

В. П. КАЛАЦКИЙ

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ



ИЗДАТЕЛЬСТВО

УНИВЕРСИТЕТА

1961

МОСКОВСКОГО

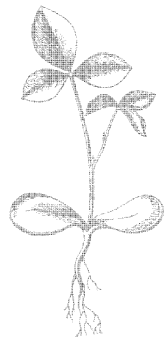
В. П. КАЛАЦКИЙ

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Выпуск I

Вводные лекции

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1961

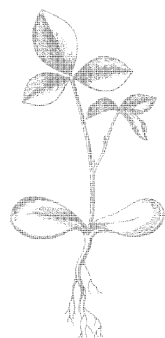


Scan AAW

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

Предлагаемые вниманию читателей вводные лекции по курсу диалектического материализма читались в течение нескольких последних лет студентам экономического факультета Московского государственного университета. При подготовке к печати пятой лекции автор использовал ранее сданную в печать свою статью «Особенности марксистско-ленинской философии».

Лекции предназначаются в качестве пособия для студентов, приступающих к изучению основ марксистско-ленинской философии.



Scan AAW

ВВЕДЕНИЕ

В «Декларации Совещания представителей коммунистических и рабочих партий социалистических стран, состоявшегося в Москве 14—16 ноября 1957 года», верность которой как программному документу творческого марксизма-ленинизма, боевому знамени и руководству к действию для всего международного коммунистического движения подтвердили представители коммунистических и рабочих партий на Московском совещании в ноябре 1960 г., говорится: «Теоретической основой марксизма-ленинизма является диалектический материализм. Это мировоззрение отражает всеобщий закон развития природы, общества и человеческого мышления. Это мировоззрение пригодно для прошлого, настоящего и будущего. Диалектическому материализму противостоят метафизика и идеализм. Если марксистская политическая партия при рассмотрении вопросов исходит не из диалектики и материализма, то это приведет к возникновению односторонности и субъективизма, к закоснению мысли, к отрыву от практики и к потере способности давать соответствующий анализ вещам и явлениям, к ревизионистским или догматическим ошибкам и к ошибкам в политике. Применение диалектического материализма в практической работе, воспитание кадровых работников и широких масс в духе марксизма-ленинизма — это одна из актуальных задач коммунистических и рабочих партий»¹.

Диалектический материализм — это марксистско-ленинская философия.

Философия диалектического материализма — самая пространная, наиболее влиятельная философия нашей

¹ «Программные документы борьбы за мир, демократию и социализм». Госполитиздат, 1961, стр. 14.

эпохи. Она безраздельно господствует в нашей стране и занимает господствующее положение во всех странах мировой социалистической системы. Ею руководствуются коммунисты всех стран мира, успешно борясь против ревизионизма, который по существу порывает с этой философией под фальшивой маской ее признания и заботы об ее улучшении и развитии. Ее принимают наиболее прогрессивные ученые капиталистических стран. Однако она не является единственным философским течением в современном мире. Ей противостоят различные идеалистические и метафизические течения современной буржуазной философии, среди которых основными являются иррационалистическая философия экзистенциализма, псевдонаучная философия неопозитивизма и религиозная философия неотомизма. Эти течения, как и некоторые течения прежней буржуазной философии, питают и современный ревизионизм в области марксистской философии. Ревизионизм, как это доказал еще В. И. Ленин, плетется в хвосте буржуазной философии в полном противоречии с его ширококощательными претензиями на развитие марксистской философии.

Но, не будучи единственным течением в современной философии, диалектический материализм является единственной научной философией современности.

