



GRUNDRISSE

АРХИВ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Мих. Лифшиц

О ГЕГЕЛЕ

2012

GRUNDRISSE

МОСКВА

Публикация: В.М. Герман, А.М. Пичикян, В.Г. Арсланов

Издательство благодарит за содействие в публикации
директора Архива РАН В.Ю. Афиани,
зав. отделом Архива РАН Е.В. Косыреву и
зав. читальным залом И.Г. Тараканову

В подготовке материалов к публикации принимали участие:
Елена Акулова, Анатолий Ботвин
Обработка фотографий: Ольга Антоненко

Издание подготовлено Архивом Лифшица и Институтом Лифшица

Издание осуществлено при поддержке Дмитрия Аксёнова

Издатель: Надежда Гутова
ООО «Издательство Грюндриссе»
e-mail: info@grundrisse.ru
http://www.grundrisse.ru

Корректор: Анатолий Ботвин
Вёрстка: Сергей Введенский

Мих. Лифшиц. О Гегеле. —
М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. — 304 с.

ISBN 978-5-904099-08-4
Тираж 300 экз.

© ООО «Издательство Грюндриссе»
© Архив РАН
© М.А. Лифшиц, авторский текст

Содержание

От издательства	9
Мих. Лифшиц. О Гегеле	
Литературное наследство Гегеля. 1931 г.	11
Эстетика Гегеля и диалектический материализм. 1931 г.	55
Предисловие к «Эстетике» Гегеля. 1968 г.	97
Дух и его действительность. 1974 г.	127
Эстетика Гегеля. 1981 г.	153
Эстетика Гегеля и современность. 1982–1983 гг.	185
Приложение	
I. Иллюстрации	249
II. Гегель и ленинизм. Середина 1970-х гг.	273
Примечания	284
Указатель имён	292

Гегель находился в центре научного творчества Михаила Александровича Лифшица на протяжении всей его жизни, начиная с середины 1920-х гг.

В настоящее издание включены шесть работ М.А. Лифшица о немецком философе. Все они дополняют друг друга и, собранные вместе, помогают читателю оценить своеобразие подхода Лифшица к Гегелю, который он сам определял как перевод гегелевского учения на язык материализма, как раскрытие его реального содержания.

В приложении приводится отрывок из беседы Лифшица, в котором он даёт общую характеристику своего интереса к Гегелю.

Работы создавались с 1931 г. по 1983 г. Три из них были напечатаны при жизни М.А. Лифшица, три — посмертно.

Работа «Дух и его действительность» публикуется в настоящем издании на русском языке впервые.

Работы расположены в хронологическом порядке.

Все примечания к текстам сделаны Лифшицем, за исключением оговорённых случаев.

Примечания от редакции, сделанные к настоящему изданию, помечены «звёздочками» и даны внизу страницы.

64

~~Идеализм?~~ Самкнур

а) реальность distans. где? где? где?

б) Равенство судн и круп

много тен гид Ры мн

автом мн мн мн мн

в) круп идеализм круп

самодур идеализм

м.л. Versorgung.

г) коандеф

круп Рем

Идеализм идеализм :

1. круп идеализм конфликту

2. Рем идеализм идеализм

3. круп идеализм идеализм

Идеализм идеализм : идеализм идеализм

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДСТВО ГЕГЕЛЯ

К столетию со дня смерти философа
(1831-1931)

С. 10 — страница рукописи Мих. Лифшица из конверта
«Гегель против морали в истории (и да, и нет)», папка № 203 «Hegel».

Работа 1931 г. Впервые опубликована: Литературное наследство. М., 1932, т. 2, с. 187–208.

Также работа публиковалась: Лифшиц М.А. Вопросы искусства и философии. М.: Художественная литература, 1935, с. 80–113.

С небольшой авторской правкой была опубликована в трёхтомнике: Лифшиц М.А. Собрание сочинений. В 3 т. М.: Изобразительное искусство, 1984–1988, т. 2, 1986, с. 114–139.

В настоящем издании работа приводится по трёхтомнику.

1

Во время одного из своих путешествий Гулливер попал на остров чудес, где среди множества умерших посредственностей ему являются тени Гомера и Аристотеля. Проницательный англичанин сразу заметил, что многочисленные издатели и комментаторы держатся вдали от великих людей древности. Они так обошлись с Гомером и Аристотелем, что им теперь стыдно встречаться с ними даже в преисподней.

Это место из сатирического романа Свифта как бы нарочно придумано для душеприказчиков, издателей и комментаторов Гегеля. Судьба литературного наследства великого немецкого философа является лучшим примером того, как мало умела ценить своих духовных героев просвещённая буржуазия, как грубо и безразлично обращалась она с драгоценным наследием её классических деятелей.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель был, по известному выражению Розенкранца, осенней натурой. То, что он успел напечатать при жизни, есть плод многолетней работы. Политические и философские взгляды Гегеля пережили длинный ряд изменений, следы которых содержатся в рукописях и конспектах. Когда неожиданная смерть прервала литературную деятельность философа, его архив представлял собой обширное целое. Карл Розенкранц, которому «школа» доверила составление биографии Гегеля, говорит о нескольких ящиках с рукописями¹. Но по обычной для филологии тех лет небрежности или по какой-нибудь другой причине он не оставил нам даже точной описи этих манускриптов. Как тщательно сохранялись они в дальнейшем, показывает то обстоятельство, что многие

рукописи, цитированные Розенкранцем, в настоящее время бесследно исчезли.

К числу навсегда утраченных документов относятся, например, такие, как подробный комментарий к немецкому переводу Джеймса Стюарта — почти незаменимый источник для понимания взглядов Гегеля в эпоху его перехода к примирению с буржуазной экономией. Утрачены также тетради, относящиеся к лекциям по философии истории, которыми пользовались в своё время Эдуард Ганс и Карл Гегель. Исчезли и другие материалы. Они пошли по рукам, отправились вместе со своими владельцами в самые отдалённые части света, погибли при пожарах (как, скажем, упомянутый комментарий к Стюарту или письма Гегеля к Борису фон Иксюлю) и, наконец, были просто разорваны на части друзьями покойного, из которых каждый хотел получить на память его автограф.

Но не только это беспощадное обращение с рукописями философа может напомнить сатиру Свифта. К столетней годовщине со дня смерти Гегеля ещё не существует вполне пригодного для научных целей собрания его сочинений. Дело в том, что произведения, опубликованные самим философом, представляют собой не более половины того, что обычно относят к сочинениям Гегеля. Ряд чрезвычайно существенных отраслей гегелевской системы, например философия истории, история философии, эстетика, сохранился лишь в записях слушателей и в виде отдельных тетрадей и заметок, по которым Гегель в разное время на разных ступенях собственного идейного развития читал свои лекции. Друзья и ученики Гегеля, выпускавшие в 1832–1840 годах первое издание его сочинений (18 томов), пользовались этими материалами

самым некритическим образом. Их целью было содействовать укреплению господства гегелевской школы в немецких университетах. А для этого нужен был канонический Гегель, лишённый противоречий своего развития, ибо в его развитии, как хорошо знали друзья покойного, бывали и революционно-демократические ступени. Издатели сочинений Гегеля нашли возможным смешать тетради, относящиеся к периодам, отделённым иногда 25-летним промежутком времени, сюда же присоединили они записи слушателей и свои собственные воспоминания.

Всё это подверглось затем редактированию, причём выбрасывались и присоединялись целые отрывки, чтобы в конце концов получился искомый синтез, в котором нуждалась «школа». Такая система работы имела, конечно, свою программу, свой идеал. В основе её лежало условное изображение всей биографии Гегеля, его отношения к правительствам, его университетской политики и всего его образа жизни. Из Гегеля сделали идеальный тип немецкого учёного, который в противоположность людям политической страсти всегда спокойно следовал одному, заранее избранному пути, без всяких переломов и скачков, без внутренней борьбы и противоречий с окружающей средой.

Эта тенденция намечена уже в первой биографии Гегеля, написанной Карлом Розенкранцем. «Наибольшая трудность моей работы, — говорит автор этого сочинения, — была заложена в своеобразии основной сущности гегелевского характера, которая состояла в *постоянном всестороннем и постепенном* развитии. Его творчество было тихим движением его ума, непрерывной поступательной работой всего его

существа. Его биография лишена поэтому обаяния больших контрастов, страстных прыжков и только благодаря напряжённой значительности её героя избавлена от полной монотонности»².

С тех пор, как была написана работа Розенкранца, многие толкователи Гегеля возвращались к подобной аргументации. Подчёркнуто мещанский образ жизни философа, его стремление «соперничать в немецкой серьёзности» с прусской бюрократией, наконец, просто педантичный характер всей философии Гегеля казались достаточной гарантией её благонадёжности. Против представления о том, что взгляды Гегеля, по крайней мере в молодости философа, имели революционный характер, ещё в настоящее время пишут объёмистые трактаты. Таково, например, огромное по размерам и заключённому в нём материалу, но тенденциозное сочинение Теодора Л. Геринга. Автор этой книги — профессор Тюбингенского университета, а в этом городе, по преданию, существовал революционный кружок, основанный Гегелем и друзьями его юности. В противовес столь неудобному историческому воспоминанию и в полном противоречии с истиной тюбингенский профессор выдвигает тезис о природном консерватизме Гегеля, стараясь обосновать этот тезис при помощи биографии своего героя. «Гегелевская “революция”, — пишет Геринг, — всегда была реституцией и беспрепятственной эволюцией истинной живой сущности всех вещей»³.

Если так изображают Гегеля его поклонники, то нет ничего удивительного в том, что писали многочисленные враги философа. Гегель был представителем классической ступени в развитии мировоззрения буржуазного общества. С беспощадным

научным стоицизмом изображает он противоречия христианско-буржуазного мира, пытаясь решить их в идеалистическом культе государства. Как в Англии против Рикардо, так в Германии против Гегеля выступала филантропическая оппозиция. Немецкие либералы, подготовившие примирение отечественной буржуазии с помещичьим землевладением, находили философию Гегеля недостаточно гуманной, а его учение о гекатомбах, приносимых человечеством в жертву прогрессу, о мировом духе, ведущем своё дело *en gros*^{*}, — слишком жестоким и безрадостным. Читающей публике они доносили на сервилизм Гегеля, на отрицание им индивидуальности и свободы; правительства, напротив, пугали призраком Гегеля — атеиста и революционера.

В этих напаках на гегельянство немецкие либералы, группировавшиеся вокруг энциклопедии Роттека—Велькера, соприкасались с учёной дружиной политического консерватизма. Знаменитый Юлиус фон Шталь также считал, что гегелевская система даёт слишком мало простора индивидуальной свободе на земле и божественному произволу на небе. Вообще идеологи свободы воли, не ограниченной никакой конституцией, и трубадуры свободной торговли выступали против Гегеля солидарно.

Революция 1848 года, в которой немецкая буржуазия утратила свои радикальные порывы, но приобрела высокую конъюнктуру, положила конец господству умозрительной философии и открыла эру позитивизма. В 50-х годах XIX столетия Юлиан Шмидт и Рудольф Гайм объявили философию Гегеля достоя-

* Оптом, гуртом; в общих чертах (*франц.*).

нием истории. Полное пренебрежение к спекулятивной философии считалось в течение всего последующего пятидесятилетия признаком хорошего тона. Само собой разумеется, что о каком-нибудь исследовании и систематической публикации литературного наследия Гегеля в этот период не могло быть и речи. Та нищенская эклектическая похлебка, по выражению Энгельса, которая преподносилась тогда в немецких университетах, не оставляла места для подобных интересов. В последнем счёте единственными людьми, сохранившими в это время лучшие традиции Гегеля, были именно Маркс и Энгельс. Как мало понимали их в этом отношении даже близкие соратники, например Вильгельм Либкнехт, показывает следующий эпизод, следы которого были тщательно вытравлены Бернштейном в первом издании переписки Маркса и Энгельса.

Когда «Крестьянская война» Энгельса печаталась в «Volkstaat», Вильгельм Либкнехт снабдил её подстрочными примечаниями, которые привели Энгельса в бешенство. Особенное раздражение вызвало у него примечание Либкнехта к слову «Гегель». И не случайно: примечание содержало обычные либеральные нападки на Гегеля, а эта музыка была слишком хорошо знакома основателям марксизма. «По поводу Гегеля, — пишет Энгельс Марксу 8 мая 1870 года, — этот человек делает следующее примечание: “Более широкой публике известен как открыватель (!) и апологет (!!) королевско-прусской *государственной идеи*” (!!!). На этот раз я высказал ему всю правду и послал для опубликования заявление, выдержанное при данных условиях в максимально мягких тонах. Болван, долгие годы беспомощно топтавшийся вокруг смехотворно-

го противоречия между правом и силой, напоминая пехотинца, которого посадили на бешеную лошадь и заперли в манеже, — этот невежда бесстыдно рассчитывает разделаться с таким парнем, как Гегель, одним словом “пруссака” и при этом вводит в заблуждение публику, которая может подумать, что это якобы сказал я. С меня теперь хватит. Если Вильгельм не напечатает моего заявления, то я запрещаю дальнейшее печатание. Лучше совсем не печататься, чем таким образом благодаря Вильгельму прослыть ослом»⁴.

Что именно *либеральный* характер примечания Либкнехта навёл на него гнев обоих основателей марксизма, видно из ответного письма Маркса от 10 мая: «Я ему написал, что если он о Гегеле способен лишь повторять старые глупости Роттека—Велькера, то пусть лучше держит язык за зубами. Это он называет “на скорую руку разделаться с Гегелем несколько бесцеремонным образом и т. д.”. И если он пишет нелепости в примечаниях к статьям Энгельса, то “Энгельс может же (!) сказать более *развёрнуто* (!!)”. Этот человек действительно слишком глуп»⁵.

Не прошло и пяти лет после смерти Энгельса, как старые глупости Роттека—Велькера снова выплыли на поверхность в социал-демократической литературе. Эдуард Бернштейн в своих «Предпосылках социализма» изобразил в качестве главной причины грехопадения Маркса и Энгельса их историческую связь с Гегелем. Неокантианство, демократическая ветвь которого (идущая от Ф.А. Ланге) уже давно искала пути к рабочему движению, казалось Бернштейну и его сподвижникам более достойным сближения с марксизмом. Кант в противоположность Гегелю надолго сделался теоретическим святым II Интернационала.

И это понятно. Учение Канта о бесконечном прогрессе к недостижимому идеалу было удобнее для обоснования либерально-реформистского руководства рабочим движением.

В настоящее время положение радикально изменилось. Либерализм уже не является господствующей идеологией образованных классов буржуазного общества. Послевоенный кризис подточил веру в бесконечный прогресс, идеалы формальной демократии, а вместе с ними потерпели поражение неокантианство, позитивизм и весь букет разнообразных гносеологических течений, ещё недавно самых модных и злободневных. На сцену выступили преимущественно вопросы политики и права, возникли модные поиски «новой метафизики». В этой связи буржуазная мысль вспомнила о Гегеле, а вслед за ней заговорили о Гегеле и литературные представители нынешнего «социализма».

Вожди немецкой социал-демократии были бы чрезвычайно удивлены, если бы четверть века назад им сказали, что на столетнем юбилее со дня смерти великого идеалиста социал-демократический прусский министр Гримме официально заявит: «Гегель — это живейшая современность». Философский псевдоклассицизм, именуемый возрождением Гегеля, есть явление новое, в нашей литературе ещё недостаточно освещённое. С поразительной быстротой гегельянство вновь выступило на первый план в немецкой — и не только немецкой — идеалистической философии. Даже такие корифеи кантианства, как Риккерт, высказывают сегодня готовность к развитию в новом направлении.

Неогегельянцы образовали Международный союз (Internationaler Hegel-Bund), основной целью которого являлось «содействие изучению философии в гегелевском духе». 19–20 октября 1931 года в Берлине состоялся второй конгресс этого нового союза, посвящённый столетию со дня смерти философа. Газеты печатали подробные отчёты о конгрессе, на книжном рынке появилось много новых работ с именем Гегеля на титуле. Съезд прошёл в торжественной обстановке при участии всевозможных чинов и официальных представителей государственной власти.

Что означает этот новый период в истории гегельянства и что принесло с собой оживление интереса к Гегелю в смысле изучения его литературного наследства?

2

Ружья мещане хватают.
 Попы в набат ударяют.
 Государства морального существо,
 В опасности тяжкой — имущество.
 Гейне

Говоря кратко, современное «возрождение» гегелевской философии имеет три основные причины. Наиболее глубокой и общей из них является сама эпоха империализма. Исторический поворот, связанный с наступлением этой эпохи, вызвал соответствующие изменения в идеологической структуре буржуазного общества. Философские течения, подобные неогегель-

янности, представляют собой только симптомы этих материальных и духовных процессов.

В период так называемой свободной конкуренции господствующие идеалы буржуазного общества хорошо выражались формулой Маркса: «Свобода, равенство, собственность и Бентам». Им соответствовала доктрина невмешательства государства в игру экономических интересов, идея двух истин — политической и хозяйственной, двух не соприкасающихся друг с другом сфер — формального равенства и мира неравных частных лиц. Эти сферы были так же принципиально различны с точки зрения либерализма XIX века, как различны у Канта легальность и моральность.

Эпоха империализма сделала старую догму непригодной в качестве идейного оружия буржуазии: «Монополии, олигархия, стремления к господству вместо стремлений к свободе, эксплуатация всё большего числа маленьких или слабых наций небольшой горсткой богатейших или сильнейших наций — всё это породило, — по словам Ленина, — те отличительные черты империализма, которые заставляют характеризовать его как паразитический или загнивающий капитализм»⁶. Либерально-манчестерские доктрины отступили на задний план, превратившись в ветхий завет буржуазного общества. На смену им пришли воззрения, открыто провозглашающие и оправдывающие стремления к господству вместо стремлений к свободе. В империалистических странах буржуазная демократия завершила своё превращение в лживую фразу, прикрывающую неограниченное господство олигархии банков и промышленности. Поэтому могла получить широкое распространение антидемократическая

и антилиберальная фраза, назначение которой — подчинить интересам правящего класса само разочарование масс в буржуазной демократии. Появились буржуазные критики либерализма и формальной демократии⁷.

В конце XIX и в первом десятилетии XX века это течение выступало ещё в качестве оригинального достояния некоторых декадентствующих одиночек и своё полное развитие получило лишь в послевоенное время в идеологии фашизма. Красноречивую критику манчестерства с точки зрения приукрашенного социалистическими фразами государственного капитализма можно найти также у представителей умеренного крыла современной буржуазии и социал-демократии. Этот духовный товар встречается теперь на каждом шагу в повседневной политической литературе.

Но не следует забывать, что новые пророки, обаянные своим успехом эпохе империализма, «пришли не для того, чтобы отвергнуть закон, а для того, чтобы его подтвердить». Они вовсе не собирались углублять свою критику либерализма до отрицания его основ — капиталистической частной собственности и государственной власти буржуазии. С этой точки зрения интересны слова Германа Глокнера в его программной для немецкого неогегельянства статье «Кризисы и перемены в истории гегельянства»: «Ничто не должно быть утрачено, все принципы — следовательно, также и принципы XIX столетия — должны быть сохранены!»⁸.

Но однажды причислив себя к охранителям принципов XIX столетия, представители новых течений применяют другие методы, провозглашают иные док-

трины. Апология силы и проповедь активного вмешательства государства в хозяйственную жизнь сменили идеал договорных отношений и веру в стихийный разум биржи. Через всю буржуазную литературу последних тридцати лет проходит постепенно усиливающаяся тенденция идеализировать могущественное национальное государство, обуздывающее противоречия интересов и подчиняющее себе экономику.

Эти новые тенденции можно проследить и в области философии. Во времена старого либерального капитализма идеологические составные части класса буржуазии (по выражению Маркса) были одержимы духом критицизма и скепсиса. Их теоретико-познавательный критицизм способствовал превращению всех жгучих социальных проблем в неразрешимые антиномии, с отдалённой, но часто заметной целью подорвать авторитет таких «догм», какой, например, для культурного и чуждого метафизики буржуа был социализм. Эта точка зрения видела своего наследственного врага в философии Гегеля, одного из последних «догматиков» господства всеобщего над единичным, государства над частной жизнью.

В империалистическую эпоху критика Гегеля в духе либерализма выходит из моды. Гигантские государственные образования, вооружённые до зубов и представляющие интересы монополистических групп, нуждаются в подогревании политического идеализма в массах. Они нуждаются в новом догматизме, вере в иллюзорную национальную всеобщность. Прежняя тенденция защиты частного лица от посягательств государства, извлечённая либералами в качестве урока из ранних демократических революций, уже не имеет цены для господствующих классов. Они заинтересо-

ваны именно в том, чтобы расширить сферу непосредственного вмешательства государства в область экономики, оправдать открытое применение государственной машины в исторической тяжбе буржуазии с рабочим классом, этой частью, имеющей дерзость восставать против целого. Отсюда перемена направления у философствующих представителей современной буржуазной мысли.

Пытаясь прийти к самопониманию, они наткнулись на старую критику либерализма и свободной конкуренции, которая получила своё выражение в некоторых философских и политических теориях эпохи утверждения буржуазного государства. К таким теориям, ещё сохранившим в себе отзвуки революционного террора, относится и гегелевская идеализация государства, стоящего над буржуазным обществом как сферой эгоизма и борьбы интересов. Конечно, этот культ государства по своему историческому значению так же мало походит на современную апологию *stato forte*^{*}, как ассоциация «индустриалов» в духе Сен-Симона — на корпоративные союзы Муссолини. Но здесь есть сходство идеологической формы, необходимое для фальсификации. Вот один из источников современного философского ложноклассицизма, неотделимого от всей атмосферы демагогии и лжи, окутывающей действительные черты капиталистического общества эпохи его упадка. Первые шаги в сторону неогегельянства, связанные с работами Дильтея в Германии, даже хронологически совпадают с началом новой эпохи⁹.

* Сильное государство (*итал.*).

Вторым источником возрождения гегельянства является послевоенный кризис капиталистической системы и развившийся на его основе современный мировой экономический кризис. Один из наиболее дальновидных представителей университетской Германии Юлиус Эббинггаус следующим образом рисует послевоенную ситуацию в области философии: «Война, длившаяся четыре с половиной года, потрясаящее человечество ощущение того, что почва, на которой оно существует, колеблется под ним, и вот грезится, что чего-то не хватает, чего-то такого, что может укрепить эту колеблющуюся почву. Грезится, что нечто должно быть *доступно познанию как необходимо истинное, т. е. доступно в возможном познании a priori*. Тут вдруг вспоминают о свысока трети-рованном ранее “обосновании”; теперь оно находит себе спрос, теперь оно должно затыкать дыры, поддерживать колеблющееся, создать новый фундамент для рушившегося. Осмысленность, оглядка, подлинность — таковы волшебные слова, которым покоряются все; посредством представления о том, что человек ещё никогда не приходил к своей собственной основе, новые устремления ставят перед своими глазами необычайно заманчивую награду. Потоки искателей золота, которым часто не хватает необходимейших принадлежностей научного бытия, текут через все страны света в поисках самородного металла. Но посмотрите: что бы ни нашёл отдельный человек, он не может сделать из этого никакого употребления. Как только он предлагает свою находку другим, раздаётся единодушный крик: “Это не то, что мы ищем, это не золото, это не происходит из глубин!”»¹⁰.

Всеобщий идейный распад, отражающий хозяйственные и политические конвульсии буржуазного общества, является одной из причин современных поисков «новой метафизики». Борьба с критицизмом и скептицизмом, ведущаяся на страницах философских журналов, в университетских аудиториях и на конгрессах, как две капли воды похожа на политику восстановления доверия, проводимую руководителями банков. Философия, в которой нуждаются сейчас имущие классы, — это философия *оздоровления*, философия *национальной концентрации*. И так как современное мощное государство связано посредством регрессивной метаморфозы с государством гегелевской философии права, то обращение к последней вытекает из самой сути дела. Это становится совершенно ясным при чтении актов первого гегелевского конгресса, изданных евангелистом Гегель-бунда — Вигерсмой¹¹.

Главный докладчик первого конгресса Юлиус Биндер сосредоточил свою критику на общественном эгоизме, господствующем, по его мнению, во всех проявлениях нашего индивидуалистического века. Этот индивидуализм Биндер рассматривает как наследство либеральной Германии, а эпоху либерализма вообще — как период распавшегося в себе духа, эпоху разложения и упадка. Напротив, в современной действительности докладчик замечает симптомы отрезвления. «Отчуждённый дух снова начинает осмысливать самого себя, делает первую попытку, если можно так выразиться, снова прийти к себе». Такова причина «нового пробуждения гегелевского духа», являющегося духом «сосредоточенности, самоосмысливания».

Посмотрим, что означает эта сосредоточенность. «Если Просвещение смешивало государство с буржуазным обществом, — продолжает Биндер, — а либерализм в эпоху Гегеля подчинял государство этому обществу, как это имеет место и теперь там, где государство рассматривается как простое средство для целей *хозяйства*, то Гегель, напротив, показывает, что этим путём интерес единичного, как такового, берётся в качестве конечной цели и что отсюда следует, что участие или неучастие в государстве зависит от желания единичного. Действительно, нынешняя политическая усталость, незаинтересованность по отношению к государству, халатность в исполнении гражданского долга есть только следствие этого понимания, которое в конце концов ведёт к откреплению хозяйства от государства и тем самым к отнятию у государства его материального содержания». Но государство, как неустанно подчёркивал Гегель, находится в «совсем другом отношении к индивиду, поскольку оно является объективным духом; сам индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он является его частью». Таким образом, «возрождение» гегелевского духа несёт с собой примат государства над частным интересом.

Доклад Биндера всецело проникнут этой идеей, которая в былые времена принадлежала не только Гегелю, но также Робеспьеру и Бонапарту. Само собой разумеется, что в устах современных гегельянцев она имеет совсем другой, глубоко реакционный смысл. Критика частного интереса, которой предаются теперь гегельянствующие профессора, нисколько не угрожает спокойствию имущих классов. Нападки на

индивидуализм и эгоизм, требование подчинения отдельного лица всеобщему — всё это не выходит за пределы тех мер вмешательства политического государства в буржуазное общество, которые применяет на практике любое империалистическое правительство (например, ограничение вывоза девиз и т. п.). Более того, как уже говорилось выше, эта критика общественного эгоизма может быть с удобством направлена против рабочего класса, отказывающегося приносить жертвы Молоху государства.

Что именно классовый интерес пролетариата является главным объектом критики Биндера, показывают его нападки на марксизм и коммунизм. Следуя старой декадентской манере, он рассматривает марксизм как разновидность индивидуалистического либерального мировоззрения. «Марксистское учение о государстве как орудии власти в руках господствующего класса есть порождение этого общественного субъективизма. Никакая теория, которая подобно современному либерализму и демократизму имеет своей основой субъективизм, никогда не может вступить в действительную борьбу с этим учением».

В качестве антитезы Биндер выдвигает гегелевскую идею государства. «Совершенное единство субъективного и объективного духа и действительность свободы есть *государство*. Но это государство не есть просто предмет единства, оно не есть также простой коллектив, но некая “универсальность” самостоятельных частей, которые в своей единичности являются действительностью целого». И для того, чтобы не осталось ни малейшего сомнения в том, что этот абстрактный «универсализм» при всём своём отличии от либеральных идеалов является в то же время край-

ней противоположностью коммунистической общности интересов, докладчик поясняет: «Коллективизм есть только форма индивидуализма, и он не имеет ничего общего с универсализмом».

То, что профессор Биндер называет универсализмом, социал-демократический прусский министр исповеданий Гримме именует обществом, организованным на товарищеских началах. В приветственной речи, обращённой ко второму конгрессу гегелевского интернационала, Адольф Гримме сказал: «Гегель — это живейшая современность, ибо он подчёркивает примат всеобщего, государства над индивидом. Государство было для Гегеля высшей нравственной силой общества, организованного на товарищеских началах». Здесь тот же идеал мощного государства угадывается под социалистической фразой о товариществе, подобно тому как в статье Гримме «Живой Гегель» капиталистическая программа оздоровления выступает под именем планового хозяйства¹². Таким образом, при всех возможных оттенках и уклонениях от общего типа примат всеобщего над индивидом, вдохновляющий реакционных профессоров и социал-демократических министров, есть не что иное, как философский псевдоним современного буржуазного государства, государства *железной пяты*, от которого господствующие классы ждут решительных действий против индивидуализма. Первым проявлением такого антигосударственного индивидуализма является потребность рабочего жить, иметь пищу, жилище и всё, что может обеспечить ему сопротивление мнимой всеобщности государства.

Отсюда видно, что в современных условиях политический идеализм Гегеля служит орудием борьбы

с коммунистическим движением. Это с элементарной ясностью вытекает из широкого распространения гегельянства в фашистской Италии. Политическое учение Гегеля является здесь как бы официальной доктриной. Верховный глава итальянского гегельянства Джованни Джентиле сам в течение некоторого времени занимал пост министра просвещения в правительстве Муссолини. Знаток итальянского фашизма и его буржуазный критик Людвиг Бернгард следующим образом рисует политические корни неогегельянского течения в Италии: «На первой, так сказать, наивной ступени фашистская доктрина состояла просто-напросто из одной, образованной по принципу антитезы, формулировки своего отношения к политическому либерализму. Политический либерализм был противоположностью, от которой диалектически развивалось фашистское учение. Умственные ходы на первой ступени заимствованы из учения Макиавелли. Сильное государство, *stato forte*, как единственно жизнеспособное, противопоставляется либеральному государству, являющемуся государством слабым, разорванным. Основные понятия либерализма, каковы *свобода, воля народа, демократия, самоуправление*, осмеиваются как бессодержательные. Характерными для этой ступени являются программные заявления Муссолини в 1922 и 1923 годах, особенно его противопоставление *forza* и *consenso* (силы и согласия) в официальном фашистском журнале “*Guerarchia*”. После того, однако, как горький опыт 1924 года показал ему, что жестокие вещи опасно выражать жестокими словами, обнажая произвол, диктатор стал при усилении всех средств насилия искать диалектической маскировки». Что же дальше?

«И вот наступил золотой век философов, этих певцов фашизма, — продолжает Бернгард. — Джованни Джентиле стал официальным провозвестником фашистской свободы. В то время как реалистический Муссолини только что сказал, что итальянские массы желают не свободы, а хлеба, он услышал теперь, к своему радостному удивлению, от Джентиле, что фашизм есть истинная свобода. И то, что стремилась выразить вычурная диалектика Джентиле, означало теперь в металлической формуле Муссолини: “Быть свободным — не есть право, но обязанность!”».

Эту «диалектическую» демагогию, заложенную в самом характере эпохи империализма, Бернгард неудачно назвал узурпацией либерализма. «Средство, с помощью которого официальная доктрина совершает эту узурпацию, есть диалектика Гегеля... Популярно-политическое применение гегелевской диалектики Джентиле и джентилеанцами в высшей степени пригодно для того, чтобы искусно запутать сами по себе простые и ясные, но совершенно односторонние и негибкие идейные мотивы фашизма, придав им оттенок таинственного. К этому нужно прибавить, что с недавнего времени в Риме стало очень модно украшать политические речи и статьи непонятными обрывками этой сложной диалектики»¹³. Доклад Джентиле на втором гегелевском конгрессе в Берлине может служить иллюстрацией к рассуждениям Бернгарда.

Перечень главных источников современного неогегельянства был бы неполон без указания на третью — национально-немецкую — причину его расцвета. Нужно вспомнить крушение германского империализма в результате мировой войны и вер-

сальскую систему, одно из существенных условий экономического падения Германии. В поисках выхода немецкий капитализм навязывает народным массам эфемерный идеал могущественной империалистической Германии. Для этой цели всё может пригодиться, и вот националистическая агитация находит себе союзника в неогегельянском движении. Так называемое Интернациональное гегелевское общество имеет своей действительной целью создание на родине философа святилища великогерманского шовинизма. Как бы в доказательство этого берлинский обер-бургомистр Зам привёл на втором конгрессе Гегель-бунда следующие слова младшего современника Гегеля Пфифера: «Философия есть, в сущности, наша последняя и единственная национальная святыня, последний и прочный пункт, от которого мы можем отправляться к новым духовным победам и снова вернуть себе утраченное; только высшее и совершеннейшее образование духа может снова создать для немцев достойное их положение в ряду других наций». Нужно поставить на место этих алгебраических знаков их реальное значение, чтобы понять действительный смысл берлинского спектакля. Но вернёмся к первому гегелевскому конгрессу, так как здесь мы располагаем полным собранием текстов, изданных Вигерсмой.

Нет и не может быть никакого сомнения в истинной политической природе новой философской организации. Первый гегелевский конгресс торжественно провозгласил философию международного права Гегеля немецкой теорией *реваниша*. Мы уже знаем, что с точки зрения Гегеля идея государства является решением противоречий буржуазного общества. Но каково взаимоотношение между отдельными нация-

ми-государствами, составляющими в совокупности человечество? Подобно тому, как на мировом рынке действительно только золото, в международных отношениях имеет значение только сила. Гегель с величайшим историческим реализмом изображает фактическое отношение между национальными левиафанами буржуазного общества, войну всех против всех. Однако сила является в его глазах выражением исторического права. Нация, оказывающаяся в данную эпоху носительницей мирового духа, обладает и мощью, необходимой для того, чтобы сделать другие народы своими орудиями. Их тяжбу решает время. «История, — говорит Гегель, — есть последний страшный суд»¹⁴.

Эта картина написана прежде всего с исторических судеб французского народа в эпоху революционных войн и наполеоновского режима в Европе. Когда Гегель говорит об историческом праве насилия, он имеет в виду право самого прогрессивного народа его времени употреблять военную силу для утверждения нового общественного строя на международной арене. В качестве возможности это историческое право приписывается им и возрожденной из пепла Пруссии. Однако революционный и национально-освободительный патриотизм, являющийся в конечном счете действительным содержанием этих идей, превратился у современных гегельянцев в *реакционный шовинизм*. Об этом свидетельствует хотя бы цитированный выше доклад Юлиуса Биндера.

Биндер противопоставляет «дух Гегеля» пацифистскому движению. Главным противником теории международного права, выдержанной в этом духе, является с его точки зрения учение Канта о вечном мире.

Отсюда естественно следует, что из двух конкурирующих судилищ — международного трибунала Лиги наций и страшного суда истории — Биндер выбирает последнее. Он настойчиво подчеркивает, что у Гегеля нет ни малейшего намёка на сверхгосударственное право, что, по мнению философа, нет претора между народами. Гегелю чужда идея вечного мира, «гарантированная союзом наций, с третейским судом и исполнительной властью, как это соответствует Версальскому миру», и вообще идея «союза наций, созданного посредством произвола, насилия и политики, предназначенного для сохранения власти победителя над побежденными и тем самым для сохранения вечного мира для победителей».

В противовес этой идее, «Гегель слишком ясно высказался за нравственную справедливость войны, чтобы его восприятию нравственности и свободы могла соответствовать мысль о некоем, хотя бы и бесконечно отдалённом, состоянии вечного мира, ибо как раз война является для него необходимым средством защиты свободы угрожаемой нации, и в замкнутости гегелевской системы нет вовсе места для цели, лежащей в дурной бесконечности». И далее: «Не только фактически в современных условиях нет судьи между народами, но и вообще его быть не может».

Единственное решение исходит от мирового духа, «творящего свой суд над государствами в процессе мировой истории, то есть в необходимой борьбе народов друг с другом за свою свободу, за действительность их духа в мире, за выполнение их исторической миссии». Проще говоря — кто победил, тот и прав. «Уверенность в силе нравственности может быть всегда только уверенностью в своём нравственном праве, в своей

собственной нравственной ценности», а эта ценность принадлежит государству, способному отстоять себя в открытой схватке с другими государствами. «Мировой дух обнаруживает в ней свою силу, которая поможет угрожаяемой нации добиться победы».

Таковы ясные цели глубокомысленных лидеров немецкого неогегельянства: воссоздать Германию как могущественную империалистическую державу, во что бы то ни стало добиться реванша.

Вот Гегель и книжная мудрость,
И смысл философии всей.

Но если действительное учение Гегеля о страшном суде истории было отражением революционного периода в жизни буржуазного общества, то современный культ милитаризма является ярким симптомом его заката. Единственный прогрессивный смысл, который сохранили ещё в наши дни возвышенные слова философа о страшном суде истории, состоит в том, что спор между рабочим классом и классом капиталистических частных собственников не может иметь другого исхода, кроме суда борьбы. Подлинный страшный суд истории — это очистительное пламя коммунистической революции. «Для того чтобы мстить за злодеяния правящих классов, — сказал Карл Маркс в своей замечательной речи на юбилее чартистской “Народной газеты”, — в средние века в Германии существовало тайное судилище, так называемый “Vehmgericht”. Если на каком-нибудь доме был начертан красный крест, то люди уже знали, что владелец его осуждён “Vehm”. Теперь таинственный красный крест начертан на всех домах Европы. Сама история теперь судья, а исполнитель её приговора — пролетариат»¹⁵.

Из всего сказанного о причинах и характере современного возрождения гегельянства естественно следует, каково может быть наше отношение к этому идеологическому явлению. Можем ли мы приветствовать возрождение классической философии и в частности реабилитацию Гегеля, осмеянного либеральными теоретиками в прошлом, или, наоборот, должны оплакивать окончание либерально-позитивистской и кантианско-реформистской эры как эры меньшего зла по сравнению с фашистским или близким к нему неогегельянством? Разумеется, обе эти позиции были бы слабы со всех точек зрения. Неогегельянство, как и неокантианство, принадлежит в одинаковой степени к продуктам буржуазной культуры эпохи её упадка. Было бы нетрудно показать, что оба эти течения при всей своей противоположности взаимно питают друг друга, а в настоящее время даже прямо ищут сближения. Отвергая по-прежнему идеализм кантианского направления, мы не находим ничего исторически прогрессивного и в современной неогегельянской моде.

Однако нет худа без добра, гласит одна рискованная, но всё же верная поговорка. Оживление интереса к Гегелю, распространившееся за последние 30 лет, было причиной приведения в некоторый относительный порядок рукописей философа (хранящихся в Берлине) и даже опубликования значительной их части. Это и есть то добро, которое всё же не может уравновесить такого большого худа, каким является современное реакционное гегельянство. Мы позволим себе остановиться на одной из таких публикаций, стоящей

сейчас в центре спора о Гегеле и, к сожалению, мало у нас известной. Речь идёт о работах молодого Гегеля, написанных им в последнее революционное десятилетие XVIII века. Они были опубликованы ещё в 1907 году учеником Дильтея Германом Нолем, правда, под неуклюжим и явно односторонним заглавием «Теологические работы молодого Гегеля»¹⁶.

При первом взгляде на эти работы, образующие в совокупности толстый том в 400 страниц, действительно может показаться, что содержание их имеет чисто богословский характер. Здесь и народная религия, и жизнь Иисуса, и позитивность христианства — словом, понятия и образы, способные создать впечатление, будто в годы величайших революционных потрясений Гегель мирно перелистывал свой катехизис. Но это далеко не так. Работы, опубликованные Нолем, показывают нам молодого Гегеля в качестве одного из наиболее последовательных демократов тогдашней Германии. И кто знает, не ждала ли его судьба революционного пораженца Георга Форстера, если бы армия Кюстина, поднявшись вверх по Рейну, вторглась в Швабию? Интерес к религиозным вопросам несколько не противоречит политическим симпатиям Гегеля. Если вместе с Германом Нолем мы назовём эти юношеские произведения теологическими работами, то придётся, пожалуй, отнести к области богословия не только «Исповедь савойского викария» Руссо, но и декрет Конвента от 18 флореаля II года, устанавливающий публичный культ Верховного Существа.

Излюбленным мотивом неогегельянцев является тезис о глубоко религиозном духе всей философии Гегеля. Недаром на втором конгрессе Гегель-бунда

председательствовавший Лассон с презрением говорил о некоей секте, написавшей на своём знамени: «Гегель» и одновременно — «Религия есть опиум для народа». Понятно, что юношеские работы Гегеля были истолкованы именно в духе религиозной мистики. Ещё Дильтей писал о мистическом пантеизме молодого Гегеля.

Нельзя отрицать, что в юношеских работах Гегеля политические идеи выступают обычно в форме религиозных проблем. Здесь можно видеть следствие отсталости Германии конца XVIII века, результат особого развития в ней классовых противоположностей, не похожего на то, что является перед нами во Франции. Но, с другой стороны, религиозные проблемы и в частности вопрос об отношении религии к государству¹⁷ занимали три собрания народных представителей революционной Франции, и вообще решение этих проблем, соответствующее основам буржуазного общества, в 90-х годах XVIII века было ещё искомым (по крайней мере для Европы). Не следует упускать из виду и то своеобразное обстоятельство, что последовательно-демократическая партия французской революции — партия якобинцев — была настроена антихристиански, но отнюдь не атеистически. Известны слова Робеспьера, верного последователя Руссо: «Атеизм аристократичен, между тем как идея Верховного Существа, заботящегося о невинности, имеет целиком народный характер». Руссо — против энциклопедистов, абстрактно-высший гражданин — против атеизма жирондистских салонов, такова противоположность, с которой сталкивается всякий, желающий понять политическую и философскую литературу конца XVIII века.

Эта антитеза даёт нам ключ и к пониманию религиозности молодого Гегеля.

Так же, как деятели Конвента, Гегель рассматривает религию в качестве средства для политико-социального воспитания масс (это справедливо по крайней мере по отношению к фрагментам тюрингенского и бернского периодов). В центре его внимания стоит народная религия, изображаемая в античных тонах и созданная для того, чтобы поддерживать республиканские добродетели. «Народная религия, порождающая и питающая великие помыслы, идёт рука об руку со свободой» (с. 27). «Человек есть нечто столь многостороннее, что из него можно сделать всё; многообразно переплетённая ткань его ощущений имеет такое множество концов, что всё может быть с нею связано — если это не исходит от одного конца, то исходит от другого. Поэтому человек способен к глупейшему суеверию, величайшему иерархическому и политическому рабству; сплести эти прекрасные нити природы, сообразно последней, в один благородный союз должно быть прежде всего делом народной религии» (с. 19).

Совершенно очевидно, что эта народная религия представляет собой прямую противоположность господствующей положительной религии. Вот почему «теологические работы» молодого Гегеля насквозь проникнуты критикой иудаизма и традиционного церковного христианства. Против потусторонней и в то же время расчётливо эгоистической основы так называемых мировых религий он выдвигает публичный культ красоты, жизнерадостное язычество. Иудейство и христианство покоятся на равнодушной к общественному делу природе частного лица,

его погружении в самого себя. Мелочное исполнение религиозных обрядов вытекает из личных интересов людей, уши которых закрыты для понимания долга. «Своекорыстие есть маятник, колебания которого поддерживают их машину в движении» (с. 7).

Это своекорыстие, господство частного интереса над всеобщим является источником веры в чудеса и загробное воздаяние. Свободный республиканец древнего мира не ждал утешения и награды за добродетель в загробном царстве. «Сделать своей максимой слепое послушание человека, подверженного злобным прихотям, мог только народ величайшей испорченности, глубочайшего морального бессилия, его могло привести к этому только продолжительное время полного забвения лучшего состояния. Такой народ, оставленный самим собой и всеми богами, ведущий частную жизнь, нуждается в знамениях и чудесах, нуждается в гарантиях со стороны божества, утверждающих его в том, что имеется будущая жизнь, ибо в самом себе он уже не может иметь этой веры» (с. 70).

Рабство, бессилие, нищета — вот действительная основа веры в загробное воздаяние. «Толпа, не обладающая больше публичными добродетелями, униженная и живущая в состоянии угнетения, нуждается теперь в иной поддержке, ином утешении, чтобы вознаградить себя за эту нищету, которую она не смеет уменьшить» (с. 70). Возникновение и распространение христианства является следствием разложения античной общественной жизни, упадка свободы, испорченности нравов. «Греческая и римская религия была религией только для свободных народов, и вместе с утратой свободы должны были исчезнуть также её смысл и сила, её приспособленность к людям. Что

пушки для армии, расстрелявшей все свои заряды? Она должна искать другое оружие. Зачем сети рыбаку, когда река пересохла? Как свободные люди подчинялись они законам, которые дали сами себе, слушались людей, которых сами избрали своими начальниками, вели войны, задуманные ими самими, отказывались от своей собственности, своих страстей, жертвовали тысячами жизней за дело, которое было их делом, не поучали и не поучались, но осуществляли принципы добродетели в деяниях, которые они вполне могли назвать своими; в общественной, как и в частной и домашней жизни, каждый из них был свободным человеком, каждый жил по собственным законам. Идея своего отечества, своего государства была невидимым, высшим началом, ради чего он работал и что подталкивало его; это было его конечной целью в мире, конечной целью его мира, — он находил её воплощённой в действительности или сам содействовал её осуществлению и сохранению. Перед этой идеей исчезала его индивидуальность, он претендовал только на сохранение жизни и продолжительное существование ради этой идеи, и это ему удавалось осуществить; но требовать продолжительного существования или вечной жизни ради своей индивидуальности ему не могло или очень редко могло прийти в голову» (с. 221).

С падением античной демократии возникла почва для религиозных умонастроений, подобных христианству. Гегель следующим образом рисует взаимоотношение между индивидом и обществом в поздне-римскую эпоху: «Образ государства в качестве результата своей деятельности исчез из души гражданина; забота о целом, его обозрение покоились теперь

в душе одного лица или немногих; каждый имел своё предуказанное ему место, более или менее ограниченное, отличающееся от мест других; незначительному числу граждан было поручено управление государственной машиной, и эти граждане служили лишь отдельными колёсиками, приобретающими своё значение лишь в связи с другими; доверенная каждому часть раздробленного на куски целого была настолько незначительна по сравнению со всем целым, что ему вовсе не было пользы знать или видеть это соотношение, — полезность в государстве стала главной целью, поставленной государством перед своими подданными, а целью, которую они сами ставили перед собой, был заработок и поддержание своего существования и ещё, пожалуй, тщеславие. Всякая деятельность, всякая цель была направлена теперь на индивидуальность, не стало больше деятельности ради целого, ради идеи — каждый работал на себя или был вынужден работать на другого.

Свободное подчинение собственным законам, следование за властями и военачальниками, которых они сами избирали, осуществление планов, которые они сами разработали, — всё это отпало, отпала всякая политическая свобода; право гражданина теперь давало лишь право на неприкосновенность собственности, которая заполнила весь его мир; явление, обрывавшее всё переплетение целей и деятельность целой жизни, а именно — смерть, неизбежно стало казаться ему чем-то ужасным, ибо ничто не переживало его, тогда как республиканца переживала республика, — и вот ему начала представляться мысль, что его душа есть нечто вечное» (с. 223).

Этот взгляд, в котором сказывается, конечно, влияние революционных писателей XVIII века, сохранился у Гегеля и впоследствии. Впрочем, у зрелого Гегеля он скрывается под иной, гораздо более высокой оценкой христианства и частной собственности как необходимой основы прогресса в Новое время. Если мы, однако, обратимся к антирелигиозной литературе левых гегельянцев, то обнаружим большое сходство между двумя периодами революционно-демократического подъёма — последним десятилетием XVIII века и началом 40-х годов следующего столетия.

При всём том есть нечто, отличающее молодого Гегеля от позднейших критиков христианства¹⁸. Отличие состоит в гораздо более реалистическом характере его взгляда на политическую функцию религии. Какими туманными кажутся все рассуждения левых гегельянцев по сравнению с нижеследующим местом из юношеских работ самого Гегеля, проникнутых духом революционного просвещения: «Первые христиане находили в своей религии утешение и надежду на будущее вознаграждение для них и наказание для их врагов — их угнетателей, которые были язычниками. Но подданный монастыря или вообще подданный деспотического государства не мог воззвать к своей религии о мести по отношению к роскошествующему прелату, расточающему то, что добыто потными руками, или к откупщику, ибо этот последний слушает те же мессы или даже сам их служит. Такой подданный находил в своей механической религии столь великое утешение и вознаграждение за утрату человеческих прав, что он в своём животном бытии потерял всякое понимание принадлежности к человечеству» (с. 365).

Мы уже видели, что критика религии у молодого Гегеля покоится на противопоставлении частного человека (*bourgeois*) — политической всеобщности гражданина (*citoyen*), точно так же, как это имело место в идеологии якобинцев. Неравенство имуществ и частная собственность подвергаются критике не в их специфически буржуазной форме, но, скорее, наоборот — как следствие феодально-иерархического общественного устройства, остаток политической деспотии. Положительная религия является для молодого Гегеля только отражением этой искажённой общественной формы. «Объективность божества развивалась параллельно испорченности и рабству людей, и она есть, собственно, только проявление этого духа времени» (с. 227).

Там, где центробежные силы частного интереса разлагают социальный организм, человек не верит в самого себя и всё, что есть в нём хорошего, переносит в потусторонний мир. Наоборот, вместе с уничтожением деспотии и подавлением личного эгоизма ему снова становится понятным «прекрасное человеческой природы». Таково всегда повторяющееся открытие революционных эпох. «Когда спустя тысячелетия человечество снова становится способным иметь идеи, интерес к индивидуальному исчезает, и хотя сознание испорченности человека остаётся, но учение о его греховности идёт на убыль, и то, что привлекало нас в индивиде, всё более выступает в своей красоте в качестве идеи; мыслимое нами, оно становится нашей собственностью, мы снова познаём как своё творение, снова присваиваем себе прекрасное человеческой природы, то, что мы сами вкладывали в чужого индивида, оставляя для себя лишь самое

отвратительное, на что только способна человеческая природа; тем самым мы снова учимся чувствовать уважение к себе, ибо до сего времени мы полагали, что нам свойственно только то, что может служить предлогом для презрения» (с. 71).

