мечта и не бессильное пожелание, то он должен выражать и отражать нечто реальное, осязаемое и земное. Что?

«Естественные, то есть природой вложенные, потребности здорового и нормального тела человека», – ответили материалисты. Идеал отражает естественные потребности «природы человека», и потому на его стороне все могучие силы матери-природы. Изучайте природу, изучайте природу человека, и вы обретете истинный идеал человека и общественного строя, этой природе соответствующего! Этим ответом и удовлетворились французские материалисты XVIII века – Гельвеций, Гольбах, Дидро и их единомышленники. Ответ этот казался исчерпывающим для каждого их современника, придавленного тяжестью монархии и церкви. Ведь ради «извращенных» и «неестественных» удовольствий двора и церковно-бюрократической клики у большинства нации отнимались все самые «естественные» права и ценности: и хлеб, и свобода распоряжаться своим телом и жизнью, и даже свобода мысли... Если бы эти «естественные» права не попирались двором, бюрократией и церковью! Какой бы рай наступил на благодатной почве Франции!

И отлился этот новый идеал в энергичную формулу, в лозунг: «Свобода, равенство, братство!». Пусть каждый человек делает то, что он хочет и может, лишь бы он не приносил ущерба свободе другого человека, своего собрата по роду! Если этого еще нет, то это *должно* быть! И свершилось чудо. Загремели над землей Франции могучие раскаты «Марсельезы» и пушечных залпов, рухнули стены бесчисленных бастилий, разбежалось во все стороны стадо попов и бюрократов, а народ поднял к небу трехцветное знамя Свободы, Равенства и Братства. Идеал – должное – оказался сильнее существующего, несмотря на то, что это существующее охранялось всей мощью государства и церкви, бастионами крепостей и канцелярий, штыками солдат и перьями официальных «ученых», цепями тысячелетних привычек и традиций, официально-церковной моралью, искусством и правом. Казалось, обрела свои законные права природа «человека вообще», каждого человека. И трудный опыт пришлось пережить и осмыслить людям, чтобы понять, что это не так, что в розовом тумане «всеобщих» идеалов завязалось сражение классов, наполняющих абстрактно-общие фразы своим, отнюдь не всеобщим, смыслом. Очень скоро эта истина стала выступать на свет в виде неожиданных поворотов событий.

Пришлось исследовать: почему же идеал, такой ясный, прекрасный, такой понятный для каждого живого человека, никак не удается реализовать до конца? Почему идеал, такой белоснежно-гуманный, шествует по земле через горы трупов, окутанный пороховым дымом? И почему вчерашние единомышленники и братья по идеалу вдруг становятся смертельными врагами и отправляют друг друга под нож гильотины? Многие удовлетворялись таким ответом: слишком сильно сопротивление старого, «извращенного»

мира, слишком глубоко испорчены люди [119] тысячелетиями телесного и духовного рабства. Испорчены даже те, которые казались и самим себе и другим кристально чистыми героями Свободы, Равенства и Братства, – и Дантон, и Робеспьер, и все их друзья.

И чем дальше, тем коварнее и хитрее оборачивались события. Знамя идеала, выпавшее из рук Робеспьера, подняла Директория и тоже оказалась бессильной его удержать. Из ее рук вырвал знамя артиллерийский офицер Буонапарте. Высоко поднял знамя, повел народ за собой в дым сражений, а в одно прекрасное утро люди с удивлением увидели, что под плащом революционного офицера прятался старый знакомый – монарх. Увидели, что, пройдя полмира, они вернулись туда же, откуда вышли в 1789 году, что опять окружают двор императора Наполеона I хищные чиновники, лживые попы, развратные дамы и что опять приходится отдавать им последний грош, последний кусок хлеба, последнего сына.

Но и это было еще не все. Трудящийся народ Франции все отчетливее чувствовал себя обманутым вдвойне. Год от года жирел и становился все прожорливее новый хозяин жизни – промышленник-капиталист, банкир, спекулянт. Этот получил от революции все, что ему было нужно, – полную свободу действий. И эту свободу он умело использовал для того, чтобы перестроить жизнь страны согласно своему идеалу, сообразно откровению своего бога – денег, золота, чистогана, наживы.

Что же случилось? Неужели прекрасный идеал Просвещения оказался лишь призраком, сказкой, не осуществимой на земле мечтой? Неужели жизнь, практика, действительность подтвердили и подтверждают истину церкви? И на почве этого разочарования, на почве чувства полного бессилия людей перед ими же самими созданным миром снова, как встарь, расцвели ядовитые цветы религии, снова загнусавили с амвонов попы о несбыточности надежд на земное счастье.