Наша партия всегда уделяет большое внимание вооружению коммунистов и всех трудящихся основами марксизма-ленинизма, и в частности марксистско-ленинской философии. Это вооружение, как отметил Центральный Комитет КПСС в своем постановлении от 9 января 1960 г. «О задачах партийной пропаганды в современных условиях», приобретает исключительно важное значение в период развернутого строительства коммунистического общества в нашей стране. Это обусловлено тем, во-первых, что успешное осуществление программы коммунистического строительства, создание материально-технической базы коммунизма, дальнейшее укрепление экономического могущества страны, достижение изобилия материальных благ находятся в прямой зависимости от повышения уровня сознательности трудящихся; тем, во-вторых, что по мере дальнейшего развития социалистической демократии и постепенного перерастания социалистической государственности в коммунистическое общественное самоуправление во все большей степени основным методом регулирования жизнедеятельности советского общества становится убеждение, воспитание масс; тем, в-третьих, что формирование нового человека с коммунистическими чертами характера, привычками и моралью, ликвидация пережитков капитализма в сознании людей является

в настоящее время одной из главных практических задач; тем, в-четвертых, что мирное сосуществование государств с различным общественным устройством не ослабляет идеологическую борьбу, борьбу между коммунистической и буржуазной идеологиями. Вследствие этого усвоение коммунистического мировоззрения, как и овладение основами марксизма-ленинизма вообще и глубокое понимание политики партии, становится жизненной необходимостью для каждого советского человека².

Центральный Комитет Коммунистической партии Советского Союза поставил задачу настойчиво добиваться, чтобы каждый студент высшего учебного заведения овладевал марксистско-ленинской теорией как творческим, неразрывно связанным с жизнью учением, умел руководствоваться важнейшими положениями этой теории в своей практической деятельности. Чтобы стать высокообразованным активным строителем коммунизма, нужно овладеть основами марксистско-ленинской философии и уметь пользоваться ее положениями в практической деятельности. Усвоение марксистско-ленинской философии обогащает цельным научным мировоззрением, дает возможность не только стать грамотным в вопросах миропонимания, но и приобрести научную убежденность в правоте и неодолимой жизненности коммунистического движения, в исторической необходимости грядущей полной и окончательной победы коммунизма. Ее усвоение необходимо и для научно-исследовательской деятельности: оно вооружает ученых научной методологией исследования.

² «КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК», ч. IV. Госполитиздат, 1960, стр. 590.

Лекция первая

ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ПРЕДМЕТ

Иногда мы слышим пренебрежительный отзыв о философии. Философом нередко называют человека, который ведет беспредметное рассуждение, в такой мере абстрактное, что оно никак не связывается с практикой, с жизнью. Но такое рассуждение отнюдь не является философией. Оно заслуживает лишь пренебрежительной оценки как пустое «философствование». Философствование в таком смысле — занятие нетрудное, но бесплодное.

Философия не есть беспредметное рассуждательство. И как бы ни были абстрактны вопросы философии, те или иные ответы на них логически предопределяют обоснование весьма конкретного направления деятельности людей.

Философия возникает и развивается под воздействием практических интересов людей и служит целям их удовлетворения.

1. Предмет философии

«Философия» — слово греческого происхождения. Оно составлено из греческих слов «филео» — «люблю» и «софия» — «мудрость» и буквально означает «любовь к мудрости» или, говоря проще, «стремление к знанию». В 1823—1825 гг. в Москве действовал философский кружок «Общество любомудрия». Однако слово «любомудрие» не прижилось, и в нашей стране, как и во всех других странах, вошло в обиход греческое слово «философия».

Сначала в древней Греции мыслителей называли «софистами» — «мудрецами». Предание сохранило славу о вид-

нейших из них, о первых «семи мудрецах» древней Греции, среди которых наиболее знаменит Фалес.

Затем в V в. до н. э. появилось особое философское течение — школа «софистов». Софисты выступали как профессиональные учителя мудрости и красноречия. Наряду с серьезными мыслителями, в этой школе действовали разносчики дешевой мудрости, которые претендовали на то, что они за сравнительно небольшую плату могут обучить «мудрости» любого человека. Эти разносчики дешевой мудрости компрометировали само имя «софистов».

Тогда в противовес понятиям «софист» и «софистика» греки выдвинули понятия «философ» и «философия». Так, Сократ говорил, что он не софист, т. е. не человек, который постиг мудрость, а философ, т. е. человек, который знает, что он ничего не знает, но полон стремления к знанию. Совершенная мудрость — у бога, говорил Платон, человеку же дана в удел только философия — любовь к мудрости.