Таково действительное историческое содержание того, что Гегель назвал народной религией. Не в церковных залах, а на площади совершаются таинства публичного культа этой религии, религии свободных республиканцев. Богослужение её — в общенародных, декоративно-возвышенных, устроенных на античный лад торжествах в честь свободы и равенства. «Народ, — пишет Гегель, — который учредит своё публичное богослужение таким, что будут затронуты чувства, фантазия и сердце без того, чтобы разум остался при этом пустым, и таким образом, что благоговение произойдёт из согласной работы и подъёма всех сил души, а представление о строгом долге будет смягчено и сделано более доступным посредством красоты и радости, — такой народ, чтобы не дать в руки определённого класса людей вожжи, с помощью которых можно держать его в зависимости, будет сам устраивать свои празднества, сам будет распределять свои выдачи, и когда его ум будет занят отечественными учреждениями, сила его воображения изумлена, его сердце тронута и его разум удовлетворён, то дух его не будет вовсе чувствовать потребности или ему вовсе не будет доставлять удовольствия выслушивать каждые семь дней фразы и образы, понятные и уместные только несколько тысяч лет назад в Сирии» (с. 39)¹⁹.

Народные празднества имеют большое объединяющее значение во всякой революции, в том числе и про-

летарской. Однако между массовыми демонстрациями рабочего класса и помпезными празднествами классической буржуазной революции XVIII века большая разница. Ибо «там, — употребляя выражение Маркса, — фраза была выше содержания, здесь содержание выше фразы»²⁰. Революционные учреждения Франции уделяли вопросу об организации и распорядке народных празднеств особенное внимание. Ремесленник и богатый поставщик, рабочий и владелец мануфактуры должны были по плану законодателей слиться в торжественном порыве к социальному единству, которое именно вследствие своего возвышения над экономическим содержанием жизни обрело религиозный смысл. При всём реализме якобинцев их политическая идеология была насквозь идеалистической. Всякое проявление особых интересов она бичует как эгоизм, объявляя непатриотичными материальные требования рабочих (достаточно вспомнить, что якобинская диктатура сохранила принятый Национальным собранием закон Ле Шапелье, запрещавший рабочие союзы). Тем самым эта идеология теряет свой народный характер. Чтобы привязать массы к республиканским добродетелям, которые их не кормят, чтобы сделать невозможное, то есть устранить противоречия материальных интересов внутри народа, разыгрываются грандиозные общественные спектакли, вызываются тени Гракхов и Публиколов, заимствуется из Древней Греции идея народного празднества. Дух как бы примиряется с плотью, и абстрактная добродетель, парящая над материальной жизнью, делает уступку человеческой чувственности. Так в демократической революции, совершаемой в рамках буржуазного мировоззрения, возникает *эстетическая проблема*.

Философия Канта была немецкой теорией Великой французской революции. Это справедливо и по отношению к Гегелю, справедливо не только в общих чертах. Ничто не мешает нам применить эту параллель и по отношению к отдельным вопросам, привлекавшим внимание немецких мыслителей. Эстетическое возвышение публичной жизни играет большую роль у Шиллера. В юношеских работах Гегеля тема гражданской эстетики также занимает одно из центральных мест, а это даёт тенденциозным авторам возможность эстетизировать автора «Теологических сочинений». Отклоняя «миф» о его революционных идеях, они рисуют Гегеля 90-х годов погружённым в чисто эстетические интересы, фантазирующим энтузиастом, отвергающим прозу жизни. Но мы уже видели, что в ранних набросках Гегеля эстетическая критика своекорыстия по всем своим основным мотивам совпадает с критикой аристократии капитала у якобинцев. В известном смысле можно сказать, что Гегель разделял все достоинства и недостатки революционно-демократической идеологии конца XVIII века. Этим содержанием насквозь проникнута и его эстетика.

В юношеских работах Гегеля мы повсюду найдём противопоставление античного искусства духу Нового времени и западных народов. «Уже в архитектуре, — пишет он в одном из набросков, приложенных к изданию Ноля, — обнаруживается различный гений греков и немцев. Те жили свободно, на широких улицах, в их домах были открытые, лишённые крыши дворы, в их городах часты большие площади, их храм построен в прекрасном благородном стиле — простой, как греческий дух, возвышенный, как бог, которому

он посвящён». Напротив, «наши города имеют узкие, вонючие улицы, комнаты узки, отделаны тёмным, с тёмными окнами, большие залы низки и давят, когда находишься в них». Древние греки воспевали тираноубийц Гармодия и Аристоклитона, в Новое время народная фантазия не знает подобных сюжетов (с. 359).

У новых народов образование оторвано от народной почвы. «Афинский гражданин, которого бедность лишила возможности подавать свой голос в публичном народном собрании, вынужденный даже продавать себя в рабство, знал не хуже Перикла и Алкивиада, кто такие были Агамемнон и Эдип, которых в благородных формах прекрасного и возвышенного человечества выводили на сцену Софокл и Эврипид или Фидий и Апеллес изображали в чистых образах телесной красоты» (с. 216). Теперь дистанция между образованными людьми и народом гораздо более велика.

Вообще неравенство имуществ и сословий образует, по мнению молодого Гегеля, главную причину упадка эстетической и торжества религиозной фантазии. «Когда простота нравов, ещё до большого неравенства состояний, сохранилась в народе и история разыгрывается на собственно народной почве, то саги переходят от родителей к детям, они являются в равной мере достоянием каждого. Но как только внутри нации образуются особые сословия и отец семейства перестаёт быть вместе с тем и первосвященником, то рано появляется сословие, служащее хранителем саг, от которого исходит и знание их в народе; это бывает особенно в тех случаях, когда эти саги пришли из чуждой страны, возникли среди чуждых нравов и на чуждом языке. Основа, содержание саг в своей перво-

начальной форме уже не может быть здесь достоянием каждого, ибо, чтобы изучить эту форму, нужно много времени и разнообразный аппарат знаний. Таким образом, это сословие быстро достигает господства над публичными верованиями, господства, которое может распространиться до пределов весьма широкой власти или по крайней мере всегда сохраняет в руках вожжи по отношению к народной религии» (с. 65–66).

Рукописи, изданные Нолем, насыщены элегическим воспеванием античности, выступающей в образе республики свободных граждан, столь непохожей на современное христианское общество, где на первый план выдвигаются интересы единичного. Греческая демократия неизмеримо превосходит государство Нового времени, «заботящееся лишь об охране собственности».

Уже в первой из рукописей, получившей у Ноля название «Народная религия и христианство», Гегель противопоставляет юношеский гений греков стареющему гению Запада. Гений эллинской древности «чувствует самого себя и ликует в своей силе, с неутолимой жадной набрасывается он на нечто новое и живейшим образом заинтересован в нём, но оставляя его, снова овладевает чем-нибудь другим. Этим никогда, однако, не может быть что-нибудь такое, что угрожало бы наложить оковы на его гордую свободную шею». Напротив, стареющий гений во всех отношениях «отличается прежде всего своей прочной привязанностью к истари заведённому, и поэтому он несёт свои оковы, как старик подагру, который ворчит, вспоминая её, но не имеет силы её сбросить; он позволяет бить себя и трясти, как это вздумается его владыке, но наслаждается только с неполным созна-

нием, не свободно, не открыто, не со светлой прекрасной радостью, вызывающей у других симпатию; его празднества — это болтовня, подобно тому как для старика самое главное — это поговорить; нет ни громкого возгласа, ни полнокровного наслаждения» (с. 6).

«Ах, из далёких дней прошлого перед душой, способной чувствовать красоту и величие в великом, встаёт сияющий образ гения народов — сына счастья, свободы, воспитанника прекрасной фантазии. И его привязывала к матери-земле железная цепь потребностей, но он так обработал её и с помощью своего чувства, фантазии придал ей столь тонкий, прекрасный характер, так с помощью граций оплел её розами, что в этих цепях он мог найти себе удовлетворение, как в своём собственном создании, как в части самого себя... Мы знаем этого гения только из поэтических описаний. Мы можем с любовью и удивлением судить лишь о некоторых его чертах в оставшихся копиях его образа, которые пробуждают мучительное стремление к оригиналу. Он — это прекрасный юноша, которого мы любим и в легкомыслии, со всей свитой граций, — с ними он впитывал бальзамическое дыхание природы, душу, которую они вдохнули и которую он всасывал в себя из каждого цветка. Увы, он оставил землю!» (с. 28–29).

Интересен также следующий отрывок, правда, перечёркнутый и обрывающийся на самом существенном месте: «Другого гения наций вывел Запад: его образ имеет старческий характер, прекрасным он никогда не был, но некоторые слабые следы немногих черт мужественности у него ещё остались; его отец согбён, — он не осмеливается ни бодро оглянуться

вокруг, ни возвысить в сознании самого себя, он близорук и может видеть сразу лишь мелкие предметы; лишённый храбрости, без уверенности в собственной силе, он не осмеливается на смелый прыжок, (чтобы) железные цепи грубо и» (с. 29).

Мы уже знаем Гегеля-теолога и Гегеля-эстета; нам остаётся теперь понять его как энтузиаста греческой древности. В отношении Гегеля к античному миру нет ничего отвлечённо-академического. Обращение к античному образцу — характерная особенность революционного движения конца XVIII века, её не избежали даже такие люди, как Гракх Бабёф. Язык революции черпал свою риторiku в наследии древности. «Робеспьер и Сен-Жюст весьма определённо говорят об *античных*, присущих только “народной сущности”, “свободе, справедливости, добродетели”. *Спартацы, афиняне, римляне* в эпоху своего величия — “свободные, справедливые, добродетельные народы”»²¹. Эта политико-эстетическая фантастика свойственна Гегелю в одинаковой степени с деятелями Комитета Общественного Спасения, она образует их общую черту, равно как и выражение их общей исторической ограниченности.

Но обратимся ещё раз к Марксу: «Робеспьер, Сен-Жюст и их партия погибли потому, что они смешали античную *реалистически-демократическую республику*, основанную на *действительном рабстве*, с *современным спиритуалистически-демократическим представительным государством*, основанным на *эмансипированном рабстве*, на *буржуазном обществе*. Какое колоссальное заблуждение — быть вынужденными признать и санкционировать в *правах человека* современное буржуазное общество, общество про-

мысленности, всеобщей конкуренции, свободно преследующих свои цели частных интересов, анархии, самоотчуждённой природной и духовной индивидуальности, — быть вынужденными признать и санкционировать всё это и вместе с тем желать аннулировать вслед за тем в лице отдельных индивидуумов *жизненные проявления* этого общества и в то же время желать построить по *античному* образцу *политическую верхушку* этого общества!»²².

И всё же — сколько революционной правды в этом заблуждении! То, что было ложно с точки зрения законов буржуазной экономии, является истиной во всемирно-историческом смысле. Утопия свободного народа, изгоняющего из своих общественных отношений бездушный формализм государства и холопство подданных, пассивность и аполитизм большинства, своекорыстие и торгашество, двойную бухгалтерию земли и неба, — этот идеальный образ революционеров конца XVIII столетия был предвосхищением иной, *более глубокой формы демократии*. Вот чем привлекательно мировоззрение молодого Гегеля, его обращение к общинной жизни древних республик.

Ошибка Гегеля, как и ошибка революционеров 1793 года, была исторически необходима. «В классически строгих традициях Римской республики гладиаторы буржуазного общества нашли идеалы и художественные формы, иллюзии, необходимые им для того, чтобы скрыть от самих себя буржуазно-ограниченное содержание своей борьбы, чтобы удержать своё воодушевление на высоте великой исторической трагедии». Это «воскрешение мёртвых, — по выражению Маркса, — служило... для того, чтобы возвеличить данную задачу в воображении»²³.

Современные неогегельянцы берут у молодого Гегеля его якобинское противопоставление всеобщего эгоистическим интересам отдельного индивида, *le particulier*, частника. Но эта революционно-демократическая идеология превращается у них в философское обоснование борьбы буржуазного государства с эгоизмом трудящейся массы. Политическая фикция надклассовой народности, идеализация языка, юности, силы, попытки создать новую мифологию — всё это служит теперь не для того, чтобы преувеличить исторически данную революционную задачу в фантазии, а, наоборот, для того, чтобы отвлечь народные массы от их действительных революционных задач.

Подлинным вождём народной революции в отечестве Гегеля может быть только пролетариат. В будущем пролетарском государстве ему придётся вести последовательную борьбу с *les particuliers*, что в переводе на язык XX столетия означает владельцев частного капитала, продающих в настоящее время немецкий народ оптом и в розницу. Поэтому всё подлинно прогрессивное в литературном наследстве Гегеля принадлежит революционному пролетариату, хотя ему чуждо всякое воскрешение мёртвых, всякое пародирование старой борьбы. Задача рабочего класса так велика и обширна, что ему нет никакой надобности преувеличивать её значение в фантазии.

ЭСТЕТИКА ГЕГЕЛЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Работа 1931 г. Впервые опубликована: Пролетарская литература. М., 1931, № 5–6, с. 76–93.

Также работа публиковалась: Лифшиц М.А. Вопросы искусства и философии. М.: Художественная литература, 1935, с. 114–143.

С небольшой авторской правкой была опубликована в трёхтомнике: Лифшиц М.А. Собрание сочинений. В 3 т. М.: Изобразительное искусство, 1984–1988, т. 2, 1986, с. 140–162.

В настоящем издании работа приводится по трёхтомнику.

Гегель только на один год пережил Июльскую революцию во Франции. Он умер накануне великого общественного раскола, когда социальная война между «двумя нациями в одном народе», пролетариатом и буржуазией, только начиналась. В июльские дни ученики Политехнической школы, студенты идут во главе, хотя рабочие образуют уже главную силу восстания. Так, на картине Делакруа «Июль 1830 года» рядом с традиционным республиканцем в шляпе видна почерневшая от дыма фигура парижского пролетария-блужника с обнажённой саблей в руке. Буржуазия имеет подрастающего соперника — рабочая масса приближается к сознанию своих интересов и грозит ей углублением революции.

Июльский грохот звучал прощальным салютом гегелевской философии в Германии — время её миновало. Это было время первой французской революции и реставрации, величайшего политического напряжения 1789–1814 годов и последовавшего за ним периода мирного, органического роста на почве буржуазной экономики. Новая революция не входила в расчёты немецкого мыслителя. Она нарушала выработанную им схему развития, в которой переход от революции к успокоению имел абсолютный характер.

Впрочем, эта общая схема ещё не могла быть иной, и царство буржуазии казалось решением всех драматических конфликтов прежней истории, единственным возможным завершением двадцатипятилетия революционных войн и стихийных движений народов. На время толстому кошельку удалось доказать, что все усилия революционного терроризма принести

буржуазное общество в жертву античному политическому строю суть только крайности, ведущие в тупик, что спекуляция и грюндерство лучше обеспечивают общественное благо, чем спартанские добродетели граждан, и что ни Гракхам, ни Цезарю нельзя безнаказанно вторгаться в святилище коммерции. «Трезво-практическое буржуазное общество, — говорит Маркс, — нашло себе истинных истолкователей и глашатаев в Сэях, Кузенах, Руайе-Колларах, Бенжаменах Констанах и Гизо; его настоящие полководцы сидели за конторскими столами, его политическим главой был жирноголовый Людовик XVIII. Всецело поглощённое созиданием богатства и мирной конкурентной борьбой, оно уже не вспоминало, что его колыбель охраняли древнеримские призраки»²⁴.

Так героический период нового строя кончился. Задача теперь состояла в том, чтобы конституировать буржуазное общество и буржуазное государство, восстановить порядок, необходимый для преуспевания деловых людей. Пришло к своему прозаическому осуществлению обещанное Робеспьером *конституционное* управление; явившись на смену *революционной* системе, оно должно было позаботиться главным образом о гражданской, а не о публичной свободе и обеспечить частному лицу безопасность от покушений власти.

«В буржуазных революциях, — писал Ленин, — главная задача трудящихся масс состояла в выполнении отрицательной или разрушительной работы уничтожения феодализма, монархии, средневековья. Положительную или созидательную работу организации нового общества выполняло имущее, буржуазное меньшинство населения»²⁵. В этой положительной

или созидательной работе буржуазного меньшинства следует различать два периода. Когда рабочий класс уже сложился в самостоятельную силу, способную оспаривать гегемонию в демократической революции, все рассуждения о порядке и организации, исходящие от идеологов буржуазии, представляют собой по общему правилу простую защиту угнетения человека человеком. Напротив, в тот период, когда главная масса революционеров ещё складывается из людей, которые смотрят больше назад, чем вперёд, защищая старые права трудящихся, или подобно якобинцам стремятся увековечить равенство мелких состояний, — в такой период созидательная работа буржуазного меньшинства ещё овеяна дыханием всемирной истории.

Подобно тому, как просветители XVIII столетия в своей борьбе за освобождение буржуазного общества от пут феодализма зывали к разуму и справедливости, передовые мыслители послереволюционного переходного периода идеализируют созидательную работу имущих классов. Им кажется, что речь идёт о чём-то большем, чем буржуазное завершение революции, они стремятся не к утверждению буржуазного миропорядка, а к *организации* человеческих отношений вообще, их увлекает бесконечное развитие производительной силы человеческого духа. В этот период образованное меньшинство ещё способно вызывать к жизни всеобъемлющие системы, настоящие энциклопедии послереволюционного строительства, подобно тому, как прежде оно создавало энциклопедии разрушения. К таким синтетическим научным образованиям, выражающим собой всё исторически-прогрессивное в положительной или созидательной работе буржуазного меньшинства, принадлежит и фи-

лософия Гегеля. Она относится, по словам Ленина, к лучшему из того, что создало человечество в XIX веке.

Великий мыслитель послереволюционной Франции Сен-Симон писал в своей «Науке о человеке» (1813): «В последнее столетие старались сделать наиболее отвлечённые вопросы доступными для всего света, излагая их так, чтобы все могли о них судить. Этот путь был очень хорош для того, чтобы вызвать революцию. Такова именно и была цель, которую преследовали учёные. Но теперь единственная задача, которую мыслитель может себе поставить, — это работать для реорганизации системы моральной, системы религиозной, системы политической, словом, системы идей, с какой бы стороны её ни рассматривать. Старый путь должен быть оставлен. Только те лица, которые специально изучили эти системы, могут без вреда для общественного порядка, а, напротив, в его интересах, их исследовать и разбирать».

Человечество, по словам Сен-Симона, вступило в период *положительной системы*, следующей за революционными бурями, и теперь научные искания призваны заменить собой революционные эксперименты. Поставить на место разложившейся системы новую, примирить распавшиеся элементы общественного бытия и мышления — такова задача времени. В эту эпоху должна достигнуть небывалого расцвета та наука, которую Сен-Симон называет наиболее важной, — наука о сравнении идей, «общая наука о сравнениях, иначе говоря — логика»²⁶.

Таким образом, Сен-Симон в достаточно точных выражениях излагает задачу, стоявшую перед философией Гегеля. Но посмотрим, как понимал историче-

ское место своей философии сам Гегель. В предисловии к «Науке логики», написанной примерно в одно и то же время с «Наукой о человеке» Сен-Симона, он говорит о разрушении всех устаревших форм действительности и человеческого знания, происшедшем за последние двадцать пять лет, то есть в период революционных потрясений и войн. «При изменении субстанциальной формы духа совершенно тщетно желание сохранить формы прежнего образования: они — увядшие листья, которые отбрасываются возникающими у их оснований новыми почками. Игнорирование этого общего изменения постепенно исчезает и в научной сфере. Незаметно даже противники привыкают к новым представлениям и усваивают их... С другой стороны, уже прошло, по-видимому, время брожения, с которого начинается создание нового. При первом своём появлении оно относится к широко распространённой систематизации прежнего принципа с фанатической враждебностью и отчасти боится утратить себя в пространных частностях, отчасти избегает труда, требуемого для научной работы, и в сознании этой потребности хватается сначала за пустой формализм. Ввиду этого потребность разработки и развития содержания становится ещё более настоятельной. В формировании той или иной эпохи, как и в образовании личности, бывает период, когда главной целью является приобретение и утверждение принципа во всей его ещё неразвитой напряжённости. Но более высокое требование состоит в том, чтобы этот принцип стал наукой»²⁷.

Этими словами взгляд Гегеля на смысл его собственной теоретической деятельности очерчен с необычайной ясностью. Старая, отжившая свой век по-

лусредневековая логика представляла собой *широко распространённую систематизацию прежнего принципа*. Она подвергалась разложению вместе с упадком соответствующей ей *субстанциальной формы*, то есть прежнего, феодально-патриархального общества и государства старого режима. На смену им в теории и практике выступил *новый принцип*. Однако последний, по мнению Гегеля, ещё слишком абстрактен, неразвит. В своей революционной прямолинейности новый принцип отвергает всякие попытки *систематизации* как измену своему делу. Между тем революция закончена. Старая система разрушена, и на её место должна быть поставлена новая система, новая логика. Категории логики — это формы, в которых отвердевает раскалённая лава революционных событий.

Философия Гегеля является отвлечённым изображением исторической смены борьбы и порядка, разрушительного и созидательного периодов буржуазной революции. Гегелевское раздвоение единого списано с действительного процесса дифференциации интересов в течение последнего революционного десятилетия XVIII века. Развитие через противоречия является для него единственной возможной формой движения, и ту ступень диалектического процесса, когда противоречия уже обнаружили и выступают во всей их остроте, он ценит выше первоначального идиллического тождества (тенденций, интересов). Но это понимание движущей роли противоречий Гегель не довёл и не мог довести до конца. Замеченные им общественные антагонизмы находят себе наиболее полное развитие в противоположности пролетариата и буржуазии. Они решаются в реальной исторической

борьбе этих противоположностей, в движении к диктатуре пролетариата и уничтожению классов. Понять это — значит стоять уже на точке зрения Маркса.

Гегель является в известном смысле антиподом Маркса именно потому, что этот путь решения противоречий для него не существует. Мир Гегеля ограничен опытом французской революции, взятой вне связи с дальнейшим углублением революционного процесса. Политическое затишье эпохи Реставрации, которая на деле была периодом скрытого расширения почвы для новых, более мощных социальных конфликтов XIX столетия, является в изображении нашего философа ступенью абсолютного и всеобщего синтеза. Вслед за отрицанием должно последовать отрицание отрицания, а эта высшая ступень есть примирение противоположного в логическом единстве. Таким образом, философия Гегеля является теоретическим оправданием остановки революционного процесса на буржуазном его этапе, утверждением новой, устойчивой системы взамен утраченной во время революции. Правда, революция была необходима, её нельзя вычеркнуть из мировоззрения Гегеля. И характерно, что на страницах «Феноменологии духа» эпоха террора изображается в качестве необходимой ступени развития самосознания (*die absolute Freiheit und der Schrecken*^{*}). Этого никогда не могли простить Гегелю такие люди, как Юлиус фон Шталь²⁸. И всё же сама по себе революция представляет, с точки зрения Гегеля, только *фугу исчезания*²⁹.

С точки зрения международного опыта Гегель ясно сознаёт себя философом послереволюционной, *орга-*

* Абсолютная свобода и страх (нем.).

нической эпохи и считает всякую попытку возобновления и углубления революции обращением вспять. Отсюда его отрицательная оценка июльских дней 1830 года.

В начале нашего века, писал Герцен, раздалось слово *примирение*. Это магическое слово было произнесено представителями классического идеализма в Германии. Отсюда оно перешло во Францию, вдохновляя Кузена и его школу, с таким же успехом, как в XVIII столетии революционные идеи двигались в обратном направлении. Даже в царской России писатель из семинаристов, Надеждин, сосланный в далёкий Усть-Сысольск за напечатание известного письма Чаадаева, бредил примирением противоположностей.

После этого уже не кажется странным, что родиной этого примирительного мировоззрения стала Германия, где никакой революции не произошло и где буржуазия, по словам Маркса, в течение всего периода революционных войн рисковала только своей собственной шкуркой. «Да, немецкая история кичится таким движением, которого ни один народ не совершил на историческом горизонте до неё и которому ни один народ не станет подражать в будущем. Ведь мы разделяли с современными народами реставрации, не разделяя с ними их революций»³⁰. В этом, конечно, специфически немецкая причина идеализма Гегеля. Он сам видит превосходство Германии над остальными народами в том, что его родная страна создала особый способ решения противоречий — Реформацию.

Действительно, со времён Реформации немецкое развитие приняло мелкобуржуазный характер. «Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем

случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство». Неизбежным следствием этого, писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», было возвышение бюрократии, стоящей как бы над противоречиями общественных интересов. «Государство конституировалось, таким образом, в мнимую самостоятельную силу, и это положение, которое в других странах было преходящим (переходной ступенью), сохранилось в Германии до сих пор. Этим положением государства объясняется также нигде больше не встречающийся добропорядочный чиновничий образ мыслей и все иллюзии насчёт государства, имеющие хождение в Германии»³¹.

Вот почему то, что по другую сторону Рейна вызвало к жизни произведения Сен-Симона, переходящего уже в конце своей жизни на сторону пролетариата, для немцев означало расцвет спекулятивной философии, в которой «положительная система», решающая противоречия революции, выступает под знаком протестантизма и добропорядочного чиновнического сознания. Именно это подчинение революционно-критического элемента «положительному» было скрытой движущей силой гегелевской системы. Отсюда её глубокая противоположность революционной логике Маркса и Ленина, заложенной в их произведениях и в объективном опыте нашей богатой историческим содержанием эпохи.

Мы также стоим перед задачей развития нового принципа как в практической жизни, так и в зеркале общественного сознания. Но пролетарская революция не знает резкой противоположности между двумя стадиями своего развития — критической и созидательной.

тельной. На другой день после революции рабочий класс не может просто усыновить старые формы и методы управления, «идеологические сословия» старого общества, его культуру, привычки. История продолжает свою революционно-критическую ломку, неотделимую от её положительной или созидательной работы. И в соответствии с этим в противоположность гегелевской логике примирения материалистическая диалектика отражает всестороннее углубление революции до уничтожения классов и окончательной победы социализма, до полного устранения всех многообразных последствий прежней формы исторической действительности.

В борьбе за эту практическую цель, как и в процессе исследования внутренней логики новых форм бытия и сознания, — во всём этом изучению гегелевского наследства принадлежит почётная роль. Однако стирать противоположность между идеалистической философией Гегеля и диалектическим материализмом было бы глубокой ошибкой.

Социал-демократическая газета «Vorwärts» в передовой, посвящённой столетию со дня смерти Гегеля (1931, 14 ноября), пишет: «Отличие Гегеля от Маркса заложено не в том, что Гегель видит вершину исторического развития в абсолютном духе, ибо слова Маркса и Энгельса о прыжке из необходимости в свободу оказываются при ближайшем рассмотрении близкими или даже родственными по смыслу». Разница между Гегелем и Марксом состоит, по мнению газеты, в том, что первый усматривал выход из противоречий буржуазного общества в колониальной системе и других отдушинах, между тем как Маркс, признавая относительное значение таких вспомогательных средств,

провозглашает необходимость планомерной организации хозяйства в целом.

Похоже на то, что здесь устранение принципиального различия между двумя противоположными направлениями в философии становится одним из условных знаков, применяемых для подделки программы «оздоровления» капиталистического хозяйства под социализм. Сегодня в западной журналистике стало модным утверждать, что философия Гегеля жива и, собственно, никогда не умирала. Но это по крайней мере двусмысленно, ибо гальванизация мёртвой ткани, предпринимаемая ныне философскими представителями буржуазных партий, преследует весьма прагматические цели.

Между тем периодом, когда жил и мыслил Гегель, и современностью есть известное сходство. Как и тогда, почва, на которой воздвигнуто здание собственности и порядка, колеблется от подземных толчков. Послевоенный кризис капиталистической системы стал настолько осязательным фактом, что без него невозможно понять самых отвлечённых построений буржуазных идеологов. Все они более или менее явно проникнуты единой целью, единым стремлением — найти рецепт перехода от современного критического периода к новой органической эре, ослабить противоречия или по крайней мере сплотить все силы буржуазного общества перед лицом возможной революционной ситуации. Вот общая причина обращения к Гегелю, в котором эти учёные господа видят философа примирения и синтеза. Одни связывают это примирение с фашистским идеалом Третьей империи, другие именуют его социализмом.

Но какая разница между действительным историческим Гегелем и его жалким подобием, намалёванным услужливой кистью современного идеалиста-гегельянца! Гегель, так же как Сен-Симон, может быть назван сыном Великой французской революции. Всё его учение проникнуто действительным пафосом послереволюционного развития буржуазного общества. Вместе с английскими экономистами, которых он изучал на пороге XIX столетия, Гегель признаёт развитие капитализма неизбежным и в то же время без малейшего прикрашивания изображает противоречие между богатством и бедностью, неукротимую анархию производства и все отрицательные черты цивилизации. Недостатки гегелевской философии являются следствием её исторической ограниченности. Напротив, современные гегельянцы — настоящие апологеты буржуазного миропорядка, противники нового, более высокого общественного строя. Их сходство с Гегелем есть сходство начала и конца.

2

То, что сказано о философском наследстве Гегеля в целом, относится и к его эстетике. Взгляды Гегеля представляют собой классический этап в развитии эстетической мысли до Маркса. Влияние этой системы взглядов на художественную литературу, драму, теорию искусства XIX века огромно. Правда, это влияние далеко не всегда признавалось с достаточной честностью, и было время, когда позитивисты и кантианцы объявили гегелевскую эстетику смешным пережитком. Как после великих стилей в искусстве следует эпоха односторонне развивающихся жанров,

так и в науке об искусстве после гигантских и всеобъемлющих систем происходит обособление отдельных категорий когда-то единого научного целого. Начиная со второй половины XIX века, классическая эстетика обращена в развалины, куда все отправляются за мрамором для возведения построек в новом, вульгарном стиле. Этот вульгарный период истории эстетической мысли продолжается, в сущности, по настоящее время, несмотря на то, что именно в наши дни эстетика Гегеля переживает своего рода возрождение вместе с так называемым ренессансом гегелевской философии вообще. Достаточно указать хотя бы на пропаганду гегельянства в эстетике одним из лидеров этого движения Германом Глокнером.

Само собой разумеется, что возродить философию искусства Гегеля в её действительном значении современным гегельянкам не дано. Но это не значит, что вопросы, которые ставит в своих лекциях по эстетике Гегель, отошли в область предания. В наши дни речь идёт о жизни и смерти глубочайших основ буржуазного миропорядка. Гегель играет по отношению к нему такую же роль, как Данте по отношению к средним векам. Вот почему коренные проблемы гегелевской философии, в том числе и его эстетики, снова выдвигаются на первый план как для противников старого общества, так и для тех, кто хотел бы остановить течение времени. Таков прежде всего вопрос об исторических судьбах искусства.

Не так давно один из видных историков искусства Мейер-Грефе прочёл в Вене доклад на тему о гибели художественного творчества. Машины, сказал почтенный историк, изгнали человека, а там, где на место органической формы человеческого тела стано-

вится мёртвый механизм, искусство более невозможно. Сам Мейер-Грефе смущён этим обстоятельством, но есть немало людей, которые усматривают в упадке искусства закон прогресса. К чему кудрявые обороты поэтической речи, когда время требует алгебраической точности? Зачем ходить приплясывая, зигзагообразно, если прямая линия короче всякой ломаной? В чувствах и образах есть немало тёмного, а это противоречит техническому мышлению и, следовательно, прогрессу. Не все, стоящие на этой точке зрения, читали Гегеля. Но именно в эстетике Гегеля учение о закономерном падении искусства было впервые выражено в самой общей теоретической форме.

Идея эта имеет у Гегеля свою историю. Противоречие между поэзией и действительностью привлекало его внимание ещё в тот период, когда он вместе со своим другом Гёльдерлином мечтал о восстановлении античного политического строя. Юношеские произведения Гегеля то в элегической, то в обличительной форме противопоставляют мир собственности и своекорыстия публичному культу красоты, возможному только на основе демократии. Подобно идеологам якобинства во Франции, Гегель критикует неравенство имуществ и частный интерес с абстрактно-возвышенной точки зрения гражданина. Его решение вопроса о будущем искусства тесно связано с идеей возрождения античности.

Однако время поставило вопрос иначе. Вслед за героическим периодом французской революции наступает эпоха лихорадочного развития буржуазного общества. Начинается, по словам Маркса, «прозаическое осуществление политического просвещения, которое раньше хотело *превзойти* само себя и ударилось в *фан-*

тастику»³². По мере того, как яснее обозначаются действительные завоевания буржуазной революции, её эстетическая фантастика начинает рассеиваться. Идея восстановления классических художественных форм прошлого вступает в конфликт с победоносным шествием капитала. Она теряет свой революционный характер вместе с другими попытками увековечить основу античного общества — мелкую собственность. И Гегель после длительной внутренней борьбы приходит к признанию капиталистического прогресса со всеми свойственными ему противоречиями.

Глубокий реалист в своих взглядах на исторические тенденции времени, он по-прежнему видит чуждый искусству и поэзии прозаический характер наступающего столетия³³. Он видит в буржуазном обществе зрелище излишества, нищеты и общей физической и моральной порчи. Но это дно, по которому катятся волны всех страстей, является для зрелого Гегеля единственной почвой прогресса. Грязь и кровь, покрывающие буржуазное общество в процессе его рождения, все отрицательные стороны, неотделимые от его развития, окупаются завоеваниями мирового духа.

В своей «Философии права» Гегель с торжеством изображает процесс образования всеобщности труда из множества частных работ, создание формы всеобщности через посредство различно направленного действия множества эгоистических сил. В процессе труда происходит *образование* (Bildung) человеческого рода. «Практическое образование посредством труда состоит в создающейся потребности и привычке к *занятию вообще*, к ограничению своего делания, отчасти согласно природе материала, преимущественно, однако, по произволу другого, и в приобретаемой

благодаря этой дисциплине привычке к *объективной* деятельности и *общеэзначимым* навыкам». Наряду с этим прогрессирует разделение труда, упрощение отдельных функций, увеличение их зависимости друг от друга, механизация производства. Вместе с *практическим* образованием посредством труда, пишет Гегель, развивается и образование *теоретическое*³⁴.

Этой апологией жизненной прозы Гегель стремится укротить свой собственный эстетический бунт против действительности. Всякая попытка возродить искусство и поэзию в их прежнем значении является для него обращением вспять, к однажды пройденному возрасту человечества. Так, в «Философии истории» Гегеля мы читаем: «Я уже раньше сравнивал греческий мир с возрастом юношества в том смысле, в каком юность ещё не есть трудовая деятельность, ещё не есть старание достигнуть ограниченной цели рассудка, а, наоборот, конкретная свежесть жизни духа... Греция являет нам светлое зрелище юношеской свежести духовной жизни. Именно здесь впервые дух созрел для того, чтобы делать самого себя содержанием своего хотения и знания, однако таким образом, что государство, семья, право, религия суть равно и цели индивидуальности, а последняя является индивидуальностью только через эти цели. Мужчина, напротив, живёт в работе над объективной целью, которую он последовательно преследует даже вопреки своей индивидуальности»³⁵. В этих словах слышится грустный отзвук стихотворения Шиллера:

Крошка невинный, играй! Ты покуда
в Аркадии светлой,
Радость, лишь радость одна властно владеет тобой.

Силы кипучей прилив сам себе ставит пределы,
Чужды отваге слепой долг и житейская цель.
Смейся! Уж труд недалёк, истощающий,
тяжко гнетущий,
Долг, повелительный долг пыл и отвагу убьёт.

В переходе от игры к труду, от детской беззаботности к мужественному примирению с «железной цепью потребностей» Гегель видит последний итог всего исторического развития. Задача философа состоит в том, чтобы понять необходимость этой смены мировых эпох. «Будем работать не размышляя», — говорит один из героев Вольтера. Будем работать размышляя и размышлять работая, гласит формула Гегеля.

И он, действительно, возвещает наступление эры труда и размышления. В упадке поэзии вместе с развитием цивилизации даёт себя знать прогрессивное явление — победа общественной дисциплины над пестротой и многообразием «доброго старого времени», торжество серьёзности над игрой, разума и воли — над чувством и фантазией. Особенно важно в этом отношении учение Гегеля о невозможности нового расцвета эпической поэзии.

Первоначальный народный эпос знаменует для него целую полосу истории человечества. Эпос возникает в те эпохи, когда общественные отношения достигли известного развития, но представляют собой ещё нечто неустойчивое, колеблющееся, находящееся в процессе рождения. Он исчезает, когда эти отношения теряют характер непосредственной самодеятельности и живой взаимной связи индивидов. «Некоторое уже слишком организованное устройство развитого государственного состояния с разработан-

ными законами, точной юрисдикцией, упорядоченной администрацией, министерствами, государственными канцеляриями, полицией и т. д. уже не может служить почвой для подлинного эпического действия». Точно так же враждебен подлинному эпосу и созданный буржуазным обществом способ материального производства. «Наша современная машинная и фабричная система, так же как вообще способ удовлетворения наших внешних жизненных потребностей, были бы, подобно современной государственной организации, неподходящими в качестве жизненного фона, которого требует первоначальный эпос» (XIV, 341–342)³⁶.

Как и его великий итальянский предшественник Джамбаттиста Вико, Гегель хорошо понимал связь высоких художественных форм прошлого с неразвитостью той общественной ступени, на которой они возникли. И не его вина, если существовавшая до сих пор исторически обусловленная форма прогресса всегда жестоко теснила народную самодеятельность и фантазию, истребляя почти без остатка богатую эстетическую культуру, выросшую на почве народной жизни. Гегель прекрасно видит прогрессивный характер перехода от поэзии к прозе вместе с движением цивилизации с Востока на Запад, он оставляет за пределами своего мировоззрения только одно — *исторически преходящий характер* этого процесса.

«У всякого народа, — говорит Гегель, — при прогрессирующем образовании наступает такое время, когда искусство указывает куда-то вне себя». Тогда приходит время науки. «В наше время есть ещё большая потребность в науке об искусстве, чем в те времена, когда искусство вполне удовлетворялось собой как искусством» (XII, 150, 32). Когда в насту-

пающих сумерках вылетает сова Минервы и философия начинает свою живопись серым по серому, для настоящей живописи и, более широко, для всякой непосредственной художественной деятельности наступают плохие времена. «Прошли прекрасные дни греческого искусства и золотое время позднего средневековья», — с глубокой грустью замечает Гегель. «Ни Гомер, Софокл и т. д., ни Данте, Ариосто или Шекспир не могут появиться в наше время; всё, что высоко поётся, всё, что свободно высказывается, — высказано» (XII, 31; XIII, 236).

Современная мысль должна согласиться с тем, что детство человечества невосвратимо. «Наша современность по своему общему состоянию неблагоприятна для искусства». Государство, право, мораль не способствуют больше эстетическому восприятию действительности. «Во всех этих отношениях искусство в смысле своего высшего назначения является и остаётся для нас чем-то прошедшим. Поэтому оно потеряло для нас свою высшую истину и жизненность и скорее перенесено в наше *представление*, чем действительно поддерживает свою прежнюю необходимость и занимает по-прежнему своё высшее место» (XII, 32).

«Кому любо, — продолжает свои размышления Гегель, — предаваться жалобам и порицанию, тот может приписывать это явление испорченности, перевесу страстей и корыстолюбивых интересов, изгоняющих как серьёзную сторону, так и радость искусства, тот может жаловаться на нужды времени, запутанное состояние гражданской и политической жизни, препятствующее охваченному мелкими интересами сердцу освободиться для высших целей искусства»

(XII, 31). Сам Гегель отрицательно относится к подобным причитаниям, он осмеивает назарейскую идею искусственного возвращения художнику утраченной наивности при помощи особого воспитания и ухода от жизни (XIII, 231).

Есть только один путь к тому состоянию духа, которое способно ещё сохранить известное место для искусства в новых условиях. Мы уже знаем его — это путь примирения с действительностью. Для понимания общего смысла эстетики Гегеля особенно характерна его теория романа — «современной буржуазной эпопеи». Исходным пунктом в развитии романа является сознание утраты подлинной почвы для художественного творчества и особенно почвы для героического эпоса. Но роман имеет, по мысли Гегеля, умозрительную, спекулятивную задачу — превратить эту утрату в приобретение. Наиболее подходящей темой является для него изображение конфликта между поэзией сердца и прозой противостоящих ему отношений. Этот конфликт находит себе решение в том, что «характеры, сначала борющиеся с обычным миропорядком, научаются признавать в нём высшее и субстанциональное, научаются примиряться с обычными отношениями и деятельно выступать в них, а с другой стороны, научаются лишать то, что они делают, прозаической формы и тем самым на место преднаходимой прозы ставят *действительность, близкую и дружественную красоте и искусству*» (XIV, 395–396).

Само собой разумеется, что в этом взгляде на задачи современной литературы Гегель не был одинок. Он высказывает, в сущности, тайну «воспитательного романа» Гёте. Апология практической деятельности как решение конфликта между требованиями

бунтующего сознания и суровой прозой жизненных отношений — не редкость в классической литературе и философии этого времени. Через ученические и страннические годы, через период бурных стремлений мысль классики ведёт нас к идеализации спокойной работы, восхвалению производительного труда и технического прогресса. Таков, например, в романе Гёте о жизни Вильгельма Мейстера эпизод посещения долины ткачей и другие картины в духе индустриально-педагогических утопий конца XVIII века. Так, у Шиллера:

В дружном пламенном стремленьи
Труд все руки братски слил —
И цветёт союз в движеньи
Проявленьем общих сил.
Мастер и работник равны,
Каждый горд своей судьбой.
Где законов щит державный,
Там отпор обиде злой.
Труд есть граждан украшенье,
Прибыль — плата их трудам,
Честь царям за их правленье,
За труды почёт и нам.

Столь удивительным образом поворачивается *идея труда* в том потоке типических представлений, из которого вышла философия Гегеля. Поистине сильная и слабая стороны мировоззрения немецких писателей классической поры неотделимы одна от другой. То, что с одной стороны выступает как поворот к практике, демократической деятельности, материальному производству, описанному часто даже в его деталях, оказывается с другой стороны трезво-жителей-

ским и вместе с тем пошло-идеальным признанием высшей мудрости в мещанской обыденщине, безропотном отправлении своих обязанностей, хорошим поведении, чиновной добропорядочности.

Нет надобности доказывать, что это погружение в практическую жизнь, принятое классическим представителем буржуазной культуры в качестве возможного выхода из смущавших ум общественных противоречий, не тождественно с практикой в смысле революционно-критической переделки мира. Такая идея неразрывно связана уже с исторической миссией и мировоззрением пролетариата. Напротив, *труд* или *революция* — вот дилемма, проникающая идеологию классической ступени развития буржуазной культуры.

Как представитель той эпохи, когда мелкобуржуазная революционность, обращённая по своим идеалам к прошлому, вступает в коллизию с прогрессивным характером капиталистического производства, Гегель видит в революционере образ современного Дон-Кихота. «Случайность внешнего бытия превратилась в прочный, обеспеченный порядок буржуазного общества и государства, так что теперь полиция, суды, войско, государственное управление стали на место химерических целей, которые ставил себе рыцарь. Тем самым изменяется и рыцарство действующих в новых романах героев. Они в качестве *индивидов* с их субъективными целями любви, чести, честолюбия или с их идеалами улучшения мира противостоят существующему порядку и прозе действительности, которая со всех сторон ставит на их пути препятствия... Особенно юноши суть эти новые рыцари, которые должны проложить себе дорогу сквозь течение обстоятельств в мире, осуществляющихся вопреки их идеалам, и ко-

торые считают несчастьем уже самоё существование семьи, буржуазного общества, государства, законов, деловых занятий и т. д., ибо эти субстанциальные жизненные отношения с их рамками жёстко противопоставляют себя идеалам и бесконечному праву сердца. Тут, стало быть, речь идёт о том, чтобы проделать дыру в этом порядке вещей, изменить мир, улучшить его... Эта борьба, однако, в современном мире есть не более как *ученические годы, воспитание индивида* на существующей действительности... завершение этих ученических лет состоит в том, что субъект приходит к необходимости остепениться; он проникается в своих желаниях и мнениях существующими отношениями и их разумностью, вступает в сцепление обстоятельств в мире и завоёвывает себе в нём соответствующее положение» (XIII, 216).

Эта ирония неплохо задевает известную категорию бунтарей, Дон-Кихотов революции, но всё же это ирония обыденной жизни над лучшим порывом юности. От элемента филистерства не могли отделаться даже такие люди, как Гегель или Гёте. Но, несмотря на это печальное обстоятельство, Маркс и Энгельс хорошо понимали прогрессивно-исторический дух произведений немецкой классики. Они ставили её одиноким гениев бесконечно выше толпы либерально-филантропических буржуа или вульгарных демократов и социалистов типа Карла Грюна. И основатели марксизма были правы, ибо в те времена, когда рабочий класс ещё не сложился в самостоятельную историческую силу, сама история на своём реальном языке ничего лучшего по сравнению с диалектической мыслью гегелевского примирения с действительностью предложить не могла.

Учение Гегеля о нисхождении искусства выражает, в сущности, тот объективный факт, который с неотразимой ясностью указан Марксом: «Так, капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии. Не учитывая этого, можно прийти к иллюзии французов XVIII века, так хорошо высмеянной Лессингом. Так как в механике и т. д. мы ушли дальше древних, то почему бы нам не создать и свой эпос? И вот взамен “Илиады” появляется “Генриада”»³⁷. Классики политической экономии высказывают это положение вещей уже тем, что относят поэтов, музыкантов, актёров к непроизводительным рабочим. Адам Смит не скрывает, что положение этих людей в буржуазном обществе есть «своего рода общественная проституция»³⁸. Поэзия, литература, искусство, представ перед судом объективных отношений буржуазного общества, должны признать, что все их усилия по самой природе дела направлены на создание ценностей, в которых преобладает качественная, потребительная сторона и которые поэтому противостоят капиталистической этике самовозрастания стоимости и производства ради производства.

Гегель выражает этот факт в фантастической, умозрительной форме. Для него речь идёт о сумерках художественного творчества вообще. Но уже то обстоятельство, что он не закрывает глаза на противоречивый характер истории искусства, доказывает его принадлежность к великой, *классической*, а не вульгарной формации идеологов буржуазного меньшинства. Позднее, когда, по словам Маркса, классический капиталист превращается в капиталиста модернизированного, познавшего наслаждение (см.: Капитал,

XXII, 3), мы уже не найдём в буржуазной литературе столь ясной постановки вопроса.

Искусству и поэзии, прекрасным созданиям юности человечества, в эстетике Гегеля вечно грозит абстракция прогресса. Все роды художественной деятельности уместны в ту эпоху, когда дух ещё не порвал пуповины, соединяющей его с природой, когда все отношения качественно разнообразны и сами по себе имеют чувственный характер. Даже язык человечества в те времена был насыщен образами и само мышление развивалось в осязательно-телесных формах.

Позднее, «когда духовное достигает в сознании более адекватной ему, более высокой формы и представляет собой свободный, чистый дух, искусство становится чем-то излишним»³⁹. Вместе с развитием буржуазного общества разлагается, исчезает овеванное народной фантазией мифологическое отношение к действительности. Отныне дух свободен от подчинения естественному порядку вещей, от местной и национальной ограниченности. Вместо множества гомеровских героев и святых христианского искусства он признаёт лишь одного героя и одного святого — св. Гумануса⁴⁰. Тогда наступает эпоха абсолютного самосознания и отвечающего своему назначению умозрительного мышления. Земля уже стала для человека шаром, культура приобретает мировой характер⁴¹.

Всё, что препятствует этому процессу, мешает ему в качестве патриархальной идиллии, достойной гибели. Мировой дух ведёт свой гешефт en gros*, не стесняясь никакими жертвами. «Справедливость и добродетель, несправедливость, насилие и порок, таланты

* Оптом, гуртом; в общих чертах (*франц.*).

и их деяния, малые и великие страсти, вина и невинность, великолепие индивидуальной и народной жизни, независимость, счастье и несчастье государств и единичных лиц — всё это имеет своё определённое значение и ценность в сфере осознанной действительности и находит в ней свою оценку и своё, однако несовершенное, право. Всемирная история находится вне этих точек зрения»⁴². Страдание составляет её необходимый элемент, страницы счастья в ней — пустые страницы.

Философия истории Гегеля проникнута безграничным стоицизмом по отношению к противоречиям прогресса в исторически сложившемся обществе, основанном на стихийном развитии и жестоких социальных антагонизмах. В сущности говоря, эта философия является фантастическим отражением стихийной, безличной силы капиталистического прогресса. Мировой дух гегелевской философии, который, по словам Маркса, есть не что иное, как мировой рынок⁴³, отбрасывает не только устарелые формы жизни и сознания, но выступает также в качестве отрицания всякого жизненного благополучия, всякой удовлетворённости бытием вообще. В нём находит своё теоретическое признание то обстоятельство, что движение цивилизации было до сих пор прогрессом на черепках.

Материальная оболочка отчасти способствует, но в ещё большей мере препятствует саморазвитию духа, и он преодолевает её. Отсюда у Гегеля идея необходимости падения искусства не только в его исторически отживших формах, но и как чувственно-телесной формы духовной деятельности вообще. В этом отношении, как ни странно звучит такая формула, можно

сказать, что философия искусства Гегеля есть новая версия средневековой догмы о греховности плоти.