У немногих хватило тогда интеллектуального и морального мужества, чтобы не пасть в раскаянии к подножию креста, сохранить верность науке и идеалу этой наукой сформулированному. Осыпаемые презрительными насмешками сытых обывателей и «здравомыслящих» апологетов действительности, жили и мыслили в эти годы Анри де Сен-Симон и Шарль Фурье. Оставаясь верными главным принципам научного мышления просветителей, эти упрямые и благородные умы старались найти и указать человечеству выход из обнаружившегося морального и интеллектуального кризиса.

Вывод, к которому пришли в результате анализа сложившейся ситуации эти два подлинных наследника передовой философии Франции, совпадал с решением англичанина Роберта Оуэна. Если права наука, а не церковь, и если Разум и Справедливость не пустые слова, то единственным спасением человечества от угрожающей ему физической и моральной деградации оказывается социализм. Человечество поставлено историей перед неумолимой альтернативой: либо полное господство религиозного невежества, нравственного и умственного одичания под гнетом золотого тельца, либо расцвет умственных и физических способностей каждого человека в условиях общественной собственности на средства производства, на основе правильного, разумного ведения общественных дел. Третьего не дано. Свобода, Равенство и Братство реальны лишь в сочетании с рационально организованным Трудом всех людей, добровольно объединившихся в дружный коллектив.

Фурье и Сен-Симон самоотверженно пропагандировали свой идеал, апеллируя к «разуму» и чувству «справедливости» современников. Но их гениальные идеи мало кого увлекли в то время. Ушей народа их голос не достигал, а у «просвещенной» публики утопии

Сен-Симона и Фурье вызывали лишь раздражение и насмешки. Трагедия [120] социалистов-утопистов была типичной трагедией героев, пришедших в мир слишком рано. И не случайно идеалы Сен-Симона и Фурье в головах и учеников и последователей очень скоро приобрели карикатурные формы, стали слишком сильно напоминать идеалы христианства, а организации сенсимонистов и фурьеристов – религиозные секты.

Но жизнь идеала просветителей не была закончена. Правда ему пришлось на некоторое время переселиться с земли Франции в сумрачное небо немецкой философии, чтобы, отдышавшись в горном воздухе спекулятивных высот вновь вернуться на землю, хотя и в ином облике.

Пока французы делали свое дело, немцы внимательно следили за ними и философствовали. Идеал французов они сразу же приняли близко к сердцу – свобода, равенство, братство, единство нации – что может быть желаннее и лучше? Насчет идеала, то есть конечной цели, немцы были согласны с французами. Но вот средства, использованные в Париже... Средства немцам не нравились, и подражать им они не отваживались. Секрет здесь был нехитр. Немецкая буржуазия попросту не успела накопить сил для сражения за свои интересы и права. Но свое реальное бессилие она принимала за добродетель за проявление истинно немецкой «порядочности», высокой «нравственности». И это сильно повлияло на мышление ее идеологов, ее философов теоретиков

В Кенигсбергском университете над ситуацией упорно и с чисто немецкой систематичностью размышлял старый Кант. Его так же восхищал французский идеал. И так же не устраивали средства, использованные в Париже. Не только из гуманных соображений, не только из отвращения к гильотине, к крови и к борьбе человека с человеком. У него на этот счет были и более веские основания. Ход событий, как полагал Кант, сам по себе доказывает, что революционные средства «противоречат» той самой цели, которая провозглашена идеалом, а потому и не могут привести к ней. Свободу, Равенство и Братство невозможно учредить силой, посредством отрубания голов и пушечных залпов. Противоречит принципу равенства и «узурпация» власти узким кругом лиц, хотя бы эти лица и именовали себя «революционным правительством», органом воли нации. Это уничтожает ту самую «свободу», во имя которой все и делается.

Правда, сам Кант не довел этих мыслей до полной остроты и конкретности выражения. Он предпочитал изъясняться в отвлеченно-академической терминологии. Но это быстро проделали хорошо понимавшие его талантливые ученики: Фихте, Шеллинг, а затем и Гегель. Приведенные выше выражения – почти дословный пересказ рассуждений из гегелевской «Феноменологии духа» (в главах «Борьба просвещения с суеверием» и «Абсолютная свобода и ужас»).