С тех пор слова «софистика» и «софист» приобрели пренебрежительный смысл. Софистикой стали называть мудрствование, или, по выражению Аристотеля, мнимую мудрость, а софистом — лжемудреца. Цель софистики в этом смысле состоит в том, чтобы неправильным доказательством обосновать ложное положение или опровергнуть истинное положение. Такое неправильное доказательство, которое имеет только видимость правильного доказательства, хотя и осознается как неправильное, называется софизмом. В отличие от паралогизмов, т. е. непреднамеренных логических ошибок в рассуждениях, софизмы — это умышленные ошибки в доказательстве, к которым прибегают с целью запутать кого-либо, ввести его в заблуждение. Вот, к примеру, один из древних софизмов, софизм «Рогатый»: «Чего ты не терял, то ты имеешь; рогов ты не терял; следовательно, ты рогатый».

Таково происхождение слова «философия», согласно которому философия есть любовь к знанию, стремление к познанию, стремление к достижению истины. Настоящий в таком значении слова философ мог бы согласиться с крупнейшим деятелем немецкого просветительства XVIII в. Лессингом, который говорил, что если бы бог держал в своей правой руке всю истину, а в левой — одно только постоянное, неугасимое стремление к ней, связанное при этом с постоянными и вечными заблуждениями, и сказал бы ему: «Выбирай», то он грипал бы с благоговением к его левой руке и сказал: «Отец, дай, — чистая истина годится ведь только для тебя одного».

Однако этого своего значения «стремления к мудро-

сти» в отличие от самой «мудрости» философия не сохранила. Свое современное значение слово «философия» приобрело в отличие от науки, точнее говоря, в отличие от частных, или конкретных, наук. В этом смысле философия впервые понимается у Гераклита. Философию как знание единого сущего он отличает от «многознания» как знания многих вещей.

Что же является предметом философии, или, иначе говоря, что она постигает, понимания чего она пытается достигнуть?

Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, бросим хотя бы самый беглый взгляд на историю философии.

Даже при таком взгляде мы заметим, что в древности существовала нерасчлененная область знания, понимания, включавшая в себя понимание как отдельных предметов, явлений, сторон мира, так и мира в целом. И не только первые философы были и первыми учеными, совершившими первые научные открытия в геометрии, астрономии и в других отраслях науки, но и, вообще отдельные науки еще не выделились из этой нерасчлененной области. Так, древнегреческий мыслитель Аристотель считал, что так как учение об общих основах сущего составляет только первую философию, то философия им не ограничивается. Второй философией он признавал астрономию и математику; а третьей философией — естествознание. И даже французский философ и ученый XVII в. Р. Декарт утверждал, что философия охватывает собой всю совокупность знаний. Философия, говорил он, подобна дереву, корни которого — метафизика (то, что у Аристотеля носило название «первой философии»), ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике.

Одна из особенностей истории философии состоит в том, что от нерасчлененного знания, обычно именовавшегося философией, по мере развития научных знаний об отдельных областях мира отделялись, отпочковывались одна за другой отдельные конкретные науки. Под влиянием общественных потребностей, которые вызывались необходимостью развития производства, от философии примерно с III в. до н. э. начинают отделяться самостоятельные отрасли знания — конкретные науки. Особенно бурно шло это отпочкование отдельных наук с XVI в. под определяющим влиянием развития капиталистического способа производства. И ныне трудно даже просто обозреть великое множество отдельных наук. Следовательно, по мере развития конкретных наук

область, которая составляла предмет философии, непрерывно сокращалась.

Если это так, то, естественно, встает вопрос: а осталось ли что-нибудь на долю философии, какова судьба философии, прежней «царицы наук», после того как исследование различных областей мира было поделено между конкретными науками?

Один из ответов на этот вопрос, ответ вполне определенный, но весьма неутешительный для философии, пытался обосновать позитивизм — одно из течений буржуазной философии, возникшее еще в первой половине прошлого века и получившее очень большое распространение в современной буржуазной философии.