Абстракция движения, лежащая в основе этой философии, движения как аскетической противоположности всех плотских привязанностей человечества, является особенностью *классической ступени* буржуазного сознания. Она представляет собой преувеличенное отражение жизненного принципа этого общества — производства ради производства. Всё, что относится к непосредственному пользованию, наслаждению материальными и культурными благами, наконец, само индивидуальное потребление — выступает здесь в качестве непроизводительных издержек, *faux frais** исторического развития.

В своём основном экономическом сочинении Маркс дал замечательную характеристику классического капиталиста. Не погоня за возрастанием стоимости требует самоотречения, наоборот, индивидуальное потребление, роскошь, наслаждение эстетической стороной богатства являются для буржуа классической поры греховным отречением от священной функции накопления. Эта постановка вопроса характерна для классиков политической экономии, она в более отвлечённой форме присутствует и в философии Гегеля.

Не холодная абстракция развития, попирающего на своём пути всё, что стремится увековечить счастье и благополучие народов, является отчуждённой формой прогресса, напротив, сама жизнь, с точки зрения Гегеля, есть отчуждение абсолютного субъекта. Сознание и воля, погружённые в непосредственную естественную жизнь, исполнены в этом отчуждении

* Накладные расходы, сверхсметные расходы (*франц.*).

«бесконечных притязаний, силы и богатства». Но это только момент, одна из ступеней развития абсолютной духовной сущности. «Дух противоположен самому себе, он должен преодолеть самого себя как подлинно враждебное препятствие: развитие, которое, как таковое, есть спокойное продвижение, — ибо оно и в проявлении равно самому себе и представляет пребывание в себе, — в духе, в едином есть жестокая бесконечная борьба с самим собой. То, чего хочет дух, — это достигнуть своего собственного понятия; однако он сам закрывает его себе, он горд и исполнен наслаждения в этом отчуждении самого себя». Тернистый путь истории не похож на гармоническое, постепенное восхождение, а, скорее, на «жестокую, невольную работу против самого себя»⁴⁴.

Поэтому трагична и судьба искусства по отношению к социальному прогрессу. «Круг, создающий искусство, охватывает формы отречений абсолютной субстанции»⁴⁵. Вот почему вместе с возвращением абсолютного к самому себе необходимо происходит процесс нисхождения жизненной силы искусства — оно теряет своё былое значение, уступая место философии искусства и познанию вообще. «То, что должно возродиться как целое в мышлении, должно отцвести как целое в жизни», — повторяет гегельянец Фр. Теодор Фишер (с некоторыми изменениями) печальный вывод Шиллера.

Дух трагического рока господствует в истории: «Упование на вечные законы богов угасло, так же, как умолкли оракулы, знавшие случайное. Статуи теперь — трупы, от которых отлетела оживлявшая их душа, а гимны — слова, покинутые верой; в яствах богов нет духовной пищи и питья, в их играх и празд-

нествах сознание не найдёт для себя радостного единства с сущностью. Произведениям муз недостаёт силы духа, которая получила уверенность в себе в борьбе богов и людей. Они теперь то, что они суть для нас, — сорванные с дерева прекрасные плоды, посланные нам благоприятной судьбой, представляемой в образе девушки. Нет больше действительной жизни в их наличном бытии, нет дерева, на котором они росли, нет земли и элементов, составляющих их субстанцию, ни климата, который создавал их определённости, ни смены времён года, которая управляла процессом их возникновения. Итак, судьба даёт нам в произведениях искусства не их мир, не весну и лето нравственной жизни, когда они цвели и зрели, но лишь скрытое воспоминание об этой действительности. Наше наслаждение плодами поэтому не есть дело, угодное богу, посредством которого открывалась бы нашему сознанию совершенная и воплощающая его истина, оно есть внешнее дело, стирающее с этих плодов дождевые капли или пыль и вместо внутренних элементов окружающей, воспитывающей и воодушевляющей нравственной действительности воздвигающее обширные леса из мёртвых элементов их внешнего существования: языка, истории и т. п., не для того, чтобы пережить их, а только для того, чтобы их себе представить. Но девушка, подносящая сорванные плоды, есть нечто большее, нежели природа их, выражающаяся в их условиях и элементах, то есть в дереве, воздухе, свете и т. п., потому что девушка соединяет всё это высшим образом в лучах самосознательного взгляда и в жесте подношения. Так же точно дух судьбы, предлагающий нам произведения искусства, есть нечто большее, нежели нравственная

жизнь и действительность народа, потому что он есть воспоминание, то есть *самоуглубление* (Er-innerung) духа, ещё внешнего в них, он есть дух трагического рока, собирающего все индивидуальные божества и атрибуты субстанции в едином пантеоне, в духе, сознающем себя духом»⁴⁶.

Итак, гибель подлинного искусства неизбежна и прогрессивна. Для Гегеля, как и для Гёте, вернуться к художественным формам прошлого — это значит вернуться обратно в утробу матери. Но что занимает место искусства в позднейшей современности, которую стремится выразить Гегель своей философией? Высшая жизнь состоит в *воспоминании*. Серый цвет теории разлагает красочный мир искусства, а в практической жизни труд над объективной целью поглощает всё внимание индивида. Современность, о которой говорит Гегель, — это в основе своей буржуазное общество, *die bürgerliche Gesellschaft*, или, по выражению Шиллера, государство нужды и рассудка, над которым реет бесплотное существо умозрительной философии.

3

Эстетическое учение Гегеля находится в полном соответствии с его философскими взглядами. Мы видим здесь тот же перелом от революционного отрицания действительности к примирению с прозой и скукой так хорошо осмеянных Фурье буржуазных отношений. Прогрессивно-исторический характер эстетики Гегеля — в его учении о развитии через отрицание всех отживших ступеней действительности

и сознания. Но эта диалектическая мысль является здесь в идеалистической форме, подобно тому как безграничное развитие производительных сил человеческого общества выступает у классиков буржуазной политической экономии в форме производства ради производства.

Философия и эстетика Гегеля проникнуты убеждением в том, что по странной превратности мирового закона всё хорошее должно погибнуть. Прогрессивное развитие может совершаться лишь за счёт бесконечных жертв и народных бедствий, нищеты, подавления индивидуальности, драконовой дисциплины капитала, исчезновения всякой привлекательности труда, падения целых областей духовной культуры, каковы искусство и поэзия. Другого выхода, кроме примирения с этими отрицательными чертами прогресса, Гегель не знает. Он требует от художника противоестественной любви к тем жизненным отношениям, которые, по его же собственному признанию, изгоняют всякую любовь.

Такова отрицательная сторона его эстетического мировоззрения, в которой, разумеется, невозможно видеть только личную слабость или простую ошибку. Тем не менее после смерти Гегеля значение этого взгляда радикально меняется, и против него выступают демократические мыслители, как Фейербах и Чернышевский, отстаивая право народных масс на хорошую жизнь, право чувственности вообще, а следовательно, и право искусства.

Эстетика Гегеля не избежала критических выпадов и со стороны либеральной буржуазии. Многочисленные либеральные противники Гегеля всегда выдвигали против него обвинение в слишком жестоком об-

ращении с искусством. Это были уже представители того поколения буржуазии, когда, по словам Маркса, она достаточно просветилась для того, чтобы не отдаваться всецело производству, а стремиться также к просвещённому потреблению, когда даже духовный труд всё более совершался на пользу новому правящему классу и когда, с другой стороны, убаюкивающие сказки о бесконечно отдалённом светлом будущем стали более уместны, чем стоицизм Гегеля. Отныне буржуазия уже не противостоит идеологическим условиям в качестве представителя производительного труда, ибо «против неё поднимаются настоящие производительные рабочие и точно так же заявляют ей, что она живёт за счёт труда других людей»⁴⁷.

Но история перевернула и эту страницу. К столетию со дня смерти Гегеля мы являемся свидетелями неожиданного возрождения его философии, правда, в неузнаваемой форме. Легко понять, что апофеоз труда, чуждого непосредственной самодеятельности, жестокий закон, согласно которому страницы счастья суть пустые страницы в истории, эта аскетическая программа гегелевского идеализма даёт богатый материал для проповеди отречения от собственных интересов, которую буржуазная мысль на пороге 30-х годов нашего века несёт трудящемуся большинству. Праздник всеобщего, победа духа над его материальной оболочкой — всё это может быть переведено на обыкновенный человеческий язык. Читатели газет, поместивших юбилейные статьи в честь великого немецкого идеалиста, поймут, что речь идёт о наступлении на материальные потребности рабочих, о дрессировке толпы для «оздоровительных» мероприятий буржуазных правительств, воспитании масс посредством чревы-

чайных декретов. Всё это понятно, хотя и выражено с подобающим философским глубокомыслием.

Впрочем, дело не только в современных попытках возрождения классического идеализма. Идеи Гегеля объективно присутствуют в самых различных умственных течениях эпохи умирающего капитализма. И мы с удивлением видим, что не только цеховые философы, участники международного гегелевского союза, но и люди, далёкие от всякой серьёзной философии — многочисленные поклонники техницизма, рациональной экономии, «организации психики», сами того не ведая, отдают дань этим идеям. Таковы, например, ходячие представления о ненужности искусства в эпоху системы Тэйлора и Форда — вульгарное повторение уже известного нам взгляда Гегеля.

Поистине удивительна судьба идей! Насколько драгоценны были мысли великого немецкого философа сто лет назад, настолько же бессодержательны и реакционны подобные идеи в наши дни. При изменившихся обстоятельствах одни и те же черты могут иметь совсем другое значение. В эпоху Гегеля можно было думать, что противоречие между искусством и прогрессивным развитием общества носит абсолютный характер, что прозаический порядок буржуазной цивилизации (с некоторыми поправками, взятыми из кунсткамеры дворянской монархии) является последним словом разума. Это заблуждение, как бы ни было оно значительно, легко объяснить и отчасти даже понять, исходя из реальных исторических условий начала прошлого столетия. Напротив, современные теории, стремящиеся увековечить кризис художественного сознания, связанный с господством капиталистического способа производства, перенести

этот сложившийся стереотип в другую общественную среду, не заслуживают никакого оправдания.

Глубокая обывательская иллюзия, лежащая в основе жертвоприношения искусства на алтарь технического прогресса, имеет, однако, более широкий смысл. Она является парадоксом, отвлечённой идеологической формой реальной общественной тенденции. В наши дни значительная часть образованных людей стремится привести к одному знаменателю две разные величины — громадное напряжение сил, которого требует от народных масс строительство социализма, и чрезвычайные усилия буржуазных правительств, направленные на то, чтобы удержать за собой господствующее положение в мире. Формальные точки соприкосновения, если не аналогии, могут быть найдены. И вот являются теории, в которых индустриализация Советского Союза и опыт применения планового хозяйства рассматриваются как признаки новой безлично-организованной и сверхрациональной технической эры.

В рамках подобных представлений может занять известное место и гегелевская *философия труда*. Так называет эту систему взглядов один из выдающихся представителей современной немецкой философской литературы Ганс Фрайер⁴⁸. Но было бы грубой фальшью навязывать такой порядок идей мировоззрению революционного пролетариата. Философия труда, живущая в героическом порыве народов, строящих социализм, не может иметь ничего общего с подавлением потребностей живого индивида, она не заключается в том, что чувство должно быть подчинено абстрактной схеме рационализации жизни или вообще отброшено как пережиток мещанства.

Между тем к этой плоской абстракции сводятся многие разновидности так называемых левых течений в искусстве, пуризм в архитектуре, устраняющий всё живое во имя холодной геометрии форм, и, наконец, обычный вывод всей этой, часто маниакальной в своей последовательности схемы, а именно — полное отрицание искусства, иконоборчество. К этому близок и более практический род ходячих идей насчёт того, что в эпоху темпов следует довольствоваться малым. Все эти представления играют роль в нашей жизни, но мы вправе считать их пережитками старого общества. Это отголоски той морали скупого рыцаря, которую буржуазия выдвигает сначала против наслаждающейся аристократии, а затем против демократической массы, стремящейся к хорошей жизни здесь, на земле.

Мы уже говорили о том, что эстетика Гегеля — не случайный узор отвлечённой мысли. В ней нашёл себе выражение реальный факт — неоспоримое и давно замеченное лучшими умами Нового времени отрицание искусства, внутренне присущее буржуазному обществу. Этот факт нуждался в теоретическом обобщении, и эстетика Гегеля дала его. Но, во-первых, Гегель вовсе не радуется своему открытию. Напротив, он говорит о невозрождаемости классических форм художественного творчества с глубокой болью. Во-вторых, его анализ причин этого факта не сводится к простому установлению противоречия между рациональным мышлением и тёмным чувством. Мысль Гегеля насыщена конкретными историческими наблюдениями, она даёт картину истории искусства в её противоречивой реальности и полноте. Не удивительно, что,

при всех её недостатках, эта картина сама по себе приводит к мысли о возможности нового цикла развития.

Подлинные художественные эпохи остались позади — на чём основано это убеждение Гегеля? Прежде всего на том, что у порога своего исторического бытия человек находит себе удовлетворение в непосредственной жизни. Потребности его неразвиты, но в этих ограниченных рамках, свободный от массы накопленной рефлексии, он пользуется благами жизни интенсивно, создавая что-то законченное и цельное. Дальнейший прогресс, рождающий «неопределённое умножение и специализацию потребностей, средств и наслаждений», есть вместе с тем «дальнейший рост зависимости и нищеты».

Гегель по-своему, но правдиво выразил трагический ход прежней истории. Вот почему эта постановка вопроса подсказывает революционную перспективу, оставшуюся за пределами его собственного кругозора. Противоречие между ростом общественного богатства и удовлетворением потребностей живого человека, не желающего быть простым материалом развития, может решить только социализм.

В эпохи расцвета искусства, например в Греции, существовала, по словам Гегеля, неразвитая гармония между всеобщим и личным интересом. Вместе с прогрессивным историческим развитием это единство распалось. Всеобщее прокладывает себе дорогу сквозь тысячи мелких страстей, а его прогресс во многом противоречит интересам отдельной личности. Не значит ли это, что социалистическое общество, связывающее личное благо с количеством и качеством труда, отдаваемого индивидом общественному производству, является единственным возможным путём

к новому подъёму более гармонической формы сознания?

Мысль Гегеля о неизбежном закате искусства основана, между прочим, на том историческом наблюдении, что высокие формы художественного творчества в прошлом были связаны с расцветом народной культуры. Напротив, вся противоречивость прогресса выражается в фактах упадка и даже гибели целых народов, с их неповторимой идеальной личностью, вместе с развитием мирового хозяйства и международной культуры. Эту особенность прогресса в его исторически сложившихся прежних формах, которую на своём философском языке выразил Гегель, впервые ставит под сомнение социализм. Его задача — устранить самые глубокие корни подобных противоречий во имя нового типа международной культуры, растущей на почве действительного и всестороннего развития наций.

Противопоставляя эпоху искусства эпохе труда, Гегель просто выражает тот факт, что в буржуазном обществе труд лишён всякой привлекательности и представляет собой крайнюю противоположность самодеятельной природе общественного человека. В нравственном отношении, по выражению Маркса, капиталистический способ производства требует от рабочего лишь некоторых качеств чисто негативного типа, каковы терпение, бесстрашие, способность не отвлекаться во время работы. Напротив, дело нового общества, насколько это возможно, соединить труд с увлечением творчества и вызвать к жизни силы массовой инициативы, соревнования, самодеятельности.

Наконец, в общественной дисциплине, подчиняющей себе всё многообразие чувств и потребностей

индивида, с такой достоверностью описанной Гегелем, мы узнаём исторически ограниченную форму всеобщей связи, созданную буржуазной эпохой. Рабочий класс, прошедший школу капиталистической фабрики и строящий здание нового, более высокого общественного порядка, также знает необходимость дисциплины. Но есть разница в постановке этого вопроса у Ленина по сравнению с тем, что несёт в себе философия труда классического идеализма.

Мы уже знаем, что для Гегеля нет другого выхода, кроме мужественного примирения с действительностью. Эта действительность включала в себя и экономическую власть — деспотию капитала, господствующего над производительным трудом, и полицейское государство, стоящее на страже общественного порядка, враждебного поэтической стороне жизни, мещанского, по свидетельству самого Гегеля. Другое дело — сплочение народных масс, та пролетарская дисциплина, которую требует Ленин, *не потому что это идеал наш*, а потому что без неё невозможна радикальная чистка общества от мерзостей прошлого, борьба с паразитами, освобождение таящихся в народе способностей и талантов. Для Гегеля дисциплина есть отрицание революции, её законченность. Для Ленина она является необходимым спутником революционного подъёма.

Философия Гегеля и диалектический материализм выражают собой противоположность двух исторических путей, двух типов материального и духовного развития. Создавая широкую почву для самостоятельности масс, осуществляя свободное сотрудничество народов и разрушая цивилизованную ограниченность так же, как капитализм разрушил ограничен-

ность патриархальную, социалистическое общество ведёт к устранению тех причин, которые побуждали лучших представителей мыслящего человечества искать утешения в идее трагического рока.

ПРЕДИСЛОВИЕ К «ЭСТЕТИКЕ»
ГЕГЕЛЯ

Опубликовано в четырёхтомнике: Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика. В 4 т. М.: Искусство, 1968–1971, т. 1, 1968, с. I–XVI.

Приводится по данному изданию с небольшими исправлениями, внесёнными М.А. Лифшицем в принадлежавший ему экземпляр книги.

Советуя Конраду Шмидту изучать Гегеля, Энгельс обращает его внимание прежде всего на «Малую логику» из «Энциклопедии философских наук», которую можно и даже необходимо дополнить лекциями по истории философии, поскольку в гегелевском понимании дела каждая логическая категория представляет собой также историческую ступень. «Для отдыха, — пишет Энгельс, — могу Вам порекомендовать “Эстетику”. Когда Вы уже несколько вработаетесь в неё, то будете поражены»⁴⁹.

Совет хорош. Единственный его недостаток состоит в том, что воинствующим бездарностям, нередко примыкающим к большому движению, чтобы занять в нём видное место, такие советы не нужны. Зная дальнейший путь Конрада Шмидта, его «реви́зию» марксизма, можно сказать, что Энгельс нарушил евангельское правило: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами и, обратившись, не растерзали вас». Но как часто самые выдающиеся люди на Земле делали подобные ошибки!

В остальном Энгельс прав. Что касается «Эстетики», то она действительно самое доступное и живое произведение Гегеля, если можно назвать произведением курс лекций, записанный и обработанный учениками философа. Эта доступность коренится не только в предмете лекций, не только в особом интересе Гегеля к явлениям искусства и литературы, не только в таланте издателя «Эстетики» — Генриха Густава Гото. Она коренится в самом содержании идей великого немецкого мыслителя. Эстетика есть необходимое и не последнее звено его философской теории, отдушина в суровом здании системы абсолютного

идеализма. Своей волшебной иллюзией она заменяет действительный выход из противоречий скованной мысли и вместе с тем рисует необходимость такого выхода. Среди других произведений Гегеля «Эстетика» ближе к земле, к реальной действительности, доступной нашим чувствам, к материализму.

Тяжёлое странствование по скалистому горному хребту гегелевской логики полезно для воспитания строгой теоретической мысли. Нельзя быть научно образованным марксистом, держась только плоских равнин. Но в чём-то это странствование и бесплодно, как бесплоден всякий идеализм.

Сам Энгельс указывал на произвольность некоторых переходов от одной категории к другой в логической системе Гегеля. И действительно, не следует искать необходимые связи, отражающие реальный ход вещей, там, где их нет и где конкретное содержание мысли, вообще говоря, очень богатое у Гегеля, хотя и выраженное на странном для нашего уха наречии, заменяют условные фразы, похожие на обязательные формулы средневековой схоластики.

Таковы, например, у Гегеля громкие, но всё менее полно звучащие аккорды в финалах его философских симфоний, которые никак не могут закончиться, ибо равному себе и пришедшему к полной разгадке своей мировой тайны абсолютному духу нечего больше сказать. Остаются слова, необходимые в общем расчёте этого механизма, но действующие только своим мёртвым весом. Подобных слов и так немало в языке XX века, чтобы нужно было ещё заимствовать их из школьного обихода устаревшей традиции.

Зато эстетика — не только отдых. Это другой полюс гегелевской философии по сравнению с чистой

логической абстракцией, возвращение к живым формам конкретного мира природы и человека, условно представленным в движении категорий. А если эстетика — отдых, то в самом высоком смысле слова. Ведь отдых бывает необходим не только отдельной личности, но и целому народу после героического, требующего иногда настоящего аскетизма напряжения сил, как это хорошо понимал великий революционный полководец Ленин. Необходимость отдыха напоминает о том, что человек есть реальное существо природы, и любая, самая развитая, самая всеобщая, самая напряжённая или самая тонкая общественная форма превращается в ничто без этой основы.

Есть высшее единство сверхчеловеческого порыва и возвращения к матери-земле. Вот основная тема «Лекций по эстетике» Гегеля. Если сравнить их с другими разделами его системы, то окажется, может быть, что в эстетике он глубже и человечнее. Здесь чаще происходит то великое, что Энгельс по отношению к Бальзаку назвал «победой реализма». Большой ум находит дорогу к действительности, даже не зная этого и вопреки однажды принятой им ложной системе.

Эстетика Гегеля — это повесть о том, что, несмотря на жестокий ход исторического процесса, в котором всякое приобретение ведёт к утрате и за всё нужно платить, есть некая точка схода, где в тесном единстве соприкасаются история и природа, всеобщий процесс накопления абстрактных форм цивилизации и конкретная самостоятельность личности, напряжение человеческой воли и свободная игра сил, царство необходимости и царство свободы. А если такое «умное место», как говорили древние греки, есть или по край-

ней мере возможно, то мир действительный не лишён ни сердца, ни разумного смысла.

В своей известной книге о Гегеле Кэрд говорит, что свет этой философии падает главным образом на «первые и последние вещи» — на общие идеи, с которых начинается философия, и на ту высшую идеализацию, которой она кончается. «Средние области природы и человеческой жизни, поскольку она всего ближе связана с природой, только кратко очерчены и в целом остаются пробелом, требующим восполнения. Несмотря на своё энциклопедическое трудолюбие, Гегель не имел беспристрастной всеисчерпывающей любознательности Аристотеля и предпочитал направлять свою мысль на те предметы, в которых идеальный смысл и значение могут быть легче прочитаны. Поэтому его умозрение, подобно умозрению Платона, было преимущественно руководимо — по крайней мере там, где оно выходило за пределы отвлечённой метафизики, — практическими инстинктами высшей духовной жизни человека, желанием восстановить нравственную и религиозную основу человеческого существования, разрушенную революционным скептицизмом»⁵⁰.

Если в очень общих чертах по отношению к идеализму Гегеля Кэрд прав, то с более конкретной точки зрения его суждение далеко от истины. Имея в виду только эти общие черты, легко пройти мимо подлинной мысли немецкого философа, имеющей свой внутренний смысл, часто противоположный формально взятому внешнему смыслу. В такой двойственности не вина Гегеля, а беда его — неустранимый след тех исторических условий, которые взяли с него дорогую пошлину за провоз ценного груза. Другим путём этот

груз дойти не мог, и так как у нас нет выбора, то мы должны научиться читать Гегеля, если хотим добра самим себе. Привести же его философские выводы к общему знаменателю платоновского идеализма не составляет труда, но это была бы, пользуясь выражением Энгельса, работа школьника.

Именно лекции по эстетике яснее всего показывают, что Гегель не равнодушен к «средним областям природы и человеческой жизни». Напротив, этот средний мир, отвечающий понятию истинной середины в энциклопедии Аристотеля, или понятию меры (*μεσότης*), которая вместе с тем есть и *вершина* (*ακρότης*), является тайным средоточием гегелевской философии. Как многие толкователи Гегеля, Кэрд не придаёт достаточного значения тому факту, что идеальное начало как бы делится в этой философии на два расходящихся луча. С одной стороны, это идеальность общих форм в духе логико-математических *идей* Платона, с другой — *идеал* или форма жизни, наиболее близкой к своему назначению, своей истине.

Любой человек, будь он трижды материалист, не может отказаться от представления о такой форме жизни, ибо это представление не лишено реальности. Даже в обыденной речи мы говорим, например, о «настоящем друге», хотя ненастоящие друзья — тоже настоящие, то есть принадлежат реальному миру и существуют в нём. Так незаметно для себя мы становимся на почву идеала, как господин Журден говорил прозой, не имея об этом понятия.

Подробный анализ гегелевской эстетики требует целой книги. Здесь же следует только заметить, что разработка этой философской дисциплины в последний период деятельности великого идеалиста вышла

далеко за свои пределы. Философия искусства открывает у Гегеля переход к логике высших ступеней жизни и является попыткой нащупать единство духа и природы, формального развития и материального основания.

Конечно, это противоречит общей схеме Гегеля, взятой в её догматическом содержании. Но такой человек, как Чернышевский, понял скрытую внутреннюю мысль «Лекций по эстетике», и его знаменитое определение *прекрасное есть жизнь* примыкает именно к Гегелю. Этот факт долгое время мог оставаться незамеченным лишь потому, что цензорский карандаш Никитенко старательно удалил из печатного текста диссертации Чернышевского все упоминания немецкого мыслителя, считавшиеся в те времена неудобными для печати.

«Проводить в подробности по различным царствам природы мысль, что прекрасное есть жизнь, — пишет Чернышевский, — и ближайшим образом, жизнь, напоминающая о человеке и о человеческой жизни, я считаю излишним потому, что [и Гегель, и Фишер постоянно говорят о том], что красоту в природе составляет то, что напоминает человека (или, выражаясь [гегелевским термином], предвозвещает личность), что прекрасное в природе имеет значение прекрасного только как намёк на человека [великая мысль, глубокая! О, как хороша была бы гегелевская эстетика, если бы эта мысль, прекрасно развитая в ней, была поставлена основной мыслью вместо фантастического отыскания полноты проявляемой идеи!]»⁵¹.

Немного ниже Чернышевский выразил свою точку зрения ещё яснее: «Можно даже вообще сказать, что, читая в эстетике Гегеля те места, где говорится

о том, что прекрасно в действительности, приходишь к мысли, что бессознательно принимал он прекрасным в природе говорящее нам о жизни, между тем как сознательно поставял красоту в полноте проявления идеи»⁵². Место это было целиком вычеркнуто цензором.

Вопрос о «полноте проявления идеи», который, по мнению автора «Эстетических отношений искусства к действительности», является главным пунктом его расхождения с гегелевской эстетикой, также требует внимательного анализа, но несомненно, что Чернышевский видел не только расхождение, но и родство эстетики Гегеля с материализмом. Не случайно Ленин назвал Чернышевского «великим русским гегельянцем и материалистом»⁵³.

Эстетика Гегеля, как логика высших проявлений жизни, содержит в себе важное дополнение и поправку к общей логической схеме его философии. Здесь получает более полное развитие один момент, едва намеченный им в линейном порядке категорий. Если говорить о логике Гегеля, то в ней преобладает принцип нарастающего потенциального ряда. Но с точки зрения общих форм развития всего сущего возможен и другой порядок, выдвигающий на первое место актуальную бесконечность «средних областей природы и человеческой жизни», по выражению Кэрда.

Гегель здесь ближе к Гёте, ближе к морфологии, чем к чистой логике. Мысль о «полноте проявления идеи» становится у него более реальной в органическом порядке ступеней развития, имеющем свою вершину, свой продуктивный расцвет, «то, ради чего», по выражению Аристотеля. В каждом цикле движения есть классическая форма единства противоположностей.

В каждой набегающей волне достигается идеальный момент, «полнота проявления идеи», и снова уходит от нас в бесконечную неопределённость. Классической ступени предшествует символика богатого смутным потенциальным содержанием начала. За полным расцветом, который Гегель рассматривал скорее как гребень волны, чем как устойчивое состояние, следует ступень перехода к высшему, чреватая внутренней дисгармонией и разложением данной формы жизни.

Три ступени художественного развития человечества, изображённые Гегелем в его эстетике с таким проникновением в неповторимое своеобразие и внутренний мир каждой из них, могут служить образцом морфологического процесса в любой области и на любом уровне действительности. Понятие классической формы как высшего развития самобытной жизни предмета, его бытия не только *in concreto**, но также *in individuo***, найдёт себе применение во всей области исторических наук, не исключая истории хозяйственных форм. Оно, вероятно, будет нелишним и в естествознании.

Порядок ступеней, изложенный в «Эстетике», является гениальной переработкой типологических схем эпохи Просвещения, мыслителей круга Гёте и немецкой романтической школы. В более широком смысле, с точки зрения истории диалектики, он представляет собой известное сочетание идеи прогресса, присущей Новому времени, с теорией «возвращения всех человеческих вещей», по известному выражению Вико, — теорией цикла, берущей начало в стихийном материализме древности.

* В определенном случае; в действительности (*лат.*).

** В неделимом; в личности, индивидуальности (*лат.*).

Конкретное изучение предыстории этой диалектической парадигмы Гегеля, так неожиданно на первый взгляд проявившей себя именно в его лекциях по эстетике, ещё впереди. Не менее важен был бы анализ её с точки зрения порядка и связи категорий в гегелевской логике. Нетрудно показать, что эта версия диалектического закона оставила глубокий след в мировоззрении Маркса и Энгельса. Иначе, конечно, и не могло быть.

В 40-х годах прошлого века, накануне мартовской революции 1848 года, влияние эстетики Гегеля было тесно связано с идеей общественного переворота, способного обновить мир, вернув человечеству надежду его юности, его порыв к великому синтезу общественных сил. При всех утопических чертах этого идеала *новой классики* без него не были бы понятны ни Генрих Гейне, ни Людвиг Фейербах, ни Рихард Вагнер. Общее направление философии искусства Гегеля и даже самый материал её играют большую роль в демократической публицистике Бруно Бауэра и молодого Маркса. Даже либеральный Фридрих Теодор Фишер в многотомной «Эстетике», которая начала выходить накануне 1848 года, поворачивает идею высшего развития жизни лицом к революционному будущему.

Понятие *идеала* в различных его оттенках существовало и до Гегеля, а самый термин, как многие наши философские обозначения, восходит к латинской литературе средних веков. Гегель не выдумал его, особенная заслуга нашего философа в другом. Один историк философии верно сказал о нём: «Гегель — прирождённый реалист»⁵⁴. Действительно, этот душеприказчик абсолютной идеи не жаловал отвлечённой идеальности. Мерцание лучшей формы жизни, обозначаемой старомодным, а иногда и вовсе ненужным

словом «идеал», он видит не в бесконечном отдалении всегда ускользающего от нас, недостижимого мира вещей в себе, не в романтическом царстве голубого цветка, а в центре самой исторической реальности, там, где полнота жизни ближе всего к её осуществлению.

Однако возможно ли что-нибудь подобное в действительном мире? Голос поэзии убеждает нас в том, что это возможно. Гегель с волнением указывал на «эпическое мировое состояние» — эпоху энергичной самодеятельности народов, известную в современной этнографии под именем «века героев». Если капитал теоретического знания не убывает, а растёт вместе с разложением данной формы жизни, и сова Минервы вылетает только вечером, то *полнота жизни* требует других условий. В масштабе всемирной истории Гегель видел их там, где старое, архаическое рабство (в первобытную идиллию он не верит) *уже* разложилось, а новая, цивилизованная «система всеобщей физической зависимости» *ещё* не успела подчинить себе человека и поток лучей мирового солнца, пробившись сквозь эту щель, освещает всё ещё скудную, но не лишённую свободного развития жизнь. Такими историческими просветами, заключающими в себе великий намёк и обещание, Гегель считал период расцвета греческой культуры и «золотое время позднего средневековья».

Но было бы варварской несправедливостью понимать эту мысль как изгнание из рая других эпох. Никто больше немецкого мыслителя не сделал для приобщения к закономерному ходу истории искусства восточных культур или буржуазной эпопеи Нового времени. Гегель не знал пещерной живописи,

бронзовой пластики царства Бенин и многих других явлений искусства, которые не были и не могли быть известны образованному европейцу его времени. Но в принципе для него нет эпохи, лишённой всякой возможности проявления единства природы и человеческого духа — в своеобразном движении форм, в особом повороте субъективной энергии человека-творца или в новом чувственном материале. Его эстетика объёмлет все исторические эпохи, роды и виды искусства, оставляя достаточно места для ещё не известных возможностей. Все явления идеала художественно прекрасного едины в своей основе.

Конечно, эти явления Гегель рассматривал не как простой калейдоскоп случайных фактов, подлежащих учёной регистрации или привлечённых для подтверждения абстрактных эстетических истин, не как великое множество субъективных стилей, выражающих совершенно различные или подчинённые известным типам «формы видения». Для человека, создавшего первую общую картину диалектической логики, это было бы мышлением дикаря. Он располагает исторические явления художественной культуры в закономерный ряд ступеней развития, который, согласно идее, знакомой ещё Винкельману, является также системой научных понятий и гибкой, но объективной мерой оценки.

Все ценности относительны, всё однажды возникшее, как бы ни было оно прекрасно, в силу собственных противоречий должно уступить место другому. Всё обладает своей индивидуальной определённостью. Но это не замкнутый горизонт отдельных культур, в котором уже не помогут никакие «коммуникации». Абсолютное начало, начало правды сохраняет

свою таблицу мер и весов для всех явлений искусства. Не всё одинаково, но всё связано между собой развитием всеобщего содержания. И это развитие происходит даже в явлениях отрицательных. Поэтому разница между белым и чёрным есть, несмотря на любые смешения красок и глубокую историческую светотень.

С этой точки зрения художественная форма — не случайность, не простой *факт* истории искусства. Она не зависит от чисто субъективного напряжения «художественной воли», как не зависит также от школьного мастерства художника. Её индивидуальное своеобразие и подлинная ценность определяются достоинством самого содержания, взятого в историческом смысле, как реальная сила, выражающая себя в потоке форм, а не как личный замысел, подтверждённый более или менее удачным исполнением.

Те виды художественного творчества, которые включают в себе много странного и внутренне противоречивого, Гегель рассматривал в свете противоречий общественной природы человека, имеющих своё объективное содержание. За пределами школы, на уровне истории искусства слабости формы — тоже явления духа, корнящиеся в реальных отношениях, хотя сами эти отношения описаны Гегелем как ступени и стороны развития духовного начала.

Таким образом, великой заслугой нашего философа является *исторический характер* его эстетики, без перехода в обычный для последующей буржуазной науки бессодержательный историзм, то есть простое нагромождение внешних фактов, лишённых всякого внутреннего смысла, и без напряжённого до крайности представления об относительности стилей и вкусов, ведущей к абсурду субъективного произвола.

В отдельных своих оценках Гегель уплатил дань иллюзиям времени (таково, например, у него чрезмерное преклонение перед Рафаэлем), но в целом эта «диалектическая поэма», по выражению Энгельса, дышит правдой.

На Западе уже не ново стремление истолковать философию Гегеля в духе современного иррационализма. Стараются открыть в ней трагедию безвыходного существования и тождество конкретного с бессмысленным, разумного с неразумным⁵⁵. А в наших палестинах чаще встречается другая фальшивая монета. Гегеля, как и Белинского, упрекают в подчинении художественного творчества научному познанию мира. Этот упрек находится в связи с распространённым мнением о том, что думать вредно, особенно для художника.

В действительности то, что вредно для художника, вредно и для всякой конкретной философской мысли. Обыватель смешивает разум с рассудочной целесообразностью или с пустой рефлексией, столь же рассудочной, поскольку она ставит себе абстрактную цель уклониться от всякой обязательной цели. Ни деревянный схематизм, ни развязная игра ума, сочиняющего те же схемы, сдвинутые набок, под именем собственных «концепций», не обещают философии ничего хорошего, но они развращают и талант художника.

Что касается исключительных прав художественной эмоциональности, то давно замечено, что об этом часто хлопчут люди, мало способные к истинному чувству. Поразительно также, с каким постоянством в качестве главного зла выступает Гегель. То он «аристократическая реакция», то воплощение отвлечённости, мешающей свободному течению жизни...

Зачем же так неблагоклонно
 Вы отзываетесь о нём?
 За то ль, что мы неугомонно
 Хлопочем, судим обо всём,
 Что пылких душ неосторожность
 Самолюбивую ничтожность
 Иль оскорбляет, иль смешит,
 Что ум, любя простор, теснит,
 Что слишком часто разговоры
 Принять мы рады за дела,
 Что глупость ветрена и зла,
 Что важным людям важны вздоры,
 И что посредственность одна
 Нам по плечу и не странна?

Так или иначе, но известный ещё со времён Маркса и Энгельса поход вульгарной демократии (во всех её превращениях) против Гегеля есть поход обывателя против живой души марксизма — против диалектики. Он инстинктивно чувствует в ней подрыв своего «существования».

Однако вернёмся к нашей теме. По словам Фридриха Геббеля (в предисловии к драме «Мария Магдалина»), искусство есть «реализованная философия, как мир есть реализованная идея»⁵⁶. Геббель писал эти слова с полным сочувствием к гегелевской эстетике, но такое понимание дела можно найти и у поверхностных критиков Гегеля, желающих самым лёгким способом доказать своё превосходство над ним.

На самом же деле если искусство является при известных условиях реализацией философии, то для Гегеля это *частный случай* большого мира явлений прекрасного в человеческом творчестве — случай,

возможный только на очень высокой ступени развития субъективной мысли, например в поэзии Шиллера. Но там, где роль художника сводится к изложению *теоретического знания* в образной форме, само искусство стоит перед выходом из своих границ, и лишь посредством страстной убеждённости, которая другим путём создаёт род чувственного *патоса*, художник может отчасти справиться с трудностью этого положения. Нужно даже признать, что Гегель слишком строго судит о промежуточных формах творчества, близких к науке и публицистике, хотя они имеют свои права и свидетельствуют о революционном кризисе художественной культуры на пороге будущего.

Искусство для него является *реализацией идеи* (так же, как и сам объективный мир), а не *реализацией философии*. Здесь разница громадная, и непонимание её сразу ставит нас в положение «вне игры». Как идеалист, Гегель заблуждался, но в своей ошибке он не был настолько мелок, чтобы считать философию движущим началом мирового процесса или хотя бы только истории общества. Философия является для него самораскрытием объективного содержания в человеческой голове, и с этой точки зрения, согласно истинной мысли гегелевской эстетики, можно, скорее, утверждать, что философия есть реализация искусства, ибо она раскрывает его объективное содержание, как раскрывает она содержание других практических форм духовной жизни людей и самого окружающего мира. Поскольку «идея», в понимании Гегеля, это не субъективная мысль, а независимое от нас абсолютное начало известного круга жизни, его эстетика доступна переводу на язык материализма, и уже русские мыслители XIX века сделали многое в этом направлении.

Вообще, несмотря на умозрительный характер гегелевской эстетики, в ней нет именно философского умничанья, которое часто раздражает при чтении многих наших современников, считающих себя ближе к жизни. Если великий немецкий философ говорил об искусстве, он знал, о чём говорит, и знал это практически, из первых рук. Так, путешествуя по Нидерландам, он был одним из ранних ценителей искусства старых мастеров, высказывая суждения самостоятельные, ещё не навеянные готовой литературной традицией. Поэзия молодого Гегеля, примыкающая к лирике Гёльдерлина, но не лишённая самобытности, свидетельствует о том, что при наличии других, более сильных наклонностей его натура была открыта непосредственному чувству.

И эта натура, способная к самой напряжённой абстракции, не заключала в себе ничего книжного. Громадная работа мысли, лежавшая в основе гегелевской системы, была честным трудом, имеющим свои исторические границы, свои недостатки, как всё великое, но далёким от манерности, присущей Грушницким всех времён, с их желанием выставить напоказ своё ощущение жизни, своё преклонение перед её мнимой бессмыслицей и свой дешёвый радикализм.

При самых больших недостатках его философской позиции Гегель был *человеком дела*, в том смысле, который придавали этому понятию наши выдающиеся соотечественники — Белинский, Бакунин и другие деятели революционной России, испытавшие на себе влияние его диалектического метода. Как человек дела, которому исторические условия открыли только дело мысли, Гегель с видимым увлечением переходит от самой глубокой дедукции философских понятий

к более практическим литературным занятиям — журналистике, политическим сочинениям на темы дня и так далее, не исключая даже «паршивой полемики», которая причинила ему столько неприятностей.

Переписка и журнальные статьи Гегеля показывают нам, что его постоянный интерес к искусству и поэзии принимает в зависимости от обстоятельств очень конкретный характер⁵⁷. Так, в приложении к берлинской газете «Schnellpost» философ, стоявший в центре умственных интересов современной ему Европы, является перед нами в роли театрального критика (небольшая статья о пьесе Раупаха «Обращённые», напечатанная в январе 1826 года, вошла в четвёртый том настоящего издания). Но, разумеется, наиболее важную часть его наследства в области эстетики образуют идущие со времён первого наброска системы (Франкфурт, сентябрь 1800 года) попытки включить идею прекрасного в общий порядок философской теории и её педагогическое изложение. Ибо Гегель, по его собственным словам, был прежде всего «школьным учителем».

Он выражает желание читать курс эстетики в Гейдельбергском университете ещё в 1805 году (в виде *cours de littérature*)⁵⁸. Но приглашение в этот университет последовало лишь десять лет спустя, и здесь, в Гейдельберге, во время летних семестров 1817 и 1818 года Гегель действительно прочёл небольшой курс этой философской дисциплины, ставшей отныне существенным ответвлением его энциклопедии, впервые набросанной и опубликованной также в гейдельбергский период жизни философа.

Общие идеи его учения уже сложились в строгую систему, и теперь предстояло применить их к отдель-

ным видам знания. Эстетика также подверглась энергичной философской разработке в эти годы, что привело к возникновению первого письменного текста, служившего Гегелю конспектом для чтения с кафедры. Гото предполагает, что был ещё более ранний конспект, относившийся к периоду пребывания Гегеля на посту директора нюрнбергской гимназии Эгидия, то есть к 1808–1816 годам.

Всё это послужило основой для дальнейшего расширения курса эстетики в берлинский период деятельности философа. Переработка прежних конспектов, начатая в 1820 году, постоянно возобновлялась, и так как Гегель читал курс эстетики в Берлине четыре раза (зима 1820/21 года, лето 1823 и 1825 годов и зима 1828/29 года), то к новому манускрипту прибавилось множество дополнений и заметок на отдельных листах. Каким образом Гегелю удавалось разбираться в этом на кафедре, кажется Гото удивительным. «Никакие другие лекции Гегеля не свидетельствуют так явно о живом интересе, с которым он стремился при каждом повторении курса всё глубже проникнуть в свой предмет, сделать его деление в философском смысле более основательным, а изложение и законченность целого более отвечающими содержанию дела, или бросить новые лучи света на ранее установленные главные опорные пункты и отдельные дополнительные стороны, чтобы представить всё это с ещё большей ясностью. Никакие другие лекции не свидетельствуют о столь ревностном стремлении к цели, вытекавшем не просто из неудовлетворённой жажды лучшего, а из углубления в ценность самого предмета»⁵⁹.

По свидетельству Гото, больше всего трудился Гегель над курсом эстетики в 1823 и 1826 годах.

Но хотя в эти годы теоретическая разработка предмета была доведена до конца, при подготовке к чтению лекций зимнего семестра 1828/29 года он продолжал ещё совершенствовать своё изложение, стремясь придать ему более ясный порядок и сделать его более доступным.

К сожалению, этот более чем десятилетний труд не получил такой законченной формы, как сочинения, изданные самим Гегелем. Здание его философии искусства было ещё в лесах, когда великий мыслитель умер, умер, по словам Куно Фишера, не пережив самого себя. Издание трудов покойного взяли на себя друзья и ученики. При подготовке к печати лекционных курсов они пользовались собственноручными конспектами философа, записями слушателей и своими воспоминаниями.

Первое издание сочинений Гегеля появилось в 1832–1845 годах. За ним тотчас же последовало второе, улучшенное издание, начатое уже в 1840 году. «Лекции по эстетике» занимают в обоих изданиях X том, состоящий из трёх книг. К столетней годовщине со дня смерти Гегеля издание друзей покойного было повторено фотомеханическим способом⁶⁰. Эстетика занимает в нём тома XII, XIII и XIV.

Таким образом, Гегель, подобно Сократу, живёт, по крайней мере отчасти, в изложении своих учеников. Это были люди часто незаурядные, хотя и не столь значительные, как Платон и Ксенофонт. Но, так же как Платон и Ксенофонт, они видели свою главную цель в том, чтобы распространить учение Гегеля среди людей, а не в том, чтобы точно передать его слова. Как апостолы новой веры, ученики Гегеля считали себя после смерти философа последней инстанцией

и, завершив свой издательский труд, не слишком заботились о сохранении его источников. Так получилось, что рукописи, относящиеся к эстетике, и большая часть записок слушателей, которыми пользовался Гото при подготовке своего издания, впоследствии были утрачены.

Пишущему эти строки пришлось держать в руках экземпляр «Лекций по философии религии» Гегеля с корректурами Бруно Бауэра для второго издания этой книги (1841). С нашей современной точки зрения его исправления были, конечно, далеки от всякой «текстологии». Редакция, в лице старика Маргейнеке, ссылаясь на привлечение рукописей Гегеля и новых записок слушателей, но, видимо, Бауэр, сильно уже «полевевший» в эти годы, делал из книги то, что соответствовало его понятию о более передовых тенденциях философии Гегеля. И в настоящее время трудно сказать — хорошо это или плохо.

Что касается «Эстетики», то, принимая во внимание условия времени, ей несомненно повезло. Правда, сам Гото сообщает, что некоторые соединительные, посредствующие звенья он должен был создавать заново в процессе своего редакторского труда. Сравнивая текст, вышедший из мастерской Гото, с теми записками слушателей, которые ему удалось найти, в том числе и с тетрадью самого Гото, известный исследователь Гегеля Георг Лассон пришёл к выводу, что разница слишком велика. С этой точки зрения участие редактора в подготовке лекций по эстетике к печати вышло за пределы допустимого⁶¹.

Однако издание Гото давно и прочно заняло своё место в лучшей философской литературе, и если его нельзя назвать *критическим* в современном смысле

слова, то перед нами, во всяком случае, живой и неповторимый документ истории философии — оригинал, отражённый не в чуждом зеркале, а как бы в самом себе.

Попытка Лассона разделить записи лекций разных лет (принцип, не выдержанный им до конца) бесспорно заслуживает внимания с точки зрения специальных исследований в области истории философии. И всё же эта попытка не может заменить вдохновенного создания Гото. Ибо последнее заключает в себе, может быть, слишком свободную, по нашим современным понятиям, но не лишённую жизни, не эклектически мёртвую картину движения мысли великого немецкого философа. И если со временем возникнет что-то более заслуживающее имени научного издания «Эстетики», чем всё имеющееся до сих пор в наших библиотеках, труд Гото по-прежнему будет не лишним как литературное произведение, конгениальное устной речи Гегеля и потому классическое в своём роде.

Куно Фишер справедливо говорит о нём: «Следует тотчас же заметить, что из всех лекций Гегеля “Эстетика” издана лучше всего. Согласно своему художественному складу мышления и духа, сочетающему в себе дух Гегеля и Зольгера—Тика, Гото относился к своей задаче как реставратор, точно воспроизводящий старую картину, совершенно погружённый в свою работу, полный стремления не обнаружить при восстановлении себя самого, не сделать своих дополнений и изменений. В собственноручных записях Гегеля он видел эскиз, сделанный рукой самого мастера, а в записках слушателей — лишь подражания учеников, в которых черты и пульс жизни исчезли,

которые относятся к картине действительных лекций Гегеля, как маска мертвеца к портрету»⁶².

Нужно сказать, что копии, которыми пользовался Гото для восстановления оригинала, также были не суздальской работой. Он опирался на записи таких слушателей Гегеля, как знаменитый впоследствии историк эпохи эллинизма Дройзен, поэт Штиглиц, историк раннего христианства, выдающийся публицист левого крыла гегелевской школы — Бруно Бауэр.

Объясняя принципы своего издания, Гото ссылается на глубокую разницу между устной и письменной речью. Лекции, напечатанные в виде книги, легко могли превратиться в безжизненный слепок, способный передать только слова, а не мысли. Чтобы восстановить истинное впечатление реальности, нужно было внести в сохранившиеся письменные источники некоторые изменения, отвечающие общему смыслу эстетических взглядов Гегеля. Это, конечно, возлагало на плечи редактора большую ответственность и могло вызвать суждения неодобрительные. В предвидении возможной критики Гото указывал на своё тридцатилетнее близкое знакомство с философией Гегеля, продолжительные дружеские отношения с ним и живые воспоминания о малейших оттенках его изложения эстетики в аудитории Берлинского университета.

Действительно, Гото был лично близок к Гегелю. В его лице философ имел скромного и преданнейшего ученика. Те описания внешности Гегеля, его кабинета, его манеры чтения на кафедре, которые содержатся в предисловии к «Лекциям по эстетике» и в одновременно вышедшем сочинении Гото «*Vorstudien für Leben und Kunst*» (1835), давно уже переходят из кни-

ги в книгу. Эти свидетельства достоверны, как может быть достоверна лишь истинная любовь.