Вся беда, рассуждал Кант, получилась оттого что французские философы неправильно истолковали «природу человека». Они были абсолютно правы, когда стали рассматривать человека как *самоцель*, а не как «средство» для кого-то или для чего-то существующего вне человека. Человек не должен рассматриваться как «орудие» внешнего, на небесах восседающего бога. Но материалисты рассудили плохо, когда на место авторитета бога отца они водрузили авторитет матери природы. Одного идола глупо заменять другим. Природа не может задавать человеку цели его жизнедеятельности, ибо природа сама по себе не знает целей. Она действует лишь согласно слепой необходимости. И если сводить идеал к удовлетворению «естественно-природных потребностей», то человек окажется лишь рабом своих органических влечений и побуждений, рабом и инструментом слепой природной необходимости. А это ничуть не достойнее, чем быть рабом бога. Разница в этом случае

была бы только в названии «внешнего господина». И в том и в другом случае человек оказывается рабом ближайших «внешних» [121] обстоятельств, а непосредственно – рабом и орудием другого человека – его «средством».

Так что идеал невозможно вывести из исследования «природы», и на место авторитета папы римского нелепо ставить авторитет естествоиспытателя. Физик, анатом и физиолог могут сказать о «подлинной природе человека» так же мало верного, как и провинциальный поп. Из физики, анатомии и физиологии невозможно вывести представление о «цели» жизнедеятельности людей на земле.

Человек, продолжает Кант, «свободен» лишь в том случае, если он действует по цели, положенной им самим, актом свободного же самоопределения. Только тогда он Человек, а не пассивное орудие внешних обстоятельств или воли другого человека. Но что же такое «свобода»? Это действие в согласии с *универсальной* необходимостью, то есть вопреки давлению ближайших эмпирических обстоятельств. Нет этого – нет и свободы, нет и отличия от животного. Животное заботится только об удовлетворении своих органических потребностей, о своем самосохранении, интересы и «цели» вида осуществляются при этом лишь как непредвиденный и непреднамеренный «побочный продукт», как слепая необходимость. Человек же тем от животного и отличается, что он сознательно (то есть «свободно») осуществляет необходимость совершенствования своего собственного – человеческого – *рода*. Ради этого он постоянно вынужден подавлять в себе животное, то есть свое корыстно-эгоистическое Я, и даже действовать против интересов этого Я. Так действовали Сократ, Джордано Бруно, которые добровольно предпочли смерть измене своему идеалу, своему лучшему Я. Именно такие люди только и соответствовали гордому имени Человека с большой буквы. Индивид же, пекущийся лишь о своей персоне, не по праву носит и это имя.

А отсюда прямо вытекал идеал Канта: нравственное и интеллектуальное самоусовершенствование рода человеческого. В этом плане он переосмыслил и идеал Просвещения. Когда каждый человек на земле (а на первых порах хотя бы в Германии) *поймет*, что человек человеку – брат, равный ему и такой же свободный в отношении своих поступков и мыслей, тогда идеал Просвещения восторжествует на земле и без помощи пушек, гильотин и комитетов общественного спасения. И не раньше.

В благородстве умонастроения Канту отказать, конечно, было нельзя. Но...

Нравственное самоусовершенствование? Но ведь его тысячелетиями проповедовала церковь, та самая церковь, которая способствовала нравственной порче людей, превращая человека в аскетически покорную скотину светских и духовных князей, в раба небесных и земных богов! Да, однако, это значит лишь, рассудил Кант, что сама церковь «исказила» подлинный смысл – моральный смысл – своего учения. Надо ее поправить, реформировать, продолжить дело Лютера. Тогда сама церковь возвестит людям со своих амвонов идеал «свободы, равенства, братства». Но не в этой – французской – форме (ведь такую форму идеала люди могут принять и за призыв к революции, к осуществлению идеала с помощью насилия над ближними), а как высший принцип нравственности, как моральный постулат, схожий с тем, который можно (при желании, разумеется) вычитать и в библии. В ней же сказано: «Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Матф., VII, 12).

Таким ходом мысли Кант и «примирил» идеал Просвещения с идеалом христианства, принцип Конституции 1793 года – с заветом Нагорной проповеди, а Робеспьера – с

Христом. Так родился всесветно знаменитый «категорический императив». «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла быть вместе с тем и принципом всеобщего [122] законодательства»¹. По своему реальному содержанию это был тот же самый принцип, который лежал в основе революционного законодательства 1789-1793 годов, а по форме – морально-этический постулат в высоком стиле евангелий. Эта «форма», с одной стороны, позволяла открыто пропагандировать французский идеал в условиях полного господства церкви над умами и душами людей, а с другой – предполагала не революцию, а реформу в сфере государственного права как единственно «соответствующее» идеалу средство.

В итоге у принципа «свободы, равенства и братства» было обломано его непосредственно-политическое и атеистическое острие. Лозунг, поднявший парижан на штурм Бастилии, был благополучно превращен в прекраснодушное, но – увы – бессильное благое пожелание, в принцип «доброй воли». Так выразилась земная слабость немецкой буржуазной демократии в небе ее философии, ее теоретического самосознания».