Позитивисты говорят, что философию постигла судьба шекспировского короля Лира, некогда гордого и властного правителя, который, после того как он разделил свои владения между дочерьми, оказался на положении бездомного бродяги. Философия была уместна и нужна, пока не было наук. Правда, она была умозрительной, спекулятивной, была метафизикой. Заметим, что метафизикой позитивисты называют такую философию, которая пытается понять то, что непосредственно не может быть наблюдаемо и посредством опыта исследовано. Но с появлением многочисленных отдельных наук, продолжают позитивисты, философия не может больше найти для себя в действительности такой предмет, который не был бы или по крайней мере не мог бы в принципе стать предметом той или другой науки. По мере того как становится возможным опытным путем исследовать тот или иной вопрос, он переходит из области философии в область науки. Наука в отличие от философского умозрения — это положительное (позитивное, — отсюда название «позитивизм») знание. Знание существует именно в том виде и объеме, в каком дают его позитивные науки (математика, астрономия, физика, химия, биология, социология). Какое-то наднаучное, сверхнаучное знание невозможно. Поэтому не может быть особого, философского знания о мире, кроме знания научного, т. е. знания, которого достигают науки.

Таков ответ позитивизма на вопрос о судьбе философии.

Создатель позитивизма французский философ Огюст Конт (1798—1857) для обоснования этого ответа выдвинул особую теорию истории человеческого понимания мира. Человеческое понимание мира, согласно этой теории, проходит три этапа: теологический, метафизический и позитивный. Сначала, на теологическом этапе, люди объясняли явления мира посредством принятых на веру догм о суще-

ствовании каких-то духов, сверхъестественных существ. На втором, метафизическом, этапе явления объясняются умо-зрительным допущением существования неких причин, сущностей, субстанций. На третьем, позитивном, этапе люди путем научного исследования описывают данные нам в опыте связи между явлениями — законы. Лишь на этом этапе понимание мира становится научным. Этот исторический ход человеческого понимания мира обусловлен природой сознания индивида. Три ступени истории понимания мира людьми — это детство, юность и зрелость человеческого духа. В детстве человек верует, в юности мечтает, в зрелом возрасте трезво исследует. Таковы же и этапы истории понимания мира: люди — сначала теологи, затем метафизики и наконец позитивисты. Следовательно, подобно тому как философия замещает религию, так наука делает ненужной философию, позитивная наука становится на место метафизики.

Чем же занимается наука? Наука, говорят позитивисты, устанавливает посредством опыта сосуществование и последовательность фактов, описывает связи между явлениями. Наука описывает, но не объясняет. Наука отвечает только на вопрос «как?» (как что-то происходит), но не на вопрос «что?» (что это такое). Мы не можем познать так называемые «причины» и «сущности» вещей. Этого не может наука, а потому не может и философия. К примеру, мы обобщаем наблюдаемые факты тяжести, падения и в итоге формулируем закон всемирного тяготения. Но узнать «причину» и «сущность» тяготения мы не можем. Вопросы, касающиеся сущностей и причин, можно предоставить фантазии теологов и умозрению философов-метафизиков. Философия, пока она будет пытаться дать ответы на эти вопросы, останется только «поэзией понятий». Такая философия будет бесплодной метафизикой, умозрительно конструируемой философией. Она не может иметь познавательной ценности, так как такую ценность имеет только положительное знание.

Поэтому, заключают позитивисты, философия должна отказать от самостоятельной области постижения мира. Мир является предметом науки. Предметом же позитивной философии, единственной философии, имеющей смысл, может быть только сама наука. Задачи науки, методы наук, классификация наук — вот чем должна заниматься эта философия. Настоящая философия — это наука о науке.

Еще дальше по пути отрицания наличия в мире предмета философии идет современный позитивизм — неопозитивизм.