Кроме того, Гото был человеком, способным понимать своего учителя в его единоборстве с громадным материалом художественного развития человечества. Выдающийся историк искусства, специалист по живописи, долгие годы работавший в берлинском музее, он писал также о литературе и музыке. Одна его служебная бумага, адресованная министру Алтенштейну, гласит: «Я поставил себе высшей научной целью рассматривать эстетику лишь в теснейшей внутренней связи с историей искусства, чтобы таким образом оправдать и подтвердить общие эстетические принципы историческим развитием искусства»⁶³. Это вполне соответствует главному в эстетике Гегеля — её исторической точке зрения или, ещё точнее, присущему ей сочетанию истории и системы. В своих «*Vorstudien*» и в позднейших работах по истории нидерландской живописи Гото даёт описания картин, живо напоминающие гегелевскую феноменологию художественного сознания разных эпох и народов.

При первом знакомстве с лекциями Гегеля, рассказывает Гото, его ораторская манера казалась странной. Лишь постепенно привычка к этой стеснённой речи входила в свои права и открывалось суровое величие целого, согретое «внутренней теплотой, ощущаемой во всём». Работая над «Лекциями по эстетике», Гото хотел передать дыхание мысли, с трудом находящей верные слова для выражения существенных сторон предмета.

К счастью, это ему удалось. В эстетике меньше абстрактных формул, упрощающих конкретное содержание дела, больше реального материала и прони-

цательного анализа художественного сознания — самой «пневмы» искусства, взятой в её противоречиях и переходах, её историческом своеобразии. И мы действительно чувствуем «постоянное присутствие творчества», воспринимаем «тончайшие различия, грандиознейшие воззрения, богатейшие подробности как бы в беседе духа с самим собой» — словом, всё, что пишет Гото о лекциях Гегеля.

В отдельных частях опытный взгляд может заметить некоторые внутренние несоответствия, следы работы художника-реставратора. Об этом расскажет со временем подробный историко-философский анализ текста «Эстетики». Но каковы бы ни были методы её издателя с точки зрения современной филологии, у нас нет ничего лучшего. Большую роль в достоинствах книги, созданной трудолюбием и талантом Гото, сыграло, видимо, то обстоятельство, что сам редактор обладал живым чувством языка, конечно, в рамках общего стиля эпохи, с его немного старомодной для современного читателя важностью и глубиной.

Второе издание «Эстетики» появилось в 1842–1843 годах и отличалось от первого только некоторыми уточнениями текста и литературными поправками. В юбилейном собрании сочинений 1927 года Глокнер воспроизвёл без изменений первое издание. Напротив, вышедшее в ГДР издание Бассенге повторяет с небольшими изменениями текст 1842–1843 годов⁶⁴.

В России перевод «Эстетики» Гегеля появился уже в 1849–1860 годах. Но перевод В. Модестова сделан не с оригинала, а с французского изложения Бенара. Научное издание «Лекций по эстетике» было осуществлено только в советское время в рамках собрания сочинений Гегеля, подготовленного Институтом фи-

лософии Академии наук СССР. Первый том «Эстетики» вышел в 1938 году, уже после смерти её переводчика — Б.Г. Столпнера. Этот учёный-энтузиаст, вложивший в перевод сочинений Гегеля громадный труд, заслуживает здесь благодарного упоминания. Второй том перевода Столпнера, сверенный и дополненный Б.С. Чернышевым, появился в 1940 году, третий (перевод П.С. Попова) — только в 1958. В целом это издание образует XII, XIII и XIV тома сочинений Гегеля.

Потребность в новом издании «Эстетики» слишком очевидна. Не говоря о постоянном росте массы читателей философской литературы, следует также отметить, что перевод Гегеля — задача громадной трудности и нет ничего удивительного в том, что работа наших предшественников нуждается в продолжении.

Б.Г. Столпнер был образованным переводчиком, хорошо понимавшим сложный текст Гегеля. Его добросовестный труд создал основу для всех последующих изданий «Эстетики» на русском языке. Но увлечение, с которым он относился к своему делу, как всякое достоинство, имело и свою обратную сторону. Желая как можно точнее передать оттенки мысли немецкого философа, Б.Г. Столпнер слишком близко следовал за языком оригинала, перевод его сугубо тёмен. Между тем даже в изложении сложных философских понятий русская литература требует большей ясности и простоты. Таков дух нашего языка. Вот почему, загромождая перевод тяжёлыми оборотами речи, мы, в сущности, не приближаемся к оригиналу, а удаляемся от него, и Гегель более доступен людям, читающим его по-немецки, чем в переводах, застрявших, как гроб Магомета, между двумя языками.

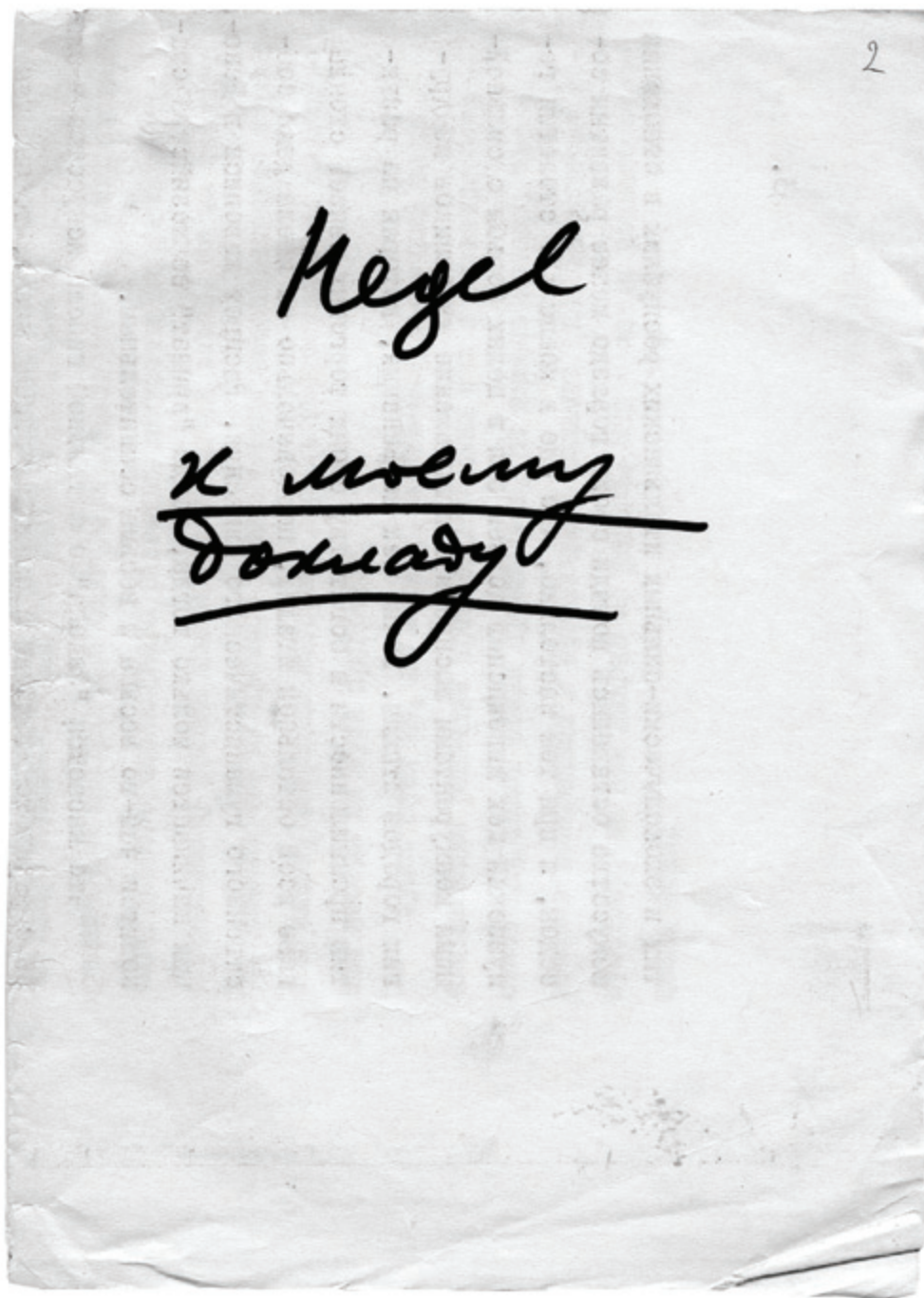
Философский язык Гегеля и его школы имеет свою параллель в языке Белинского, Герцена и других деятелей нашего XIX века, писавших не без влияния классической немецкой философии. Их революционная энергия не повредила этой философской традиции со стороны её содержания, не говоря уже о литературной форме. В идеале «Эстетику» Гегеля следовало бы перевести языком Белинского и Герцена.

Но об этом можно только мечтать. Было бы слишком самонадеянно с нашей стороны стремиться к достижению подобной цели, да и время, отведённое для подготовки рукописи к печати, не позволяло работать над переводом слишком долго. В основном пришлось ограничиться исправлением ранее изданного текста, хотя эта редакционная работа зашла так далеко, что, по существу, читатель имеет теперь совершенно новую книгу.

Нашей задачей было улучшить передачу на русском языке общего хода мысли Гегеля и её мельчайших оттенков, не забывая при этом, что превратить живое воспроизведение лекций, в котором сильная сторона издания Гото, обратно в гипсовую маску — это значит испортить всё. И если первый редактор «Эстетики» во имя лучшего понимания Гегеля разбил его слишком длинные фразы на более короткие и упростил местами его синтаксис, то, руководствуясь правом русского языка, мы продолжали эту работу в том же направлении. О результатах, конечно, не нам судить. Во всяком случае, редакция стремилась к устранению всякой ненужной темноты.

В основу этого издания положена вторая редакция Гото с учётом тех небольших уточнений, которые вошли в немецкий текст 1955 года. Редакционная

работа по первому тому выполнена Ю.Н. Поповым, по второму — А.П. Огурцовым. Текст третьего тома «Лекций по эстетике», как и материалы дополнительного четвёртого тома, состоящего из статей и фрагментов, относящихся к вопросам искусства и литературы, отчасти переведены заново.



ДУХ И ЕГО ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Доклад к X Международному
гегелевскому конгрессу. Москва, 1974 г.

С. 126 — конверт «Hegel. К моему докладу», папка № 203 «Hegel».

На русском языке публикуется впервые по рукописи.

В тексте рукописи М.А. Лифшицем проставлены 37 номеров примечаний, которые должны были раскрывать источники цитат. Примечания сделаны не были.

Доклад публиковался на немецком языке: *Der Geist und seine Wirklichkeit* // *Decenium-3*. Dresden, 1986. S. 10–19.

К философии Гегеля можно применить слова Жана-Поля Марата — это «метафизический роман», возвышенная философская поэзия. Её основную тему выразил сам философ: «Лечить раны духа, чтобы не оставалось рубцов». Нельзя сказать, что это окончательная формула Гегеля, но она бросает свет на общее направление его философии.

Как грандиозный метафизический роман учение Гегеля нуждается в переводе на более реальный язык. И мы действительно видим, что различные философские школы современности, каждая на свой лад, стремятся расшифровать её загадочные формулы. Задача немалой трудности, ибо свободное движение мысли и находящиеся в этом движении отвлечённости — логические понятия и фигуры гегелевской топики — могут утратить на другом языке присущий им конкретный смысл.

Сам Гегель создал теорию перевода с одного умственного языка на другой, более близкий к действительности. Идеалом его философской поэзии была наука и, прежде всего, «наука об опыте сознания», движущегося между двумя полюсами — тем, что представляется мыслящему бытию, и тем, что лежит в основе этого представления по истине. Из постоянных переводов от одного к другому возникла, согласно объяснению самого Гегеля, особая сложность изложения его «Феноменологии духа».

Действительно, природа сознания двойственна. С одной стороны, ему всегда что-нибудь очевидно, хотя эта «достоверность» может быть обманчива. С другой стороны, как голос бесконечного во всякой конечной ситуации, сознание выходит из самого себя, становится выше своего горизонта — иначе оно толь-

ко слепой продукт бытия в себе или для нас. Истина есть *index sui et falsi**. Её достоверность включает в себя и знание ошибки, тогда как первая достоверность сознания, ещё далекая от истины, не понимает себя и своего заблуждения.

В этой истории духа, оставляющей всё же рубцы от плохо залеченных ран, сознание становится вменяемым и ответственным. «Истина вечно противостоит достоверности», — пишет Гегель. И всё же опыт сознания не безнадёжен, как утверждает то философское направление, которое он назвал субъективным идеализмом. Истинная достоверность или *истинное явление истины* возможно.

Оно возможно как плод развития, в котором односторонние позиции терпят крушение и форма сознательной жизни становится равной своему содержанию. Так можно передать общую схему «Феноменологии духа».

Что же такое этот «дух», ласкающий воображение кабинетного философа и пугающий простого смертного? Нельзя ли, следуя завещанию Ленина, истолковать философию духа Гегеля в духе материализма? Задача на первый взгляд парадоксальная, но не лишённая серьёзного содержания. К Гегелю нужно применить его собственный метод. В качестве одного из движений опыта сознания его философия также должна быть переведена на язык истины, то есть реальной жизни.

Чтобы приблизиться к этой цели, напомним один недавно открытый или, вернее, снова найденный афоризм Гегеля иенской эпохи. «Философия правит пред-

* Указатель себя и лжи (лат.).

ставлениями, а представления правят миром. Дух достигает господства над миром посредством сознания. Оно является его бесконечным орудием, а затем уже — штыки, пушки, человеческие тела. Но знаменем их и душой их полководца является дух. Господствуют в мире не штыки и деньги, не всякие уловки и хитрости. Всё это также необходимо, подобно тому, как часы имеют свои колёсики. Но душой их является время и дух, подчиняющий материю своему закону. «Илиаду» нельзя создать, перетряхивая наборную кассу, также нельзя совершить великие дела посредством штыков и пушек — наборщик всегда дух». В этих словах — как бы «первичный феномен», из которого вырос идеализм Гегеля. Но прежде чем провозгласить ему анафему, посмотрим на этот вопрос с другой стороны.

Гегель хочет сказать, что штыками и пушками, деньгами и дипломатическими интригами державы старого мира превосходили революционную Францию. Но дух свободы, граничащий с презрением к смерти, внушил французским солдатам бесстрашие, а их полководцу — талант военачальника. И грубая материя, представленная рутиной чиновничьих государств, была наголову разбита непобедимой силой нового, силой духа.

Вывод в пользу идеализма казался Гегелю неизбежным, но этот случай ставит серьёзный вопрос перед всякой философией. Кто не знает, что интервенция четырнадцати государств была в материальном отношении гораздо сильнее молодой Советской республики? Революция победила благодаря её *моральному* превосходству. Ленин не раз повторяет эту мысль в своих речах Октябрьской эпохи, а между тем он был убеждённым сторонником материализма.

Само собой разумеется, что мысль о превосходстве морального фактора над грубой материей денег, штыков и пушек имеет у Ленина более реальный смысл. 23 декабря 1921 года он сказал: «Материально в отношении экономическом и военном мы безмерно слабы, а морально — не понимая, конечно, эту мысль с точки зрения отвлечённой морали, а понимая её как соотношение реальных сил всех классов во всех государствах — мы сильнее всех. Это испытано на деле, это доказывается не словами, а делами, это уже доказано раз, и, пожалуй, если известным образом повернётся история, то это будет доказано и не раз».

Итак, материальный расчёт, сделанный самой лучшей электронной машиной, не решает исход борьбы. Сила вполне реальная, но утратившая более глубокое «моральное» оправдание, как бы ни была она велика здесь и теперь, обречена на гибель. Что касается штыков и пушек, то они делают своё дело, и Ленин не забыл об этом. Но в последнем счёте важнее всего моральная сила истории как «соотношение реальных сил», взятое в целом.

И при известных обстоятельствах целое или всеобщее может быть в одном месте, а фактическое и материальное, в более узком смысле, как простое количество, — *в другом*. Такое выделение целого, действующего как бы из самого себя и вдохновляющего сознание людей, вопреки их непосредственным материальным возможностям, есть величайший факт нашего мира, который не может игнорировать самый последовательный материализм.

Кто пережил вдохновляющий подъём Октябрьской эпохи, тот легко поймёт отношение Гегеля к Французской революции и энтузиазм его друзей, которые

видели в событиях времени начало «царства божия», разумеется, не по Этингеру и Бенгелю — швабским мистикам XVIII века, тот поймёт и рациональный смысл, вложенный Гегелем в его немного средневековое понятие «духа». Для друзей будущего «старое грязное месиво» немецких государств было воплощением разносторонности, погружения в мелочные материальные интересы. Они понимали, что сколько ни перетряхивай эту наборную кассу — «Илиады» не получится. «Жизнь» или «дух» (что для философской партии этого времени почти одно и то же) как наборщик великих произведений истории — где-то вдалеке.

Такое преувеличение конфликта между обыденной жизнью и жизнью всеобщей, между наличным бытием и видением целого не было только следствием отсталости Германии. В самом центре революционного энтузиазма этой эпохи наборщик должен был отделиться от своего набора. Политическое напряжение достигло величайшей остроты, и публичная сила в образе небольшого авангарда, временами даже триумвирата или в образе нового Цезаря царил над частной жизнью граждан. Это было наглядным воплощением различия между «всеобщей волей» и «волей всех», проведённого Руссо. «Все» могли не хотеть их собственной воли, но они *должны* были хотеть её, понуждаемые объективной логикой дела и своим собственным авангардом.

Всякой революционной эпохе свойственно некоторое выделение всеобщего, которое должно снова войти в жизнь, осуществиться в ней, стать воплощением более широких и свободных начал. Что касается Французской революции, то в атмосфере этого времени было заложено также присущее буржуазному

строю отделение целого как политической формы, реальной абстракции общества, от простого прозябания множества частных лиц, занятых только своим обычным бизнесом. Система жизни, форма или структура её, казалось, господствует над простым материалом, требуя воплощения, а последний приговор материальных сил был ещё впереди.

Тень великих событий современности ложилась на весь предшествующий мир. Мысль о «наборщике», присутствующем в явлениях подлинно исторических, росла из самой действительности. Откуда эта удивительная стройность, эти постоянные совпадения целей и средств, которые всегда находит история для нужного ей дела? Не следует ли каждую ступень реальной жизни, имеющую свой законченный, самобытный тип, рассматривать как особую «подтасовку» фактов, по выражению аббата Галиани? Всё соответствует общему принципу времени до мельчайших подробностей, всё проникнуто единым стилем его до такой степени, что трудно представить это честной игрой случая. Сент-Эвремон писал о «духе нации», Вольтер часто пользуется этим понятием, но собственно близок Гегелю, как это известно, Монтескьё с его «духом законов». Под именем духа, *esprit*, французская мысль этой эпохи имела в виду нечто большее, чем мнения отдельных лиц, сведённых в определённые группы, как это делается в наши дни при изучении анкет. «Дух законов» Монтескьё близок к «всеобщей воле» Руссо. Это — род объективной склонности жизни укладываться определённым образом, особая девиация её, образующая систему поведения людей, независимую от их собственного желания. Возникая из реальных условий жизни народа, «всеобщий дух», *esprit général*

Монтескьё в свою очередь «вдохновляет» нравы общества, воплощается в них. «Характер целого и его индивидуальности» — вот что понял Монтескьё, согласно высокой оценке Гегеля.

Собственно, даже Гельвеций, чьё сочинение «О духе» Гегель имел под руками, когда писал свою «Феноменологию», рассматривает *esprit* как свойственную человеку, но непокорную ему творческую силу, способную впасть в пагубные иллюзии, фантомы воли. Эта сила должна быть предметом особой науки, которая в эпоху Термидора получила название «идеологии». Маркс и Энгельс не случайно писали о «немецкой идеологии», имея в виду опустившуюся до уровня философской обывательщины гегелевскую теорию духа. Посредствующим в процессе превращения французского *esprit* в немецкий *geist* был Гердер, у которого, впрочем, «дух времени» всё ещё носит скорее метафорический характер.

Таким образом, открытие «духовного» не как мышления частных лиц на уровне формальной логики или психологии, а как «общественно значимых, следовательно, объективных мыслительных форм», по выражению Маркса, свойственных определённой структуре жизни и присущим ей отношениям, совершилось уже до Гегеля. Так, Монтескьё определяет дух законов как *совокупность отношений*. Но в гегелевской философии всё принимает другой оборот. Здесь мы поднимаемся на вершину и стоим на краю пропасти. У Гегеля дух — властелин естественного мира природы и общества. Он имеет онтологический статус, как и другие его ключевые понятия, — «субъект», «истина», да и само «понятие». И всё же видеть в этих универсалиях только школьные термины старого иде-

ализма было бы слабостью. У Гегеля «дух» больше, чем допустимая метафора, но это не чистый призрак философского воображения, который можно отбросить, не заменив его другим понятием, более отвечающим природе дела. Вернуться к Гердеру и Монтескьё уже нельзя.

В природе понятие имеет плоть и кровь, писал Гегель. По поводу этих слов в конспекте Ленина мы читаем: «Это превосходно! Но это и есть материализм». Что же такое, собственно, материализм? То, что в человеческой голове существуют понятия, которые представляют собой логические обобщения множества частных фактов? Нет, разумеется, это — банальность. Материализм, и притом самый высокий, заключается в том, что если у Гегеля *universalia sunt realia*^{*}, то в действительности наоборот — *realia sunt universalia*^{**}, то есть общие понятия являются умственными следами, *отражениями объективных* целых, вещественных реальностей. Но эти реальности суть всё же *universalia*, а не простые следствия перетряхивания наборной кассы. Вот суть вопроса.

Природа и общество имеют свои формообразования, в которых всеобщее как совокупность материальных отношений целого не разлито более или менее аморфно в неопределённом числе единичных фактов, а представлено исключительно в данном цикле явлений, как бесконечность *in giro*^{***}. С тех пор, например, как движение капитала достигло известной самостоятельности, для-себя-бытия, оно образует оп-

* Универсалии есть реалии (лат.).

** Реалии есть универсалии (лат.).

*** В круге (итал.).

ределённый цикл и становится уже априорной реальной формой, подчиняющей себе в процессе своего расширения эмпирический материал и создавая на практике то, что Кант назвал «трансцендентальным синтезом». Движение совершается здесь уже как бы из самого себя, дедуктивно, и гегелевское понятие обретает плоть и кровь. Ибо, в качестве понятия, капитал не является просто субъективным приспособлением нашего ума, но выражает реальное отношение, сложившееся в нечто равное себе, как объективный субъект. В своей классической форме отношение капитала к живому труду впервые раскрывалось в Англии, где и возникли первые научные понятия, отвечающие этой реалии. С другой стороны, например, понятие семья, пишут Маркс и Энгельс, было разложено на составляющие его элементы, когда семья на вершине цивилизации действительно начала разлагаться.

Самый общий пример — общественный человек, форма природы, выделившаяся в нечто относительно самостоятельное и подчиняющая себе с большим или меньшим успехом её материал. Практика человека избирательна, она берёт из окружающего независимого мира то, что нужно людям, создавая один из возможных, но объективных ликов природы, её субъективность, откуда и кантовский синтез и гегелевская субстанция как субъект. Однако само по себе явление круга, возвращения к себе, которое Гегель повсюду рассматривает как признак «духовного» в его неустанном движении, не выдумка. Момент автономии, возникновения цикла есть во всём. Это относится даже к отрицательным величинам — к болезни, например, и даже к смерти, поскольку в ней различают клиническую смерть от окончательной, вступившей уже в её

собственный цикл, подобно тому, как «человек рождает человека» у Аристотеля.

«Истинное есть целое» — эти слова Гегеля, которыми он поясняет обычное представление о «духе», содержат в себе глубокую мысль. Ибо независимая реальность, данная нам в чувственном восприятии, выделяет из себя всё более сложные и автономные реалии, способные возвращаться к себе. В этих воплощениях сам материальный субстрат может играть меньшую роль по сравнению с теми всеобщими отношениями, которые он «несёт». В приведённом выше примере революционной ситуации малый авангард несёт на себе громадную нагрузку «всеобщего», тогда как противоположная, реакционная сторона становится средоточием материи в грубом смысле слова, бессильной перед лицом вступивших в действие отношений целого.

Слабостью идеализма является превращение этой силы в мифологический субъект, чуждый материальному миру. «Природу духа можно понять из его полной противоположности», — писал Гегель. Субстанцией материи является тяжесть, стремление к внешнему единству, «средоточию». Сама по себе материя всегда разрознена. Дух, напротив, имеет свой центр, средоточие и единство в себе, он собственно и состоит в этой «средине». Такая постановка вопроса есть повторение старой догмы, отвергнутой ещё в XVIII веке Дидро. Тем не менее судьбы материализма зависят от его способности постигнуть целое в реальном, а не фантастическом содержании этого понятия. Когда Гёте говорит, что «нет материи без духа», мы понимаем, что речь идёт о всеобщей жизни природы и только. По отношению к философии требования более строги.

В идеалистической фантазии объективный момент возникновения совокупности определённых отношений, образующих известный цикл вокруг материального ядра, превращается в господство формы над материей, выражаемое онтологическим понятием «идея». У Маркса есть перевод этого понятия на язык материализма. «Отношения, разумеется, могут быть выражены только в идеях», — читаем мы в черновом наброске «Капитала», но это не значит, что они *существуют* только в идеях. Естественный смысл понятия искажается в абстрактном философском созерцании, поскольку оно имеет дело только с одним видом отношений — отношением к себе. «Отношения, то, что философы называют идеей», — поясняют Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии». Что касается «духа», то, согласно Гегелю, он представляет собой более интенсивную, актуальную жизнь «идеи».

В наши дни критика «метафизического романа» идей слишком легка. Она даже перешла в свою противоположность, то есть стала источником худшего вида идеализма, как это ясно на примере Хайдеггера, видящего в философии Гегеля остаток старой метафизики с её «забвением бытия». Такой оборот дела бросает более благоприятный свет на гегелевское понятие духа, поскольку оно выражает тот факт, что бытие вообще есть абстракция. Чем-то более реальным оно становится только обретая конкретность формы, логический рельеф и более широко — независимую от всякой человечности, от всякого «экзистенциального» трепета объективную субъективность. Встречающееся в современной литературе о Гегеле утверждение, согласно которому онтологическая сторона понятия «субъект» недоступна марксистской теории

практического отношения к миру, справедлива, может быть, только по отношению к тому поп-марксизму, который нуждается в допинге из «долженствования» Фихте или даже — «прометеевского мифа» Пикассо.

Превращение целого как совокупности отношений в нечто духовное есть, разумеется, иллюзия, но эта иллюзия не является простой ошибкой ума, и по двум причинам. Во-первых, в определённых ситуациях отношения как бы выделяются в самостоятельный субъект, подчиняющий себе отдельные части материальной среды в качестве своих *воплощений*. История духовной субстанции, ставшей субъектом, есть миф. Но тот факт, что в экономическом цикле капиталист, то есть живая личность, становится только «персонификацией» безличной силы накопленного абстрактного труда, — это не миф, а самая точная истина. Стоимость есть отношение, однако настолько реальное, что отсутствие её означает голод и физическую смерть. Стоимость есть отношение, имеющее актуальное бытие, и её воплощение — стол, телевизор или представление в ночном клубе не выдумано какой-нибудь философией. В настоящее время стало уже ходячей истиной, что отношения товарного производства воплощаются в отношения между вещами и выступают отдельно от своих создателей, действительных живых индивидов, принимая образ чуждой, господствующей над ними силы. Таким образом, самостоятельность отношений целого, известная Гегелю под псевдонимом «духа», есть отчасти феномен обманутого сознания, отчасти истина или действительность.

Во-вторых, сила целого, не совпадающая с простой суммой или непосредственным сцеплением матери-

альных частей и действующая отчасти даже против них, существует не только в мире отчуждённых общественных отношений. Всякое общество есть совокупность отношений между людьми и в этой форме определяет жизнь отдельных лиц в качестве их коллективного бытия. Отношение вообще не есть материя, но материальное отношение может действовать с непререкаемой силой, более реальной, чем непосредственный толчок. Достаточно вспомнить в природе явление гравитации, которое не заключается в том, что большее тело притягивает меньшее посредством особых крючков. Уравнения Ньютона дают математическое описание *actio in distans*^{*}, не открывая какие-нибудь непосредственные связи между двумя телами. Другие описания гравитации ещё более удаляются в область структуры или формы.

Таким образом, Гегель не прав — материя в целом не менее стремится к своему общему центру, «средоточию», чем дух. Но он прав в том, что часы, состоящие из колёсиков, могут действовать только в качестве целого, имеющего определённую организацию. Мастер включил свой механизм в общий ход времени, текущего в мире. Но часы только указывают время. Если бы мы поместили их в какую-нибудь адскую машину, их сигнальное действие могло бы вызвать реальные силы, далеко превосходящие те, которые необходимы для их собственной работы. Два куска урана определённого типа можно хранить отдельно, не опасаясь взрыва. При быстром сближении они образуют целое, которое освобождает энергию, равную энергии, полученной от сжигания многих тысяч тонн

* Воздействие на расстоянии (*лат.*).

угля. Так всякий сигнал, при всей его малости, должен вызвать определённый цикл, цепную реакцию, привести разлитую вокруг нас жизнь в актуальное состояние, дать возможность известной форме всеобщего сыграть свою песенку.

И везде, где это происходит, есть частица той сверхсилы мира, которую Гегель имел в виду под именем духа.

«Война настолько серьёзная вещь, — сказал Клемансо, — что её нельзя доверять военным». Всё действительное шире своего прямого выражения, своей нотариально заверенной копии. Вот почему и «дух» не может раскрыть своё действительное содержание, пока он, согласно Гегелю, «открывается только духу». Ибо дух — это тоже серьёзная вещь.

У Гегеля есть много определений или, скорее, описаний его фантастического существа, известного под именем «дух». Есть среди них и такие, которые выглядят как приспособление философа к официальной религии. Это приспособление было, конечно, принципиальным, а не житейским. Оно вытекало из верного, хотя и слишком общего (а потому и двусмысленного) правила, согласно которому мудрый должен согласовать свои понятия с представлениями обыкновенных людей. Но среди определений духа есть, конечно, и очень глубокие. Самым важным из них является определение его как вечной живой «отрицательности», *Negativität*. Это и есть основная мысль гегелевской диалектики.

В приведённых выше примерах революционной ситуации сильное становится слабым, а слабое сильным, ибо всякое определённое отношение имеет тенденцию превратиться в нечто *обратное*. Энантио-

дромия древних — именно «обратный ход». В нём познаётся сила отрицания. Любая претензия известной формы целого на окончательность приходит в противоречие с более общей, революционной стороной, которая вступает в обычный цикл вещей подобно карающей правде Анаксимандра.

Самое доступное освещение этой негативной обратной силы целого, раздражённой известным сигналом и переходящей из субстанционного состояния в актуальное или субъективное, содержится в лекциях по философии истории. Мы видим, как «из действий людей, вообще говоря, выходит что-то другое, чем то, к чему они стремились, чего достигли, что непосредственно знали и чего хотели». Это «*что-то другое*» есть сама всемирная история или «расположение духа во времени». Гегель приводит пример человека, несправедливо обиженного, который решает отомстить обидчику и поджечь его дом. Мститель, собственно, только приблизил маленький огонёк к ближайшему куску дерева, между тем это вызывает необозримые последствия. Огонь охватывает отдельные части здания, столб пламени пожирает соседние дома, в них гибнет имущество и сами люди, не имеющие непосредственного отношения к источнику бедствия. «Субстанция поступка» обращается против того, кто его совершил, и превращается в «обратный удар». Так месть становится преступлением и в свою очередь требует кары. Превосходная аллегория событий, которые совершаются в мире каждый день!

Этим примером Гегель подтверждает наличие в отношениях между людьми всеобщих сил, независимых от их сознания и воли. Силы эти люди вызывают к жизни своими собственными деяниями, и в этом

смысле они сами творят историю. Но свобода перехода в необходимость и то, что сложилось в результате этого движения, возвращается к ним уже в виде чего-то другого, что не равно их действиям в отдельности или даже в сумме. Само по себе открытие этого факта ещё не содержит в себе никакого идеализма. Напротив, мы здесь стоим на пороге материалистического понимания истории.

Однако Гегель не ограничивается тем, что признаёт обратные силы, вызванные самими людьми, независимой от них жестокой реальностью, не ограничивается этой своей первой или истинной онтологией, как пишет Георг Лукач в своём посмертном произведении. Великий немецкий мыслитель хочет превратить эти *обратные* силы в *прямые*, то есть вложить в общий ход истории некий разумный и, в последнем счёте, гуманный смысл, который мы обычно приписываем свободному выбору человеческого субъекта. По мысли Гегеля, этот духовный смысл должен быть понят как оправдание всех расходов и жертв, понесённых человечеством, а может быть, и самой природой, столь расточительной.

«Эти чудовищные жертвы духовного содержания должны иметь конечную цель. Перед нами неотступно стоит вопрос, не совершается ли за этой омытой слезами поверхностью вещей некий внутренний незаметный, тайный труд, в котором сохраняется сила всех явлений». История есть «кровавая бойня», пишет Гегель, «но все её бедствия неизбежны с точки зрения самого духа», ибо сущность его заключается не в спокойном совершенстве, а в том, что он приходит к себе из своей противоположности. «Дух столь же конечен, сколь и бесконечен». Он рождается и благушает толь-

ко «из брожения конечного, когда оно превращается в пену».

Словом, — это странный господин, он царствует только на плахе. Где есть что-то реальное, плотское, там и борьба, там и страдания, но там и дух, ибо признаком его является способность всё это выдержать. В качестве объективного субъекта развития дух обнаруживает своё первенство над материальной жизнью только в конце своего «тайного труда», в своём позднем рождении и самоопределении. А там, где его ещё не знают, там его и нет. Согласно Гегелю, царство свободы имеет своей предпосылкой природу и материальный процесс исторической жизни, труд и борьбу. Но сознание свободы бросает обратный свет на самые тёмные времена, и свобода становится как бы подкладкой необходимости. Так раны духа залечены. Георг Лукач думает, что в этом и состоит вторая или ложная онтология Гегеля, вытекающая из принятого им тождества субъекта и объекта.

Бесспорной заслугой Лукача является ясная постановка вопроса. В самом деле — можно ли утверждать, что в природе и обществе действует некий автоматизм, согласно которому субъективные требования людей встречают поддержку в самом окружающем мире, что человек не бездомен в космосе, как хорошо выразил Лукач старую иллюзию пантеизма? Или иначе — если материалистической философии суждено победить все иллюзии, включая сюда не только пантеизм, но и философию духа Гегеля, станет ли человек бездомным и притом не только в космосе, но и в своём собственном доме? Ибо с точки зрения объективности общественного бытия, которую нужно отличать

от нашего сознания и воли, никакой разницы между природой и обществом нет.

Сама постановка вопроса кажется мне плодотворной, но ответ — слишком поспешным. Делая это возражение моему покойному другу, я продолжаю прерванный диалог наших далёких московских тридцатых годов. Если бы мы могли его продолжать, общая точка зрения была бы найдена, как всегда.

Ввиду краткости, предписанной обстоятельствами, рассматривать этот вопрос во всём его содержании нельзя. Возьмём поэтому один достаточно ясный пример. «Не может быть свободен народ, угнетающий другие народы». Маркс и Энгельс считали подчинение ирландцев национальным несчастьем англичан. Насколько это верно, можно видеть из того, что старая рана по-прежнему источает кровь. Никто не может сказать, что это простая агитационная фраза. Существование подобного автоматизма, который относится не только к национальному угнетению, но и ко всякому подавлению одного человека другим, можно подтвердить множеством фактов.

Господствующее меньшинство всегда так или иначе поработывает себя, как это с полной очевидностью выступает в наши дни на примерах фашизма и различных военных диктатур, топчущих даже тех, кто открыл им дорогу к власти. А, господа консерваторы и либералы, говорит им «идеальная личность» истории, вы хотели создать себе внешний и внутренний комфорт за счёт большинства — так вот вам за это! Вы хотели отсрочить расплату — тем ужаснее она будет! Вы повторяете хорошие слова, чтобы обмануть необходимость реальных дел — и вы сами будете обмануты! Мёртвая скука и демонический протест про-

тив «сладкой жизни» — тоже месть несовершенство перемены.

Разве это не значит, что общественному бытию присущи не только черты объективной необходимости, но и норма свободы? Существование этой сверхсилы целого рано или поздно чувствуют на себе все народы, классы и партии, которые хитростью и насилием удерживают за собой частные привилегии или отстаивают промежуточные, двусмысленные позиции. Гегелевская ирония событий обращает все их усилия в «обратный удар». Для Маркса и Энгельса история также — великая поэтеза, пишущая свои трагикомедии железом и кровью.

Горячее убеждение в том, что независимые от нашей воли коллективные силы общественного процесса не только запутывают людей в сложные узлы, но способны тем же путём открыть им выход из самой абсурдной ситуации, что все зигзаги и отступления истории своим диалектическим обратным движением ведут их в царство свободы, основанное на материальном базисе необходимости и горьком опыте самосознания, является неотделимой чертой исторического материализма. «Нет такого исторического бедствия, которое не искупалось бы прогрессом, — писал Энгельс перед лицом глубоких противоречий русской истории. — Пусть же свершится предназначенный жребий!» Досужие умы называют это убеждение «эсхатологией» или «верой в миллениум», но все их сомнительные параллели доказывают только, что люди начали мыслить диалектически задолго до того, как они пришли к сознательному пониманию диалектики.

Итак, сама по себе попытка найти субъективное начало в самой субстанции реального мира не ложна.

Если сущность общественного бытия состоит только в том, что из произвольных актов людей складывается безразличная к требованиям их ума и сердца объективная сила, человек в самом деле бездомен и ему остаётся только роковая свобода в духе Ницше или в духе экзистенциализма. Никакая добрая воля не может обуздать кровавую и бескровную бессмыслицу действительной жизни, если сама действительность не идёт ей навстречу. Насколько это было доступно в его положении, Гегель исследовал диалектику наших идеалов и мира действительного, субъекта и объекта. Он показал, что иная действительность более логична, чем претензия самого разума, что иная необходимость более свободна, чем сама свобода в её исключительном, одностороннем выражении.

Мы можем узнать и найти себя только в *другом* — в том страшном и непокорном мире, который кажется таким чуждым нашему духу. Разум самих вещей определяет «великие революции» общественного мира, или нам не на что надеяться. С этой точки зрения Гегель был прав. Его идеализм заключается не в том, что он хотел выпрямить обратные силы истории, её кривые «обходные пути». Идеализм Гегеля в том, *как* он это делает. И здесь действительно между двумя типами диалектики есть жёсткая грань. Покажем это на примере господства и рабства.

Тот факт, что контуры общей постановки вопроса, столь важного для исторического материализма, прочерчены уже Гегелем, — не тайна, и Вернеру Бекеру, автору тенденциозного сочинения на эту тему, незачем было тратить столько сердитых слов. Согласно учению Гегеля, господствующий класс опускается в силу своего господства, то есть в силу того, что он

перекладывает необходимость на плечи других, пользуясь ими, как говорящими орудиями между собой и вещью. Такая свобода тянет вниз, как самый тяжкий груз, ибо она расходится с её собственным бесконечным содержанием. Напротив, класс подчинённый, как материальный носитель более высокого самосознания, поднимается, ибо на его стороне труд, страдание, жизнь, а, следовательно, и сам его величество дух.

В чём завязка этой социальной драмы, которая всегда неотступно стояла перед умственным взором Гегеля? В том, что свобода не может быть привилегией, не может служить куском, вырванным из общего пирога. Если пружина натянута, она сделает своё дело. Автоматизм всеобщей отрицательности произносит над всякой ограниченной свободой как выражением узкого, конечного и, в этом смысле, материального бытия свой приговор. Человек может быть свободен только в *другом* человеке, пишет Гегель. «Я только тогда истинно свободен, если другой тоже свободен и признаётся мной свободным».

Гегель имел предшественников в демократической мысли XVIII века, но он показал всеобщую или, как теперь принято говорить, онтологическую природу этого отношения и тем подготовил такое понимание общественных антагонизмов, которое видит в них не слепое столкновение сил, не «острие против острия» (по терминологии современных китайских марксистов), а мучительное рождение объективной истины и нравственного закона в истории. Без этой основы было бы, разумеется, невозможно провозглашение исторической миссии пролетариата в качестве конечного смысла борьбы классов, известной и буржуазному мышлению.

То обстоятельство, что Гегель рассматривает общественную свободу как дело взаимного признания, то есть ставит её в зависимость от волевого акта, также можно прочесть материалистически. Понятие «признанного бытия» подробно развито им уже в иенской реальной философии 1805–1806 гг. Мы встречаем это понятие в сцене господина и раба «Феноменологии духа» и на вершине системы — в «Энциклопедии», «Философии права». Впрочем, и в «Капитале» Маркса товаровладельцы должны взаимно «признать» себя таковыми. Без этого «волевого отношения», отражающего отношение экономическое, рефлектирующее его, само товарное производство функционировать не может. Разница только в том, что отношения товаровладельцев суть отношения формального равенства, тогда как «акты воли», конституирующие право господина и бесправное положение раба, являются формальным признанием их неравенства.

Под именем «признанного бытия» у Гегеля выступает существенный факт исторической действительности. Свобода, которую человек находит в другом, является сначала в обратной, не соответствующей своему понятию форме, как шутливо-глубокомысленного стихотворения, обращённого философом к его пуделю (1798). Подчинение раба господину есть акт *недобровольной воли*, как это, впрочем, имеет место и в отношениях формально равных товаровладельцев. Ибо всё это — акты воли, несущие на себе печать необходимости. Здесь равенство, без которого не может быть подлинной свободы, развивается в форме неравенства. Однако эти неравные отношения, даже как отношения прямого господства и рабства, не сводятся к чистому насилию. Они взаимны. Всякое обществен-

ное подчинение предполагает покорность, отсутствие другого выхода, и в этом смысле Гегель прав, рассматривая господина и раба как распад единого самосознания на два противоположных полюса. Классовое отношение есть компромисс в пользу сильного, откуда рождается и государство.

Гегель идёт так далеко, что видит причину возвышения военного сословия в том, что подчинённое большинство, погружённое в интересы частной собственности и труда, завязло в этой трясине и потому уступает свободу, как публичное выражение общности, особому слою людей, представляющих его собственное отчуждённое самосознание. Это, разумеется, близко к реальному процессу возникновения громадной, непропорционально развитой политической и военной надстройки в результате кипящих внизу, безнадежно запутанных экономических противоречий.

ЭСТЕТИКА ГЕГЕЛЯ

Работа 1981 г. Опубликовано в сборнике: Эстетика Гегеля и современность. М.: Изобразительное искусство, 1984, с. 22–51.

Сборник представляет собой материалы научной конференции, посвящённой 150-летию со дня смерти Гегеля (1770–1831), проходившей в Академии художеств СССР.

Приводится по данному изданию.

Читая в наши дни лекции Гегеля по эстетике, мы испытываем двойственное чувство. С одной стороны, перед нами величественные образы истории мировой культуры, и мы понимаем, что эти картины связаны между собой высшей необходимостью, освещены глубоко проникающим лучом человеческой мысли. С другой стороны, нас отталкивает или по крайней мере смущает сложная символика гегелевской системы — мёртвая на первый взгляд скорлупа, в которую он как бы нарочно прячет живое, реальное содержание своей науки. Что говорят нам сегодня такие формулы: «красота есть идея», «идея есть вообще не что иное, как понятие, реальность понятия и единство их обоих», «царство художественно прекрасного есть царство абсолютного духа»? Сталкиваясь с гегелевской классификацией этих умозрительных сущностей, занимающей в издании его лекций немало страниц, мы стараемся поскорее миновать её, чтобы извлечь из этой догматики живые примеры анализа исторических ступеней, родов и видов искусства. Между тем такое отношение к текстам Гегеля носит несколько потребительский характер и не вполне правильно. Когда современное текстологическое направление в так называемой «науке о Гегеле», *Hegelforschung*, требует внимания к системе, которой сам философ придавал такое значение, в этом есть часть истины. Указанное Энгельсом противоречие между диалектическим методом и системой Гегеля не следует понимать как чисто механическое.

Можно, конечно, спросить, зачем этот удивительный гений облёк свои мысли в столь недоступную форму, зачем он, по его собственному выражению, говорит на языке богов, не понятном простому

смертному? Вы, может быть, помните шутку Гейне, который рассказывал, что на одре смерти Гегель будто сказал: «Только один человек меня понимал». Он имел в виду, конечно, самого себя, потом махнул рукой и прибавил: «Да и тот меня не понимал». Адорно находит, что Гегель писал антитексты, в которых вообще иногда не могло быть смысла, и присвоил ему имя «Scoteinos», что означает по-гречески «Тёмный». Впрочем, и стиль самого Адорно не отличается ясностью.

Заметим, однако, что современникам Гегеля не только в Германии, но и во Франции и в России такие слова, как «идея», говорили что-то очень важное. Достаточно вспомнить ранние статьи Белинского в «Телескопе» и «Отечественных записках». С каким подъёмом произносит он эти слова и как старается внушить русскому читателю, что только с точки зрения «идеи» можно вполне понять сочинения Гоголя и Грибоедова! В наши дни живая плоть этих понятий истлела, остались одни кости. Статьи Белинского изучают в школе, но школьная наука берёт только выводы, относящиеся к разбору произведений Гоголя или Грибоедова, минуя весь философский механизм и только пользуясь иногда такими словами, как «действительность», поскольку они давно перешли из философского словаря в обычную речь.

Система Гегеля есть абсолютный идеализм. Но нельзя забывать слова Ленина: «Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, überschwengliches (Dietzgen) развитие (раздувание,

распухание) одной из чёрточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествлённый»⁶⁵.

Попробуем перевести на язык материализма некоторые фундаментальные понятия гегелевской философии, играющие роль скелета в лекциях по эстетике. Я постараюсь лишить их мистического характера посредством примеров, более доступных современному мышлению.

Краеугольным камнем эстетики Гегеля является понятие *истины*. Красота есть истина, истина в форме созерцания, в образах наших чувств, в формах самой жизни. Нам часто теперь приходится читать и слышать, что это понимание прекрасного было уместно во времена классицизма и рационализма, а теперь давно уже устарело, поскольку из него будто бы следует, что искусство есть бесплатное приложение к науке, привлекательная форма, в которую художник или писатель облекает свои правильные идеи и таким образом преподносит воспринимающему субъекту горькое лекарство науки, политики или морали. Самое забавное состоит в том, что именно в этом плоском понимании истины Гегель обвинял своих противников, последователей устаревшей в его время эстетики XVIII века с её теорией подражания природе и моральной или гражданской полезностью искусства. Впрочем, как это видно уже из введения к его «Эстетике», Гегель был также критиком романтической школы, то есть боролся на два фронта, имея в виду одно и то же зло, хотя и различно выраженное. Те и другие — классики и романтики — рассматривали идею художника как субъективный замысел, у классиков — верно отвечающий прекрасным пред-

метам природы, у романтиков — искренне выражающий духовный мир субъекта. В обоих случаях истина носила субъективно-формальный, инструментальный характер, а процесс творчества был либо делом умения, мастерства, «know how», либо вдохновенным потоком символов души художника.

Для Гегеля *идея* художника вовсе не субъективный замысел его, а определённый круг реальности, не то, что художник *хочет* сказать, а то, что объективно *сказалось* в его создании. Вспомните «обломовщину» и «тёмное царство» Добролюбова, его «реальную критику», в которой нашла себе дальнейшее развитие основа, заложенная Гегелем. Вспомните, как у Ленина: в творчестве Толстого даже вопреки желанию самого писателя отразилась эпоха русской демократической крестьянской революции, и даже в слабостях Толстого сказались не формально-технические неудачи мастера, а противоречия самой действительности. Вспомните всё это, и вы поймёте, что имел в виду Гегель, говоря, что в основе прекрасного лежит истина, а не субъективное мастерство или произвол художника.

Истина у Гегеля строго отличается от простой правильности, внешнего соответствия нашей субъективной идеи её предмету. Это соответствие само по себе возможно лишь в том случае, когда предмет соответствует самому себе. Покажем это простым примером. Политическая экономия капитализма стала возможна, когда сам капитализм в XVIII–XIX веках получил классическое развитие по крайней мере в Англии, которая служила моделью для научных выводов Карла Маркса. Все явления окружающего нас мира могут, повторяясь, приобрести род относительной автономии, или, как говорил Гегель, равенства своему понятию.

В современной биологии и некоторых других науках широко применяется таксономический принцип, состоящий по существу именно в том, что определённый вид, разновидность, подвид, популяция, штамм признаётся чем-то соответствующим определённой норме, то есть своему понятию.

Но и обычный язык широко пользуется словом «истинный» в гегелевском смысле. Когда я говорю: «Вот истинная женщина», я этим не хочу сказать, что другие женщины вовсе не женщины, но среди них, может быть, не все одинаково соответствуют своему понятию. Поясняя своё понимание вопроса, Гегель приводит пример истинного произведения искусства. Эти предметы, говорит он в «Малой логике», *истинны*, когда они суть то, чем они *должны* быть, то есть когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое таким образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также и плохим. Плохой человек есть неистинный человек, то есть человек, который не ведёт себя согласно своему понятию или своему назначению. Однако совсем без тождества понятия и реальности ничто не может существовать. Даже плохое и неистинное существует лишь постольку, поскольку его реальность каким-то образом и в какой-то мере соответствует его понятию. Насквозь плохое или противное понятию есть именно поэтому нечто распадающееся внутри самого себя⁶⁶.