И все же идеал Просвещения, сбросив с себя окровавленную тогу римского республиканца-тираноубийцы и нарядившись в сюртук протестантского пастора, остался жив. Поэтому все передовые люди Германии увидели в «Критике практического разума» евангелие новой веры – веры в человека, как единственного бога на земле. Так поняли Канта и Фихте, и Шеллинг, и Гёльдерлин, и Шиллер, и Гегель, и Бетховен, и Гете.

«Я думаю, – писал Гегель, – нет лучшего знамения времени, чем тот факт, что человечество начинает самому себе представляться достойным уважения. Это доказывает, что рассеивается ореол вокруг голов угнетателей и земных богов. Теперь философы доказывают это достоинство, а скоро и народы научатся чувствовать его и не только потребуют, но и возьмут свои права, затоптанные в пыль. Религия была заодно с политикой. Она *учила* тому, чего деспотизм *хотел*: презрению к роду человеческому, неспособному-де к добру, неспособному стать чем-либо благодаря самому себе. С распространением идеи того, каким все *должно* быть, испарится инертность степенных людей, вечно принимающих *то, что есть*» (из письма Гегеля к Шеллингу в апреле 1795 года).

Но ученики очень скоро пошли дальше учителя. Кантианец Фихте допускал в качестве «законного» средства и насилие: не следует дожидаться, пока идеал этики примут последний князек и попик. Достаточно, если его приняло большинство нации, а упрямых ортодоксов старой веры можно и силой принудить и научить подчиняться воле нации. Шеллинг и Гегель тоже не отвергали революционного насилия, только без якобинских крайностей, без кровавых ужасов диктатуры Робеспьера. Земным воплощением идеала для молодого Гегеля стал Наполеон – «мировой дух, который правит миром, сидя верхом на коне», – главнокомандующий армиями революции, герой Третьей бетховенской симфонии. Иными словами, ученики стали развивать учение Канта, стараясь преодолеть его слабости и приумножить силу идеала. Гёльдерлин, Шиллер и Шеллинг возложили свои главные надежды на силу искусства. Фихте – на силу нравственного примера, на пафос своих речей к немецкой нации. Холодная, как сталь, рассудочность кантовских построений казалась уже пройденным этапом, поэты и философы стали все чаще впадать в поэтически-пророческий тон. Однако совершенствовались способы пропаганды идеала, но не он сам.

Единственным, кто сохранил в это время уважение к математической строгости кантовских доказательств, был Гегель. В своей «Феноменологии духа» он старался строго осмыслить, логически упорядочить образы мировых событий, прочертить их основные схемы, отделить необходимое от случайного, суть дела от пестрой шелухи явлений, понять

те пути, по которым идеал сходит на землю. Цель была ясна, и [123] мысль Гегеля погрузилась в исследование путей и средств ее достижения.

Нравственное самоусовершенствование? Но события показывали, что на чаше весов судьбы мира «прекрасная душа» весит очень мало, гораздо меньше, чем брошенные на другую чашу «страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительств». Нравственная проповедь никого еще не сделала добрым, если он и до этого не был добр... Плохи были бы дела идеала, если бы его единственным оружием в мире были прекраснотушные фразы и увещевания. Слишком долго пришлось бы ждать, не останется ли кантовский идеал таким же «потусторонним», таким же загробным, как и идеал церкви.

У Канта и Фихте так и получалось. Абсолютное единство и согласие всех людей на земле, полное тождество их взглядов, умонастроений и желаний – все это должно наступить. Вернее, наступать, но никогда не наступить, ибо идеал – это бесконечное *задание, направление* движения, указываемое перстом «категорического императива», и не больше. Поэтому идеал всегда впереди, сколько бы ни двигались к нему. По Канту и Фихте, он абсолютно подобен горизонту – воображаемой линии пересечения грешной земли с небесами истины, – который отодвигается ровно в той мере, в какой к нему приближаются. А посему человек не в состоянии даже представить себе этого идеал в виде образа «теоретического» или «практического» совершенства. Он может знать только *направление* на истину, но самую истину – никогда. Поэтому-то идеал и задается ему не в виде образа *результата* действий, а только как «регулятивный принцип» этих действий. Единственно, где «высшее совершенство» человека предстает в виде образа, – это в искусстве, в художественном воображении гения, говорит Кант в «Критике способности суждения».

Но не слишком ли все это похоже на «ортодоксию», на религиозный идеал? И тут и там идеал за пределами. Соблазнишь ли таким живого, реального человека, деятельно стремящегося к счастью и справедливости здесь, на земле? Живой человек справедливо полагает, что синица в руке лучше журавля в небе.