Так, один из лидеров современной буржуазной философии английский позитивист Бертран Рассел говорит: Фи-

лософия в самом широком смысле «является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все *точное* знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все *догмы*, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия... На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории... Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии»¹. В числе этих вопросов, на которые наука не может ответить, Рассел называет такие: «что такое дух и что такое материя?», «подчинен ли дух материи?», «действительно ли существуют законы природы?». Но философия, как и наука, считает Рассел, здесь бессильна. Дело настоящей философии — исследовать эти вопросы, если не отвечать на них. Другие неопозитивисты такие вопросы прямо объявляют «после исследования» бессмысленными. Философия не может дать никакого нового по сравнению с науками знания о мире, заявляет Рассел. Ее задача — дать логический анализ научного познания. Логика — сущность философии, Рассел считает, что в отличие от философии в самом широком смысле, которая является чем-то промежуточным между теологией и наукой и ставит вопросы, на которые наука не может ответить, предметом настоящей философии является логика науки.

Другой неопозитивист, Рудольф Карнап, подлинную задачу философии увидел в логическом анализе языка науки. Философские суждения о природе мира, говорил он, бессмысленны. Действительные философские суждения относятся не к объектам, а к словам-символам. Философия, занимающаяся отношением между символом и символизирваемым объектом, была бы метафизикой. Мы должны поэтому философствовать не о мире, а о логике нашего языка, о логике языка науки. Истину ищет наука, она стремится дать решение проблем. Философия же должна анализировать истину, учить, как ставить проблемы. В науке идет речь об

¹ Б. Рассел. История западной философии. ИЛ, М., 1959, стр. 7—8.

истинности утверждений, а в философии — об их логике. Позже, уже в качестве представителя так называемой семантической философии, возникшей как особая разновидность неопозитивизма, Карнап заявил о необходимости дополнить задачу философии семантическим анализом языка. Таким образом, предмет философии он свел к языку.

Итак, согласно позитивизму, все, что можно изучать в мире, становится предметом различных конкретных наук. Для философии предмета в мире не остается. Философия как понимание мира изжила себя. Настоящая философия — это наука о науке, или даже только наука о логике науки, или же о языке науки.

Позитивизм отрицает философию как понимание мира. Поэтому с полным основанием английский философ-материалист Морис Корнфорт свою книгу, направленную против современного позитивизма, изданную в Лондоне в 1950 г., озаглавил: «В защиту философии».

Отзвуки позитивистского отрицания философии были и в Советском Союзе, особенно в двадцатых годах, когда механисты пытались обосновать тезис «Наука — сама себе философия». К примеру, в журнале «Под знаменем марксизма» в 1922 г. была опубликована статья, в заголовке которой стоял громкий призыв: «Философию за борт». Автор этой статьи писал, что философия — это полувера, полужнание, полутоткровение, полунаука, вернее — больше вера, чем знание, что она ближе к религии, чем к науке. Философия, заявил он, — опора буржуазии, не идеалистическая, не метафизическая только, а именно философия вообще, философия как таковая. Отсюда он заключал, что должна остаться наука, только наука, но никакой философии. Оборудуя и достраивая наш научный корабль, позаботимся в первую очередь, призывал он, с капитанского мостика вслед за религией без остатка вышвырнуть за борт философию. Науку на мостик — философию за борт, так как философия — опора буржуазии, а наука — меч пролетариата, — таковы «радикальные» выводы этого автора.

Позитивистское отрицание философии нельзя признать научно обоснованным.

Прежде всего это отрицание исходит из признания ограниченности познавательных способностей человека. А это ограничение не выдерживает научной критики, ибо ничего непознаваемого в мире нет. Поход позитивистов против философии, хотя он ведется под знаменем борьбы за науку, направлен и против науки, так как познание сущности и причин явлений признается запретным для науки. Позитивизм выражает страх современной буржуазии перед

научным миропониманием. Поход позитивизма против философии, хотя он ведется под знаменем борьбы против философии спекулятивной, направлен ныне именно против научной философии, философии диалектического материализма.