Итак, согласно Гегелю, истина не в человеческой голове только, но прежде всего в реальности. Это *veritas rei*, по терминологии средневековой философии, истина вещи. Поэтому и прекрасное как в природе, так и в искусстве есть непосредственное чувственное сознание реальности, дающее нам радостное

удовлетворение тем, что в этой реальности есть её самооправдание, норма, переход из реального в идеальное. Гегель говорит о понятии предмета, имея в виду что-то большее, чем субъективный концепт. В природе, говорит он, понятие имеет «плоть и кровь» — выражение, которое особенно понравилось Ленину. Другими словами, в материальном мире вокруг нас имеются определённые конкретные общности, которые отражаются в понятиях науки, но не принадлежат только ей. В равной мере сознание идентичности предмета, его равенство себе как преодоление всякой неопределённости, внутреннего распада и даже небытия принадлежит и эстетической сфере — поэзии, искусству.

Предположим, что вы пишете пейзаж. Перед вами три дерева, которые образовали неопределённую, невыразительную, невыгодную для распознавания зрительных образов форму. Эту форму можно назвать эмпирической — природа ведь не обязана всегда представлять нашему глазу признаки повышенной выразительности. И вот мы в поисках лучшего меняем положение нашего тела, но можем менять его не на деле, а в нашем воображении. Теперь всё невнятное отошло, и три дерева ясно говорят о себе. Однако всё разобрано по частям только в ботаническом атласе, подчиняющем природу рассудку, в действительности же эти деревья образуют живое единство. И мы совершили бы преступление против художественно-прекрасного, если бы расчертили наши три дерева, лишив их оттенка легкой слитности, всеобщей связи. Мы, может быть, сами не знаем, что такое мы делали, но наш глаз занимался в это время отысканием *veritas rei*, языка вещей, и то, что мы нашли, есть именно

эстетическая форма в отличие от эмпирической. Что бы ни изображал художник, он видит в образах видимого мира истину не как внешнюю правильность изображения, а как гегелевскую истину в себе и для себя, самоутверждение реальности.

Можно, конечно, сказать, что это тождество истины и красоты в эстетике Гегеля, как и у нас в школе Белинского, устарело, так как его невозможно приложить к тому, что принято называть современным искусством, то есть к целому массиву школ и течений модернистского типа или, как более деликатно выражаются, неклассического образца. Действительно, здесь полная противоположность. Ведь ложное, согласно Гегелю, есть «нечто распадающееся внутри себя», а это и есть принцип так называемого современного искусства — принцип отрицания нормы, идеала, самооправдания жизни. В отличие от гегелевской традиции, эстетика этого искусства выдвигает на первый план не прелесть совершенных реальных форм, а горечь и сарказм голого отрицания. Именно понятие истины более всего враждебно так называемому современному искусству, ибо объективный мир лишён для него всякого смысла, все истины условны, а сила художника измеряется тем, насколько он способен зашифровать своё послание зрителю знаками-иероглифами, чтобы подчинить себе дух другого существа не силой правды, общей им обоим, а посредством особой психотехники, системой рассчитанных суггестивных приёмов, вызывающих шок и травму.

Отменить всё происшедшее в мире искусства за целое столетие никто не может, но это вовсе не значит, что нужно преклоняться перед фатальным ходом вещей. Эстетика Гегеля, говорят, устарела, но вот один

профессор Римского университета, называющий себя марксистом, утверждает, что устарели и эстетические взгляды Маркса. На Западе существует целая литература, направленная против политики Ленина в делах искусства, его позиции по отношению к модернизму, его теории отражения. Но за Марксом и Лениным стоит такая историческая реальность, которая при всех трудностях своей задачи и при всём сопротивлении сложившейся буржуазной антикультуры способна в конце концов обеспечить победу истины как соответствия жизни своему понятию, как лучшей, совершенной жизни. Судьба эстетики Гегеля тесно связана с этой исторической реальностью.

Но вернёмся к гегелевскому понятию идеи, которое, по утверждению философа, лежит в основе всего истинно существующего, как, впрочем, и распадающегося в себе, пока оно ещё имеет определённый характер, часто даже более выразительный. Я привёл в качестве иллюстрации к понятию идеи такие известные вам из истории русской литературы формы всеобщего в самой жизни, как «обломовщина», «тёмное царство». К ним можно было бы прибавить толстовщину, мещанство и многое, многое другое, что подходит под выражение Добролюбова «отчуждённый жизнью тип». В идеалистической терминологии всех веков этот отчуждённый жизнью тип превращается в объективную, независимо от человеческой головы существующую идею. Найдёт ли со временем философский материализм какое-нибудь общее понятие, подобно тому, как современное естествознание пользуется для обозначения своих семейств, видов, разновидностей понятиями «таксонометрическая категория», или «таксон», я не знаю, но что такой термин

имел бы соответствующую ему реальность, в этом сомневаться нечего. По поводу открытия клетки Энгельс писал Марксу 14 июля 1858 года: «Клетка есть гегелевское в-себе-бытие и в своём развитии проходит именно гегелевский процесс, пока из неё, наконец, не развивается “идея”, данный завершённый организм»⁶⁷. Известный современный физик Гейзенберг сказал однажды, что ген — это идея. В самом деле, если вдуматься в понятие генетической программы, которая реализуется материальными биохимическими механизмами, вплоть до того, что существует даже программа болезней старения, то перед нами будет именно та командная роль морфеи, формы, программы, которая играет, как мы теперь знаем, столь важную роль в развитии материальной природы, хотя и не является её последним словом. Но и в обыденной жизни понятие идеи сознательно или бессознательно возникает на каждом шагу. Так, в каждом техническом изобретении важна идея, которую мы отличаем от осуществления её, то есть от самого изобретения. У Бальзака в изысканном наряде княгини де Кадиньян была *идея*. Это, впрочем, известно каждой женщине.

У Гегеля понятие идеи встречается уже в самых ранних рукописях 90-х годов XVIII века. Не забудьте, что это было время высшего подъёма Французской революции и её перерождения в термидорианстве и бонапартизме. Гегель рассматривает проблемы современности аллегорически. Перед его умственным взором витает образ идеальной античной республики, в которой каждый гражданин был проникнут единой идеей, идеей патриотизма, целостной народной жизни. Эта идея терпит крушение, столкнувшись с миром эгоистических интересов и растущей на

этой почве, далёкой от жизни частного человека государственной машиной. Гегель имеет в виду римский империализм, но черпает краски для своей картины главным образом из немецкой жизни его времени, этого «старого грязного месива», как он пишет, скопища мелких, мельчайших частных и местных интересов. После кровавых сцен террора якобинской диктатуры, в которой автор «Феноменологии духа» видел крайнюю абстракцию революционной идеи, никогда не отрекаясь от неё полностью, та же идея выступает у него под знаком ненасилия, моральности, как род христианского социализма.

Но и в этой форме идея не находит себе удовлетворения. Её первую позицию по отношению к миру можно выразить словами Бальзака — «утраченные иллюзии». Революционную Францию захлестнула волна неудержимой жажды наживы и спекуляции. В 1799 году Гегель внимательно изучает книгу Джеймса Стюарта, ставшую для него исходным пунктом в его анализе экономических противоречий буржуазного общества. Из этого кризиса, однако, идея вышла окрепшей. Как абстракция общественного добра она не выдержала столкновения с грубой реальностью, но в гегелевском диалектическом смысле, как содержание объективной истины, она не погибла и только искала себе другую форму, или, по старой терминологии, идущей ещё от Платона, форму *другого*.

Вы помните, может быть, как у Достоевского князь Мышкин говорит о себе, что у него «жест всегда противоположный», то есть нет гармонического соответствия между идеей, которую он хочет выразить, и тем, как она выражена. У самого Достоевского, впрочем, был «противоположный жест», и его долго судили по

этой внешней форме. Без понимания логики «противоположного жеста» трудно понять историю духовной культуры. Но и реальная история, творимая в процессе общественного труда и на полях сражений, подчиняется тому же закону. Эпоха Гегеля открыла людям тот факт, что всеобщие силы истории прокладывают себе дорогу обратным путём.

Именно там, где идея терпит разочарование, где царствуют утраченные иллюзии, открываются новые перспективы втайне для самих людей неудержимо движущегося вперёд мирового духа, как называет Гегель эту силу. Логика вещей действует более революционно, чем сама политическая революция. Эпоха Гегеля была отмечена именно таким раздвоением в ходе вещей. Изучая английскую политическую экономию, Гегель понял, что в многообразии отдельных работ, в противоречиях частных интересов прокладывает себе дорогу абстракция человеческого труда, создающего физическую основу жизни. В наполеоновской Франции, вышедшей из революционной эпохи, он видел воплощение идеи, воплощение не идеальное. Он преклоняется перед Бонапартом как тираном, способным твёрдой рукой сколотить нацию в одно целое, и жалеет о том, что такая роковая личность не может действовать на стороне немцев. Ограбленный французскими солдатами, зная, как выглядит мировой дух с близкого расстояния, он всё же ни на минуту не теряет веру в те всеобщие силы, которые воплощаются в битве человеческих интересов и страстей. Закон «противоположного жеста» он называет хитростью разума, или хитростью понятия, понятие же в его системе это, так сказать, конкретная программа идеи, которая переходит в своё другое, в инобытие

духа, плоть и кровь, природу, материю. В конце жизни этим воплощением становится для него уже не цезаризм Наполеона, а утопия прусского государства немецкой нации. Многие в этом государстве он считал не действительным, а призрачным, по терминологии, известной русскому читателю из Белинского. Но при всём том в его глазах это была единственно возможная инкарнация идеи, её воплощение в другое, то есть материальное начало, позволяющее духу вернуться к себе в образе понимающего разума.

Но оставим личную трагедию Гегеля, скрытую его спокойной маской профессора Берлинского университета, и посмотрим, что даёт нам драма идеи в применении к искусству.

Мы уже знаем, что истинное содержание прекрасного, или, как теперь любят говорить, эстетического, есть реальность там, где она равна самой себе или своему понятию и тем подчёркнута, несёт в себе что-то классическое в своём роде. Только идея, говорит Гегель, есть истинно действительное начало, но жизнь её состоит в раздвоении и переходе в свою противоположность, с которой она должна быть тождественной. Понятие, образующее сердцевину её, существует только в реальности, сущность только в явлении, и только отрекаясь от себя, в своём воплощении идея становится идеалом. На первый взгляд, всё это тарбарщина устаревших понятий. Но обратимся к примерам, и мы увидим, что здесь больше жизни, чем это может показаться на первый взгляд.

Начнём с трагического. Для объяснения того, что такое идея, Белинский ссылается на «Отелло» Шекспира. В этой трагедии осуществляется идея ревности. Допустим, хотя Пушкин имел основания считать, что

Отелло не ревнив, а доверчив. Нас привлекает в нём могучая личность, прошедшая суровые испытания, но верящая в общее благо, рассеянное в этом мире, и в своё счастье. Но эта благородная уверенность рушится в столкновении с ничтожной реальностью, вернее, призраком — малым подозрением, воображаемой виной любимого существа. Трагедия Шекспира рисует шаткость величия человеческой души. При всём различии предмета здесь происходит в сущности то же самое, что потрясло древних в катастрофе Эдипа, этого великого ума, разгадавшего даже загадки сфинкса. Ревность Отелло — явление великого, хотя и слишком поспешного и потому напрасного разочарования. Мы видим «противоположный жест» идеи, падение великого и победу малого, *энантиодрию*, как называли греки эту перемену мест, переход из одной противоположности в другую.

Драма Онегина и Татьяны — также пример диалектической перемены мест в цикле идеи. Здесь также по-своему совершается падение великого и подъём малого. В начале романа на стороне Онегина вся полнота развития, дошедшая даже до своей крайности, пресыщения. На стороне Татьяны — богатство натуры, золотой век неразвитых возможностей. В конце — прекрасно развившаяся из бедной сельской девушки Татьяна скована историческими условиями той рамки, в которой совершилось её развитие, лишена любви и потому несчастна. Этот подъём оплачен дорогой ценой. Несчастье Онегина — в поражении всей его жизненной ситуации, его «идеи», достаточно передовой, чтобы возвыситься над окружающей средой, столицей и усадьбой, но недостаточно передовой, чтобы приобрести новую простоту, слиться с реальным со-

держанием жизни и найти ключ к сердцу женщины. Иначе как несчастьем, конечно, не могли окончиться перипетии этой драмы, однако какая же это чисто гегелевская история и вместе с тем какой пролог всей драмы русской интеллигенции в её поисках слияния с народом!

Чтобы завершить цепь наших примеров, взятых из истории литературы, напомним образ Василия Тёркина в поэме Твардовского. Всё обаяние этой фигуры заключается именно в диалектической перемене мест, падении парадной стороны жизни и подъёме её простой неистребимой великой основы, другими словами, в том трагическом очищении, которое действительно произошло в первой половине незабываемой войны.

Вы видите таким образом, что диалектический цикл идеи — не такая уж философская тарабарщина. Мало того, к этой энантиодромии можно так или иначе привести любое затрагивающее человеческое сердце художественное произведение. Но оставим литературу, из которой можно черпать примеры, подтверждающие диалектику гегелевской идеи, без конца, и перейдём к искусству изобразительному. В средние века обычным типом изображения было распятие. Естественно, что этого требовала религия, но такое объяснение носит слишком внешний характер. Искусство изображало распятие не только по заказу церкви, но и по внутреннему побуждению художника. Тема распятия выражала идею несчастного бога, воплощение идеи как божественного величия в нечто прямо противоположное этому величию. Отсюда тема страдающей плоти, доведённая до максимума в том виде её, который немцы называют *Schmerzensmann*. Эстетический

эффект таких изображений, там, где он есть, покоится именно на возвращении всеобщего, божественного к себе через другое, противоположное. Этой теме Гегель посвятил немало страниц своей «Философии религии» и других сочинений.

Другой пример: любимый тоpos художников XV века — поклонение волхвов. Роскошно одетые цари преклоняют колена перед младенцем, родившимся в старых заброшенных яслях. Когда царей заменяют простые пастухи, приветствующие рождение спасителя мира, это уже другая версия той же энантиодромии, ещё более острая, ведь здесь величие сцены раскрывается в самой низкой среде.

Мы видим таким образом, что «противоположный жест» играет громадную роль в диалектической жизни духа, или идеи, которую Гегель считал основой всего существующего. «Идея есть истина, — говорит он в «Истории философии», — и всё истинное есть идея». Он называет также этот мотив всеобщей отрицательностью, *Negativität*. Всё конечное, каким бы сильным, могущественным оно ни представлялось нашему сознанию, не может устоять против «хитрости понятия», которая подкрадывается к нему с неожиданной стороны. Ты думаешь, что создал себе друга, но чем больше растишь его, тем больше рождаешь себе врага. Ты торжествуешь, а между тем в этом торжестве заложено и твоё падение. Но и пустое всеобщее, то голое место, которое остаётся после дискредитации всего старого, изжитого, эта пустота снова обманывает нас, вызывая разочарование. Снова комплекс утраченных иллюзий, и так до тех пор, пока принцип, абстрактная декларация всеобщего не перейдёт в плоть и кровь, идея не станет снова реальностью, из

которой она вышла. В так называемой Иенской записной книжке Гегеля — важном документе переходного периода его философии — есть одно интересное место. Гегель пишет о принципах: «Они всеобщие и значат немного. Значение их кажется мне у того, кто владеет особенным. Часто они и плохи. Они суть сознание предмета, но предмет часто выше сознания». Материалистический смысл гегелевской идеи состоит именно в этом содержании самих вещей, которое в своём развитии поддерживает истину бытия. *Нужно утратить утраченные иллюзии* — такова была позиция Гегеля по отношению к противоречиям старого феодального и нового буржуазного мира, таков его исторический оптимизм, растущий из этой борьбы на два фронта, из принципа негативности, доведённого до отрицания самого отрицания.

Но мы взялись говорить об искусстве. Впрочем, именно в эстетической сфере вещи чаще всего кажут себя выше сознания, по известному уже нам выражению Гегеля. А принципы здесь ценны только, если они захватывают и свою противоположность — многообразие особенного, частного, реальную жизнь. История живописи есть, собственно, *одиссея предметного мира*, растущего в своём истинном значении за счёт абстракции всеобщего содержания. Так, на решающем повороте в Раннем, особенно Северном Возрождении, духовные завоевания искусства тесно связаны с любовным, поэтическим изображением обыкновенных вещей, какой-нибудь медной лампы, зеркала, кувшина с цветами, улицы, видимой из окна. Всё это поднимается до идеальности при полном сохранении своего реального облика, тогда как чисто религиозная возвышенность сначала слита с этой поэзией вещей,

потом вообще уходит в царство условной абстракции. Разве подъём идеальности вещественного мира в зеркале искусства не является живым примером закона энантиодромии, стоящего в центре диалектического цикла идеи, согласно Гегелю?

В дальнейшем развитии живописи сложился удивительный жанр — натюрморт, развивающий именно идею мышления вещей, которые могут быть выше человеческого сознания. Эти мёртвые предметы странным образом живут, они связаны между собой какими-то отношениями, обращаются друг к другу или хранят горделивое молчание, как будто могли бы что-нибудь сказать, но воздерживаются или ведут между собой тайный разговор. Это какой-то второй человеческий мир, оживающий в отсутствии хозяина. Поскольку кисть художника даёт этим предметам жизнь, увлекательной становится даже отталкивающая задача — важно оживить не только мёртвое по природе, но именно умерщвлённое, и картины голландцев наполняются массивными тушами или битой птицей, которая мертва, но по-своему продолжает жить. Цель художника — освобождение жизни, заложенной в этой мёртвой природе. «Только живое есть идея, и только идея есть истинное», — говорит Гегель.

Его эстетика может служить противоядием от часто встречающихся в истории искусства односторонних схем. В развитии живописи, как, впрочем, и литературы Нового времени, иногда замечают только путь от идеального к реальному, от духа к материи. Возвышенные образы уходят, проза жизни, реальные черты действительности занимают поле зрения художника. Гегель, однако, часто проводит другую мысль. Он переворачивает схему обыденного мышления. Чем бо-

лее реальными становятся предметы изображения и метод художника, тем больше растёт на другом, противоположном полюсе духовное содержание творчества. Личность, манера, субъект, его мастерство, его внутренняя жизнь возвышаются над изображённым предметом. У Рембрандта жизнь менее идеальна, чем в пластических образах итальянского Возрождения, но духовный элемент, бесспорно, господствует. Так и в реализме прошлого века. Даже какая-нибудь жанровая сцена из жизни бедных чиновников входит в мир искусства только благодаря циклу гегелевской идеи. Он выражается в юморе, присутствие которого свидетельствует о том, что любая, самая униженная и противоречивая ситуация ничтожного существования не может унизить всеобщие силы человечества. Они безграничны. И пусть художник покажет магию своего идеала на этом куске реального мира, а не на парадной возвышенности божеств Валгаллы. Растущий демократизм сюжетов искусства прошлого века есть именно «противоположный жест» гегелевской идеи, подъём низшего, неловкого, подавленного на эстетическую высоту. Недаром эстетика Гегеля сыграла большую роль в духовном развитии русской революционной демократии.

Проверим актуальность гегелевской идеи ещё раз на каком-нибудь чисто формальном элементе изобразительного искусства. Пусть это будет перспектива, значение которой деятельно обсуждается с начала нашего века. Как уже было сказано, гегелевскую традицию часто обвиняют в смешении искусства с наукой, поскольку эта традиция исходит из единства истины и красоты. На деле такое смешение в гораздо большей степени присуще противоположной стороне, которая

рассматривает явления искусства как символы или знаки определённой субъективной позиции. Это не трудно заметить, например, в теориях, подвергающих закон перспективы как принцип художественного зрения модернистской критике. У нас в этом духе писал Павел Флоренский, в Германии — Эрвин Панофский.

Согласно Панофскому, готическая архитектура вытекала из учения Фомы Аквината, и по тому же правилу линейная перспектива Пьеро делла Франческа связана с развитием философского рационализма. Таким образом, она является символом определённой научной позиции и носит столь же преходящий характер, как математический рационализм былых времён. В отличие от этой картины мира искусство модернистских школ и течений связано уже с неевклидовой геометрией.

На эти рассуждения, ставшие уже современной банальностью, можно возразить. Во-первых, едва ли имеет смысл серьёзно говорить о математическом рационализме в XV веке, если не смешивать понятия. Время подъёма рационализма настало в Европе два века спустя. Во-вторых, при всех возможных аналогиях искусство не является эхом философских доктрин. Говоря о развитии истины в искусстве, Гегель никогда не допускает подобного смешения самобытных форм духовной жизни, ибо истина, или идея, для него не содержимое человеческой головы, а объективная реальность, говорящая устами художника. Только в позднейшие времена возможна некоторая гегемония интеллекта, рефлексии, философских взглядов, как это было отчасти у Шиллера, немецких романтиков и превратилось в эпидемию дешёвого философство-

вания в эпоху декларации различных модернистских школ.

Нам не поможет и социологическая версия той же теории символического и условного значения перспективы. Например, распространённое в литературе вульгарное представление, согласно которому успехи её в XV веке явились следствием борьбы итальянской буржуазии за власть и вытекающей отсюда потребности в натурализме, научном взгляде на мир. Всё это, конечно, только рисует психологию авторов подобных теорий. Понятие истины в собственном смысле слова им совершенно чуждо.

Между тем открытие перспективы заключает в себе именно великую истину, не условную и служебную, а истину в собственном, то есть абсолютном смысле этого слова, поскольку она доступна людям. Общественная борьба сыграла при этом свою немалую роль, ибо она поставила под сомнение безусловное различие между людьми, которое не могла устранить история общества ни в древней Азии, ни в греческом мире, ни в средние века. Впервые только развитие денежных отношений и подъём народных масс городских коммун, нашедший себе косвенное отражение и в тираниях эпохи Возрождения, сделали относительным всякое человеческое преимущество. Перспектива — зрительный образ относительности. Самый великий и украшенный всеми регалиями своего сана властитель будет казаться не больше воробья на соответствующем удалении. Так видел, конечно, и глаз египтянина, но сознание этого факта было чуждо египетскому художнику. Оно не было близко и греческой древности, хотя параллель с атомами

Демокрита, которую приводит Панофский, носит слишком внешний характер.

Словом, перспектива — великое завоевание души, явление гегелевской «всеобщей отрицательности», доказывающей текучесть и суетность любой претензии на исключительное положение конечного. Разумеется, и в философии, и в художественной литературе можно найти много параллелей этому движению идеи, но совсем не то, что об этом говорили Флоренский, впервые, кажется, в 1919 году, и Панофский пять лет спустя, а за ними множество других.

Разница между двумя пониманиями перспективного изображения громадная. Для той традиции, которая исходит из Гегеля, всё совершающееся остаётся в магнитном поле истины, истины объективного мира, *veritas rei*, а потому и отражающей её истины глаза. Вместе с тем то, что происходит в перспективном образе мира, есть драма нравственная и социальная. Перед перспективой все равны, большое становится малым, малое — большим. Вместе с уменьшением величины любого объекта, уходящего вдаль, независимо от его, так сказать, идеологического места в жизни, происходит образование более крупного первого плана за счёт того, что представляется обыденным и низким. Так, на «Введении Марии во храм» Чимы да Конельяно, а затем у Тициана на первом плане — сидящая у основания лестницы торговка со своей корзиной, тогда как главные персонажи сцены отодвинуты вглубь.

Обратно симметричен по отношению к изображению дали натюрморт. Это поэзия первого плана. Обычно натюрморт отделяется от глубокого пространства и выгорожен чем-нибудь или выступает

на условном нейтральном фоне, хотя некоторые голландские натюрморты представлены на фоне далёкого и даже морского пейзажа — контраст слишком настойчивый и явный.

Вообще принцип относительности всех вещей может быть выражен в перспективном изображении слишком односторонне, чрезмерно. Ведь мы знаем из биографии гегелевской идеи, что чистая негативность, отрицание всего конечного и позитивного также может превратиться в безжизненную абстракцию, которая получает смысл только в её воплощении, реализации. В XVII веке развитие перспективного изображения даёт начало так называемому ведутному пейзажу. В нём явно преобладает проза и скука жизни, но сколько прелести в этой скуке, например, в городских пейзажах Каналетто! Невольно приходит на ум фраза Гегеля о том, что раны духа он сам же и лечит.

Уже в эпоху Возрождения живопись знала много различных способов ограничения одностороннего прозаического перспективного эффекта, ослабляющего эстетический характер формы. Отсюда высокий или, наоборот, низкий горизонт, так называемая лягушачья перспектива, отсюда также некоторые прямые нарушения чувства удалённости в пространстве, например, гигантские горы на самом горизонте в пейзаже «Моны Лизы» Леонардо. Интересно, что развитие интерьерной живописи в русском искусстве XIX века также поставило вопрос о различии между истиной и правильностью в перспективном изображении. Так, Перов рассказывал, что такой сугубый реалист, как Зарянко, советовал своим ученикам допускать некоторые отклонения от начертательной геометрии. Из всех этих примеров следует, что Гегель прав — ис-

тина реального мира шире формальной правильности, технического соответствия нашего субъективного представления внешнему предмету.

В чём же, вообще говоря, состоит природа истины в широком смысле слова как предиката самой реальности? Мы уже знаем, что, согласно философскому словарю гегелевской системы, это реальность, отвечающая своему понятию. Когда же она отвечает своему понятию? Когда всё её содержание едино в своей конкретности, «слитно», по выражению Белинского. Слитным оно является потому, что в нём любая сторона выступает не односторонне, как разрушение целого, а в слиянии с другими противоположными во всей полноте равного себе целого. Для определения этого конкретного целого, в котором заключены все частные моменты и решены противоречия, Белинский 30-х годов сохраняет термин Гегеля *Totalität*. У греков эта полнота бытия называлась *pléroma*. К понятию истины в гегелевской системе имеет отношение ещё одно греческое слово — *mesotes*, или по-немецки *die wahre Mitte*, истинная середина, ибо, как мы видели из примера перспективы и других приведённых мною явлений гегелевской идеи в искусстве, истина художника — это именно верная середина, и ещё точнее — вечная борьба против односторонних крайностей, разлагающих целое. Конечно, возможна не одна, а множество различных позиций, оттенков и даже парадоксов этого внутреннего равновесия, этой полноты бытия, светящейся в прекрасных формах искусства и природы. Но если диалектика жизни, или в условной гегелевской форме диалектика идеи, отсутствует, то нет и эстетического эффекта, так много говорящего нашему сердцу.

По словам Маркса, философы называли идеей *отношение*. Действительно, кроме материи как субстрата окружающего нас материального мира, есть ещё необъятное многообразие всевозможных отношений, форм, структурных связей, которыми живёт материя, которые, по существу, материальны, но не являются веществом. Глубокой, хотя исторически объяснимой ошибкой идеализма, которую разделяет и Гегель, является убеждение в том, что материя не может быть целым, что материализм как философия поэтому невозможен, что истинной полнотой бытия, источником жизни является только дух, идея. Это не так, но сама по себе «идея» — это не глупость, а одностороннее изображение бесконечности отношений, завивающихся вокруг материального ядра природы. В переводе на язык материализма гегелевская идея — это строгая система отношений определённой относительно законченной объективной ситуации. Согласно Гегелю, она имеет свой генетический код, свою программу в понятии. Близость же Гегеля к материализму состоит в том, что эта программа существует только в самой реальности. Если бы он сказал, что всё в мире укладывается в определённые узлы отношений, повторяясь до определённого, ясно отчеканенного самой жизнью типа и приобретая при этом известную автономию данного круга явлений, он был бы материалистом. Я не знаю, примет ли марксистская литература со временем определённую систему терминов, обозначающих то реальное содержание, которое Гегель как идеалист называет идеей, объективным понятием и его воплощением, переходом в плоть и кровь. А пока этого нет, будем пользоваться нашими описаниями и терминами Гегеля, оговари-

вая, что в них сторона диалектической жизни целого выражена односторонне и чрезмерно.

Теперь перед нами ещё одна важная фигура гегелевской эстетики — *идеал*. Мы уже видели, что сама идея как истина заключает в себе идеальную сторону бытия. Но здесь ещё преобладает всеобщее, более доступное философскому мышлению, чем эстетическому созерцанию. *Идеал*, говорит Гегель, это идея, рассматриваемая со стороны её *существования*, соответствующего понятию. Идеалом является, следовательно, действительность в своей высшей истине.

Слово «идеал» часто встречается в обыденной речи, но не следует смешивать это обыденное представление с тем, что имеет в виду Гегель. Чаще всего под идеальным понимают определённое субъективное представление, наши взгляды на то, что должно быть, наши требования и цели. У каждого свой идеал. Однако гегелевское понимание идеального носит другой характер. Он не отрицает роль субъекта в сознании и осуществлении идеальных целей, но для него здесь речь идёт о действительных отношениях.

Сама действительность часто выступает в формах безразличного существования, и тогда её нельзя назвать в высшем смысле слова действительностью. Но каждый знает, что в его собственной жизни и в жизни общества есть такие высокие точки, которые своим существованием оправдывают и освещают всё остальное течение жизни. Мы это ощущаем, например, когда расстаёмся с тем классом, в котором учились, или с тем полком, в котором вместе служили. Мы особенно осознаём в этот момент, что были не только частью фактического бытия, но соприкоснулись также с каким-то веянием всеобщего. Мы видим

его сквозь эту призму реальности, сознаём это идеальное отношение, заложенное в ней, сознаём это, правда, большей частью только издали, когда бываем в состоянии охватить общее значение пройденного цикла жизни, и вот почему «что пройдёт, то будет мило». Не всё конечное заключает в себе идеальный момент духа, а только, по словам Гегеля, «такое конечное начало, которое постигает себя в своей существенности и тем самым само является существенным и абсолютным». Когда речь идёт о всеобщем содержании, это *идея*. Когда перед нами «индивидуальное формирование действительности, обладающее специфическим свойством являть через себя идею», — *идеал*. Идеальное, платоническое тело всеобщего, если можно так выразиться, проходит у Гегеля через всю мировую историю, оно творится в ней, передаётся от народа к народу, выражается в поражающей воображение деятельности всемирно-исторических личностей.

Так странно всё идёт в подлунном мире, что его не поймёшь без «противоположного жеста» князя Мышкина. Но всё же сквозь яростное борение сил проглядывает иногда и смысл целого, истинная середина, ради чего все эти муки, противоречия. В философии Гегеля высшее решение высших противоречий, или «абсолютная идея», проглядывает дважды. Во-первых, в виде единства *понятия*, которое через множество *посредствующих* звеньев (*Vermittlung*) может оправдать любые жертвы и бедствия, любые иррациональные затраты сил и отрицательные явления жизни. Ведь если современный человек, по словам мыслителя, живёт в состоянии распада между всеобщим развитием цивилизации и личными интересами, как гражданин двух миров, подобный амфибии, то растворите по-

шире циркуль абстракции или посмотрите на всё это через телескоп истории, по выражению Белинского, и вы увидите, что все острые углы закругляются, все крайности примиряются и всё становится на свои места в этой картине мира, где свет и тени образуют последнюю гармонию.

А всё же эти миллионы жертв, которыми куплено общее развитие, не дают покоя нашему сердцу. Но, к счастью, есть ещё один просвет в этом страшном царстве сил. Есть другое примирение, другая форма единства противоположностей. Есть истинная середина конкретного *понятия*, и есть истинная середина *жизни*, где-то между грубым существованием первобытности и абстрактной всеобщностью прогресса. В *идее* каждой действительной вещи, согласно Гегелю, господство принадлежит понятию, а в *идеале* — существованию определённой единичной реальности, имеющей свои самобытные, индивидуальные черты, взятой *in individuo*. Понятие решает противоречия действительности в далёком целом, жизнь требует немедленного расчёта, здесь и теперь. Идеал прекрасной жизни говорит нам, что не всегда крепости берутся большой кровью — в каждом деле возможен и лучший путь.

Чем хуже был бы твой удел,
Когда б ты менее терпел? —

вот надпись над воротами всего мирового искусства, мечта «золотого века», увиденного Достоевским в картине Клода Лоррена, и вывод из всех трагических и комических ситуаций мира.

Поэтому идеал прекрасного близок идеалу общественному. Что касается Гегеля, то прекрасная мечта

о греческой демократии преследовала этого поклонника прусского государства в течение всей его жизни, начиная с первых рукописей. И в лекциях по эстетике, в разделе о «мировом состоянии», более всего соответствующем идеалу, он говорит о свободной самодеятельности людей, ещё не скованных внешними узами права и отчуждённой политической власти. К образам Греции присоединяется воспоминание о «золотых днях позднего средневековья». В общем, речь идёт о временах простого товарного хозяйства, уже поднявшихся над суровым общественным бытом азиатских или феодальных отношений и ещё не знающих противоречий буржуазной цивилизации. У Гегеля это не только история, но и система. В своём анализе идеала как более гармонического единства неудержимого общественного движения и непосредственной жизни целого он делает горизонтальный разрез, восстанавливая те черты прошлого, которые перешли в генетический код всякого искусства по принципу *ars una* — искусство едино. Быть может, этот анализ следует в настоящее время расширить, ведь археология мировой художественной культуры знает теперь новые слои, неизвестные в начале прошлого века, но сама мысль была гениальна.

Сердце Гегеля всегда в той истинной середине, которую он называл «царством прекрасной нравственности». Но ум его следит за развитием противоречий современного мира и допускает, что их можно лечить только философским бальзамом понятия. Конечно, Гегелю нельзя приписывать современную нам теорию смерти искусства. Это было бы слишком деревянным решением для его диалектической мысли. Напротив, поскольку эпоха понятия, пришедшего к полному са-

мосознанию, есть высшая ступень прогресса свободы, она требует истинного государства и высшей формы искусства, свободной от всякого исторически ограниченного и местного содержания. Однако дефицит наивной искренности былых художественных форм остаётся, хотя Гегель решительно осуждает жалобы на прозу индустриального века, как и попытки немецких романтиков восстановить утраченную наивность путём обращения в католицизм и прочей искусственной стилизации. Единственной подлинной основой современного творчества может быть только сама *действительность*. Белинский превосходно понял Гегеля в своём изображении своеобразия «новейшей» ступени искусства. Гегель имел перед собой пример Гёте, но его слова о свободном искусстве охватывают эпоху классического реализма XIX века.

Конечно, Гайм прав в том смысле, что Гегель колеблется между двумя полюсами своей эстетики. Он требует от художника примирения с действительностью во всём её прозаическом величии и в то же время всем своим изложением прекрасного как идеала протестует против такого примирения. Но эти противоречия великого немецкого мыслителя отражали противоречия его времени. Он мог бы выйти из своего затруднительного положения только одним путём — показать, как возможно возрождение идеала прекрасной нравственности на высоте всего мирового развития. Но для этого нужен был уже переход от Гегеля к Марксу. Великий немецкий мыслитель остался в плену своего абсолютного идеализма. Тем не менее мы гордимся этой связью с наследием Гегеля, которую избрали мишенью для своих нападок все эти Попперы, Топичи, Левиты, позитивисты и ницшеан-

цы, рисующие бессмысленный мир фактов, лишённый того озарения, которое Гегель называет «абсолютной связью» в отличие от связи только необходимой. Эта абсолютная связь — не глупость, не устаревшая схоластика, а важное завоевание человеческой мысли, которое нужно перевести на язык материализма.

В этой связи я позволю себе напомнить слова другого великого немецкого мыслителя, Эфраима Лессинга. Он говорит: «Новшества сами по себе могут быть делом как мелкого, так и великого духа. Первый оставляет старые пути только потому, что они старые, второй же — потому, что старые идеалы недостаточны или ложны». И далее: «Гений хочет сделать большее, чем его предшественники, в то время как обезьяна, подражая гению, хочет сделать лишь что-нибудь непохожее на то, что делают другие».

Будем же подражать примеру великого духа, а не мелкого.

ЭСТЕТИКА ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Рукопись данной работы, датируемая 1982–1983 гг., была обнаружена в архиве М.А. Лифшица после его смерти.

Этот текст примыкает к докладу М.А. Лифшица, опубликованному в сборнике 1984 г. «Эстетика Гегеля и современность» (с. 155–184 настоящего издания), и существенно расширяет его.

Работа не была завершена и носит следы активной авторской правки.

Рукопись впервые опубликована В.М. Герман, А.М. Пичикян и В.Г. Арслановым в 2001 г.: Лифшиц М.А. Эстетика Гегеля и современность / Послесл. В.Г. Арсланова // Вопросы философии. 2001, № 11, с. 98–124. Приводится по данному изданию.

К публикуемой работе все примечания сделаны В.Г. Арслановым.

Читая в наши дни лекции Гегеля по эстетике, мы испытываем двойственное чувство. С одной стороны, перед нами величественные образы истории мировой культуры, и мы понимаем, что эти картины связаны между собой высшей необходимостью, освещены глубоко проникающим лучом человеческой мысли. С другой стороны, нас отталкивает или, по крайней мере, смущает сложная символика гегелевской системы — мёртвая, на первый взгляд, скорлупа, в которую он, как бы нарочно, прячет реальное содержание своей науки. Что говорят нам сегодня такие формулы, как: «красота есть идея», «идея есть вообще не что иное, как понятие, реальность понятия и единство их обоих», «царство художественно прекрасного есть царство абсолютного духа»? Сталкиваясь с гегелевской классификацией этих умозрительных сущностей, занимающей в издании его лекций немало страниц, мы стараемся поскорее миновать её, чтобы обратиться к живым примерам анализа исторических ступеней родов и видов искусства.

Между тем такое отношение к текстам Гегеля носит не соответствующий их значению потребительский характер и не вполне правильно. Когда современное текстологическое направление в так называемой науке о Гегеле, *Hegelforschung*, требует внимания к системе, которой сам философ придавал такое значение, — в этом есть часть истины. Слова Энгельса о противоречии между диалектическим методом и системой идеализма также не следует понимать слишком буквально.

Можно, конечно, спросить, зачем этот удивительный гений придумал себе новый «язык богов», недоступный простому смертному? Огромная и постоянно растущая литература занята развязыванием сложных узлов его системы. По словам Адорно, Гегель писал «антитексты», и ему по праву принадлежит титул *Scoteinos*, что по-гречески значит «Тёмный». Впрочем, и стиль самого Адорно достаточно тёмен.

Вопрос о том, почему философия Гегеля обладает некоторой внутренней непроницаемостью, зависящей от неё самой, не так прост, и пусть он останется пока в стороне. Заметим только, что современникам Гегеля, не только в Германии, но и во Франции и в России, такие слова, как «идея», говорили что-то очень важное. Достаточно вспомнить ранние статьи Белинского в «Телескопе» и «Отечественных записках». С каким подъёмом произносит он эти слова и как старается внушить русскому читателю, что только с точки зрения «идеи» можно вполне понять сочинения Гоголя и Грибоедова! В наши дни живая плоть этих понятий истлела, остались одни кости. Статьи Белинского изучают в школе, но школьная наука берёт только выводы, относящиеся к разбору произведения Гоголя или Грибоедова, минуя весь философский механизм и только пользуясь иногда такими словами, как «действительность», поскольку они давно перешли из философского словаря в обычную речь.

Философия Гегеля есть абсолютный идеализм. Можно, конечно, гордиться нашим превосходством над этой устаревшей позицией, но кто не помнит мысль Ленина: «Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения

диалектического материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, *überschwingliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из чёрточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествлённый»? Говоря о «Науке логики», Ленин писал, что в этом самом идеалистическом произведении Гегеля всего меньше идеализма и всего больше материализма и что ярче всего это противоречие выступает в главе об «Абсолютной идее». Трудно найти свидетельство более достоверное, ведь мысль Ленина, насыщенная конкретной реальностью, не прощала малейшей философской плесени.

Попробуем перевести на язык материализма — не грубого, не простого, не метафизического — некоторые фундаментальные понятия гегелевской философии, играющие роль скелета в его лекциях по эстетике. Нельзя ли, насколько это возможно, лишить их таинственного и чисто умозрительного характера посредством примеров, более доступных современному мышлению? Когда речь идёт о людях такого масштаба, как Гегель, следует всё же предположить, что в своих отвлечённых рассуждениях они имели в виду нечто реальное, жизненное и потому близко касающееся даже таких трезвых, умственно зрелых людей, как наши современники.

2

Краеугольным камнем философии искусства Гегеля является понятие *истины*. Красота есть истина, истина в форме созерцания, в образах наших чувств,

в формах самой жизни. «Искусство призвано раскрывать *истину* в чувственной форме». Нам часто приходится читать и слышать, что такое понимание вопроса было уместно во времена классицизма и рационализма, а теперь давно уже устарело, поскольку из него будто следует, что искусство есть бесплатное приложение к науке — привлекательная форма, в которую художник или писатель облачает свои верные идеи, чтобы сделать более приятным горькое лекарство философии, политики и морали.

Забавно, что именно в этом плоском понимании истины Гегель упрекал эстетические теории XVII–XVIII вв., сохранившиеся в виде пережитка и в его время. Чтобы представить себе границу, оставленную позади классической немецкой философией (вслед за литературной революцией, связанной главным образом с именами Гёте и Шиллера), достаточно вспомнить дидактический тон романов той эпохи, когда искусство ещё должно было оправдывать своё существование служебной целью, внушением полезных истин.

В предисловии к «Молль Флендерс», одному из лучших реалистических произведений литературы XVIII в., Дефо оправдывал изображение преступного мира тем, что роман рисует неизбежность возмездия. Конечно, объективное содержание романа Дефо выходит далеко за пределы этой морали, но цель автора — дидактическая, и характерно, что в предисловии поучительность идеи ставится в один ряд с верностью изображения. В обоих случаях истина есть плод формально-технической деятельности субъекта, который пользуется средствами искусства для достижения поставленной цели.

Известно ещё со времён Аристотеля, что можно прекрасно изобразить самый низкий и совсем некрасивый предмет. Примерно в одно и то же время с появлением «Молль Флендерс» этот вид прекрасного был назван Хатчесоном «относительной красотой» в отличие от абсолютной красоты самого предмета (если она есть). Чем больше дефицит прекрасного в жизни, тем больше задача, стоящая перед искусством художника. Теперь дело уже не в том, что собой представляет объект изображения, а в том, как удалось субъекту осуществить свой замысел, то есть передать другим людям идею, выраженную им в образах реальности.

Что же такое сама идея? В данном случае это — субъективный концепт, истинность которого состоит в том, что он отвечает объекту, так же как изображение старика на полотне или бумаге отвечает старику реальному. Само по себе это понимание истины не ложно, хотя слишком абстрактно, и потому истина принимает здесь субъективно-формальный характер, а процесс овладения предметом становится делом техники, умения, «ноу-хау». Сказанное относится и к самой морали. Согласно Локку, она заключается в соблюдении закона наград и наказаний, вложенного провидением в конституцию природы.

Эта система взглядов была порождением общего развития европейской мысли, имевшего глубокие корни в социальной истории Нового времени и в сопровождавшем её быстром подъёме естественных наук. Разумеется, было бы парадоксом возложить вину за отчуждённый, стихийный ход буржуазной цивилизации на «инструментальный разум» естествознания, как это делают Хоркхаймер и Адорно, видящие

фатальную неизбежность фашизма уже в первых шагах научно-технического мировоззрения. Скорее наоборот, нужно считать, что наука Нового времени, делая великое дело в борьбе с наследием схоластики, становится жертвой исторических условий, которые навязывают ей односторонний тип рассудочного, чисто количественного, механического и действительно «инструментального» взгляда на отношения субъекта к объекту.

Этот недостаток был искупительной вирой за громадные и благодетельные для человеческого общества успехи научного знания. Вместе с устранением теории внутренних или «реальных» качеств и форм, которые, согласно средневековому взгляду, должны были объяснить различие наших ощущений, вместе с необходимой, по крайней мере, на переходе к будущей диалектике природы заменой этих качеств и форм «первичными конкрециями» или «корпускулами», мир утратил для человека былую красочность, наивное единство субъекта и объекта. Картины мира менялись. Но особого рода объективность как идеал науки, исключаящий всё родственное человеческому существу, идущее навстречу ему в природе, постоянно росла. С течением времени отрешённая объективность была перенесена также на мир общественный. И патриарх современной буржуазной социологии — Макс Вебер в своей мюнхенской лекции 1918 года («Наука как призвание») объявил, что истина и ценность окончательно разошлись друг с другом.

Таким образом, слово *истина* приобрело в научном обиходе то относительное значение, которое, согласно Хатчесону, имеет красота изображения, безразличного к тому, что изобразил на своём полотне худож-

ник. Если рассуждать последовательно, то для мастера объективная разница между красотой и безобразием вообще не существует. Так и понятие истины, с этой точки зрения, не может быть предикатом реально существующих вещей. Оно означает только мастерство ума. Виртуозность знания как «пособия нашего», по выражению Ленина, инструмента, посредством которого коллективный субъект науки создаёт представления, соответствующие объекту, и овладевает им.

Если спросить современного человека, так или иначе связанного с наукой и техникой, что такое истина, то в подавляющем большинстве случаев мы узнаем, что это вещное слово означает соответствие нашей мысли реальному положению вещей. Для более полного соответствия мысль, опирающаяся на факты, должна быть рационально обработана согласно определённым формальным правилам и «корректно» выражена, но всякая истина есть *adaequatio intellectus et rei*, то есть равенство наших представлений внешнему объекту. Такое определение истины возникло ещё в средние века на основании некоторых мест из Аристотеля, поясняющих, что истинное и ложное бывает только в человеческом уме, а не в самих вещах. Впрочем, у того же Аристотеля есть достаточно примеров другого применения понятия «истина».

Скажем ещё раз, что соответствие мысли внешнему объекту как определение этого понятия само по себе не ложно, а только ограничено одной из его сторон, не исчерпывая целого. Мало того, для всей обыденной жизни, включая и научно-технический труд, который всё более входит в обычную жизнь, такой взгляд на истину не только необходим, но, может быть, даже более нужен, чем всякий другой. Именно

этому взгляду мы обязаны изгнанием из нашей картины природы фантастических образов наивной натурфилософии и заменой их теми представлениями, которые лежат в основе современной техники. Лишь там, где эта «демифологизация» мира переходит в новый рассудочный миф, заслоняя, как мёрзлый холодный туман, возможности диалектического мышления, принцип *adaequatio intellectus et rei* превращается в то, что принято называть позитивизмом, или даже буржуазным позитивизмом.

Если требование истины в искусстве понимать как подчинение его обычной в естественных науках модели истинного знания, к тому же истолкованной в духе позитивизма, то, само собой разумеется, что такая система взглядов сделала бы из художественного творчества «низшую гносеологию», *gnoseologia inferior*, по терминологии Баумгартена. В таком случае художник действительно становится несостоявшимся учёным или специалистом по наглядному распространению полезных знаний. Бегство из реализма в пустые фантазии «авангарда» можно отчасти, разумеется, только отчасти, объяснить монотонным преобладанием науки в современной цивилизации. Но ещё больше бросается в глаза другое. Сами учёные как бы желают отдохнуть от своей модели истины, по крайней мере в искусстве, а иногда и под кущами собственной специальности. В недрах естественных наук растёт тоска по эстетике — совершенным формам реальности. Она слышится в словах знаменитого физика, который сказал, что симметрия раньше частицы, и можно было бы привести немало других примеров, рисующих этот интерес к прекрасному космосу пифагорейцев и Платона. Но оставим кесарево кесарю. Для нас важно то

обстоятельство, что требование истины в искусстве не имеет ничего общего с проекцией науки в область художественного творчества. Оно предполагает другое, более широкое понимание истины, включающее в себя истинность научного знания в качестве одного из её моментов.

Но существует ли другое понятие истины, кроме внешнего соответствия субъекта объекту? Не трудно убедиться в том, что оно существует. Так как у нас речь идёт о Гегеле, то возьмём пример из его эпохи. В одной речи 1792 года идейный вождь якобинского клуба, существовавшего в немецком городе Майнце, — Георг Форстер сказал: «Братья! Я, вероятно, не ошибусь, если приму за верное, что место нашего собрания освящено именем *истины*. Мы ищем пути к истине, мы стремимся развить её в чистом и неподдельном виде, она есть цель наших желаний и устремлений; она — конечный пункт наших странствований, та стихия, в которой мы чувствуем себя дома. Без неё жизнь животного была бы завиднее нашей, ибо если наряду с *разумом* мы обладаем и животным существованием, то вместе с тем нам известно, сколь достойной презрения была бы эта жизнь без малейшего благородного прибавления. Кто хотел бы жить только для того, чтобы есть, пить и спать, расти и снова уничтожаться? Нет, если бы оно покинуло меня, это деятельное стремление к истине, если я не буду чувствовать больше, что оно ширится в груди моей, — это моральное сознание существа, способного познать истину и действовать согласно познанной истине, — если я перестал бы ощущать во мне присутствие божественной искры *разума*, полагая в нём всю мою ценность, всё моё счастье, всё моё наслаж-

дение, если я перестану быть *свободным человеком*, то есть нравственно разумным существом, неутомимым в стремлении к исправлению моих познаний, обогащению моего разума, совершенствовании моей воли, то да настигнет меня твой последний, милосердный, благотельно освобождающий удар, о священная, неисповедимая судьба!» И Форстер объявляет врагов истины врагами человеческого рода, врагами свободы и справедливости, с которыми каждый якобинец находится в непримиримой войне.