И на чем держится оптимизм Фихте, этого последовательнейшего героя «категорического императива»? Упоная на победоносную силу идеала, он восклицает в своей речи «О достоинстве человека»: «Стесняйте, расстраивайте его планы! Вы можете задержать их, но что значит тысяча и паки тысяча лет в летописи человечества? То же, что легкий утренний сон при пробуждении!»

В «летописи человечества»? Возможно. Но пока человечество наслаждается этим сном, десятки живых поколений окутает сон смерти, от которого – увы – пробуждения уже не будет. Для человека – а не для «человечества» – разница между утренним сном и сном смерти весьма существенна, и тут играет роль не «тысячелетие», а десятилетие и паки десятилетие... Потому живой человек и не идет за Фихте.

Этика Канта уходит своими корнями в толщу «Критики чистого разума» – в систему логических основоположений, постулатов и запретов, излагаемых в этом компендиуме «правил» мышления. А правильны ли сами эти правила? Почему Я, мыслящий человек, должен принимать их «априори», до и независимо от опыта реального мышления, как откровение?

Так силой революционной логики вещей Гегель был подведен к необходимости совершить революцию в логике как науке. Эта революция, хотя и оказалась единственной, на которую в то время смогли отважиться немцы, все же дала плод, не менее ценный «для

совершенствования рода человеческого», чем все победы Наполеона, – диалектику как логику и теорию познания, то есть ту форму мышления, с помощью [124] которой проблема идеала в конце концов была решена, хотя уже и не самим Гегелем.

В логике Канта был также сформулирован своего рода «категорический императив», высшее основоположение теоретического мышления, – запрет логического противоречия, – абсолютное, априорно-формальное условие истины. В виде этого «категорического императива» Кант задает идеал теоретическому мышлению. И состоит этот идеал в полной и абсолютной *непротиворечивости знания*, то есть в полном *тождестве* научных представлений всех людей на земле о мире, как он существует сам по себе, вне сознания и опыта людей, о «вещи в себе», о «*сущности*» вещи, независимой от тех случайных условий места и времени, внутри которых она дана созерцанию человека.

Кант прекрасно понимал, что закон тождества (в негативной форме он выглядит как запрет противоречия) невозможно вывести в качестве «правила», которому подчиняется реальное мышление, реальная история развития знаний. Поступательное развитие знания (из этого исходил Кант) свидетельствует как раз об обратном – о тщетности всех попыток раз и навсегда преодолеть возникающие внутри знания логические противоречия. Каждый раз, когда теоретик мнит, что он уже построил теорию, обнимающую своими принципами все бесконечное многообразие эмпирического материала в своей области, то есть постиг «вещь в себе», ложность этого мнения обнаруживается в появлении антиномий внутри его теории. Появление логического противоречия в знании Кант и истолковывал как индикатор вечной незавершенности опыта, а потому и теории, поневоле опирающейся на опыт, но претендующей на познание «вещей в себе», на постижение всеобщих законов самой действительности, уже ни от какого опыта не зависящих и не могущих быть им опровергнутыми. Согласно кантовской теории познания, наука навсегда обречена на антиномический разлад. Непосредственно это значит, что по поводу любой «вещи в себе» (по поводу предмета любой науки) всегда возможны – по крайней мере в предельном случае – две взаимоисключающих теории, каждая из которых одинаково «правильна» и с точки зрения логики и с точки зрения опыта.

Поэтому идеал теоретического мышления – непротиворечивое тождество полного синтеза всех эмпирически-опытных данных – и нельзя задать иначе, как в виде априорного постулата, в виде требования, которое никогда не было и никогда не будет осуществлено в реальной науке. Запрет логического противоречия в теоретическом единстве (синтезе) опытных данных играет здесь ту же самую роль, что и «категорический императив» этики в сфере нравственности. Это «естественная» и неустранимая потребность разума «объять необъятное», или идеал, который никогда и нигде в знании не может быть реализован, – диалектическая иллюзия, манящая к себе разум и всегда от него ускользающая.

Таким образом, согласно логике Канта, запрет противоречия выступает как априорный постулат, как вечное долженствование, а наличие противоречия – как вечное же эмпирически-очевидное несовершенство развивающегося знания. Так почему же, спрашивает Гегель, неосуществимое, должное мы обязаны почитать за высший и непререкаемый канон и закон мышления, а реальную форму и закон развивающегося мышления считать иллюзией, фикцией, хотя бы и «необходимой»? Не разумнее ли рассудить как раз наоборот? Не назвать ли вещи своими именами: реальный закон исторического развития знания и нравственности – диалектическое противоречие – назвать законом мышления, а запрет противоречия лишить этого звания? Ведь выдавая фикцию за

«высшее основоположение рассудка», за высший априорно-формальный критерий истины, Кант в логике совершает тот же самый грех, что и в этике.