Затем, неверно, что философия в результате развития конкретных наук лишилась своего предмета в мире, что ее предметом может быть только само познание, точнее, наука. Каждая из конкретных наук изучает ту или иную вполне определенную область реальности. Предмет физики — физический мир, физические явления. Предмет биологии — жизнь, органическая природа. Предмет экономической науки — экономика. Различные конкретные науки изучают законы различных отдельных областей мира. Каждая из этих областей имеет свои особенности, так как мир качественно многообразен. Но все эти отдельные области — это области единого в своем многообразии мира. Существование отдельного не исключает существования общего, так как отдельное не существует вне общего, без общего. Это общее, присущее всему миру, и составляет предмет философии. А так как в каждой отдельной области мира явления также многообразны и каждое из них имеет особенности, отличающие его от других явлений этой области, и, следовательно, особенности этой области по отношению к ее явлениям представляют общее, то общее, присущее всем этим отдельным областям мира, является предельно общим — всеобщим.

Всеобщее в мире, всеобщие законы мира есть предмет философии. И при всей нерасчлененности философии и конкретных наук в древности возникновение философии как особого вида общественного сознания означало появление теоретически разработанной системы общего понимания мира.

Далее, позитивистская критика умозрительной философии необоснованно переходит в критику всякой философии, кроме позитивистской. Конечно, развитие конкретных наук обнаруживает всю несостоятельность умозрительной философии. Серьезным пороком прежней философии, особенно идеалистической, было то, что она обособывалась умозрительно, что она была умозрительной. Порок этот присущ и современной буржуазной философии. Но неверно, что вся философия была умозрительной. Материализм по мере развития конкретных наук, на которые он опирался, становился на путь научного познания всеобщих законов мира.

Далее, неверно, что всякая философия, выступающая как миропонимание, т. е. признающая наличие своего предмета в мире, принимающая своим предметом всеобщие законы мира, обязательно будет умозрительной философией,

«поэзией понятий», будет философией спекулятивной. Это позитивистское утверждение означает отрицание возможности научного метода познания всеобщего. Оно представляет собой, следовательно, все ту же попытку позитивистского ограничения возможностей научного познания.

Наконец, хотя позитивизм борется против философии как какого бы то ни было миропонимания, он дает свое понимание мира, являющееся идеалистическим. Следовательно, он вопреки своим декларациям выходит за рамки позитивной философии, провозглашаемой конкретной наукой, наукой о науке или только о ее логике и языке. Нет философии Маха, заявлял позитивист Эрнст Мах, есть только научный «анализ ощущений», выполненный Махом. Однако вопреки этому заявлению через «анализ ощущений» Мах и обосновывал идеалистическое миропонимание. Значит, есть философия Маха; правда, философия ненаучная, антинаучная. Следовательно, на деле все остается по-старому: мир в целом так или иначе у самих позитивистов оказывается предметом философии. На деле лишь метод постижения этого предмета позитивизм выдвигает особый. Это субъективистский метод — метод «анализа ощущений», «логического анализа» или «анализа языка». Но как раз этот метод, как мы покажем особо, не является состоятельным.

Из сказанного следует, что выдаваемые иногда за марксистское решение вопроса о предмете философии попытки представить в качестве такого предмета процесс познания являются научно не обоснованными, так как они не учитывают мировоззренческой сущности философии и игнорируют то, что общее понимание процесса познания определяется тем или другим миропониманием. Эти попытки в основе своей являются позитивистскими.

2. Основной вопрос философии

Вопросы философии так или иначе касаются ее предмета. Философия, как следует из сказанного, имеет своей задачей составить и обосновать определенное понимание мира как целого, понимание всеобщего в мире всеобщих законов мира. В этом смысле, и только в этом, предмет философии обуславливает вопросы, которые встают перед философией, на которые она призвана дать ответы.