Нет никакого сомнения в том, что здесь перед нами другое понимание истины, не просто наивное или плохо выраженное, а именно другое. В этих словах Георг Форстер — наследник Лессинга, читатель «Критики практического разума» и ученик Платона, черпающий своё вдохновение в его «Государстве», так же, как лучшие головы среди якобинцев во Франции. К истине здесь относится и способность её познания, и необходимое исправление ложных взглядов, но прежде всего — истинное бытие, царство подлинного, благородного, норма свободного человека, истина как добро, идеал будущего. Само собой разумеется, что для современных позитивистов и критиков социализма, как Поппер, Топич и множество других, такое понимание истины есть мифология, отступление от науки, наделяющее природу и общество качествами, присущими только человеческому уму, субъекту. На первый взгляд кажется, что они извлекли свой отрешённый взгляд на вселенную, в которой происходит однообразный переход от менее вероятного состояния к более вероятному (а человеческий дух является непрошеным гостем, заброшенным в этот чуждый ему мир закономерной бессмыслицы),

из естествознания. На самом же деле их стилизация законов природы есть также миф, рассудочный миф научно-технической эпохи, растущий как паразит на достижениях и слабостях науки.

Своим пониманием истины Гегель во многом напоминает Форстера. Он также был энтузиастом величайшего события своего времени — Французской революции, которая, по его словам, впервые поставила мир «на голову», т. е. внушила массе людей слепую веру в мощь разума. Однако «на голове» исторический мир реальных отношений долго стоять не мог. Об этом напомнили события времён термидора, консульства, империи, и Гегель ещё до Маркса пытался сделать из уроков истории трезвые выводы. В конце концов он остался в плену своего мировоззрения. Но идеализм Гегеля был тесно связан с *революционной идеей* его эпохи. Вот что существенно, и вот почему этого «философа реставрации» так ненавидят противники марксизма и мнимые друзья его.

Понятие истины у Гегеля, как и у всей дружины молодых умов, глубоко переживших подъём Французской революции, было ближе к платоническому энтузиазму Форстера, чем к формуле *adaequatio intellectus et rei*, которая достигла полного торжества в науке прошлого века после разложения классической немецкой философии. Конечно, слова Форстера приведены здесь только в качестве наглядного образца, а не как доказательство их влияния на мысль Гегеля, хотя последний не остался равнодушен к идеям президента майнцского клуба якобинцев. Судьба Гегеля сложилась иначе, ему не пришлось практически содействовать распространению новых французских порядков в той части Германии, которая была занята революцион-

ной армией. Он не уехал в Париж, как Эльснер или Рейнхард. Но распространённое мнение, согласно которому Гегель отмежевался от якобинцев, не основательно.

Ссылаются на одно письмо Гегеля Шеллингу, в котором он оправдывает казнь изверга Каррье. В качестве комиссара Конвента Каррье устроил знаменитые «фузийяды», массовые расстрелы в Нанте. Но жестокости Каррье вызвали возмущение не только справа, как показывает направленная против него брошюра Гракха Бабёфа. В связи с процессом Каррье Гегель написал Шеллингу о «постыдных делах робеспьеристов», но свой взгляд на падение якобинской диктатуры он в этом письме не изложил, а то, что мы знаем из других источников, показывает, что, согласно Гегелю, тирания отдельной личности, как Робеспьер, в определённой ситуации бывает необходима. Говорят, читаем мы в «Реальной философии» 1805–1806 гг., что падение тирании происходит потому, что она отвратительна и ужасна, на самом же деле это происходит лишь потому, что она пережила себя и становится излишней. Если бы тиран был мудр, он должен был бы сам отказаться от своей роли в тот момент, когда разумная необходимость в его терроре отпала. Но он остаётся рабом слепой необходимости, которая в качестве зла заслуживает презрения. «Так именно погиб Робеспьер. Его сила оставила его, потому что его оставила необходимость, и тогда он был свергнут силой. Необходимое совершается. Но каждая часть этой необходимости обычно достаётся на долю единичного. Один становится истцом и защитником, другой — судьёй, третий — палачом; но все необходимы».

Вполне ли совершенно понятие исторической необходимости у Гегеля, это другой вопрос. Во всяком случае, его осуждение террора якобинцев не имеет ничего общего с мещанской критикой революции и с политической умеренностью либерального типа. В сущности говоря, он осуждает Робеспьера лишь за то, что последний был увлечён волной террора за пределы необходимого с исторически-разумной точки зрения, а это не так далеко от взглядов Маркса и Энгельса на деятельность якобинцев. Редкий человек в свою эпоху, Гегель не только признал эпоху террора закономерной ступенью своей «Феноменологии духа», но и в более поздние времена, уже в качестве профессора Берлинского университета, считал господствующее отношение к Робеспьеру не вполне справедливым, а деятельность его бескорыстной. «Робеспьер выдвинул в качестве высшего принципа добродетель, и можно сказать, что добродетель для него была делом нешуточным».

Из этого видно, что распространённый взгляд, согласно которому молодой Гегель был сторонником жирондистов, основан на чистых предположениях. В действительности Робеспьер был и всегда оставался для него фигурой, воплощающей Французскую революцию, взятую, разумеется, суммарно, из немецкого далека. Эта суммарность была, естественно, и у Георга Форстера, но так же, как Форстер, которому довелось видеть революцию в самом жерле вулкана, Гегель понимал значение уравнилельных социальных идей французских монтаньяров. Так, в одном отрывке из рукописей Гегеля, опубликованном впервые его учеником Розенкранцем и относящемся к франкфуртскому периоду (последние годы XVIII в.), речь идёт

о противостоянии между демократическим республиканским устройством и прочным правом частной собственности. Позиция Гегеля здесь выражена осторожно, но с достаточной ясностью: «Были, может быть, несправедливы к системе санкюлотизма во Франции, когда видели источник намеченного ею большего равенства имущества в простой алчности».

3

Но какое отношение имеет этот вопрос к гегелевскому пониманию истины в искусстве? Весьма близкое. Начнём с того, что всякая мысль, близкая к революционному демократическому или социалистическому содержанию, так или иначе причастная к нему, предполагает возможность истины не только как правильного воспроизведения существующего мира в нашей голове, но и как *истинного состояния* самого мира (Weltzustand, по терминологии гегелевской эстетики). Это состояние может быть свойственно исторической действительности в прошлом или настоящем, оно может быть так или иначе выведено из неё или создано нашей разумной волей, но возможность его предполагается. Недаром на пороге всей истории социальных утопий мы видим фигуру Платона, который говорит об «истине бытия» или «истинном бытии». К этому бытию, по мысли Платона, приближает нас истинность знания и образа жизни. Но не только утопия Платона — любая программа демократии и социализма, даже самая реальная, извлечённая не из абстрактной идеи, а из необходимости общественного развития, есть законный плод нашего убеждения в том, что

различие между истинным и ложным положением вещей заложено в самой природе общественного бытия. «Отсюда и гнев», по известной латинской поговорке, отсюда полемика позитивистской литературы наших дней против того, что Ленин вслед за Гегелем назвал однажды «истинно-сущим бытием». Люди, видящие в социалистической мечте массовый психоз, не принимают и понятия истины за пределами субъективного или «интерсубъективного» пространства. Истина как объективная реальность для них простой пережиток тёмных времён ещё не знавшей науки старины. Конечно, идеализм Французской революции и немецкой классической философии был односторонним, преувеличенным изображением идеала «истинно-сущего бытия». Но исключить эту грань из нашего сознания значит отречься от всякой идеи преобразования мира в духе *его собственной внутренней нормы*, т. е. остаться в плену «безнадёжного фатализма», как писал Георг Форстер два года спустя после своего гимна истине, когда он уже чувствовал некоторое разочарование в стихийном движении революционных событий, стараясь всё же понять исторический смысл этой трагедии.

Но пойдём дальше. Говоря об истине, Гегель настаивает на том, что она строго отличается от простой правильности, внешнего соответствия нашей субъективной идеи её предмету (и предмету, в котором воплощается наша воля, её замыслу). Такое соответствие, сознательно или бессознательно принимаемое нами в обыденной жизни, в области рассудка, само по себе возможно, но возможно лишь при том условии, что *предмет соответствует самому себе*. Как это понимать?

Будем по возможности держаться примеров, близких современному умственному обиходу. Экономический анализ капитализма стал возможен, когда сам капитализм в XVIII–XIX вв. получил классическое развитие, по крайней мере в Англии, которая служила моделью для научных выводов Рикардо и Маркса. Это — пример известный, но не исключительный⁶⁸. Все явления окружающего нас мира могут, повторяясь, приобрести род относительной автономии, классики, или, согласно Гегелю, *равенство своему понятию*. Нет определённого бытия без присутствующей в нём нормы. Нечто существует, только достигнув порога своей реальности.

Существует ли, например, определённая микрочастица, или это неосновательное предположение, нечто только кажущееся? Как бы ни был сложен модус её существования, она должна быть идентифицирована путём вызванного исследователем повторения одного и того же эффекта. Нечто существует, но соответствует ли оно понятию частицы и в чём — в какой мере — вот неотвратимый дальнейший вопрос. Повторение одного и того же есть важный момент всеобщей жизни, сопровождающий как подъём, так и, наоборот, катаморфоз, гибель определённого круга реальности. Говоря о повторном установлении единовластия в Риме, Гегель прибавляет: «Так Наполеон дважды потерпел поражение, а Бурбоны были дважды изгнаны. Путём повторения то, что вначале казалось только случайным и возможным, становится чем-то действительным и подтверждённым».

Адекватность предмета самому себе, возникающая в его повторяющемся цикле, есть существенный фон адекватности нашего знания предмету. Отсюда мож-

но понять и случай неадекватности, противоречия, отклонения, варианты и всё своеобразие единичных фактов. Связанные всеобщей цепью развития, они образуют как бы реальные универсалии, не только внешние классы, но и логически связанные между собой подразделения, ступени, круговращения, замкнутые в их относительных рамках. Всё имеет свой «предельный тип», по выражению Герцена. Так, в современной биологии применяется «таксономический» принцип, состоящий по существу именно в том, что определённый вид, разновидность, подвид, популяция, штамм признаётся чем-то соответствующим норме, т. е. своему понятию.

Но и обычный язык широко пользуется словом *истина* в гегелевском смысле. Когда я говорю: «Вот истинная женщина», этим я не хочу сказать, что другие женщины не существуют как женщины, но среди них, может быть, не все одинаково женственны, то есть одинаково соответствуют своему понятию. Поясняя эту мысль, Гегель приводит примеры истинного произведения искусства, истинного государства, истинного друга. «Эти предметы, — говорит он в «Малой логике», — *истинны*, когда они суть то, чем они *должны* быть, то есть когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое таким образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также дурным. Дурной человек есть не истинный человек, то есть человек, который не ведёт себя согласно своему понятию или своему назначению. Однако совсем без тождества понятия и реальности ничто не может существовать, даже дурное и неистинное существует лишь постольку, поскольку его реальность каким-то образом и в какой-то мере всё ещё соответствует его

понятию. Насквозь дурное или противное понятию есть именно поэтому нечто распадающееся внутри самого себя».

В другом месте той же «Малой логики» Гегель минует «понятие», облегчая свой условный язык. Истина в философском, а не в обычном смысле определяется здесь как «соответствие (*Übereinstimmung*) некоторого содержания самому себе» и ниже — «соответствие самому себе» (или «согласие с самим собой»). В третьей части Энциклопедии, «Философии духа», мы снова имеем «согласие понятия с его действительностью». Впрочем, нам предстоит ещё убедиться в том, что и само понятие не является у Гегеля пустым словом, лишённым реального содержания.

Итак, согласно его философской теории, истина не в человеческой голове только, но прежде всего в самой реальности. Это *veritas rei*, по терминологии средневековой философии, истина вещи. Поэтому, утверждая, что прекрасное в искусстве есть чувственное сознание истины, Гегель имеет в виду не простую правильность сознания художника, изображающего свой предмет с той или иной степенью формального мастерства, а живое чувство реальности, дающее нам радостное удовлетворение тем, что в этой реальности присутствует истина как самооправдание, норма, переход из реального в идеальное, или «соответствие некоторого содержания самому себе». Гегель здесь близок к материализму, ведь для материализма — «не грубого, не простого, не метафизического» — всё идеальное коренится в чувственно доступном человеку реальном мире, как высшая форма его реальности, его классическое развитие.

Можно, конечно, возразить, что тождество истины и красоты в эстетике Гегеля, как и у нас в школе Белинского, устарело, так как его невозможно приложить к тому, что принято называть современным искусством, т. е. к целому массиву школ и течений модернистского типа, или, более деликатно выражаясь, неклассического образца, действительно, здесь полная противоположность. Согласно Гегелю, ложное есть «нечто распадающееся внутри самого себя», а это и есть принцип так называемого современного искусства — принцип отрицания нормы, идеала, самооправдания жизни. В отличие от гегелевской традиции эстетика этого искусства выдвигает на первый план не прелесть реальных форм, а горечь и сарказм голого отрицания. Именно понятие истины более всего враждебно так называемому современному искусству. Объективный мир сам по себе лишён для него всякого смысла. Все истины условны, а сила художника измеряется тем, насколько он способен зашифровать своё послание зрителю знаками-иероглифами, чтобы подчинить себе дух другого существа не силой правды, общей им обоим, а посредством особой психотехники, системы рассчитанных суггестивных приёмов, вызывающих шок и травму, отменить всё происшедшее в мире искусства за целое столетие никто не может, но это вовсе не значит, что нужно преклоняться перед фатальным ходом вещей. Последнее слово ещё не сказано, да и когда оно, собственно, бывает последним? Во всяком случае, *относительно* последним словом философии искусства на Западе является в настоящее время всеобщий стон об исчерпании «эпохи авангарда», «традиции модернизма». Посмотрим, что

будет дальше, а пока вернёмся к аксиоме Гегеля — *искусство призвано раскрывать истину жизни*.

4

Это правило обратимо — только истинное содержание нуждается в прекрасных формах искусства, а отступление от истины губит его. В общей форме такая постановка вопроса известна и кажется банальностью. Однако напомним ещё раз, что у Гегеля речь идёт не о правильности научных или моральных идей художника. В искусстве, во всяком случае, этого недостаточно. Схема условной «правильности», типичная для всей казённой и либеральной идеологии XVIII в., которую оставила позади диалектика Гегеля, предполагает абстрактную противоположность между предметом и его понятием. Глубоко вошедший в привычку рассудочный взгляд на деятельность нашего сознания, подчинённую некоторым формальным правилам, отчётливо выступает в ограниченных сторонах старого материализма, склонного рассматривать предметный мир «только в форме объекта», и в кантовской антиномии двух миров, не допускающей материального критерия истины, а только формальную правильность наших суждений, их «соответствие законам рассудка», короче, то, что на современном научном жаргоне обозначают словами — «непротиворечивость и корректность». Кант говорит: «Истина, как и ложь, бывает только в суждениях. Она соответствует объекту, когда соответствует самой себе». У Гегеля наоборот — только в тех случаях, когда объект соответствует самому себе, может возникнуть суждение, соответствующее ему.

Мы уже знаем, что с точки зрения нашего философа истина есть форма, принадлежащая самим объектам, — это вершина их предметного бытия, реализующая нечто присущее им самим, их *должное*, их внутренний разум, логический порядок родов и видов, таксономию, согласно термину, принятому современной наукой и говорящему в сущности то же самое более осторожно. Но там, где истина признаётся свойством самого бытия, отступления от истины, ведущие к упадку творческой силы художника, также нельзя рассматривать как простую ошибку его сознания и воли, если, конечно, мы говорим о художнике, а не о ремесленнике или дилетанте, как Вронский у Толстого. Ошибки школьные — за пределами искусства, или во всяком случае разбор этих ошибок не входит в задачи философской эстетики. Она говорит о тех отступлениях от истины, которые являются вольными или невольными выражениями ложности самого объективного содержания искусства, его несоответствия своему понятию, ничтожества его, которое состоит в том, что предмет является художнику со стороны своей мелкой единичности, лишённый глубокой связи сущего и потому граничащий с полным распадом, небытием. Между тем с формальной стороны всё может быть правильно, идея художника, вообще говоря, хороша, исполнение безошибочно, нет только одного — той высшей силы, которая делает художественное произведение подлинным.

Отсюда дальнейшее определение истины в искусстве, очень важное для всей гегелевской эстетики. Истинное имеет *всеобщее* или *субстанциальное* содержание. Присутствие этого содержания и ощущается нами как сила или *мощь*, по терминологии Геге-

ля. Ложное, напротив, ничтожно, мелко. Правда, это ещё не полное отсутствие реальности, а реальность дурная, призрачная, как любил писать Белинский, хотя иногда достаточно грозная.

Понятие «субстанции» (латинский термин средних веков, которому в древности приблизительно соответствовали другие обозначения) прочно вошло в историю философии, но для обыкновенного сознания, надо это признать, оно звучит, по крайней мере, старомодно. Попробуем передать его рациональный смысл более доступным языком, стараясь не повредить при этом глубине самой философии. Мы согласились с Гегелем в том, что истина как норма бытия, соответствие определённого содержания самому себе — не простая выдумка традиционного идеализма. Здесь есть нечто реальное, выступающее в таких выражениях обыденной жизни, как «истинный друг». Но тот же Гегель справедливо говорит, что в сущности не может быть на свете ничего, в чём не заключалось бы, пусть в самой малой степени, равенства своему понятию. Без этой определённости, подчёркнутой возвращением к себе, осталось бы только бытие вообще или ничто. Таким образом, «истинный друг» — не исключение, или, точнее, его исключительность лежит в основе каждого неисключительного случая. Эту всеобщую исключительность, как «бытие в бытии», Гегель и называет отношением субстанции. Поэтому, например, для него вопрос о том, верно ли изобразил художник свой предмет, означает прежде всего, изобразил ли он верное в нём, «бытие в бытии». Подлинный художник сам является носителем всеобщей исключительности, разлитой в окружающем мире, и творчество его, подобно деятельности

самой природы, не принадлежит ему, даже если в это дело замешаны ум и воля. Ведь ум тоже нельзя рассматривать как формальную способность, не зависящую от содержания. Вы можете назвать человека умным, но это только абстракция, потому что у самого умного человека ум может быть дурак. Другими словами, необходимо ещё, чтобы ум был в самом уме, только как «бытие в бытии» любая наша способность становится *действительной*, по терминологии Гегеля.

Лучше всего пояснить это понимание истины в искусстве примерами, взятыми из критики Белинского, который обладал удивительной способностью превращать самые общие идеи умозрительной философии в живые картины общественной мысли. С чем боролась русская критика прошлого века, начиная с Белинского? Её первым ближайшим врагом было страшное царство условных псевдонимов истины, заслоняющих от умственного взора людей действительное содержание их жизни. Белинский нашёл подходящее название для этого мёртвого царства — он назвал его *риторикой*. Но под именем риторики он имел в виду не школьную науку, обучающую красноречию, а всякое засилье формального абстрактного содержания, в отличие от содержания действительного. Риторика — это не только искусственная фальшивая возвышенность чувств, не только дешёвое щегольство поэтическими красотами речи. Он видел её и в больших явлениях жизни, и в личных отношениях, везде, где действительность опутана массой призрачных, условных и лицемерных заменителей истины, псевдонимов действительности. Эта антитеза риторики и действительности, возникшая, несомненно, под влиянием Гегеля, сохранилась у него как плод револю-

ционной мысли навсегда. Этот человек, мучительно искавший программу будущего, был решительным противником всякой абстрактной программности, его не могли подкупить даже передовые тенденции автора, как показывает, например, иронический отзыв нашего великого критика о романе Масальского «Пан Подстолич».

Дело не в том, что следовать передовым убеждениям — вредно для искусства, а в том, что передовые идеи могут быть засвидетельствованы талантом только в том случае, если они *поистине* передовые, т. е. отвечают предметной истине жизни, а не подчиняют её пустым абстракциям и не являются «общими риторическими местами». Присутствие этой истины в объективном, действительном смысле слова есть первое условие, из которого следует уже возможность передового направления в искусстве. Таким образом выходит, что для этого направления, пишет Белинский, «так же надобно родиться, как и для самого искусства». Сколько ни клянись своим передовым направлением, это останется пустым обещанием, а нужно, чтобы талант был связан с органически выросшей общественной потребностью, столь близкой сердцу художника, что он не может не выразить это истинное содержание.

Как бывает то, что Энгельс назвал «победой реализма», т. е. падение иллюзий художника перед объективной истинной жизни, так бывает и обратное явление — риторика побеждает жизнь, формальное содержание теснит содержание истинное, «субстанциальное». И тогда лучше бессознательная, невольная преданность тому, что действительно есть и бывает в жизни, чем искусственные попытки сформировать её

в определённом направлении. Не потому, что бессознательное выше сознания, совсем нет, а потому, что ложное сознание хуже бессознательного чувства истины.

Так истолковывал Белинский катастрофу Гоголя, желавшего стать учителем жизни в своих «Выбранных местах из переписки с друзьями». Но прежде чем выразить возмущение консервативным идеалом Гоголя, Белинский обвиняет его в отступлении от художественной истины к назидательной риторике (консервативной или либеральной — в известном смысле всё равно). И вот что пишет Белинский об основателе любезной его сердцу натуральной школы: «Вот почему иной поэт только до тех пор и действует могущественно, даёт новое направление целой литературе, пока просто, инстинктивно, бессознательно следует внушению своего таланта; а лишь только начнёт рассуждать и пустится в философию, — глядь, и споткнулся, да ещё как! И обессилеет вдруг богатырь, точно Самсон, лишённый волос, и — он, который шёл впереди всех, — тащится теперь в задних отсталых рядах, в толпе своих прежних противников, а теперь новых союзников, и вместе с ними вооружается на собственное дело, да уж поздно: не его волей сделано оно, не его волею и пасть ему, оно выше его самого и нужнее обществу, нежели он сам теперь... И больно, и жалко, и смешно смотреть на даровитого поэта, захотевшего сделаться плохим резонёром».

Всё это давно известно как эпизод истории русской общественной мысли, но мало обдуманно его теоретическое содержание. Талант писателя обессилел, как Самсон, лишённый волос. Он отступил от своего собственного дела, которое, однако, было сделано не

его собственной волей и не может быть отменено, потому что оно выше писателя, не зависимо от него. Так смотрели на содержание литературного произведения и Чернышевский, и Добролюбов, так смотрел и Ленин на содержание литературной деятельности Толстого. Есть нечто независимое от произвола художника в его творчестве. И пока он говорит от имени этого объективного начала, сознательно или бессознательно, он чувствует в себе благодать этой чудотворной объективной силы, и не дай бог потерять её, как Самсон, лишённый волос.

Эта сила и есть истина в гегелевском смысле слова, то есть «истинно сущее бытие» в его конкретном историческом существовании. Белинский следовал за Гегелем в своей постоянной критике риторического взгляда на искусство как сочетание приятного с полезным, в своём иногда более, иногда менее решительном осуждении моральной дидактики эстетической литературы XVII–XVIII вв. Говоря о том, что искусство призвано раскрывать истину в чувственной форме, Гегель подчёркивал, что речь идёт не о передаче полезной информации, не о моральном воспитании средствами искусства. Всё это сделало бы из него внешний инструмент, подчинённый чему-то другому, а связь между содержанием и формой имела бы технический характер, тогда как, согласно Гегелю, истина в искусстве — это его самодостаточная «субстанциальная» цель. Мысль о раскрытии истины в искусстве возникает у Гегеля именно как противоположность теории, оправдывающей существование художественного творчества его полезной функцией на службе у морали, религии или философии. Исторические обстоятельства могут связывать эти формы духовной

деятельности в определённое сочетание, принадлежащее времени, но они не способны устранить прямое отношение художника к абсолютной истине и нестигаемую самобытность художественного гения, его своеобразие, которое Гегель всегда подчёркивал. Он пишет: «В произведения искусства народы вложили свои самые содержательные внутренние созерцания и представления, искусство часто служит ключом, а у некоторых народов — единственным ключом для понимания их мудрости и религии. Такое назначение искусство имеет наряду с религией и философией, однако своеобразие его заключается в том, что даже самые возвышенные предметы оно воплощает в чувственной форме, делая их ближе к природе и характеру её проявления, ощущениям и чувствованиям». Но об этом своеобразии искусства речь ещё впереди.

Чтобы сделать более ясным понятие субстанциальной цели содержания или интереса у Гегеля, обратимся ещё раз к прекрасным наглядным объяснениям Белинского. Он говорит, что для истинного общественного направления в искусстве нужно родиться так же, как для самого искусства. Необходимо, чтобы общественное направление было в крови писателя или художника, а не служило ему пустой риторикой, вывеской. Это, конечно, метафора, одна из любимых метафор Белинского. Так, говоря о народности искусства, он и здесь проводит водораздел между риторической позой народности и действительным её содержанием. В статье «Иван Андреевич Крылов» Белинский пишет: «Народным делает человека его натура. Поэтому для него нет ничего легче, как быть народным. Без натуры же, как ни бейтесь, — народным не будете. Скажем более: тоскливое, усиленное жела-

ние быть народным есть первый признак отсутствия способности быть народным». Это уже знакомый нам ход мысли — «усильное» желание быть чем-нибудь, например, таким наивным, как примитивные художники былых времён, есть верный показатель того, что у человека отсутствует и что является для него только предметом формальной рефлексии или рассудочной цели. «Да, народность в поэте, — пишет Белинский, — есть такой же талант, как и способность творчества. Если надо родиться поэтом, чтобы быть поэтом, — то надо родиться и народным, чтобы выразить своею личностью характеристические свойства своих соотечественников. Правда, в строгом смысле, никто, принадлежа народу, не может не быть народным; да та беда, что в одном черты народности обозначены слабо, вяло и незаметно, а другой представляет собою хотя и резко, но зато не такие стороны народности, которыми можно было бы гордиться. Всякий немец курит табак и ест картофель; всякий немец тяжёл и расчётлив, но не всякий немец — Гёте или Шиллер. Сколько на Руси найдётся людей, которые умеют петь кричать и любят в трескучие морозы окунуться в реке; но из этого ещё не следует, чтобы каждый из этих людей был Суворов».

В общем, народность есть важная черта истины содержания в искусстве, но так как это содержание не сводится к формальной абстракции, «усильному» желанию, а коренится в истинной форме реального бытия, то и народность есть что-то действительно, растущее органически, как растение в природе, тесно связанное с тысячелетними условиями жизни, исторической традицией. Усильности не надо! В этом смысле Белинский говорит, что для выражения народ-

ности в искусстве нужно родиться. Это, разумеется, образное выражение. Фонвизин был, как это видно из его фамилии, немец, но Пушкин верно сказал о нём: «Какой он немец! Он из русских русский». И всё же не по абстрактному намерению народен Фонвизин, как те искатели русской народности, которые рядились в крестьянские зипуны или старинные кафтаны, а по праву стихийного выражения глубоко пережитого «субстанциального» содержания русской жизни. Прекрасно сказано у Гегеля о «субстанциальном» содержании искусства в конце первой части его лекций по эстетике: «Подлинная оригинальность как художника, так и художественного произведения заключается в том, что они одушевлены разумностью истинного в самом себе содержания. Только в том случае, когда художник полностью усвоил этот объективный разум и не нарушает его чистоты чуждыми особенностями, взятыми извне или изнутри, — только в этом случае в воплощённом им предмете он воспроизводит также и себя самого в своей истинной субъективности, стремящейся быть лишь живым средоточием завершённого в самом себе художественного произведения. Ибо во всяком истинном мышлении, творчестве и созидании подлинная свобода предоставляет господство субстанциальному началу как силе, которая является вместе с тем собственной силой самого субъективного мышления и воли, так, чтобы в завершённом примирении субъективной свободы и субстанциального начала не было никакого разлада между ними».

На этом принципе построено всё грандиозное здание гегелевской эстетики. Царство прекрасного начинается там, где деятельность субъекта не является чем-то внешним по отношению к всеобщему содер-

жанию жизни, не рассматривает свой предмет «только в форме объекта», а сливается с этим содержанием, становится его свободным, непринуждённым самосознанием, его человеческой самодеятельностью. Этот «субстанциальный субъект» или *субстанция, ставшая субъектом*, деятельностью, лежит, согласно Гегелю, в основе классического искусства как жизненный материал, достойный прекрасных форм и свободно выражающийся в них. Мы можем различать здесь у Гегеля два момента. Во-первых, само историческое бытие, общественное отношение, которое служит условием расцвета искусства и материалом для его изображений, должны достигнуть «мирового состояния», в котором субъективная деятельность людей является уже достаточно свободной и в то же время наполненной широким общественным содержанием. Такова была «мечта юности» Гегеля, идеал греческой республики, понятой как относительное и колеблющееся, но всё же реальное равновесие личного и общего. Другим примером единства личной свободы и непосредственного общественного содержания были для Гегеля культуры позднего средневековья и Возрождения. В этом смысле он говорит о «субстанциальных характерах» как предмете, достойном изображения, и в древности, и в трагедиях Шекспира. Этому противостоят у него, как мы увидим ниже, «жалкие характеры» современной ему обывательской немецкой среды.

Во-вторых, не только материал искусства, но и сам художник как личность должен быть выразителем своего времени и народа не риторическим, а действительным. Отсутствие этого единства личности художника и всеобщего субстанциального содержания искусства как следствие общих противоречий жизни,

на фоне которых оно развивается, есть верный признак внутренней болезни всей человеческой культуры, в особенности художественной.

5

Пример искусства бросает свет на весь остальной человеческий мир. Есть два уровня деятельности вообще, которые, впрочем, соприкасаются и переходят друг в друга. Наши действия, будь это в области материального труда, нравственной жизни, политики, философии или искусства, могут носить характер внешний по отношению к своему предмету, распадающийся на определённые приёмы, как в ремесле, ведущий к созданию механического продукта, прагматический и формальный. Но в более высоком смысле человеческая деятельность во всех областях жизни носит «субстанциальный» характер и в основе её лежит истина реальных вещей и отношений, необходимое содержание народной жизни, всемирной истории. Плоды субстанциальной деятельности нерукотворны, они *не сделаны*, а входят в общий органический процесс развития. Энгельс ссылается на Гегеля в письме к Вере Засулич от 23 апреля 1885 года, говоря, что революцию нельзя «сделать», даже ценой величайшего героизма: «Люди, хвалившиеся тем, что *сделали* революцию, всегда убеждались на другой день, что они не знали, что делали, — что *сделанная* революция совсем не похожа на ту, которую они хотели сделать».

Теперь более ясен взгляд Гегеля на отношения искусства к философии. При всём их различии, они прежде всего едины в своём «субстанциальном» со-

держании. Деятельность художника нельзя смешивать с мышлением философа, но прежде всего (так же, как деятельность философа) её нельзя смешивать с явлениями *риторики*, лишёнными объективно сущего всеобщего содержания. Если же это содержание имеется, то, как электрический ток, оно будет действовать неуклонно, вызывая акты человеческой воли и формы мышления или формы-образы высокой духовной ценности. Так и наоборот, если этого объективного потенциала нет, то никакие усилия механического ремесла и никакие приёмы внутреннего выражения личности или натяжки и хитрости, награды и поощрения не сделают чуда, не создадут что-нибудь значительное.

Из сказанного ясно, что в этой системе взглядов не может быть и речи о служебной роли искусства как внешнего средства для распространения истин, установленных наукой. Конечно, влияние подлинного искусства на умы людей очень велико, полезно и благотворно. С другой стороны, в процессе достижения определённых человеческих целей не только искусство, но и сама наука может иметь служебную миссию. Но «освобождаясь от своей подчинённой роли, — поясняет Гегель в “Эстетике”, — мысль, свободная и самостоятельная, восходит к истине, в сфере которой она становится независимой и наполняется только своими собственными целями». Присутствие истины есть объективное содержание художественного произведения, а что может быть полезнее для общества, чем истина? Но истина присутствует в нём «сама по себе», а не как рассудочное научение. Так, истина содержания «Анны Карениной» не сводится к тем сведениям о помещичьем быте второй полови-

ны прошлого века, которые с пользой для нас можно извлечь из романа Толстого. «Виндзорский автопортрет» Леонардо содержит минимум информации, но горькая истина старости выражена в нём с потрясающей глубиной «сама по себе».

Если достоинство художественного произведения заложено прежде всего в его содержании и всякое отступление от истины вредит ему, то как быть с высоким искусством тех времён, когда люди ещё не знали, что Земля вертится вокруг Солнца, и понимали систему мира неправильно? Это возражение не затрагивает существа гегелевской позиции. Он говорит не о знаниях и не о «правильности» идей художника, а о том, что глаголет его устами. Хотя бы наивно и даже в форме заблуждения, но без пустой риторики, которой, к сожалению, немало во всяком многознании. Исторически это могут быть и часто бывают уста младенца. Известно, что история искусства не совпадает с абстрактно взятой лестницей просвещения. Здесь всё идёт по другому счёту. Шекспир знал меньше современного школьника, но это не значит, что искусство безразлично к истине, а значит только, что школьный количественный масштаб не применим к объективному диалектическому пониманию истины. Она имеет свою качественную сторону. Шекспир был умён, но ум нельзя измерять формальной абстракцией, важнее всего то, что самый ум у него был умён, другими словами, что самым глубоким содержанием его было то, что Гегель назвал «бытием в бытии». С этой точки зрения Шекспир ближе к истине, чем любой современный доктор философии, хотя философия — такая важная наука.

История литературы может доказать, что образ Гамлета сложился под влиянием философского скептицизма XVI в. Тем не менее привести содержание пьесы к философским идеям, даже заимствованным у такого глубокого мыслителя, как Монтень, нельзя. Скорее нужно искать общую историческую матрицу, раскрывшую на исходе эпохи Возрождения новый обширный кругозор «истинно сущего бытия». Эстетическая идея (в отличие от философской), по словам Канта, есть представление, заставляющее много думать, хотя никакая определённая мысль или понятие не может быть адекватной ему и не может выразить эстетическую идею посредством слов. Гегель не вполне согласен с этим, полагая, что эстетическую идею можно перевести на язык разума (он пишет об этом уже в статье 1802 года «Вера и знание»), но при том неременном условии, что мы будем отличать понятие истины в «субстанциальном», *шекспировском смысле* от понятия истины формальной, рассудочной (также необходимого на своём месте).

Примером гегелевского взгляда на роль «эстетической идеи» в художественном произведении может служить его разбор одной из самых глубоких трагедий Шекспира. Гамлет в сущности тот же Эгист Эсхила и Софокла. Отец Гамлета, король, убит, а мать вышла замуж за убийцу. Но разница в историческом содержании очень велика. В древней трагедии мы видим столкновение равных прав — материнского права родства и отцовского права государства, цивилизации. В глазах греческих поэтов убийство Агамемнона — тирана-властителя нового типа — нравственно оправдано, а месть за убийство отца оправдана утверждением нового государственного порядка, поддержанного

олимпийской религией. И везде, где совершается трагическое столкновение равных прав, греческая трагедия остаётся вечным образцом.

Другое дело драма Шекспира, она имеет своей основой другой уровень развития субъективной воли, частного интереса, свирепую сечу таких негибких характеров, как Макбет или Ричард Третий.

Гегель ещё в «Феноменологии духа» назвал эту ступень «духовным царством животных» и в «Эстетике» развивает ту же мысль. В этом мире убийство отца не имеет за собой никакого оправдания, это просто «неслыханное преступление», поэтому и месть Гамлета была бы лишена драматического интереса. «Коллизия в собственном смысле, — говорит Гегель, — вращается поэтому не вокруг того обстоятельства, что сын в своём нравственном акте мести сам вынужден нарушить нравственность, но вокруг субъективного характера Гамлета, благородная душа которого не создана для такой энергичной деятельности и — испытывая отвращение к миру и жизни, разрываемая между решением действовать, попытками действий и приготовлениями к исполнению намеченного, — гибнет в результате собственных колебаний и внешнего стечения обстоятельств». Наряду с Гёте Гегель является создателем самой популярной версии гамлетизма, вошедшей в умственный обиход человечества.

Зная топику Гегеля, т. е. обычные мотивы и образы его философского мышления, нетрудно понять, что Гамлет был для него ещё одним типом «прекрасной души», которая в своём моральном совершенстве чуждается реального мира, погружена в собственную рефлексию и не может принять условий энергичной деятельности, которая поставила бы её на уровень других

шекспировских характеров. Прообразом Гамлета становится, таким образом, и Иисус, трагическую жизнь которого Гегель изложил в своём жизнеописании его 1796 года, имея в виду моральные искания как определённую ступень духовного развития в послереволюционной Европе. Гамлет тоже «субстанциальный характер» своего особого рода, хотя он решительно отличается от других шекспировских характеров. Таким образом, гегелевский анализ трагедии Гамлета содержит внутреннюю критику слабостей этой общественной позиции, критику гамлетизма как слишком абстрактной идеальности, недостатка решимости и энергии. В этом духе Гегель ещё в иенскую эпоху подвергает критике трилогию Шиллера «Валленштейн», считая, что истинной темой её должна была быть внутренняя борьба в душе героя, которая оканчивается принятием решения. Смерть Валленштейна не заключает в себе, с точки зрения Гегеля, какого-нибудь трагического смысла, она просто ужасна.

Теперь мы видим, что такое истина в шекспировском смысле. Это именно внутренний смысл художественного произведения, раскрывающийся в определённой исторической ситуации, но всеобщий и далёкий от всякой риторики или абстрактной идеи, охватывающий её как предмет изображения, если она встречается на пути художника к истине его содержания. И это справедливо, несмотря на то, что Гегель под влиянием своей идеалистической панацеи, состоящей в слишком общем примирении с действительностью, сам допускает в своей трактовке Гамлета элемент риторики или абстракции. В самом деле, прочно вошедшая в привычку критика гамлетизма не более справедлива по отношению к самому Гамлету, чем насмешка над

Дон-Кихотом. Всей своей жизнью и смертью Гамлет внушает мысль о невозможности истребления зла путём простого воздаяния злом за зло (то есть — на том же уровне), что сила карающая не свободна от проклятия испорченного мира и может очиститься, только погибнув вместе с ним. Вот почему от всей печальной битвы датского принца с окружающим его испорченным миром остался не только перегой для новой власти какого-нибудь Фортинбраса — осталась и живая потребность в более радикальной чистке общества и более высокой общественной силе, необходимой для этого. Гамлет — Иоанн Предтеча будущего чистого мира. Колебания его — не от слабости характера, а от того, что он всё ещё связан цепью конечных условий, обязанностью мстить за измену, согласно обычаю и реальной обстановке своего времени. Вот приблизительное изложение истины, лежащей как *veritas rei* в основе неисчерпаемо богатых содержанием волшебных теней пьесы Шекспира. Так, по крайней мере, говорит нам истина сегодняшнего времени, требующая более тонкого выбора, более революционной формы примирения с реальной действительностью, чем это было возможно в эпоху Гегеля, который при этом всё же остаётся пионером диалектического понимания роли истины в искусстве.

И не только в искусстве. Если мерить развитие художественного творчества мерой научного просвещения нельзя, то обратная задача — применить понятие истины в шекспировском смысле к истории мышления — было одной из главных целей философии Гегеля. Уже в первом его печатном произведении — брошюре 1801 года — есть прекрасное место, возвещающее рождение нового взгляда на историю

духовной культуры: «Каждая философия завершена в себе и так же, как подлинное художественное произведение, несёт в себе определённую целостность. Подобно тому, как произведения Апеллеса и Софокла, если бы они были известны Рафаэлю и Шекспиру, не могли бы казаться им простыми предварительными опытами (*Vorübungen*) к ним самим, а казались бы родственной силой духа, — так же не может разум видеть в своих собственных ранних формированиях только полезные предварительные опыты к самому себе; и если Вергилий рассматривал Гомера как подобную предварительную ступень к себе и своему утончённому веку, то его собственное произведение за это осталось только опытом позднейшего подражания (*Nachübung*)».

Гегель отвергает здесь рассудочный взгляд на историю духовного творчества, не только художественного, в котором принято было, а иногда и сейчас принято видеть процесс постоянного количественного роста субъективной техники — ума или умения, духовного ремесла (*Handwerk*), имеющего свои приёмы (*Handgriffe*), более или менее ловкие для овладения объектом. В статье «Вера и знание» Гегель снова отвергает этот технический взгляд на развитие духа в связи с критикой «рефлексивной философии» кантовского направления. То было время первых шагов его собственной системы, основанной на понятии истинного содержания объективного мира, не поддающегося произвольному обращению со стороны субъекта, которому предоставляется право быть самосознанием этого мира и говорить от его имени с такой же самобытностью и качественным своеобразием ступеней целого, как это свойственно природе и вре-

мени. Это завоевание немецкого идеализма было выражено Гегелем в его «Феноменологии духа» как превращение субстанции объективного мира в субъект.

Таким образом, требование истины в искусстве означает для Гегеля не подчинение его философии или науке, как пишут праздноболтающие критики «гносеологизма», заложенного будто в системе нашего философа, а подчинение всякой достойной внимания духовной деятельности общему закону *правды сущей*, говоря словами поэта, т. е. закону истинного «бытия в бытии». Вот о чём нужно думать прежде всего как первом условии, без которого не бывает ничего серьёзного на этом свете, ни в искусстве, ни в философии. Что же касается отношения художника к теоретическому мышлению, то сам Гегель сказал: «Философия не нужна ему, и если он мыслит философским образом, то в отношении формы знания он делает дело, как раз противоположное делу искусства».

Что же нужно художнику? Прежде всего ему нужно «наполняющее человека субстанциальное содержание». И это содержание не есть только предмет таких исключительно высоких духовных знаний, как искусство или философия. Оно может присутствовать и в более низкой сфере человеческого существования, в той области, где все явления субъективности носят преимущественно частный характер. И здесь может раскрыться в человеческом сердце «субстанциальное содержание» жизни. «Благодаря этому, — говорит философ, — особенное в чувствах и действиях вырывается из-под власти случая и конкретные частные черты выступают в большем согласии с их подлинной внутренней правдой. Это и называется “благородным, превосходным и совершенным в человеческом сердце”».

Искра, готовая вспыхнуть даже в пустыне обыденной жизни, рождается там, где конкретные частные черты выступают в большем, чем обычно, согласии с их «внутренней правдой». Такое «согласие», или равенство собственной норме, является, как мы знаем, у Гегеля общим признаком истинного бытия. Его эстетику часто называли *эстетикой содержания*. Это верно, поскольку философия Гегеля в целом была философией истинного содержания жизни (представленного в фантастическом образе абсолютного духа), но отнюдь не в том смысле, что художественное произведение может возникнуть из любого замысла или идеи нашей головы, переданной посредством послушной системы форм.

Всякий человеческий замысел нуждается для своего успешного завершения в более прочной всеобщей основе. Не формальное совершенство субъективной техники, будь это удачно выбранная идея, знание, мораль, организация или что-нибудь другое, рождает высшее достижение, имеет прочный успех, а объективное содержание дела, его отношение к истине, не зависимой от нашего произвола и нашего умения делать дела. Техническая вседозволенность, согласно которой всё можно сделать посредством умелой симуляции, — мысль, известная уже XVIII веку, — наталкивается, согласно Гегелю, на объективную границу равенства самому себе в каждой реальности, её *Ansich*.

Решает всегда содержание дела. В битвах народов, в движениях общественной психологии, победах нового общественного строя последнее слово всегда остаётся за объективной истиной, которую Гегель понимает как высшее развитие самой реальности.

И это норма бытия, или, по другой терминологии, разум его, является критерием успеха всякого человеческого дела. Было бы несправедливо забывать, что честь первого теоретического выражения этого правила принадлежит именно Гегелю.

Мысль о решающей роли истины как содержании всякого дела, выведенная великим немецким мыслителем из победы нищих, плохо вооружённых санкюлотов над прекрасно вышколенными и богато снабжёнными войсками реакционной коалиции, была переворотом не только в эстетике. Она возвещала падение старого режима во всей области духовной жизни, кризис идеологии правящих классов старой Европы, уверенных в том, что всё зависит от силы, оружия, денег, коварства дипломатии, ловкости чиновников, правителей дел. Разве формальная правильность содержания человеческой головы не была идеалом просвещённого деспотизма XVIII века, разве указом французского короля не было предписано ткать платки только строго квадратной формы, разве идея формальной рассудочной истины не перешла в утилитарную и позитивистскую философию буржуа XIX века, литературным типом которого является образ мистера Грэдграйнда в «Тяжёлых временах» Диккенса? Естественно, что в противовес этому обращение к *неформальному*, объективно истинному содержанию любой человеческой деятельности, в том числе и художественной, сказалось, под влиянием Гегеля, как и в революционной демократии прошлого века, так и в научном социализме.

Присутствие такого содержания образует смысл и ценность, подлинную валюту жизни и в малых по-

ступках отдельной личности, и в обширных делах всемирной истории, и в искусстве, и в науке.

Мы говорим, что не может быть свободен народ, угнетающий другие народы, мы предсказываем гибель тем государствам, которые строят свои несправедливые планы на богатстве или военной силе, мы утверждаем, что классы, образующие праздное меньшинство, осуждены историей, — короче, мы хотим всем этим сказать, что истина существует и её исторический баланс при всех его противоречиях есть внутренний закон всякой человеческой деятельности, её «субстанциальное» содержание. Эта мысль содержится и в теории исторического материализма, она подтверждается множеством конкретных анализов различных поворотов общественной практики, она является драгоценной особенностью классической марксистской литературы в отличие от прагматической, формальной, обывательской постановки тех же вопросов в литературе классовых врагов марксизма.

Отсюда ясно также, чем гегелевская философия искусства пленила русскую критику прошлого века. В Системе, увенчанной самодержавием, господствовал традиционный взгляд на художественное творчество. В нём видели особую технику внушения идей, отвечающих казённому фасаду общественного здания. Ничтожество искусства, основанного на расудочных правилах, официальной идеологии и вольностях частного благоустройства, было для Белинского явным признаком ничтожества самой жизни, лишённой органической общественной связи, наполненной такими же механическими, рутинными, призрачными деяниями, основанными на глупой вере в то, что всё

можно сделать, организовать или, ещё проще, приказывать независимо от самого содержания дела.

Всё это показывает, что гегелевская *эстетика содержания* несла в себе громадный заряд революционной критики общества, в какую бы тесную форму не было спрятано её критическое направление. Кстати говоря, несмотря на умозрительный стиль своей философии, Гегель с ранних лет отличался склонностью к анализу отдельных, чем-нибудь замечательных фактов истории, этнографии, культуры. Он был для своего времени незаурядным знатоком живописи, с увлечением посещал театр, оперу, оставил критические разборы литературных произведений, нелицеприятные даже по отношению к таким его великим современникам, как Гёте и Шиллер. С этой точки зрения «Лекции по эстетике» Гегеля — явление не только теории искусства, но и литературно-художественной критики. Ничего подобного нет ни у Канта, ни у Фихте, ни у Шеллинга. Это была, конечно, философская критика, но она послужила руководящей нитью для статей Белинского, а эти статьи с их пламенным непримиримым отрицанием литературы, лишённой истинного, «субстанциального» содержания, в свою очередь бросают свет на общественную тенденцию самого Гегеля, скрытую под тяжкой мантией его идеалистической философии.

Главное зло, против которого направлено острие гегелевской критики, почти сатиры, — это пошлая обывательщина, самодовольное филистерство, уверенное в том, что его ничтожные дела суть высший плод всей человеческой цивилизации⁶⁹. То, что Гегель ещё в юношеские годы в Тюбингене, Берне, Франкфурте писал о невыносимой атмосфере «позитивно-

сти», относится не столько к официальной религии, сколько к этому царству мелких и мельчайших частных интересов, в котором утрачено всякое воспоминание о всеобщем начале гражданской жизни. Для отечественного философского мира, погрязшего в своей местной и общественной раздробленности, Гегель готов был пожелать даже самодержавного правителя с крепкой дланью — вроде тиранов древности или князя Макиавелли, Наполеона или хотя бы Валленштейна, но без его немецкой рефлексии. Так, по крайней мере, думал автор так называемой иенской реальной философии 1805–1806 годов.

Прозу обыденного существования Гегель рассматривал как плод исторического торжества буржуазного образа жизни, подчиняющего себе дурное государство, не соответствующее своему понятию, и требующего сдерживания со стороны государства истинного, которое было его идеалом, утопией. Прав был философ, говоря о нравственной силе государства, или нет, и в чём может быть здесь рациональное зерно его учения — не наша тема, для нас здесь важно другое. Достаточно сказать, что буржуазный, или мещанский, образ жизни, глубоко презираемый Гегелем, он рассматривал как противоположность героического миропорядка, лежавшего в основе древнего эпоса, греческой трагедии и на другом уровне развития — шекспировской драмы. Обычным примером, чуждым высокому «субстанциальному» содержанию, житейской обывательщины в искусстве был для Гегеля автор многочисленных пьес из буржуазной жизни — Август Фридрих Коцебу, которого философ третировал также за его мещанские выпады против Гёте. Пример этот характерен ещё и тем, что Коцебу был

заколот в 1819 году студентом Зандом как агент реакционного «Священного союза». Несмотря на то, что казнь Занда стала началом волны репрессий, Гегель часто обращается к пьесам Коцебу и критикует их в своих берлинских лекциях по эстетике.