Так Гегель разрушил оба высших постулата кантовской [125] философии – *«категорический императив»* и *«запрет логического противоречия»* – аргументами от истории знания и нравственности. (Нравственность тут понимается в широком смысле. У Гегеля она включает: 1) отвлеченное право, 2) мораль, 3) бытовые нравственные отношения, к которым относятся: семья, гражданское общество, государство (см. «Людвиг Фейербах» Ф. Энгельса). История убедительно показывает, считал философ, что не «запрет противоречия» и не «категорический императив» были теми идеалами, в погоне за которыми люди построили здание цивилизации и культуры. Как раз наоборот, культура развивалась благодаря внутренним противоречиям, возникающим между научными тезисами и между людьми, через их борьбу. Диалектическое противоречие в самой сути дела, внутри него, а вовсе не маячащий где-то вечно «впереди» и вне деятельности «идеал» есть та активная сила, которая рождает прогресс человеческого рода.

Диалектическое противоречие (столкновение двух тезисов – взаимно предполагающих и одновременно взаимно исключающих друг друга) есть, по Гегелю, реальный верховный закон развития мышления, творящего культуру. И повиновение этому закону – высшая «правильность» мышления. Соответственно «правильным» путем развития нравственной сферы является также противоречие и борьба человека с человеком. Другое дело, что формы этой борьбы от века к веку становятся все более гуманными и что борьба вовсе не обязательно должна оборачиваться кровавой поножовщиной...

Итак, идеал, который проглядывал в результатах «Феноменологии духа», выглядел уже по-иному по сравнению с кантовским. Идеал – это не образ того «состояния мира», которое должно получиться лишь в бесконечном прогрессе. Идеал – это самое движение вперед, рассматриваемое с точки зрения его всеобщих контуров и законов, которые постепенно, от века к веку, прорисовываются сквозь хаотическое переплетение событий и взглядов. Идеал – это вечное обновление духовного мира, «снимающее» каждое достигнутое им состояние.

Идеал не может заключаться в безмятежном, лишенном каких бы то ни было противоречий, абсолютном тождестве или единстве сознания и воли всех бесчисленных индивидов. Такой идеал – смерть духа, а не его живая жизнь. В каждом налично-достигнутом состоянии знания и нравственности мышление обнаруживает противоречие, доводит его до антиномической остроты и разрешает через установление нового, следующего, более высокого состояния духа и его мира. Поэтому любое данное состояние есть этап реализации высшего идеала, универсального идеала человеческого рода. Идеал реален здесь, на земле, в деятельности людей.

Гегель тем самым помог философии порвать с представлением об идеале как об иллюзии, которая вечно манит человека своей красотой, но вечно же его обманывает, оказываясь непримиримым антиподом «существующего» вообще. Идеал, то есть образ высшего совершенства, вполне достижим для человека. Но где и как?

В мышлении, ответил Гегель. В философско-теоретическом понимании «суть дела» и в конце концов – в Логике, в квинтэссенции этого понимания. На высотах диалектической логики человек равен богу – тому «абсолютному мировому духу», который до этого осуществлялся стихийно и мучительно в виде коллективного Разума миллионов людей, творившего историю. Тайной идеала и оказывается Идея, абсолютно-точный портрет

которой рисуется в Логике, в мышлении о мышлении. Идеал и есть идея в ее «внешнем», зримом и осязаемом, воплощении, в ее чувственно-предметном бытии.

В процессе «внешнего воплощения» идеи, в диалектических коллизиях этого процесса Гегель и старается разрешить проблему идеала. И вот что из этого получается. [126]

Теоретическое мышление, идеальный образ которого Гегель обрисовал в «Науке логики», всегда диалектично. К нему и относится все то, о чем было сказано выше, – лишь чистое мышление всегда полно внутреннего беспокойства, стремления вперед и ввысь, в нем вновь и вновь вызывают и рвутся к разрешению имманентные противоречия.

Однако «чистое мышление» существует лишь в «Науке логики», лишь в абстракции философа-теоретика, в его профессиональной деятельности. А ведь, кроме философской логики, «абсолютный дух» творит и мировую историю. И здесь «мыслящему духу» противостоит косная, неподвижная и неподатливая материя, с которой творчески мыслящий дух вынужден считаться, если он не хочет остаться бессильным фантазером или прекрасодушным болтуном...

Неутомимый труженик-дух творит мировую историю, пользуясь человеком как орудием своего собственного воплощения во внешнем, природном материале. Это творчество в изображении Гегеля очень похоже на работу скульптора, который лепит из глины свой собственный автопортрет. Прodelав такую работу, художник убеждается, что затея удалась ему лишь отчасти и что «внешнее изображение» в чем-то на него самого похоже, а в чем-то нет. Сравнивая готовый продукт своей деятельности с самим собой, скульптор видит, что в ходе творчества он изменился, стал совершеннее, чем был до того, и портрет поэтому нуждается в дальнейшем усовершенствовании, в поправках. И тогда он снова принимается за работу, иногда ограничиваясь частными коррективами, иногда безжалостно ломая созданное, чтобы соорудить из обломков нечто лучшее. Так же и дух-творец (абсолютный, «мировой» дух) делает от эпохи к эпохе свое внешнее изображение все более и более похожим на себя самого, приводит и науку и нравственность ко все большему согласию с требованиями «чистого мышления», с Логикой Разума.

Но – увы! – как бы мыслящий дух ни старался, как бы высоко ни выросло его мастерство, материя остается материей. Поэтому-то автопортрет духа-скульптора, выполненный в телесно-природном материале в виде государства, искусства, системы частных наук, в виде промышленности и т.д., никогда и не может стать абсолютным подобием своего творца. Идеал (то есть чистое диалектическое мышление) при его выражении в природном материале всегда деформируется в соответствии с требованиями этого материала, и продукт творческой деятельности духа всегда оказывается некоторым компромиссом идеала с мертвой материей.

С этой точки зрения вся веками созданная культура предстает как «воплощенный идеал», или как идеал, скорректированный естественно-природными (а потому непреодолимыми) свойствами того материала, в котором он воплощен. Например, в виде единственно возможного в человечески-земных условиях нравственно-правового выражения идеала Гегель узаконил современную ему экономическую структуру «гражданского» (читай: буржуазного) общества и, далее, соответствующую ей правовую и политическую надстройку, непосредственно – конституционную монархию Великобритании и наполеоновской империи. Прусскую же монархию он истолковывал как естественное преломление идеи через национальные особенности германского духа, – тоже как идеал...

Такой оборот мысли вовсе не был результатом личной измены философа революционным принципам диалектики. Он был естественным выводом из диалектического идеализма. Иного результата диалектика дать не могла, не порывая с представлением, будто мировую историю творит чистый разум, развивающий свои образы силою имманентно вызревающих в нем противоречий.

Наиболее высоким способом чувственно-предметного воплощения идеи Гегель считал искусство, и потому проблем идеала в строгом смысле связывалась им именно с эстетикой. Искусство, по Гегелю, имеет перед [127] всеми другими приемами внешнего выражения идеи то преимущество, что оно свободно в выборе того материала, в котором абсолютное мышление жаждет выполнить свой автопортрет. В реальной жизни, в экономической, политической и правовой деятельности человек связан условиями, диктуемыми материальным характером его деятельности. Иное дело – искусство. Если человек чувствует, что ему никак не удастся воплотить свой идеальный замысел в граните, он бросает гранит и начинает обрабатывать мрамор; оказывается недостаточно податливым мрамор – он бросает резец и берется за кисть и краски; исчерпаны возможности живописи – он оставляет в покое пространственные формы выражения идеи и вступает в стихию звука, в царство музыки и поэзии. Такова в общих ее контурах гегелевская картина эволюции форм и видов искусства.

Смысл этой схемы весьма прозрачен. Человек, пытаясь воплотить идею в чувственно-природный материал, переходит к все более и более податливым и пластичным видам материала, ищет такую «материю», в которой дух воплощается полнее и легче. Сначала – гранит, в конце – воздух, колеблющийся в резонансе с тончайшими движениями «души», «духа»...

После того, как дух отразился в зеркале искусства во всем своем поэтическом многообразии, он может внимательно, пользуясь для этого глазами и мозгом философа-логика, рассмотреть самого себя в своем «внешнем» выражении и увидеть логический скелет, логическую схему своего собственного, «отчужденного» в музыке, поэзии и т.д. образа. Полнота человеческого облика на этой ступени самопознания уже не интересует логическую мысль абсолютного духа, и живой человек для него виден примерно в таком же виде, в каком, употребляя современную аналогию, он предстает на экране рентгеновского аппарата. Жесткие лучи рефлексии, рационального познания, разрушают живую плоть идеала, обнаруживают, что он был всего-навсего «внешней», брэнной оболочкой абсолютной идеи, то есть «чистого мышления». Таков век, не без грусти замечает Гегель, такова нынешняя стадия развития духа к самопознанию. Человек должен понять, что абсолютный дух уже использовал его тело, его плоть, его мозг и его руки для того, чтобы «опредметить» себя в виде мировой истории. А теперь у него одна задача – рассматривать этот отчужденный образ чисто теоретически, выявляя в нем абстрактные контуры Идеи, диалектической схемы логических категорий.