Его отталкивало в этих пьесах именно то, что производило впечатление на обывателя, — изображение современных мещанских нравов, лишённых всякого отношения к доступному людям подъёму подлинной жизни, отвечающей своему понятию, насыщенной не мелочным, а высоким и всеобщим содержанием. Гегель не сомневался в том, что такое содержание на свете есть, хотя не всякому искусству оно доступно. В пьесах Коцебу немецкая публика видела то же самое, что она привыкла видеть в обыденной жизни: «Пасторы, коммерции советники, прапорщики, секретари или гусарские майоры», «наши печали и горести, кража серебряных ложек» и т. д. «Каждый из публики видел, таким образом, свою домашнюю жизнь или домашнюю жизнь своих знакомых, родственников и т. д. и узнавал, где ему жмёт башмак в его частных обстоятельствах и поставленных им особенных целях».

Не то чтобы Гегель высказывался против изображения сцен обыденной жизни. Он даже находит, что в немецком искусстве есть особый внутренний интерес к прозе жизни. «Побуждением к таким изображениям было стремление освоить искусство, которое и по своему содержанию, и по способу изображения было бы всецело нашим, родным, хотя бы для этого пришлось пожертвовать красотой и идеальностью». Другой причиной, толкающей искусство к изображению обыденного, является внутреннее требование современности. «То, что художники предлагают взо-

ру и мысли своих современников и чем они хотят заинтересовать их, должно быть взято из жизненного содержания этого времени, если они хотят, чтобы их произведения вполне заинтересовали современные им поколения». С этим связаны восторженные отзывы Гегеля о живописи голландцев. Правда, они изображают жизнь в её обыденном виде, без претензий на высокое. Тем не менее эта жанровая живопись имеет свою «субстанциальную, согласно всеобщему духу, основу, из которой она возникла». Закон остаётся тем же. Выбор предметов изображения здесь оправдан с точки зрения истины его содержания, ибо содержанием голландского искусства является историческая победа этого народа над религиозным деспотизмом и чуждой властью испанцев, над скудостью окружающей природы, свобода, гражданственность, дух предприимчивости как в малом, так и в великом. Трактирные сцены, свадебные торжества, попойки и даже драки — всё это в голландском искусстве весело и забавно, тонет в общем веселье, «все и вся проникнуты чувством свободы и разгула». В общем, суть дела в том, что здесь нет ни малейшего намёка на скучное мещанство. «Этот материал и содержание не носят вульгарного характера, и к ним нельзя подходить с тем спесивым чувством превосходства, для которого единственным критерием служит придворная жизнь и манеры высшего общества»⁷⁰.

Так же и в литературе. Гегель сочувственно отзывался об изображении сцен и фигур, взятых из жизни средних и низших классов у Шиллера и Гёте в их ранние годы. «Внутри этой живой естественности изображения и своеобразия изображаемого они искали более глубокое содержание и существенные, инте-

ресные конфликты». Нужно, однако, иметь за собой историческую благодать всеобщего содержания даже в малых делах художника, там, где он изображает сцены частной жизни, предметы обыденные. У Шиллера и Гёте было такое содержание. Гегель особенно подчёркивает, что идиллия мещанских отношений в «Германе и Доротее» Гёте освещена пламенем Французской революции и всё само по себе незначительное восходит благодаря этому на новую, достойную поэзии ступень. Совсем другое — апология мещанства в его собственном зеркале. «В это же самое время Коцебу и Ифланд, один с поверхностной быстротой восприятия и созидания, другой — с серьёзнейшей пунктуальностью и филистерской моралью, срисовывали повседневную жизнь своего времени в её прозаических связях, обнаруживая недостаток чутья к настоящей поэзии».

Но мы уже знаем, что Гегель не требовал от художника напыщенного благородства избранных предметов и характеров. В особенности презирает он манеру Коцебу окружать моральным ореолом ничтожные деяния суетной мещанской жизни, приписывать высокое благородство житейской мудрости, представляющей в сущности жалкий итог падения великого и подлинного. Полной противоположностью этому является для Гегеля дух греческой комедии, гений Аристофана. Древняя комедия смеётся над всем, но в этом смехе торжествует вера в истинное, высокое, разумное начало общественного бытия, невозможность «победы и в конечном счёте существования глупости и неразумия, ложных противоречий и контрастов даже в самой действительности». То, что соответствует своему понятию, торжествует над тем, что не соответствует

ему. «Над подлинно нравственным в жизни афинского народа, — говорит Гегель, — над подлинной философией, истинной верой в богов, настоящим искусством Аристофан, например, нигде не издевается. Но он показывает нам в её саморазрушительной нелепости чистую противоположность подлинной действительности государства, религии и искусства — уродство демократии, где исчезла древняя вера и древние нравы, софистику, слезливость и жалостливость трагедии, легковесную болтливость, сварливость и т. п. Лишь в наше время Коцебу удалось набить цену такому моральному совершенству, которое на самом деле является низостью, и скрашивать и поддерживать то, что может предстать только ради своего уничтожения».

Мы видим теперь, что означает на деле «классицизм» гегелевской эстетики, столь ненавидимой современными наследниками Коцебу, даже из лагеря неомарксистов. Для них невыносимо именно отрицание *риторики*, мнимой моральной возвышенности «рыцарей благородного сознания», которые свидетельствуют о преобладании декларации, фразы над действительным содержанием, достигшим высокого состояния истины, противоположными распаду, ничтожеству, безнадёжному противоречию личности, существующей только для себя. Как развивалась у Гегеля противоположность субъективного начала, наполненного субстанциальным содержанием, и субъективности, чуждой ему и потому лицемерной или бессильной, было бы интересно проследить, но оставим эту задачу в стороне. Скажем только, что «классицизм» Гегеля охватывает и неудержимый смех Аристофана над ничтожеством всего противоречащего своему понятию,

существующего только как фраза, карикатура на действительное содержание дела, и беспощадно твёрдые характеры Шекспира, несмотря на то, что в них проявляется уже индивидуальность, не связанная каким-нибудь «всеобщим пафосом», добивающаяся только своих собственных человеческих целей и потому легко переходящая границу зла. И всё-таки эти характеры «тождественны себе» и в своём роде субстанциальны. «Они — прямая противоположность жалким современным характерам, выведенным, например, Коцебу; последние кажутся в высшей степени благородными, великими, превосходными, а по существу своему оказываются ничтожествами».

Лауреат немецкого мещанства Коцебу был эпигоном формально-технического взгляда на искусство и моральной дидактики XVIII века. В этом смысле он был для Гегеля устаревшим классиком. Однако гегелевская теория истины в искусстве не совпадает и с противоположной крайностью. Белинский с самого начала примыкает именно к Гегелю в своей борьбе на два фронта, отвергая и классиков, и романтиков. Конечно, в некоторых отношениях эстетика Гегеля соприкасалась с философией искусства иенского романтического кружка, как мы это увидим в дальнейшем, но субъективное направление романтиков было чуждо Гегелю и представляло собой обычный предмет его философской критики, направленной против Канта и особенно против Фихте. Не углубляясь в подробности историко-философские, заметим только, что в главном Гегель был прав — мысль о том, что произведения искусства являются выражением субъективной жизни художника, была для него обратной стороной традиционной абстракции сознания

и воли, рассматривающей искусство как умелое и полезное с точки зрения морали «подражание природе», внешним объектам. Как отрицание «субстанциального начала» романтика, с точки зрения Гегеля, не выходит из круга существующей только для себя мещанской личности. Её риторика находит себе новую пищу в культе собственного «я». С этой точки зрения Гегель считает даже, что романтики недалеко ушли от Коцебу, несмотря на своё презрение к его мещанству и культ Шекспира. Шекспировские характеры внутренне последовательны и верны себе, между тем как действующие лица драматургии Клейста полны внутренней неуверенности, раздвоенности и постоянного желания удостовериться в тождестве самому себе. Но, ради краткости, оставим в стороне гегелевскую оценку Клейста, которая в общем совпадает со взглядом Гёте и относится к таким же пристрастным, но богатым содержанием суждениям, как первая оценка «Горя от ума» у Белинского.

Так или иначе, в своей критике романтической школы, как и в отрицании традиционной абстракции эпохи монархической цивилизации XVII века и Просвещения, Гегель имел в виду одно и то же зло, хотя и различно выраженное. Те и другие — классики и романтики — рассматривали идею художника как субъективный замысел, у классиков — верно отвечающий прекрасным предметам природы, у романтиков — искренне выражающий духовный мир субъекта. В обоих случаях истина принимала субъективно-формальный, инструментальный характер, а процесс творчества был либо делом умения, мастерства, либо вдохновенным потоком символов души художника.

Мы можем теперь подвести предварительный итог нашего разбора того, как понимает Гегель истину в искусстве. Это для него не субъективная мысль художника, отвечающая более или менее верно предмету или ситуации, которую он хочет изобразить, это не внутреннее переживание субъекта, требующее себе более или менее значительного выражения, и не идея, подсказанная моральным сознанием, философией или наукой. Всё перечисленное носит, с точки зрения Гегеля, вторичный характер. На первом месте у него диктат самой действительности, содержание субстанциальное, достигшее в своём развитии достаточной полноты, рельефности, автономии, чтобы требовать себе субъективного выражения в деятельности художника, — словом, субстанция, ставшая субъектом. Это начало, не принадлежащее нам и не зависимое от нашей воли, находится в противоречии с абстрактным и формальным содержанием нашей головы, если она улавливает только внешнюю рамку действительной жизни, ибо подобно тому, как есть «бытие в бытии», есть и небытие в бытии, простая номенклатура его, вывеска, при полном ничтожестве содержания. Сведённая к этой внешней рамке, мысль художника становится пустой риторикой, которая в различных её выражениях свойственна субъекту, лишённому всеобщего высокого содержания, другими словами — обывателя, на котором держится мещанский мир. Если подлинное произведение искусства рождается на почве истины как объективного подъёма жизни, то ложь и пошлость также имеют своё объективное основание. Они выражают ложное положение и ограниченные стороны любой из возможных ситуаций. Наш разум идёт навстречу действительности, когда

сама действительность идёт навстречу разуму. Так писал Маркс в «Немецко-французских ежегодниках» 1844 года не без влияния Гегеля.

6

Разница между содержанием формальным и действительным выступает с особенной ясностью там, где между ними возникает противоречие. Такое противоречие возможно, конечно, не только в искусстве, оно проходит через всю человеческую историю. Одно дело то, что представляется нами и желается нами, другое дело — то, что из этого выходит в действительности. Одно дело — *Gewissheit*, то, что принимается нами за верное, другое дело — *Wahrheit* — истина этого явления, согласно Гегелю, который построил на этом противоречии свою «Феноменологию духа».

Однако возьмём пример ближе к нам, простой и доступный. В 1899 году Чехов напечатал рассказ «Душечка». Он произвёл громадное впечатление на Льва Толстого, который читал его друзьям и поместил в своём сборнике «Круг чтения». В послесловии к этому рассказу Толстой проводит разграничительную линию между тем, что *хотел* написать Чехов, и тем, что он действительно *написал*. Хотел он, по словам Толстого, осмеять женский характер, поглощённый чувством любви настолько, что он кажется простым отсутствием собственного характера. В самом деле, дочь отставного коллежского асессора Оленька «постоянно любила кого-нибудь и не могла без этого». Когда же она любила кого-нибудь, то его дела, сами по себе незначительные, казались ей самыми важны-

ми в мире, и она так прилеплялась к ним, что повторяла слово в слово мнение того человека, которого она любила.

Первый муж Оленьки был содержателем увеселительного сада, и она повторяла за ним его горькие речи о провинциальной публике, не понимающей искусство и не желающей посещать спектакль «Фауст наизнанку». Её второй муж торговал на лесном складе, и она повторяла его слова о вздорожании леса, и что-то родное, трогательное слышалось ей в словах: балка, кругляк, тёс... После смерти второго мужа она забыла лес, как забыла театр, и повторяла мнения своего сожителя, стоявшего у неё на квартире полкового ветеринара. Своих детей у неё не было, и, в конце концов, величайшим счастьем для Оленьки оказалась возможность любить маленького гимназиста, сына ветеринара, оставленного матерью. Неистраченное материнское чувство расцвело в её сердце, горькая пустота исчезла, и открылся новый источник мнений. Теперь она говорила о том, как трудно учиться в гимназии, об уроках латинского языка и других делах своего воспитанника. Невозможно передать всё богатство верных деталей, в которых сияет внутренний смысл этой маленькой истории.

По мнению Толстого, автор хотел осмеять Оленьку, которая была так мила, что её невольно называли душечкой: хотел показать, какой не должна быть женщина. В «рассуждении» Чехова витало, по словам Толстого, неясное представление о новой женщине, достигшей равноправия с мужчиной, образованной, самостоятельно работающей на пользу общества и требующей решения женского вопроса. Но как истинно художественное произведение, история «ду-

шечки» оказалась сильнее «рассуждения» Чехова, и вместо насмешки над отсталой женщиной, слабой, покорной, преданной мужчине, получилась апология милого, простого и благородного существа, способного жить чужой жизнью и быть счастливой, только делая счастливым другого. Не смешна, а свята женская душа, умеющая любить и верить всем своим существом.

В связи с этим Толстой рассказывает библейскую легенду о пророке Валааме, которому царь Валак поручил проклясть своих врагов. Задание было принято к исполнению, цель ясна, а техника хорошо известна. Тем не менее, трижды принимался Валаам за дело, и трижды вопреки его воле получалось у него вместо проклятия благословение. Так, по словам Толстого, бывает и с художником, когда он хочет сказать ложное слово, но «бог поэзии» запрещает ему это. Истина, заключённая в самой ситуации, хитрее человеческого намерения, она отвергает формальное содержание его идей и рутину ремесленных приёмов, чтобы сказать своё слово.

Так у Чехова не вышло насмешки над «душечкой». Действительное содержание рассказа само улыбнулось над этим желанием смеяться, и сквозь смех показались слёзы. У Гегеля такая связь обстоятельств называется хитростью разума, или всеобщей иронией вещей. И замечательно, что эта закономерность действует в самом разуме, как способность человеческой головы, или более широко — во всей его духовной деятельности.

Формальным содержанием является здесь насмешка над отсталостью Душечки с точки зрения идеалов передовой, самостоятельной женщины. Возможно,

что Толстой преувеличил присутствие этого либерального идеала в «рассуждении» Чехова. Правда, сам Чехов в одном письме не без оттенка шутиливой наивности назвал свой рассказ «юмористическим», но отвращение к формально-передовым, а в действительности только к двусмысленным или даже лицемерным идеям было у Чехова не менее сильно развито, чем у Толстого. Ведь и в рассказе «Душечка» слегка намечен образ «эмансипированной» дамы — некрасивой, стриженной жены ветеринара, уехавшей от него в неведомую свободу. Взгляд Чехова на отношение передового и консервативного в этом рассказе кажется даже более уравновешенным, чем у Толстого. Но в основных выводах толкование гениального чеховского рассказа, предложенное Толстым, справедливо в самой высокой степени. Чехов действительно подчинился «богу поэзии» и благословил эту внутреннюю пластичность женской натуры вместо того, чтобы смеяться над ней. В мире, который рисует Чехов, все виды безумия и несправедливости объясняются спасительной формулой одного из героев его произведений: «Кто к чему приставлен!». Один — предводитель дворянства, другой — мелкий чиновник, третий — врач или инженер, не говоря о толпе мещан и мужиков, — все они «приставлены» к какому-нибудь делу или безделю, образуя вместе с другими такими же делами неведомый каждому из них и, можно сказать, потусторонний процесс жизни. Среди глухой разобщённости всех этих «приставленных» не потусторонний, а непосредственный, всеобщий человеческий интерес странным образом присутствует в душе любящей женщины⁷¹. Станным образом, потому что её отзывчивость на всё ограничена интересами каж-

дого, с кем сводит её судьба, и эта же отзывчивость вытесняет всё остальное. Как легко проникается Душечка интересами любимого человека, так же легко она забывает их, меняя театр на лесной склад, а потом брёвна, палки и горбыли — на ящур и другие заботы ветеринарного надзора. Если бы у Душечки были свои дети, она тоже сделалась бы «приставленной», а так как их нет, то она свободна, единственная носительница свободы среди этого муравейника (хотя и свобода её имеет свой фон в образе дома, описанного ей по завещанию отца, коллежского асессора). Но самое главное состоит в том, что эта свобода, заложенная в женской любви, которая перевешивает все ничтожные частные дела и содержания оперетты, и управляющего лесным складом, и полкового ветеринара, граничит с пустотой. Желая немного закруглить образ Оленьки в духе своего патриархального идеала, Толстой вычеркнул в своём варианте, напечатанном в «Круте чтения», такие, например, фразы: «При Кукине и Пустовалове, и потом при ветеринаре Оленька могла объяснить всё и сказала бы своё мнение о чём угодно, теперь же и среди мыслей и в сердце у неё была такая же пустота, как на дворе. И так жутко, и так горько, как будто объелась полыни».

Но рассказ Чехова не поддаётся и этой попытке подчинять его какому-то, опять же формальному, содержанию, насмешки не получилось, но не получилось и благословения, а получилась тоска, чеховская тоска по свободному состоянию, не лишённому естественных, нужных границ своего самобытного интереса. Тургенев однажды прекрасно сказал, что писателем «положительно владеет что-то вне его». Вот это «что-то», то есть истинное, реальное содержание, не

поддающееся любому произвольному, механическому, одностороннему вмешательству рассудка и воли писателя, есть и в рассказе Чехова. Это «что-то», или истина вне нас, есть «бог поэзии», и он запретил писателю отдать свои симпатии половинчатой свободе курящих и мужеподобных женщин «передового» направления. Но он запретил и консервативный идеал любви, исключаящий самостоятельные собственные интересы женщины, равной мужчине и независимой от него. «Что-то» Тургенева или «бог поэзии» Толстого внушает мысль о возможности решения этого противоречия. Чеховские мечтатели надеялись, что его уже не будет лет через пятьдесят—сто, когда начнётся счастливая жизнь.

Но вернёмся к «Душечке». В этом образе есть «что-то», делающее его достоверным, подлинным, или гегелевская истина как равенство определённого содержания самому себе. Возможно ли это? Ведь то единственное, в чём её любвеобильное существо было всегда равно себе, это как раз его постоянное неравенство себе, подчинение другому. Однако сам Гегель пишет, что нет на свете ничего, что не равнялось бы самому себе, дальше начинаются уже полные распад и бессодержательное отрицание. Следовательно, сама норма бытия является в разнообразии случаев, более или менее далёких от неё. Но в удалении от нормы также может быть своя классика. В образе чеховской Душечки объективное содержание таково, что в его реализации преобладает субъективное чувство, чувство любви, настолько интенсивное в своей субъективности, что ему почти безразлично, что и кого любить. Чехов не мог поступить иначе, потому что «что-то», или гегелевская истина самого предме-

та, *veritas rei*, завладело им как диктат окружающего мира, требующий выражения в искусстве.

Люди этого мира уже не были наполнены «субстанциальным содержанием», как в былые более патриархальные времена. Внешняя действительность, в которой каждый из них был «приставлен» к какому-нибудь особому частному делу, лежала перед ними как лишённая одухотворения, непосредственной возвышенности «проза жизни» (по терминологии Гегеля). А их духовная жизнь становилась всё более внутренней, умозрительной, субъективной — от практических замыслов деловой активности до ненасытной жажды чистой любви, как у героини рассказа Чехова. В самой исторической реальности глубоко обозначился распад, дуализм всеобщего и частного, «субстанциальное содержание» стало формальным, делом рассудка или внутреннего чувства, противостоящим дару художника, которое он должен был отчасти преодолеть, чтобы постигнуть более безусловный всеобщий смысл происходящей на сцене жизни драматической сказки.

Итак, мы установили прежде всего, что истина как содержание искусства не является у Гегеля простым соответствием сознания бытию, а прежде всего означает, что само бытие, выражаемое сознанием, достигло известной определённости, нормы, «таксономии», равенства самому себе. Так, в политической экономии Маркса (под несомненным влиянием Гегеля) понятие «стоимости» есть необходимый умственный продукт товарных отношений, достигших путем бесконечного повторения некоторой автономии, свободы от затемняющих сущность дела отношений традиционной личной зависимости. Так и в искусстве — то,

что заставило Пушкина подчиниться независимой от воли поэта логике созданного им образа Татьяны, то, что заставило Толстого перестраивать сюжет «Анны Карениной» до тех пор, пока не была найдена окончательная, равная себе ситуация, то, что заставило Островского отклоняться от дорогих его сердцу абстрактных идей славянофильства, не впадая в то же время в другую абстракцию — отвлечённого новаторства западников, то, что сделало Бальзака секретарём французского общества, которое, по его словам, само писало свою историю, — это и есть истина в искусстве в понимании Гегеля. Поэтому он утверждает даже, что философское мышление требует своего, другого миропорядка, чем художественное творчество. Поэтому совершенным вздором, проистекающим из невежества или из обывательского злоречия, является обвинение Гегеля в том, что его эстетика оставляет слишком много места познанию, «гносеологии». В действительности нет ничего более далёкого от действительного открытия великого немецкого мыслителя. Конечно, знанием жизни художник может только гордиться, но познавательный принцип у Гегеля — не субъективное дело мыслящей головы, а более широко — самосознание объективной реальности. Достаточно прочесть «Философские тетради» Ленина, чтобы убедиться в том, какую ценность придавал он этому принципу гегелевского «объективизма» (в лучшем смысле этого слова). Разумеется, Гегель был не одинок на своём пути, но никто до возникновения марксизма не выразил с такой глубиной и определённой диалектической переход из объективного языка вещей в язык человеческого ума и сердца, равно существенный и для науки, и для искусства. Гносео-

логия здесь поставлена на своё место (в отличие от кантианского направления) и превратилась в *онтогносеологию*.

Мы видели, что формальное содержание художественного произведения, то есть намерение, субъективная идея автора, вступает в противоречие с его действительным, «субстанциальным» содержанием и в подлинном произведении искусства отступает перед ним. Мы видели это на примере рассказа Чехова. Впрочем, трудно найти такой пример, в котором не проявлялось бы в той или другой степени это противоречие. Искусство средних веков и Нового времени на долгое время было сковано своим формальным, религиозным содержанием. Но там, где оно было исключительно верно ему, мы видим только символы святости, атрибуты религиозного культа. А там, где пробуждается художественно прекрасное, живое и не умирающее искусство, которое нужно всем, не только историкам и любителям исторических достопримечательностей, там перед нами человеческое и земное содержание, «субстанциальное» в том смысле, что помыкать им нельзя, ибо в нём есть свой непогрешимый алгоритм, дающий себя знать если не прямо, то косвенно, если не в совершенстве выражения, то в неудаче художника.

Даже сцены религиозного умиления полны земного гуманного чувства, отвергающего замысел художника, обязанного служить религии и верившего в то, что он ей служит. Это противоречие религиозного искусства превосходно показано Людвигом Фейербахом в его сочинении «Сущность христианства», хотя оно указано и самим Гегелем, за которым в этом Фейербах следовал. Формальное содержание часто бывает толь-

ко псевдонимом содержания действительного — таков урок гегелевской онтогносеологии, хорошо усвоенный Марксом и переработанный им в материалистическом направлении. Сколько превосходных примеров материалистического применения этой мысли Гегеля можно было бы здесь привести, но это завело бы нас слишком далеко. Достаточно будет немногих. Крестьянские войны в Европе развивались обычно под знаменем возвращения к первоначальному чистому христианству. На деле же они были самыми передовыми для своего времени революционными движениями, реальной целью которых были демократические преобразования средневековой Европы и первые шаги более глубокой социальной революции.

Физиократы XVIII века стояли уже по существу на почве буржуазной политической экономии, но это содержание не достигло у них своей «собственной формы», как пишет Маркс, и формальным содержанием их идей осталось учение о земледелии как единственном виде производительного труда, учение, имевшее ещё феодальный вид, хотя эта видимость опровергалась реальным содержанием теории Кенэ. Народовольцы всей душой ненавидели буржуазию и стояли за русский общинный социализм, хотя на деле содержанием их героической деятельности была революционная буржуазная демократия. Толстой отвернулся от революционных методов борьбы, но произведения его стали зеркалом русской крестьянской революции. Самая несомненная истина часто нуждается для своей реализации в грандиозном заблуждении. И наоборот, самые чёрные дела часто делаются под покровом формальной истины. Так обстоит дело и в самой реальной истории — люди стремятся к своим целям, а на

деле получается что-то совсем другое, может быть, и не самое худшее и внушающее оптимизм своим реальным ходом, но всё-таки другое. Гегель назвал этот стихийно действующий закон «хитростью разума» и «всеобщей иронией вещей» — мысль, которая часто встречается у основателей марксизма. Нечто подобное «хитрости разума» бывает и в самом разуме или, более широко, в любой области духовного мира. И здесь также совершается своя необходимая работа человеческого духа, совершается часто, а может быть и всегда, под псевдонимом, скрывающим от нас его подлинное реальное содержание. Мир псевдонимов часто обманывает нас, и мы принимаем сделанное, изготовленное по щучьему велению и ремесленному правилу, за подлинное — то, что равно себе и само органически возникает.

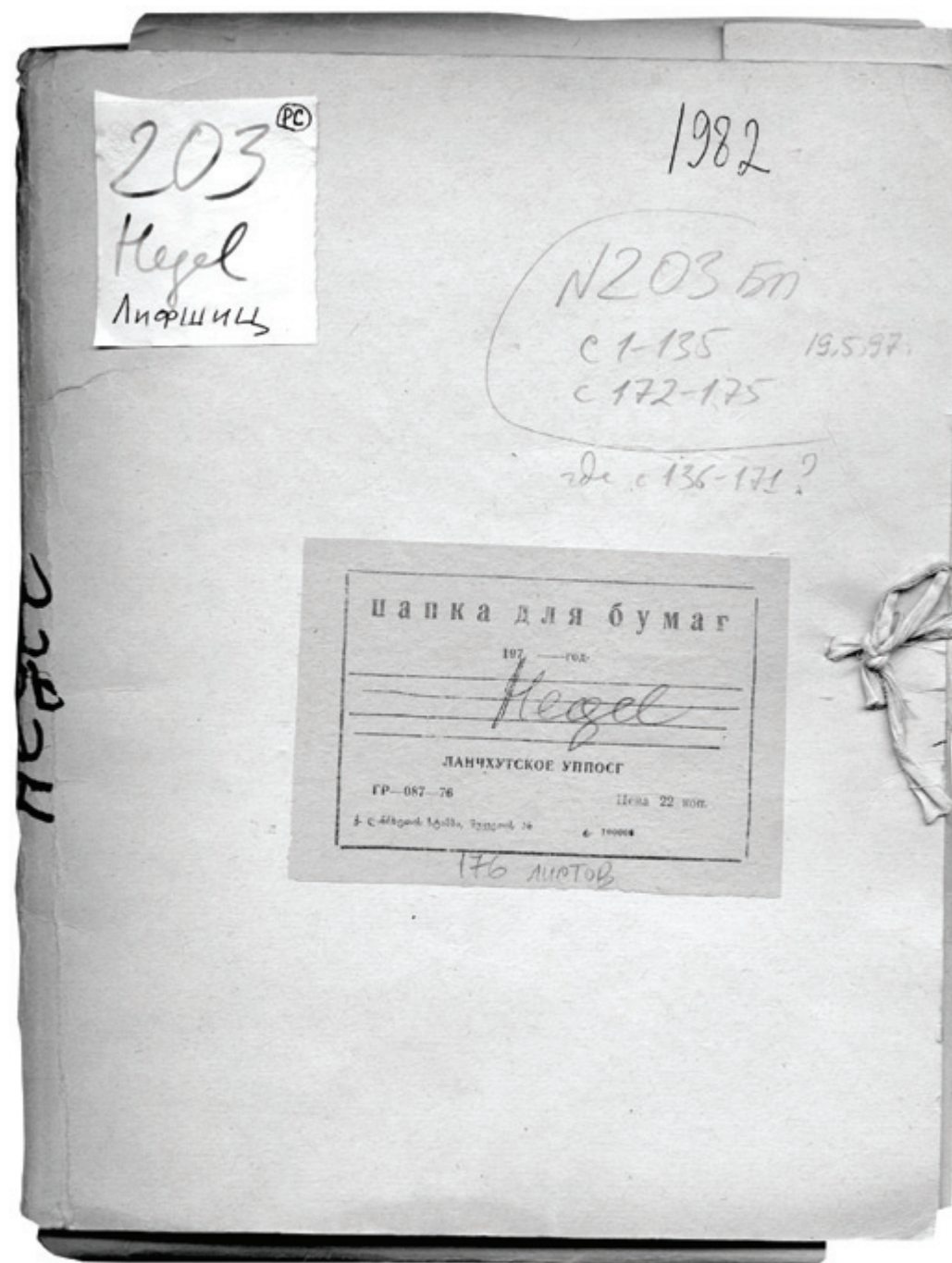
(Здесь рукопись обрывается. — *Ред.*)

Приложение

ИЛЛЮСТРАЦИИ

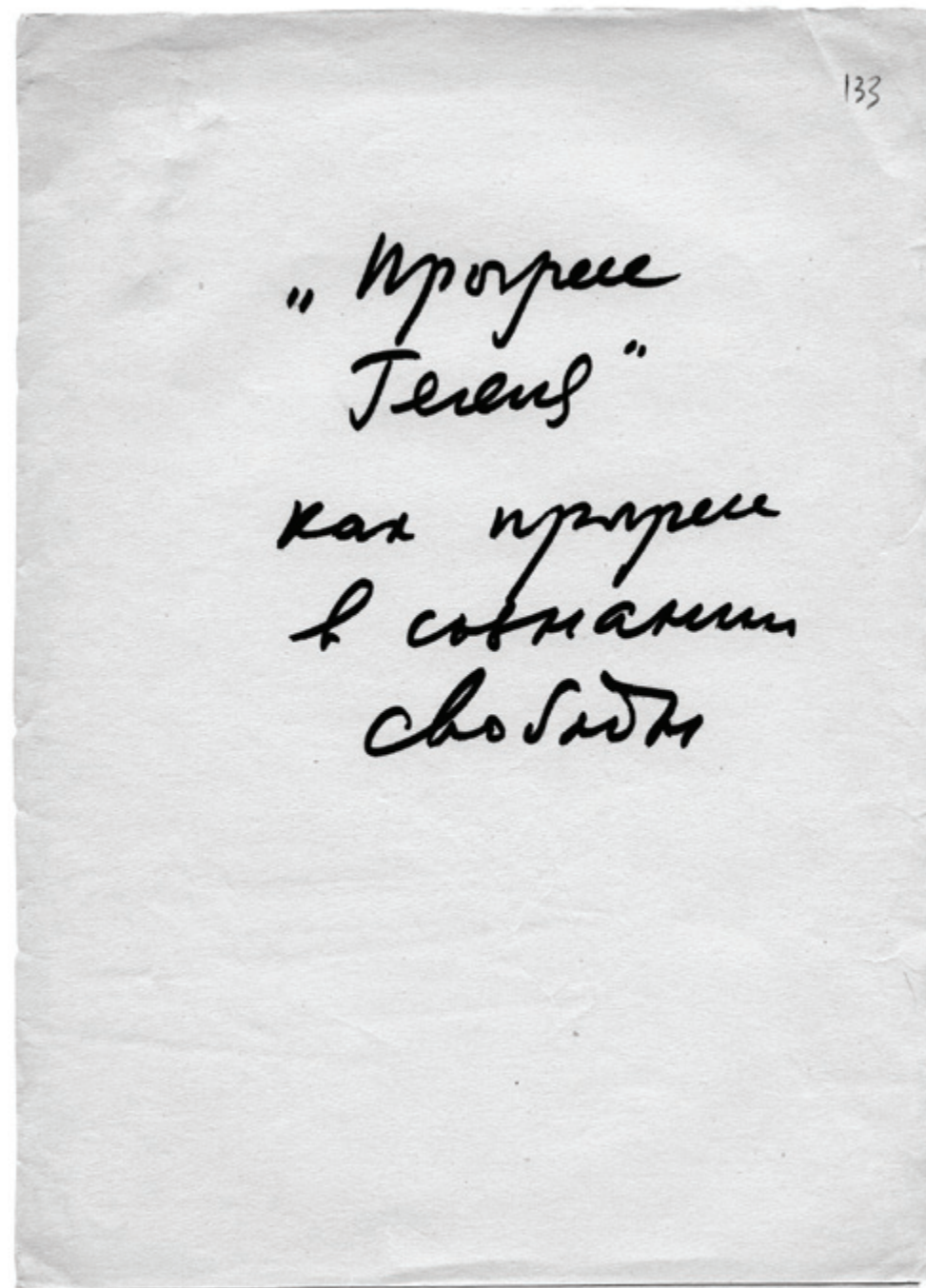
В Архиве Лифшица (Архив РАН) хранятся многочисленные папки с подготовительными материалами к его написанным и ненаписанным работам. Основную часть этих записей составляют небольшие листки с планами, коротко сформулированными мыслями, набросками тем. Листки разложены по конвертам, и материал тщательно структурирован. Так, в папке № 203 «Hegel» лежат конверты, названные: «Hegel. Символика, знаки», «"Прогресс Гегеля" как прогресс в сознании свободы», «Ленин и Гегель. Онтологическая гносеология», «Практика. Гегель. Маркс», «Гегель против морали в истории (и да, и нет)» и др. Вниманию читателя предлагается несколько обложек конвертов и заметок из этой папки.

С. 251 — папка № 203 «Hegel».

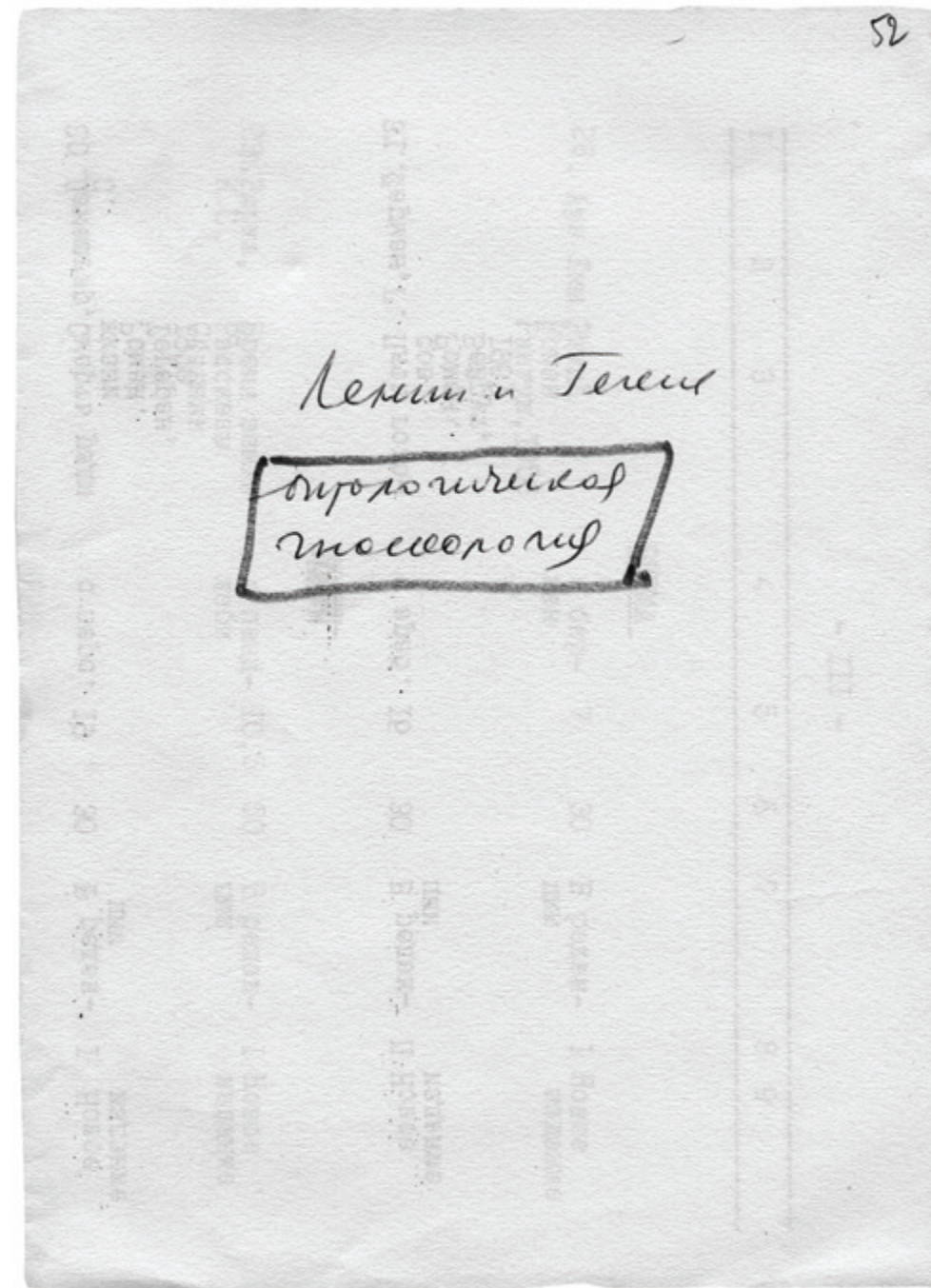




С. 253 — конверт «Hegel. Символика, знаки», папка № 203 «Hegel».



С. 255 — конверт «Прогресс Гегеля» как прогресс в сознании свободы»,
папка № 203 «Hegel».



С. 259 — конверт «Практика. Гегель. Маркс», папка № 203 «Hegel».

Реализация духа как практика и дифференцирование самой практики.
Анти-Гегель: у него

а) практика в стихийно-жизельском, «мещанском» смысле, не револ.
практика, прямо противоположное революции, последняя есть чистая
негативность, абстракция

б) Истинная практика есть теория, что также верно, но не абстрактно
верно

т. е. оба полюса разведены по жирафу*.

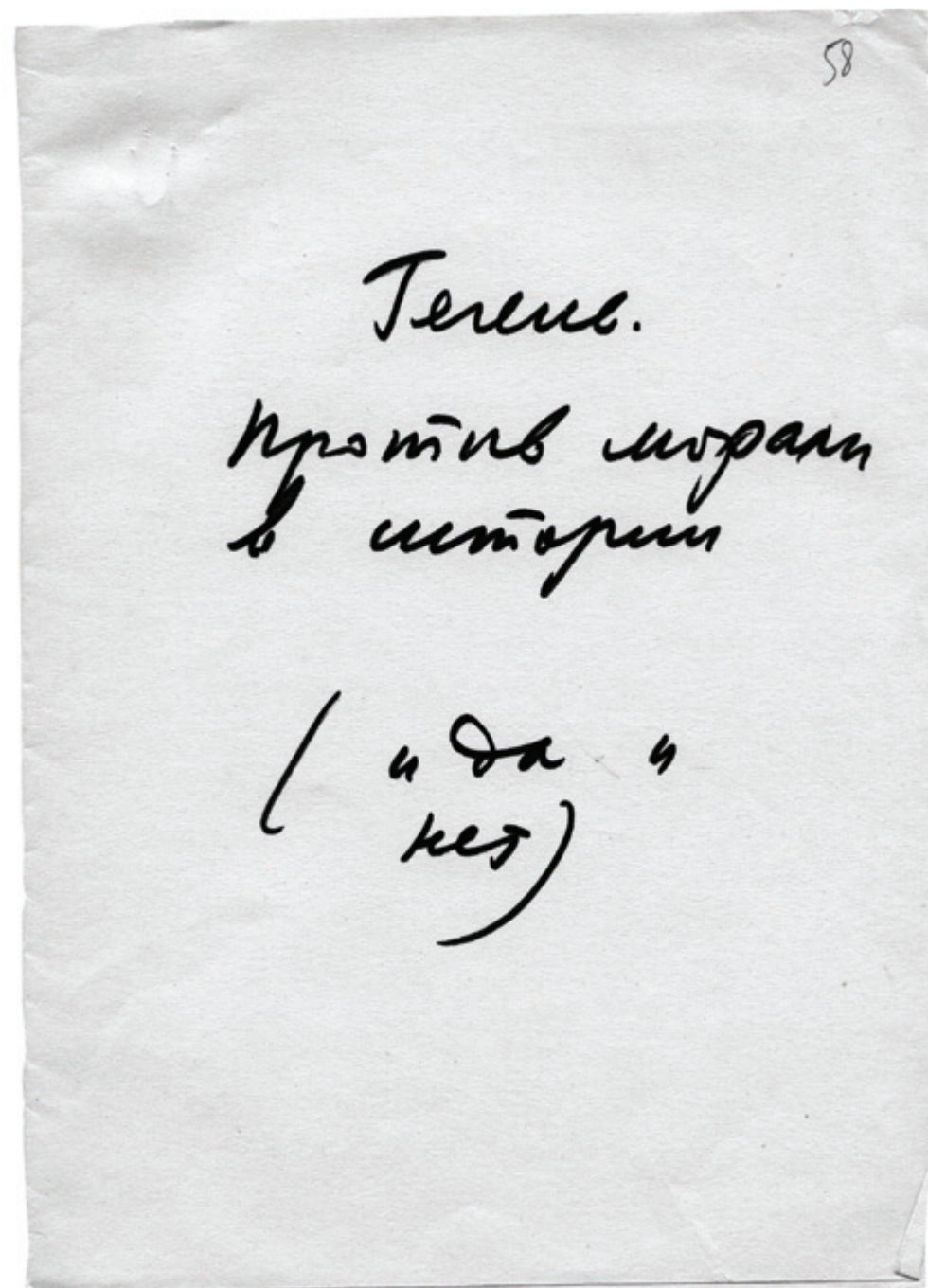
* Ср.: «Здесь вспоминается пример Герцена — жираф с непомерно длинной
шеей и коротким, столь же коротким задом. Гармония? Да, если хотите, но ещё
больше кара за одностороннее развитие шеи — дисгармоническая гармония»
(Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым. (Проблема идеального). М.: Про-
гресс-Традиция, 2003, с. 299).

Практика Теренз⁴⁷
Маркс.

Реализация
духа
как практика
и дифференцирование
самой практики.

(Анти-Гегель: у него
а) практика в стихийно-
жизельском, «мещанском»
смысле, не револ. практика,
прямое противоположное
революции, последняя есть
чистая негативность, абстракция
б) Истинная практика есть теория,
что также верно, но не
абстрактно верно
т. е. оба полюса разведены
по жирафу.

19
Всякая система
философии —
— художествен-
ное произведение



С. 263 — конверт «Гегель против морали в истории (и да, и нет)»,
папка № 203 «Hegel».

С. 265 — страница из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».

Гегель против моральной оценки и назидания в истории (родственно его: «нет героя для камердинера»). Непосредственно предшествует тому месту о своеобразии каждой эпохи, которое цитирует Ленин в своём конспекте «Фил. истории».

59

Гегель против
моральной оценки и
назидания в истории
(родственно его: «нет
героя для камердинера»)
Непосредственно предшествует
тому месту о своеобразии
каждой эпохи, которое
цитирует Ленин в своём
конспекте «Фил. истории».

С. 267 — страница из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».

Когда реально нет выбора, нет distinguo^{*}, то практически имеет место круг, т. е. движение противоположностей в обе стороны уравновешивается. Эта мировая ситуация была в эпоху Платона и Аристотеля, и она всегда с тех пор определяла поворот теоретического мышления к идеализму или к замыканию бесконечной материальной действительности в замкнутый цикл идеи, победе движения *in giro*^{**} над более полной и многообразной формой бесконечного движения.

* Разделяю, различаю (лат.).

** В круге (итал.).

63

Когда реально нет
выбора, нет distinguo,
то практически имеет
место круг т. е. движение
противоположностей в обе ст-
роны уравновешивается. Эта
мировая ситуация была
в эпоху Платона и Аристо-
теля и она всегда с тех пор
определяла поворот теоре-
тического мышления к идеа-
лизму или к замыканию
бесконечной материальной
действительности в замкнутый.
Тот цикл идеи, победе дви-
жения *in giro* над более пол-
ной и многообразной формой
бесконечного движения.

С. 269 — страница из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».

К Гегелю.

Анекдот о том, как Гегеля с головы на ноги ставили*.

В настоящее время в нашей философии чувствуется большое влияние экзистенциализма и позитивизм (структурализм тож). Эти течения охотно воспринимают старую травлю «гегельянства» (впрочем <нрзб.> «Вех»), травлю Белинского и посл. «Гносеологизм», «Рационализм» и проч. в применении к Гегелю удалось вбить в голову «образованному мусору». В общем, эти считающие себя очень передовыми и либеральными люди <между строк: «глуповский либерализм»> с удовольствием пользуются методами осуждения Гегеля, выработанными ещё во времена царя Гороха.

* См. с. 275 наст. издания.

К Гегелю.

Анекдот о том, как Гегеля
с головы на ноги ставили.

В настоящее время в нашей
философии чувствуется большое
влияние экзистенциализма и
позитивизма (структурализм
тож). Эти течения охотно вос-
принимают старую травлю
«гегельянства» (впрочем впро-
чем <нрзб.> «Вех») травлю
Белинского и посл. «Гносеоло-
гизм», «Рационализм» и проч.
в применении к Гегелю уда-
лось вбить в голову «образован-
ному мусору». В общем, эти
считающие себя очень передовыми
и либеральными люди <между
строк: «глуповский либерализм»>
с удовольствием пользуются
методами осуждения Гегеля,
выработанными ещё во времена
царя Гороха.

С. 271 — страница из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».

Это, конечно, не случайно.

Здесь есть принцип. связь одного и того же.

Анти-ленинизм.

Ленин об отношении к Гегелю <нрзб.> диалектики. Общество друзей*. Продол. <нрзб.> Гегеля и Маркса etc. Никакими силами этого не вычеркнешь <нрзб.>

Но, впрочем, что им Гекуба?

Пояснить читателю непонятное.

Причины и смысл «формализов.» языка Гегеля.

Перевод основных понятий начат уже Белинским и др. в XIX в., но не систематизирован.

* В.И. Ленин в 1922 г. писал: «Группа редакторов и сотрудников журнала "Под Знаменем Марксизма" должна быть, на мой взгляд, своего рода "обществом материалистических друзей гегелевской диалектики"» (см.: Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 30).

80

Это, конечно, не случайно
Здесь есть принцип. связь
одного и того же.

Анти-ленинизм.

Ленин об отношении к Гегелю
<нрзб.> диалектики. Общество друзей.
Продол. <нрзб.> Гегеля и Маркса etc. Никакими силами этого не вычеркнешь <нрзб.>

Но, впрочем, что им Гекуба?

Пояснить читателю непонятное.
Причины и смысл «формализов.» языка Гегеля.
Перевод основных понятий начат уже Белинским и др. в XIX в., но не систематизирован.

Приложение

ГЕГЕЛЬ И ЛЕНИНИЗМ

Отрывок из бесед М.А. Лифшица

Расшифровка магнитофонных записей бесед М.А. Лифшица, которые он вёл с друзьями в середине 1970-х гг. Были опубликованы под названием «Из автобиографии идей» в сборнике: Контекст. 1987. Литературно-теоретические исследования / Публикация А.А. Вишневого. М.: Наука, 1988, с. 264–318. Фрагмент «Гегель и ленинизм»: с. 306–312.

В данном фрагменте М. Лифшиц уделяет особое внимание взгляду Г. Лукача, так как беседовал с венгерскими учениками Лукача.

— *Какое значение имели в 30-е годы ваши занятия Гегелем?*

— Гегель и его судьбы в марксистской литературе — это особая тема. Если вы хотите меня увлечь в эту сторону, то позволю себе начать с одного забавного анекдота, который я слышал когда-то ещё в 30-х годах. Говорят, в Ленинграде жил некто по имени Гегель, занимавшийся преподаванием немецкого языка, по преданию, один из потомков Гегеля. Человек он был весёлого нрава и время от времени любил предаваться культу Бахуса, что случалось в молодости и с его предком. В подобных случаях ленинградский Гегель начинал дебоширить, и тогда соседи звали на помощь представителя местной власти — управдома. Однажды во время такого дебоша управдом сказал ленинградскому Гегелю: «Это что же такое? Твоего дедушку Маркс с головы на ноги поставил, а ты опять на голове ходишь?».

Так вот и с настоящим Гегелем. За время моей жизни с ним постоянно происходило то же самое: его всё время ставили с головы на ноги, а он обратно становился на голову. Первая атака на Гегеля была ещё в 20-х годах, когда «механисты» хотели реформировать марксизм на позитивистский лад и устранить из него всякие гегелевские мотивы. Я говорю, конечно, только об истории Гегеля в советский период. Следующая атака произошла с низложением монополии Деборина и его школы — в 1931 году. Деборину приписывалось преувеличение роли гегелевского наследия в марксизме. Оснований для такого мнения, возможно, не было. Тем не менее начало 30-х годов ознаменовалось резко критическим отношением к Гегелю.

Впрочем, это продолжалось недолго. И хотя две мои статьи о Гегеле, напечатанные тогда, содержат, может быть, слишком строгие критические оценки великого немецкого философа, справедливые, но в стилистическом отношении чересчур заострённые, читателю этих статей, надо думать, было ясно, что автор полон подлинного энтузиазма по отношению к Гегелю и его исторической диалектике. В те годы возобновилось остановившееся было на первом томе издание сочинений Гегеля на русском языке, и то разумное и ценное, что лежит в гегелевском наследстве, что связывает его с марксизмом, стало вырисовываться в своём значении. Так продолжалось до войны. Но затем идёт уже другая новелла — как Гегеля снова начали ставить с головы на ноги. Сейчас я рассказывать её не буду. Довольно того, что в 30-е годы отмечался известный подъём внимания к великому немецкому мыслителю. Его переставали трактовать как школьного философа, чей пример доказывает очевидность заблуждений абсолютного идеализма. Начали вспоминать, что в марксизме от гегелевской философии остаётся не только сухая схема логических категорий.

Мой интерес к Гегелю шёл в другом направлении. Я старался найти в нём и вывести на свет реальное содержание. В гегелевском учении меня занимало отражение у философа событий французской революции и послереволюционной эпохи. На меня произвело глубокое впечатление, что в период принятия важнейших политических решений, на переходе от военного коммунизма к новой экономической политике, Ленин советовался с Гегелем (как он поступил, впрочем, и во время первой мировой войны).

В последнем ленинском произведении «Лучше меньше, да лучше» ясно замечаются отзвуки чтения «Науки логики». В предисловии к этому своему сочинению Гегель развивает мысль о том, что «новое», внесённое в современную ему эпоху революций, сначала было слишком абстрактным, было лишь «отрицанием старого» как таковым. Философ провозглашал неизбежность перехода от абстрактно-нового к слиянию со всей полнотой жизни. Такой путь от абстрактного к конкретному имеет прямое отношение к задаче, которая ставилась Лениным, собственно говоря, ещё накануне Октябрьской революции (например, в статье «О грозящей катастрофе и как с ней бороться»), но была отодвинута периодом гражданской войны и временем военного коммунизма. А затем она была снова широко поставлена Лениным во всех речах его и во всех письменных документах эпохи перехода к новой экономической политике.

Это была, если угодно, гегелевская проблема ограничения абстрактно-нового и перехода к такому новому, которое охватывает всю конкретную полноту жизни. Революционные декларации должны воплотиться в плоть и кровь, в привычку, быт миллионов людей, получить систематическую разработку и охватить всю полноту обычного существования людей, не оставаясь абстрактным обещанием. Я видел у Ленина философию в каждой газетной статье, в каждой строчке, каждой речи или практическом указании. Всё у него проникнуто глубочайшей мыслью, и требование Платона о том, чтобы философы управляли государством, если оно когда-либо осуществилось в истории, то осуществилось именно в тот период, когда у кормила Советского государства стоял Владимир Ильич Ленин.

Таким образом, моё отношению к Гегелю в начале 30-х годов не было школьным, цеховым философским интересом. Оно не было, конечно, и какой-нибудь натянутой и ложной исторической аналогией. Я рассматривал учение Гегеля в свете ленинской традиции анализа задач революции. Революционная эпоха проходит определённые закономерные ступени, причём полоса общего отрицания всего старого, с которой она начиналась, должна была смениться периодом созидательным, конструктивным, по существу, углубляющим революционный процесс, хотя внешне это изменение могло казаться восстановлением старого — оборона Отечества, единоначалие, хозяйственный расчёт и т. п. — либо заботой о сохранении традиций. К этому комплексу идей относится всё, что сказано у Ленина о необходимости усвоить наследие прошлого, учиться у буржуазных специалистов, о роли школьного учителя, наконец, всё, что сказано против мнимореволюционного бюрократического прожектерства и «левой» фразы вообще. Ленин отрицал абстрактное отрицание всех прежних ценностей, включая сюда ценности моральные, эстетические. Отсюда осуждение Лениным того, что он называл «футуризмом», то есть совокупности абстрактно-новаторских течений времён начала революции. И наконец, самое главное, его осуждение всякой ультралевизны как в международном плане, так и в плане внутренних отношений нового строя.

Я был, естественно, далёк от всякой мысли устанавливать какую-либо параллель между развитием социалистической революции и пониманием Гегелем ступеней возникновения буржуазного общества — от революции через эпоху термидора, бонапартизма,

реставрации. Мои статьи о Гегеле начала 30-х годов построены не на параллели между эпохой конца XVIII — начала XIX веков и Октябрьской революцией, а на контрасте между этими двумя периодами. Меня увлекала задача показать принципиальное отличие социалистических отношений, новой, революционной конкретности слияния коммунистической программы с привычками, интересами, культурой большинства людей, от того, что выступало у Гегеля как «примирение с действительностью», как переход от «французских абстракций» к конкретному, хотя и окрашенному в по-гегелевски консервативные тона. Может быть, в этом противопоставлении были навеянные временем преувеличения, но, во всяком случае, позиция человека, стоящего на точке зрения более глубокого революционного процесса, была ясна. Это была позиция отказа от ультралевой абстракции, как она проявилась в начале революционной эпохи, и в то же время отказа от всякого возвращения в старый хлев, к преклонению перед стихией буржуазного общества, перед старым алтарём — словом, отказа от всякого термидора во имя дальнейшего движения к коммунизму.

Я должен, однако, подчеркнуть, что мои статьи о Гегеле были, конечно, не более чем статьями и не идут в сравнение с фундаментальной работой Г. Лукача «Молодой Гегель», написанной в 30-х годах. Могу лишь сказать, что у меня была проведена в общих чертах та же идея, тот же принцип, которые составляют глубоко обоснованную черту труда Лукача. Поэтому я позволю себе надеяться, что эти мои статьи в некотором отношении не вполне устарели. Во всяком случае, в них впервые сказано о том, что ранние произ-

ведения Гегеля нельзя назвать «теологическими» и что «народная религия» молодого Гегеля — это религия Руссо и Робеспьера. В них проведена также другая мысль, которая может быть выражена так: как бы глубоко мы ни проникали в диалектику истории человеческого развития, из неё нельзя вывести никакого основания для оправдания тёмных сторон истории.

Мне пришлось присутствовать при начале огромного труда Лукача, принимать участие в совместном обсуждении вопросов, связанных с оценкой Гегеля. В тот период на Западе гегелевская традиция возродилась в далёких от марксизма версиях — буржуазно-либеральной или откровенно реставрационной, реакционной и профашистской. В подготовке идеологии нацизма было и течение, связанное с именем Гегеля, хотя сам Гегель, разумеется, к этому никак не причастен. С таким же правом можно было бы вывести фашизм из Гераклита.

Так или иначе, всё это делало проблему Гегеля в высшей степени актуальной. К тому же ещё со времён Дильтея и его школы большую роль стал играть молодой Гегель. Естественно, что мы почувствовали здесь самостоятельную, ясно очерченную и важную тему марксистской мысли, марксистской критики. Лукач, прекрасно знавший гегелевскую литературу на Западе и обладавший громадным талантом конкретного исторического исследования, потратил немало времени на то, чтобы восстановить последовательность фрагментов, опубликованных в своё время Нолем. Его книга, увидевшая свет только после войны, произвела своего рода революцию в литературе о Гегеле. Конечно, наука буржуазная относится к книге Лукача двойственно, хотя не может не признать, что она

оплодотворила всю исследовательскую мысль в этой области. Лукач раскрыл связь идей Гегеля с реальным революционным содержанием его эпохи — французской революцией, английской политической экономией, проблемой буржуазной демократии и развития капитализма, чего не было в предшествующей гегелевской литературе.

После выхода книги Лукача на Западе выросла громадная литература, трактующая Гегеля в связи с такими темами, как «труд», «отчуждение», «буржуазное общество», но западные исследователи в большинстве случаев всё же стараются как-то отмежеваться от Лукача, обвинить его в односторонности и вообще трактуют его как чуждого, не как своего. Это совершенно естественно. Некоторые критики Лукача вообще не входят в содержание его труда, а просто восстанавливают то, что было прежде, я бы сказал, «ретеологизируют» молодого Гегеля.

Между тем в книге Лукача «Молодой Гегель» нашло выражение ленинское понимание реального исторического содержания философского мышления. В применении к Гегелю это понимание преобразует его фигуру настолько, что вместо школьного философа или натуры, склонной к мистицизму, каким его представляла школа Дильтея, перед современным читателем вырастает человек громадного, трезвого ума, понимающего самые существенные вопросы жизни своего времени, ничем не уступающего в конкретности мышления тем учёным, которые создали в Англии и Франции классическую политическую экономию, глубокую критику буржуазной цивилизации, словом, человека, чьи высокие идеи достойны служить источником марксизма.

Разумеется, к Гегелю нельзя предъявить требования невозможные. Он жил в такую эпоху, когда самый исторический горизонт не позволял увидеть то, что могли увидеть Маркс и Энгельс. В силу её исторического положения, в силу патоса, стоявшего за гегелевской философией, в ней неизбежен был мотив исторического крушения, катастрофы, некоторой капитуляции перед стихийным ходом исторического процесса. Для Гегеля эта идея капитуляции была ценой, уплаченной за понимание необходимости исторического развития в капиталистической форме, в форме буржуазной цивилизации. Гегель не был апологом буржуазного общества, — и слава богу! — но он не мог найти других средств, ограничивающих, обуздывающих стихию капиталистических частных интересов, противоречий богатства и нищеты, помимо идеалистической, я бы сказал, абстрактной конкретности, объединяющей противоположности в единое целое чисто умственным, духовным путём. Соответственно этому он поставил свою идею некоего правового «корпоративного» государства над стихией буржуазного общества.

Во всяком случае, перелом, который произошёл в зрелом Гегеле, — от бернского и франкфуртского периодов через «Феноменологию духа» к «Науке логики» и берлинским лекциям, — был для Гегеля не возвращением в лоно реакции, а трагической двойственной неизбежностью. Моё и Лукача понимание Гегеля, его противоречий и его исторической позиции не совпадало с распространёнными формами истолкования этой философии, которые делали её песнью песней жестокого, расточающего тысячи жизней,

а нередко и сознательного реакционного движения человеческой истории.

Есть одна моя статья тех лет о Чернышевском, где философии Гегеля как философии резиньятии, горького сознания неизбежности недемократического пути реальной истории противопоставлен идеал революционной демократии. У деятелей этого направления нашей общественной мысли, особенно у Чернышевского, трансцендентные исторические силы выступают в ином, чем у Гегеля, менее жестоком свете, находятся в большей близости к плоти, крови, благу и жизни народа, к хорошей жизни большинства людей. Здесь мы как бы стоим на пороге другого, нового пути истории, открытого Марксом, освещённого ленинской, Октябрьской традицией.

Примечания

- 1 См.: Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben. Berlin, 1844, S. XI.
- 2 Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben, S. X.
- 3 Haering Th. Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Lpz.—Berlin, 1929, Bd. 1, S. 285.
- 4 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 413–414.
- 5 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 415. Для отношения Либкнехта к вопросу о Гегеле характерно следующее письмо его к Марксу, опубликованное в «Vorwärts» 14 ноября 1931 года. Оно написано, видимо, тотчас же по получении отповеди Энгельса, но ещё до получения аналогичного письма Маркса.

«Среда, 14 мая 1870 г.

Дорогой Мавр!

Вчера я получил от Энгельса свински грубое письмо (на которое я отвечаю в таком же стиле) с заявлением, в котором он третирует меня как школьника и которого я, конечно, не принимаю. Поистине несуразно поднимать такой шум из-за какого-то беглого примечания о Гегеле. Что оно не Энгельсом написано, поймёт всякий, кто знает Энгельса, и никто из знающих Энгельса не заподозрит его в святотатстве по отношению к святому Гегелю. Да и вообще лишь немногие сочтут это за святотатство.

Я не получил такого образования, как Энгельс; прежде чем я успел одолеть теорию, я был брошен в гущу практики, и вот

уже 22 года непрерывно веду беспокойную жизнь, без минуты досуга. Что при таких условиях я не изучал Гегеля так основательно, как Энгельс, это ясно само собой, но и нисколько не позорно для меня. И если я даже немножко презираю эту учебу, то Энгельсу придётся оставить при мне это моё частное мнение. Во всяком случае, с его стороны безответственно оскорблять меня из-за такой ерунды, ибо он оскорбил меня. Как только я напишу ответное письмо, я пришлю его тебе.

Что касается его заявления, то я оговорю, что примечания написаны не Энгельсом. Этим он должен удовлетвориться, если не хочет вызвать скандала.

Я думал, что наконец-то у меня с вами всё улажено, и вдруг это письмо... В области теории я уступаю первенство Энгельсу, но в области практики я считаю себя немного более искушённым, чем он.

Сердечные приветы тебе и твоим.

Твой верный Library (Либкнехт)

Моя жена благодарит за любезные поздравления. Когда я буду крестить малыша, то дам ему твоё имя. Ведь ты не возражаешь? Это было решено тотчас же после его рождения».

- 6 Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 27, с. 422.
- 7 Разумеется, корни этих течений уходят в XIX столетие. Вспомним хотя бы Бруно Бауэра, оказавшего влияние на Ницше. В книге Ханса Файхингера «Nietzsche als Philosoph» (Langensalza, 1930) имеется интересное указание на забытое теперь сочинение К. Теод. Гродека «De morbo democratico» («О демократической болезни») 1849 года. Идеи Гродека также сыграли свою роль на пути к ницшеанству.
- 8 См.: Logos, 1924, XIII, S. 357.
- 9 О связи немецкого неогегельянства с «идеями 1914 года» хорошо писал воинствующий пастор Лассон в самый разгар мировой войны: «Гегель поднял на новую ступень познание государства. Он учил пониманию сущности государства, отношения единичного лица к государству, положения и призвания единичного и государства в исторической связи человечества; тем самым оказал самое решающее влияние на вызревание государственной идеи, пришедшей в течение последних столетий к своему политическо-

му существованию в Германии: «идеи 1914 года» восходят, без всякого сомнения, к гегелевскому пониманию истории и его учению о государстве. Если в современной мировой войне, посредством которой враги Германии хотели преградить дорогу или свести на нет проникновение в мир немецкого духа, если в этой войне вместо медленного расширения происходит резкая германизация мира, если одна за другой мировые державы, для того чтобы спастись от поражения, должны усвоить себе немецкое понимание государства и государственных обязанностей его граждан и насильственно навязывать своим народам это понимание, то мы не должны забывать, как велик был вклад Гегеля в то, чтобы сделать это понятие государства свободной живой собственностью немецкого народа, собственностью, которая сейчас в ужасающем мировом пожаре оказывается самой высокой и самой истинной» (см.: G. W. F. Hegel. Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von Lasson, Vorwort des Herausgebers, июнь 1917 г.).

- 10 Ebbinghaus J. Über die Fortschritte der Metaphysik. Tübingen, 1931, S. 6.
- 11 Verhandlungen des ersten Hegelkongresses von 22 bis 25 April 1930 im Haag. Im Auftrag des Internationalen Hegelbundes, hrsg. von B. Wigersma. Tübingen—Haarlem, 1931.
- 12 См.: Vorwärts, 1931, 14 November.
- 13 Bernhard L. Der Staatsgedanke des Faschismus. Berlin, 1931, S. 7–9.
- 14 Die Weltgeschichte ist das Weltgericht (слова Шиллера).
- 15 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 5.
- 16 Hegels theologische Jugendschriften (nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. von Dr. Hermann Nohl). Tübingen, 1907. Далее в статье в скобках указаны страницы по этому изданию. Ранние произведения Гегеля в советских изданиях: Гегель. Работы разных лет. М., 1972, т. 1; Гегель. Эстетика. М., 1973, т. 4; Гегель. Философия религии. М., 1975, т. 1; Гегель. Политические произведения. М., 1978. — *Примеч. ред.*
- 17 См. обширные рассуждения на эту тему в рукописи Гегеля «Позитивность христианской религии» (с. 183 и след.).

- 18 Наибольшее сходство с идеями молодого Гегеля обнаруживает содержание двух левогегельянских брошюр: «Трубный глас» и «Учение Гегеля о религии и искусстве с точки зрения верующего», в составлении которых принимал участие Маркс (1841–1842). То же самое нужно сказать о конспектах молодого Маркса, относящихся к периоду его работы над «Трактатом о христианском искусстве». Я позволю себе сослаться здесь на мою работу об эстетических взглядах Маркса. — *Примеч. к наст. изд.*
- 19 Мы как будто слышим знаменитую речь Робеспьера о республиканской религии Верховного Существа: «Граждане... есть такого рода учреждение, которое следует рассматривать как существенную часть публичного воспитания и которое необходимо относится к его содержанию. Я буду говорить о национальных празднествах. Соберите людей, и вы сделаете их лучше, ибо люди, собравшиеся вместе, ищут удовольствия, а удовлетворение им могут доставить только те вещи, которые делают их достойными уважения. Дайте их собранию великую моральную и политическую тему, и любовь ко всему достойному проникнет в их сердца вместе с удовольствием, ибо люди не встречаются без удовольствия. Человек — это самый великий предмет в природе, и самое величественное из всех зрелищ есть зрелище великого народа, собранного воедино. Никогда не говорят без энтузиазма о народных празднествах Греции... Как легко будет французскому народу дать нашим собраниям более широкий предмет и более великий характер! Хорошо разработанная система празднеств будет одновременно играть роль легчайших уз братства и самого мощного средства возрождения... Не ждите, однако, честолюбивые священнослужители, что мы будем работать для восстановления вашего владычества!.. Истинный храм Верховного Существа — это природа; его храмы — это вселенная; его культ — добродетель; его праздники — радость великого народа, собранного пред его очами, для того чтобы крепче стянуть узы всеобщего братства и чтобы воздать ему благоговение чувствительных и чистых сердец».
- 20 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 122.
- 21 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 135.
- 22 Там же, с. 136.

- 23 Там же, т. 8, с. 120–121.
- 24 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8, с. 120.
- 25 Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 36, с. 166.
- 26 Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, vol. 40, pp. 11–12, 39.
- 27 Hegel. Wissenschaft der Logik, I. Teil (Lasson), S. 4–5. Здесь и далее перевод Мих. Лифшица. Статья была написана до выхода в свет советских изданий цитируемых произведений Гегеля. — *Примеч. ред.*
- 28 Критикуя гегелевское учение об исторической необходимости, он пишет: «Если бы Робеспьер и его товарищи в силу своей свободы решились на человечность и сострадание, то не был бы осуществлён диалектический момент — субъективная воля с её абстрактным равенством, которая в углублении в самоё себя должна была бы как крайнее отрицание объективного миропорядка прийти к величайшему напряжению противоположности, к ревнивой ярости уничтожения, — и таким образом мировой дух был бы пострамлён» (Stahl Fr. J. Die Philosophie des Rechts, 3. Aufl., Heidelberg, 1854, Bd. 2, S. 128).
- 29 Hegel. Phänomenologie des Geistes, 3. Aufl. (Lasson), S. 417.
- 30 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 416.
- 31 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 183.
- 32 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 136.
- 33 Вот как, например, освещает век буржуазии Гегель в своей «Системе нравственности» 1802 года: «Некто реален, если он имеет деньги. Воображение исчезло. Значение имеет непосредственная наличность. Сущность вещи есть сама вещь. Ценность есть звонкая монета. Налицо формальный принцип разума. Это абстракция от всякой особенности, характера и т. д., искусности единичного» (System der Sittlichkeit von Hegel. Hrsg. von Mollat, 1893, S. 63).
- 34 См.: Hegel. Philosophie des Rechts. § 197, 198 и др. Юстус Мёзер в своих «Патриотических фантазиях» выразил дух этого образования с откровенностью, достойной XVIII столетия: «Вли-

- яние примера, постоянная привычка, моральное воспитание — всё это, направленное к определённой цели, — вот что нужно для того, чтобы одна нация с радостью шла в море, другая — с песнями спускалась в шахты. Путём воспитания надо отнять у народа, который должен приспособить себя к определённой форме труда, все чувства, кроме одного, нужного ему для его специальности, чтобы тем самым сделать из него постоянно-го раба своей профессии. Нужно отнять у него ловкость, вкус и силу для всякой другой профессии, чтобы лишить его навсегда возможности сбросить с себя цепи своей специальности». «Ничто, я думаю, — восклицает по поводу этих слов Жорес, — не сравнится со спокойной жестокостью сильных выражений Мёзера, когда он говорит о систематической атрофии, отнимающей у рабочего все чувства, кроме одного — специального, нужного для его специального труда и делающего его на всю жизнь рабом этого единственного оставленного ему чувства» (Histoire socialiste de la Révolution française, t. 5, p. 28).
- 35 Hegel. Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von Lasson, S. 528 f.; см. также S. 135–137, 230, 239, 572.
- 36 Здесь и далее в этой статье в скобках указаны том и страницы «Лекций по эстетике» в издании: Hegel. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, 1927–1930.
- 37 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. 1, с. 280.
- 38 Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М.—Л., 1931, т. 1, с. 117.
- 39 Hegel. Philosophie der Weltgeschichte (Lasson), S. 449.
- 40 Выражение Гёте в стихотворении «Die Geheimnisse». Гегель употребляет его дважды (XIII, 235; XIV, 358).
- 41 См.: Hegel. Philosophie der Weltgeschichte (Lasson), S. 763.
- 42 Hegel. Philosophie des Rechts (Lasson), S. 345.
- 43 «В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, всё более подпадали под власть

чуждой им силы (в этом гнёте они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.) — под власть силы, которая становится всё более массовой и в конечном счёте проявляется как мировой рынок» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 36).

- 44 Hegel. Philosophie der Weltgeschichte (Lasson), S. 129–138.
- 45 Hegel. Phänomenologie des Geistes (Lasson), S. 524.
- 46 Hegel. Phänomenologie des Geistes (Lasson), S. 523–524.
- 47 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 26, ч. 1, с. 297.
- 48 См. его «Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des XIX Jahrhunderts», Lpz., 1921.
- 49 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 38, с. 177.
- 50 Кэрд Э. Гегель. М., 1898, с. 239.
- 51 Чернышевский Н. ПСС в 15 т., т. II, с. 13. В квадратные скобки взяты вычеркнутые места.
- 52 Там же.
- 53 Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 381.
- 54 Glockner H. Hegel, Bd I, Stuttgart, 1929, S. 411.
- 55 На эту иррационализацию Гегеля уже давно указывал Георг Лукач (см. его книгу «Die Zerstörung der Vernunft», Berlin, 1954; см. также критический обзор Байера «Hegel-Bilder. Kritik der Hegel Deutungen», Berlin, 1964, S. 141–151 и. а.).
- 56 Hebbels Werke, hrsg. von G. Fricke, Leipzig, Bd 4, S. 283.
- 57 См. статью Георга Лассона в «Beiträge zur Hegelforschung», H. 2, 1910. S. 35 ff., а также H. Glockner, Hegel, Bd I, S. 408–429.
- 58 Письмо к И.-Г. Фоссу, май 1805 года. — «Briefe von und an Hegel», Bd I, S. 99 (Hegel, Sämtliche Werke, Neue kritische Ausgabe, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd XXVII, Hamburg, 1952).
- 59 Hegel G.-W.-Fr. Sämtliche Werke, Bd X, Vorlesungen über die Ästhetik. Erster Band. Mit einem Vorwort von Heinrich Gustav Hotho, 1835, S. VIII.

- 60 Hegel G.-W.-Fr. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart, 1927–1930.
- 61 Hegel G.-W.-Fr. Sämtliche Werke, hrsg. von Georg Lasson, Bd Xa. Vorlesungen über die Ästhetik, I Halbband, Leipzig, 1931 («Philosophische Bibliothek», Bd 164). Vorbemerkung des Herausgebers, S. XI, XII.
- 62 Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. (Первый полум), М.—Л., 1933, с. 158.
- 63 Из личного дела Гото в управлении берлинских музеев, которым пользовался Вильгельм Ветцольдт («Deutsche Kunsthistoriker», Bd II, Von Passavant bis Justi, Leipzig, 1924, S. 54).
- 64 Hegel G.-W.-Fr. Ästhetik. Mit einem einführenden Essay von Georg Lukacs, hrsg. von Friedrich Bassenge, Berlin, 1955.
- 65 Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.
- 66 См.: Гегель. Энциклопедия философских наук, часть 1 — Логика, § 213, прибавление.
- 67 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 29, с. 276.
- 68 На полях рукописи: «Нет ли возможности говорить о *всеобщем* и пояснить его?».
- 69 На полях рукописи: «Напр., немецкое возрождение».
- 70 На полях рукописи: «Кстати. Где-то более ярко связать с критикой филистерства у Гейне и Маркса».
- 71 На полях: «Есть отдельные беспутные».

Указатель имён

А

Агамемнон, царь Микен в др.-греч. мифологии 49, 220
 Адорно (Adorno) Теодор (1903–1969), нем. философ 156, 188, 191
 Алкивиад (450–404 до н. э.), др.-греч. гос. и воен. деятель 49
 Альтенштейн (Altenstein) Карл (1770–1840), нем. гос. деятель 121
 Анаксимандр (610–540 до н. э.) др.-греч. философ 143
 Апеллес (370–306 до н. э.), др.-греч. живописец 49, 224
 Ариосто (Ariosto) Лудовико (1474–1533), итал. поэт 75
 Аристогитон (VI в. до н. э.), один из участников заговора против тирана Гиппия 49
 Аристотель (384–322 до н. э.), др.-греч. философ, учёный 13, 102, 103, 105, 138, 191, 193, 266, 267
 Аристофан (ок. 445–385 до н. э.), др.-греч. поэт 233, 234

Б

Бабёф (Babeuf) Гракх (1760–1797), франц. коммунист-утопист 52, 198
 Байер (Beyer) Вильгельм Раймунд (1902–1990), нем. философ, основатель Международного общества Гегеля 290
 Бакунин Михаил Александрович (1814–1876), революционер 114
 Бальзак (Balzac) Оноре де (1799–1850), франц. писатель 101, 163, 164, 245
 Бассенге (Bassenge) Фридрих (1901–1970), нем. переводчик, редактор, издатель 122, 291
 Баумгартен (Baumgarten) Александр Готлиб (1714–1762), нем. философ 194
 Бауэр (Bauer) Бруно (1809–1882), нем. философ 107, 118, 120, 285
 Бахус, в др.-рим. мифологии бог вина и веселья 275

Бекер (Becker) Вернер (1937–2009), нем. философ 148
 Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848), лит. критик, публицист 111, 114, 124, 156, 161, 166, 177, 181, 183, 188, 205, 208–214, 228, 229, 235, 236, 268–271
 Бенар (Bénard) Шарль (1807–1898), франц. философ, переводчик, издатель 122
 Бенгель (Bengel) Иоганн-Альбрехт (1687–1752), нем. богослов 133
 Бентам (Bentham) Иеремия (1748–1832), англ. философ 22
 Бернгард (Bernhard) Людвиг (1875–1935), нем. экономист, публицист 31, 32
 Бернштейн (Bernstein) Эдуард (1850–1932), нем. полит. деятель, публицист 18, 19
 Биндер (Binder) Юлиус (1870–1939), нем. юрист 27–30, 34, 35
 Бонапарт, см. Наполеон
 Бурбоны (Bourbon), франц. королевская династия 202

В

Вагнер (Wagner) Рихард (1813–1883), нем. композитор 107
 Валаам, библ. пророк 240
 Валак, библ. царь 240
 Валленштейн (Wallenstein), герой одноим. трилогии Ф. Шиллера 222, 230
 Вебер (Weber) Макс (1864–1920), нем. социолог, философ 192

Велькер (Welcker) Карл Теодор (1790–1869), нем. юрист, публицист 17, 19
 Вергилий Марон Публий (70–19 до н. э.), др.-рим. поэт 224
 Ветцольдт (Waetzoldt) Вильгельм (1880–1945), нем. историк искусства 291
 Вигерсма (Wigersma) Балтус (1877–1962), нидерл. философ 27, 33, 286
 Вико (Vico) Джамбаттиста (1668–1744), итал. философ, историк 74, 106
 Винкельман (Winckelmann) Иоганн Иоахим (1717–1768), нем. историк античного искусства 109
 Вольтер (Voltaire) Мари-Франсуа Аруэ (1694–1778), франц. философ, писатель, автор поэмы «Генриада» 73, 80, 134
 Вронский, герой романа Л.Н. Толстого «Анна Каренина» 207

Г

Гайм (Haum) Рудольф (1821–1901), нем. философ, историк, публицист 17, 183
 Галиани (Galiani) Фердинандо (1728–1787), аббат, итал. философ 134
 Гамлет, герой одноим. трагедии У. Шекспира 220–223
 Ганс (Gans) Эдуард (1798–1839), нем. философ, юрист 14
 Гармодий (VI в. до н. э.), один из участников заговора против тирана Гиппия 49

- Гегбель (Hebbel) Фридрих (1813–1863), нем. драматург 112
- Гегель (Hegel) Карл (1813–1901), нем. историк, сын философа Г.-В.-Ф. Гегеля 14
- Гейзенберг (Heisenberg) Вернер Карл (1901–1976), нем. физик 163
- Гейне (Heine) Генрих (1797–1856), нем. поэт 21, 107, 156, 291
- Гекуба, в др.-греч. мифологии жена царя Приама 270, 271
- Гельвеций (Helvetius) Клод-Адриан (1715–1771), франц. философ 135
- Гераклит (540–480 до н. э.), др.-греч. философ 280
- Гердер (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803), нем. историк культуры 135, 136
- Геринг (Haering) Теодор Лоренс (1884–1964), нем. философ 16
- Герман, герой поэмы И.В. Гёте «Герман и Доротея» 233
- Герцен Александр Иванович (1812–1870), писатель, публицист 64, 124, 203, 258
- Гёльдерлин (Hölderlin) Иоганн (1770–1843), нем. поэт 70, 114
- Гёте (Goethe) Иоганн Вольфганг (1749–1832), нем. поэт 76, 77, 79, 86, 105, 106, 138, 183, 190, 214, 221, 229, 230, 232, 233, 236, 289
- Гизо (Guizot) Франсуа Пьер Гийом (1787–1874), франц. историк 58
- Глокнер (Glockner) Герман (1896–1979), нем. философ, издатель Г.-В.-Ф. Гегеля 23, 69, 122, 289–291
- Гоголь Николай Васильевич (1809–1852), писатель 156, 188, 211
- Гомер, др.-греч. поэт 13, 75, 80, 131, 133, 224
- Гото (Hotho) Генрих Густав (1802–1873), нем. историк искусства 99, 116, 118–122, 124, 290, 291
- Гракхи, братья: Тиберий (162–133 до н. э.), Гай (153–121 до н. э.), др.-рим. народные трибуны 47, 58
- Грибоедов Александр Сергеевич (1795–1829), писатель 156, 188, 236
- Гримме (Grimme) Адольф (1889–1963), нем. полит. деятель 20, 30
- Грушницкий, герой романа М.Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» 114
- Грэдграйнд, герой романа Ч. Диккенса «Тяжёлые времена» 227
- Грюн (Grün) Карл Теодор Фердинанд (1817–1887), нем. публицист 79
- Гулливер, герой романов Дж. Свифта 13

Д

- Данте (Dante) Алигьери (1265–1321), итал. поэт 69, 75
- Деборин Абрам Моисеевич (1881–1963), философ, один из создателей ИФ АН СССР 275

- Делакруа (Delacroix) Эжен (1798–1863), франц. художник 57
- Демокрит (ок. 460–ок. 370 до н. э.), др.-греч. философ 175
- Дефо (Defoe) Даниель (1660–1731), англ. писатель 190
- Джентиле (Gentile) Джованни (1875–1944), итал. философ 31, 32
- Дидро (Diderot) Дени (1713–1784), франц. писатель, философ 138
- Диккенс (Dickens) Чарльз (1812–1870), англ. писатель 227
- Дильтей (Dilthey) Вильгельм (1833–1911), нем. философ, историк культуры 25, 38, 39, 280, 281
- Дицген (Dietzgen) Иосиф (1828–1888), нем. рабочий, философ 156, 189
- Добролюбов Николай Александрович (1836–1861), лит. критик, публицист 158, 162, 212
- Дон-Кихот, герой романа М. Сервантеса 78, 79, 223
- Доротея, героиня поэмы И.В. Гёте «Герман и Доротея» 233
- Достоевский Фёдор Михайлович (1821–1881), писатель 164, 181
- Дройзен (Droysen) Иоганн Густав (1808–1884), нем. историк 120

Е

- Еврипид (480–406 до н. э.), др.-греч. драматург 49

Ж

- Журден, герой комедии Ж.-Б. Мольера «Мещанин во дворянстве» 103

З

- Зам (Sahm) Генрих Фридрих Вильгельм Мартин (1877–1939), нем. политик, обер-бургомистр Берлина (1931–1935) 33
- Занд (Sand) Карл Людвиг (1795–1820), нем. студент, заколовший А. Коцебу 231
- Зарянок Сергей Константинович (1818–1870), художник 176
- Засулич Вера Ивановна (1851–1919), революционер 217
- Зольгер (Solger) Карл Вильгельм Фердинанд (1780–1819), нем. философ 119

И

- Иисус Христос 38, 222
- Икскюль (Uexküll) Беренд (Борис) Иоганн Фридрих фон (1793–1870), эстляндский дворянин, ученик Г.-В.-Ф. Гегеля 14
- Иоанн Предтеча, библ. пророк 223
- Ифланд (Iffland) Август Вильгельм (1759–1814), нем. актёр 233

К

- Кадиньян де, героиня повести О. Бальзака «Тайны княгини де Кадиньян» 163

Каналетто (Canaletto) Джованни Антонио (1697–1768), итал. живописец 176
 Кант (Kant) Иммануил (1724–1804), нем. философ 19, 20, 22, 34, 37, 48, 68, 137, 206, 220, 224, 229, 235, 246
 Каррье (Carrier) Жан Батист (1756–1794), член Конвента 198
 Кенэ (Quesnay) Франсуа (1694–1774), франц. экономист 247
 Клейст (Kleist) Генрих фон (1777–1811), нем. писатель 236
 Клемансо (Clemenceau) Жорж-Бенжамен (1841–1929), франц. полит. деятель 142
 Констан (Constant) Бенжамен (1767–1830), франц. писатель 58
 Коцебу (Kotzebue) Август Фридрих Фердинанд (1761–1819), нем. писатель 230, 231, 233–236
 Крылов Иван Андреевич (1769–1844), писатель, баснописец 213
 Ксенофонт (445–355 до н. э.), др.-греч. писатель 117
 Кузен (Cousin) Виктор (1792–1867), франц. философ, полит. деятель 58, 64
 Кукин, герой рассказа А.П. Чехова «Душечка» 242
 Кэрд (Caird) Эдуард (1835–1908), англ. философ 102, 103, 105, 290
 Кюстин (Custine) Адам Филипп де (1740–1793), генерал франц. рев. армии 38

Л

Ланге (Lange) Фридрих Альберт (1828–1875), нем. философ, экономист 19
 Лассон (Lasson) Георг (1862–1932), нем. философ 39, 118, 119, 285, 286, 288–291
 Ле Шапелье (Le Chapelier) Исаак Рене Ги (1754–1794), адвокат, якобинец 47
 Левит (Löwith) Карл (1897–1973), нем. философ 183
 Ленин Владимир Ильич (1870–1924), революционер 22, 58, 60, 94, 101, 105, 130–132, 136, 156, 158, 162, 188, 189, 193, 201, 212, 245, 256, 257, 264, 265, 270, 271, 276–278
 Леонардо да Винчи (Leonardo da Vinci) (1452–1519), итал. художник 176, 219
 Лессинг (Lessing) Готхольд Эфраим (1729–1781), нем. драматург, теоретик искусства 80, 184, 196
 Либкнехт (Liebknecht) Вильгельм (1826–1900), нем. революционер 18, 19, 284, 285
 Локк (Locke) Джон (1632–1704), англ. философ 191
 Лоррен (Lorrain) Клод (1600–1682), франц. художник 181
 Лукач (Lukács) Георг (Дьёрдь) (1885–1971), венг. философ 144, 145, 274, 279–282, 290, 291
 Людовик XVIII (1755–1824), франц. король 38

М

Магомет (Мухаммед) (ок. 570–632), основатель ислама 123
 Макиавелли (Macchiavelli) Никколо ди-Бернардо (1469–1527), итал. полит. деятель, писатель 31, 230
 Макбет, шотл. король, герой одноим. драмы У. Шекспира 221
 Марат (Marat) Жан-Поль (1743–1793), франц. полит. деятель 129
 Маргейнеке (Marheinecke) Филипп Конрад (1780–1846), нем. богослов 118
 Маркс (Marx) Карл (1818–1883), философ, революционер 18, 19, 22, 24, 36, 47, 52, 53, 58, 63–66, 68, 70, 79, 80, 82, 83, 88, 93, 107, 112, 135, 137, 139, 146, 147, 150, 158, 162, 163, 178, 183, 197, 199, 202, 238, 244, 247, 250, 258, 259, 270, 271, 275, 280, 282–284, 286–291, 302
 Масальский (Massalski) Эвард Томаш (Фома) (1799–1879), польск. писатель 210
 Мейер-Грефе (Meyer-Graefe) Юлиус (1887–1935), нем. писатель, историк искусства 69, 70
 Мейстер Вильгельм, герой романа И.-В. Гёте 77
 Минерва, богиня мудрости в др.-рим. мифологии 75, 108
 Модестов В.А., переводчик Г.-В.-Ф. Гегеля с франц. языка на русский 122

Молох, божество, которому приносят человеческие жертвы 29
 Молль Флендерс, героиня одноим. романа Даниеля Дефо 190, 191
 Монтень (Montaigne) Мишель де (1533–1592), франц. философ 220
 Монтескьё (Montesquieu) Шарль Луи де Секонда (1689–1755), франц. философ 134–136
 Муссолини (Mussolini) Бенито (1883–1945), лидер фашист. партии, глава правительства Италии (1922–1943) 25, 31, 32
 Мышкин, князь, герой романа Ф.М. Достоевского «Идиот» 164, 180

Н

Надеждин Николай Иванович (1804–1856), лит. критик, эстетик 64
 Наполеон, Наполеон I Бонапарт (Napoléon Bonaparte) (1769–1821), франц. гос. и воен. деятель 28, 34, 163, 165, 166, 202, 230, 278
 Никитенко Александр Васильевич (1804–1877) историк литературы, цензор 104
 Ницше (Nietzsche) Фридрих (1844–1900), нем. философ 148, 183, 285
 Ноль (Nohl) Герман (1879–1960), нем. философ 38, 48, 50, 280
 Ньютон (Newton) Исаак (1643–1727), англ. физик, математик 141

О

- Огурцов Александр Павлович (р. 1936), философ 125
- Оленька, героиня рассказа А.П. Чехова «Душечка» 238–243
- Онегин, герой романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин» 167
- Островский Александр Николаевич (1823–1886), драматург 245
- Отелло, герой одноим. драмы У. Шекспира 166, 167

П

- Панофский (Panofsky) Эрвин (1892–1968), нем. и амер. историк и теоретик искусства 173, 175
- Перикл (490–429 до н. э.), др.-греч. гос. деятель 49
- Перов Василий Григорьевич (1833–1882), художник 176
- Пикассо (Picasso) Пабло (1881–1973), франц. художник 140
- Пифагор Самосский (VI в. до н. э.), др.-греч. мыслитель, математик 194
- Платон (427–347 до н. э.), др.-греч. философ 102, 103, 117, 164, 180, 194, 196, 197, 200, 266, 267, 277
- Попов Павел Сергеевич (1892–1964), историк литературы и философии, переводчик 123
- Попов Ю.Н., редактор I т. «Эстетики» Г.-В.-Ф. Гегеля 125

- Поппер (Popper) Карл Раймунд (1902–1994), австр. философ 183, 196
- Публикола (VI в. до н. э.), один из легендарных основателей Римской республики 47
- Пустовалов, герой рассказа А.П. Чехова «Душечка» 242
- Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837), поэт 166, 215, 245
- Пфизер (Pfizer) Пауль Ахатиус фон (1801–1867), нем. публицист, юрист 33
- Пьеро Делла Франческа (Piero della Francesca) (1420–1492), итал. художник 173

Р

- Раупах (Raupach) Эрнст Вениамин (1784–1852), нем. писатель 115
- Рафаэль (Raffaello) (1483–1520), итал. художник 111, 224
- Рейнхард (Reinhard) Карл Фридрих (1761–1837), франц. дипломат нем. происхождения 198
- Рембрандт (Rembrandt) Харменс ван Рейн (1606–1669), нидерл. художник 172
- Рикардо (Ricardo) Давид (1772–1823), англ. экономист 17, 202
- Риккерт (Rickert) Генрих (1863–1936), нем. философ 20
- Ричард III (1452–1485), король Англии, герой одноим. драмы У. Шекспира 221

- Робеспьер (Robespierre) Максимилиан (1758–1794), франц. полит. деятель 28, 39, 52, 58, 198, 199, 280, 287, 288
- Розенкранц (Rosenkranz) Иоганн Карл Фридрих (1805–1879), нем. философ 13–16, 199
- Роттек (Rotteck) Карл Венцеслав (1775–1840), нем. историк, полит. деятель 17, 19
- Руайе-Коллар (Royer-Collard) Пьер Поль (1763–1845), франц. полит. деятель 58
- Руссо (Rousseau) Жан-Жак (1712–1778), франц. писатель, философ 38, 39, 133, 134, 280

С

- Самсон, библ. герой 211, 212
- Свифт (Swift) Джонатан (1667–1745), англ. писатель 13, 14
- Сен-Жюст (Saint-Just) Луи Антуан (1767–1794), франц. полит. деятель 52
- Сен-Симон (Saint-Simon) Клод Анри (1760–1825), франц. философ 25, 60, 61, 65, 68
- Сент-Эвремон (Saint-Evremond) Шарль (1610–1703), франц. философ 134
- Смит (Smith) Адам (1723–1790), шотл. экономист 80, 289
- Сократ (469–399 до н. э.), др.-греч. философ 117
- Софокл (ок. 495–406 до н. э.), др.-греч. драматург 49, 75, 220, 224

- Стоппнер Борис Григорьевич (1871–1937), переводчик сочинений Г.-В.-Ф. Гегеля на русский язык 123
- Стюарт (Steuart) Джеймс (1712–1780), шотл. экономист 14, 164
- Суворов Александр Васильевич (1730–1800), полководец 214
- Сэй (Say) Жан-Батист (1767–1832), франц. экономист 58

Т

- Татьяна, героиня романа А.С. Пушкина «Евгений Онегин» 167, 245
- Твардовский Александр Трифонович (1910–1971), поэт, гл. редактор журнала «Новый мир» 168
- Тёркин Василий, герой одноим. поэмы А.Т. Твардовского 168
- Тик (Tieck) Людвиг (1773–1853), нем. писатель 119
- Тициан (Tiziano) (ок. 1489–1576), итал. художник 175
- Толстой Лев Николаевич (1828–1910), писатель 158, 162, 205, 207, 212, 218, 219, 238–243, 245, 247
- Топич (Topitsch) Эрнст (1919–2003), австр. философ 183, 196
- Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883), писатель 242, 243
- Тэйлор (Taylor) Фредерик Уинслоу (1856–1915), амер. инженер 89

Ф

- Файхингер (Vaihinger) Ханс (1852–1933), нем. философ 285
- Фейербах (Feuerbach) Людвиг (1804–1872), нем. философ 87, 107, 246
- Фидий (ок. 490–430 до н. э.), др.-греч. скульптор 49
- Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб (1762–1814), нем. философ 140, 229, 235
- Фишер (Fischer) Куно (1824–1907), нем. историк философии 117, 119, 291
- Фишер (Visher) Фридрих Теодор (1807–1888), нем. философ 84, 104, 107
- Флоренский Павел Александрович (1882–1937), богослов, философ 173, 175
- Фома Аквинат (Аквинский, Aquinas) (1225–1274), итал. богослов 173
- Фонвизин Денис Иванович (1745–1792), писатель 215
- Форд (Ford) Генри (1863–1947), амер. инженер 89
- Форстер (Forster) Георг (1754–1794), нем. писатель, полит. деятель 38, 195–197, 199, 201
- Фортинбрас, персонаж трагедии У. Шекспира «Гамлет» 223
- Фрайер (Freyer) Ганс (1887–1969), нем. философ 90
- Фурье (Fourier) Франсуа Мари Шарль (1772–1837), франц. утопич. социалист 86

Х

- Хайдеггер (Heidegger) Мартин (1889–1976), нем. философ 139
- Хатчесон (Hutcheson) Фрэнсис (1694–1747), шотл. философ 191, 192
- Хоркхаймер (Horkheimer) Макс (1895–1973), нем. философ 191

Ц

- Цезарь Гай Юлий (100 или 102–44 до н. э.), др.-рим. гос. деятель 58, 133

Ч

- Чаадаев Пётр Яковлевич (1793–1856), философ, публицист 64
- Чернышев Борис Степанович (1896–1944), историк философии 123
- Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889), писатель, революционер 87, 104, 105, 212, 283, 290
- Чехов Антон Павлович (1860–1904), писатель, драматург 238–244, 246
- Чима да Конельяно (Cima da Conegliano) (1459–1517), итал. художник 175

Ш

- Шекспир (Shakespeare) Уильям (1564–1616), англ. драматург, поэт 75, 166, 167, 216, 219–224, 230, 235, 236
- Шеллинг (Schelling) Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), нем. философ 198, 229

- Шиллер (Schiller) Иоганн Кристоф Фридрих (1759–1805), нем. поэт 48, 72, 77, 84, 86, 113, 173, 190, 214, 222, 229, 232, 233, 286
- Шмидт (Schmidt) Конрад (1863–1932), нем. экономист, философ 99
- Шмидт (Schmidt) Юлиан (1818–1886), нем. критик, историк литературы 17
- Шталь (Stahl) Фридрих Юлиус (1802–1861), нем. юрист, полит. деятель 17, 63, 288
- Штиглиц (Stieglitz) Генрих (1801–1849), нем. поэт 120

Э

- Эббинггаус (Ebbinghaus) Юлиус (1885–1981), нем. философ 26, 286

- Эврипид, см. Еврипид
- Эгист, герой др.-греч. мифологии 220
- Эдип, герой др.-греч. мифологии 49, 167
- Эльснер (Oelsner) Конрад Энгельберт (1764–1828), нем. публицист 198
- Энгельс (Engels) Фридрих (1820–1895), философ, революционер 18, 19, 65, 66, 79, 99–101, 103, 107, 111, 112, 135, 137, 139, 146, 147, 155, 163, 187, 199, 210, 217, 282–291
- Эсхил (ок. 525–456 до н. э.), др.-греч. драматург 220
- Этингер (Oettinger) Фридрих Кристоф (1702–1782), нем. писатель, философ 133

Иллюстрации

Все иллюстрации, использованные в данном издании, взяты из Архива М.А. Лифшица (Архив РАН), папка № 203 «Hegel».

- С. 10 — страница рукописи Мих. Лифшица из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».
- С. 126 — конверт «Hegel. К моему докладу».
- С. 251 — папка № 203 «Hegel».
- С. 253 — конверт «Hegel. Символика, знаки».
- С. 255 — конверт «"Прогресс Гегеля" как прогресс в сознании свободы».
- С. 257 — конверт «Ленин и Гегель. Онтологическая гносеология».
- С. 259 — конверт «Практика. Гегель. Маркс».
- С. 261 — конверт «Всякая система философии — художественное произведение».
- С. 263 — конверт «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».
- С. 265, 267, 269, 271 — страницы из конверта «Гегель против морали в истории (и да, и нет)».

В издательстве «GRUNDRISSE» вышли следующие книги М.А. Лифшица:

VARIA. 2010. 172 с.

Фрагменты из архива М.А. Лифшица. Книга состоит из трёх частей. Первая часть «Идеал всегда имеет некую реальность...» публикуется впервые.

Вторая часть «Сейчас вам кажется, что истины нет...» впервые была опубликована в журнале «Свободная мысль», 1992, № 6, с. 99–112.

Третья часть «Pro domo sua» впервые была опубликована в журнале «НЛО», 2007, № 88, с. 80–114.

ПЕРЕПИСКА МИХ. ЛИФШИЦА И Д. ЛУКАЧА. 1931–1970 годы. 2011. 296 с.

Переписка философов относится к 1931–1970 годам и включает все известные письма. За редкими исключениями письма вводятся в научный оборот впервые. В приложении к переписке приводятся 12 документальных материалов, характеризующих исторический фон, на котором эта переписка разворачивалась. Большинство материалов приложения также публикуется впервые.

ПИСЬМА В. ДОСТАЛУ, В. АРСЛАНОВУ, М. МИХАЙЛОВУ. 2011. 296 с.

В издание вошли все сохранившиеся письма Владимиру Досталу (письма 1959–1974 гг.), Михаилу Михайлову (письма 1973–1983 гг.) и часть писем, отправленных Виктору Арсланову (письма 1959–1974 гг.). Все письма приводятся полностью.

Письма представляют собой соединение философских размышлений о жизни и культуре с живыми характеристиками людей и событий на фоне бытовых подробностей повседневного существования.

МОНТЕНЬ. ВЫПИСКИ И КОММЕНТАРИИ. 2012. 152 с.

В 1930-е годы Лифшиц изучал Монтеня, делая выписки из «Опытов» и сопровождая их комментариями. Книга о Монтене не была Лифшицем написана, но его эксцерпты сохранились.

Мих. Лифшиц. О Гегеле. —
М.: ООО «Издательство Грюндриссе», 2012. — 304 с.
ISBN 978-5-904099-08-4
Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Типография Момент»,
Московская обл., г. Химки, Библиотечная ул., д. 11

Книги издательства «Grundrisse» можно купить:

в книжном магазине «Фаланстер»:
Москва, М. Гнезниковский пер., 12/27 (вход в арке)
<http://www.falanster.su>
(495) 749-57-21

Оптовая продажа:
ООО «Берроунз»
(495) 971-47-92
ООО «Мир интеллектуальной книги»
(495) 786-36-35