Нынешняя эпоха вообще неблагоприятна для искусства, для расцвета «прекрасной индивидуальности», не раз повторяет Гегель. Художник, как и все люди, заражен громко звучащим вокруг него голосом рефлексии рассуждающего мышления и к непосредственному видению мира уже неспособен, как неспособен взрослый взглянуть на мир наивными глазами ребенка. Счастливое детство человечества – античное царство прекрасной индивидуальности – уже миновало и никогда не вернется вновь. Поэтому то, что люди называют «идеалом», есть вовсе не «будущее», а, как раз наоборот, невозвратимое прошлое человечества.

Человек современности может переживать эту наивно-прекрасную стадию своего духовного развития лишь в залах музеев, лишь в выходной день, предоставленный ему для отдыха от тяжелого и безрадостного служения абсолютному духу. В реальной же жизни он должен быть либо профессором логики, либо бургомистром, либо сапожником, либо предпринимателем и послушно выполнять порученные ему абсолютной идеей функции. Всесторонне и гармонически развитая индивидуальность в нынешнем мире с ее дробным разделением труда – увы! – невозможна. В чувственно-предметном, практическом своем бытии каждый человек отныне и впредь должен быть профессионально ограниченным кретином. И только в чтении трактатов по диалектической логике и в созерцании [128] художественных шедевров он может воспарять к высотам абсолютного духа, быть и чувствовать себя равным божеству...

Таким образом, проблема идеала загоняется Гегелем целиком и полностью в эстетику, в философию «изящного искусства», ибо, по его теории, лишь в искусстве, лишь в области опредмеченной фантазии можно реализовать и увидеть идеал, но никогда – в жизни, в чувственно-предметном бытии живого человека. Реальная действительность прозаична и враждебна поэтической красоте идеала, поскольку, как прекрасно понимал философ, идеал неразрывен с красотой, а красота – свободным, гармонически-всесторонним развитием человеческой индивидуальности, что никак не совместимо с прозой и цинизмом буржуазного строя жизни. Выхода же за пределы этого строя Гегель не видел, несмотря на всю гениальную остроту и прозорливость своего ума. Этого выхода в его время и не было еще в действительности, а к утопиям всякого рода философ питал глубокое и оправданное недоверие.

В итоге условия, обеспечивающие гармонически-всестороннее развитие личности в «современном» (а тем более в грядущем) образе мира, согласно концепции Гегеля, уже невозможны. Они были мыслимы только в младенческом состоянии культуры мира – в рамках античного демократического строя города-государства – и никогда больше не возвратятся, не возродятся. Мечтать о них – значит впасть в «реакционный романтизм», значит препятствовать «прогрессу». Ибо демократически организованное сообщество людей невозможно уже в силу «огромных пространств» современных государств и огромных масштабов времени их существования. Демократия, обеспечивающая полный расцвет каждой личности, возможна лишь на малом пространстве и на малом отрезке времени. Это и было осуществлено в Афинах и безвозвратно прошло. Вместе с ними канул в Лету и золотой век искусства. В современности же, согласно гегелевской логике, «идеальным» строем оказывается только иерархически-бюрократическая структура государства, опирающаяся как на свой «естественно-природный» базис на систему хозяйственных отношений «гражданского» общества, то есть на капиталистически организованную экономику... Это единственный строй, соответствующий «высшему идеалу нравственности».

Таков конечный результат гегелевской «революции» в понимании идеала – идеализирование и обожествление всей налично-эмпирической дряни, рабство под видом служения идеалу.

Но история «земного воплощения» идеала не была, по счастью, закончена и здесь.

Мундир профессора Берлинского университета хотя и был несколько пошире в плечах, чем пасторский сюртук Канта, все же оказался для идеала тесноват. И не случайно. Ведь он был скроен в тех же самых мастерских и, что еще важнее, сшит теми же самыми нитками – белыми нитками идеализма, – а потому грозил разъехаться по швам при первом же резком

повороте в уличной сутолоке истории. Для чтения лекций о природе идеала он еще годился. Но он никак не годился для сражения за Идеал. Тут надо было искать одежду попрочнее.

Это и случилось тотчас, как только в мире снова начала поднимать голову революционно-демократическая общественность, как только события призывали диалектику, прятавшуюся до этого в сумрачных залах университетских аудиторий, к жизни, к борьбе, на баррикады, на страницы политических газет и журналов. Здесь идеал и обрел новую жизнь. Но об этом — в следующей статье. [129]

¹ Кант И. Критика практического разума. Санкт-Петербург, 1897, с. 38.