Но, само собой понятно, вопросы перед философией ставят люди. И эта постановка философских вопросов обусловлена уровнем освоения мира людьми, которое прогрессирует с развитием материального производства, преобразующего

внешний мир, окружающий людей, и научного познания мира. Более четкое же вычленение предмета философии и, следовательно, его ограничение в ходе ее истории вовсе не означает какого-то обеднения философии. Напротив, оно способствовало все более четкому выделению философской проблематики, углублению постановки философских вопросов. Вследствие все возрастающего освоения мира людьми и в связи с этим ограничением предмета философии, ее проблематика становится все более определенной, дифференцированной, глубокой и, значит, неизменно обогащается.

Однако такова только общая тенденция движения философской проблематики, явственно выступающая в истории тех течений в философии, которые стали на путь обоснования научного миропонимания. Но, как мы это вскоре выясним особо, не все течения в философии становятся на этот путь вследствие особенностей положения и интересов тех или других слоев общества. Поэтому различные течения в философии выдвигают вообще, и на первый план в особенности, различные вопросы. В связи с этим в качестве вопросов всей философии, на которые так или иначе отвечают все философские течения, выступают лишь некоторые самые общие философские вопросы, причем их конкретная постановка изменяется в зависимости от изменения философских течений.

Каков по природе своей мир и что с ним происходит? — эти два вопроса являются предельно широкими, так как они касаются не тех или других конкретных областей мира, а всеобщего в мире. К этим двум самым общим вопросам и сводятся в отмеченном нами плане вопросы философии.

Прежде чем пытаться ответить на вопрос о том, что происходит со всеми явлениями (предметами) мира, надо составить себе определенное мнение о том, что такое мир. Вопрос же о том, что такое мир, какова реальность по природе своей, уже при первом подходе к его решению выступает как вопрос об отношении идеального к материальному. Ведь когда пытаются подойти к пониманию мира в целом, обнаруживают прежде всего два предельно широких рода реальности: 1) идеальное — все то, что существует в сознании, 2) материальное — все то, что существует вне сознания. Именно вопрос об отношении идеального к материальному и встает как исходный вопрос философии. Решение этого вопроса влияет на решение других вопросов философии. В качестве такового он является основным вопросом философии.

Основным вопросом философии, — всякой философии, независимо от особенностей того или иного ее течения, —

является вопрос об отношении идеального к материальному, духа к материи.

Идеальное при его исследовании выступает в двух аспектах: 1) идеальное, сознание как момент бытия, момент существующего; 2) сознание в его отношении к предмету сознания, к тому, что сознается. Эти два аспекта исследования идеального обуславливают наличие двух сторон основного вопроса философии.

Вопрос об отношении идеального к материи, с одной стороны, есть вопрос о том, что является первичным — идеальное или материя — и, соответственно, что вторичным. Иначе говоря, материя ли порождает дух, будучи первичной, или, наоборот, дух порождает материю как вторичное по отношению к нему? Это вопрос о первоначале мира: что является первоначалом мира, или, как говорят философы, субстанцией, — дух или материя? Или, еще иначе, мир по природе своей материален или идеален? Основной вопрос философии, взятый с этой стороны, есть основной вопрос так называемой онтологии, т. е. общей теории бытия. Вопрос о том, что является первичным — материя или идеальное, — есть онтологическая сторона основного вопроса философии.

Вопрос об отношении идеального к материи, с другой стороны, есть вопрос о том, как относятся продукты мыслительной деятельности — представления, понятия — к предметам и явлениям внешнего по отношению к мыслящему сознанию мира. Иначе говоря, о чем мы мыслим, что мы познаем? Это вопрос о том, в состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях верно отражать действительность? Основной вопрос философии, взятый с этой стороны, есть основной вопрос гносеологии, общей теории познания. Вопрос об отношении наших мыслей об окружающем нас мире к самому этому миру есть гносеологическая сторона основного вопроса философии.

Другой вопрос, вопрос о том, что происходит с явлениями (предметами) мира, в своем более конкретном выражении есть вопрос о связи между явлениями и об их изменении. Связаны ли явления (и их стороны) между собой или изолированы, и если связаны, то какова эта связь, каковы всеобщие виды этой связи; изменяются ли явления (предметы) коренным образом или остаются при всех изменениях в принципе теми же самыми, ведут ли эти изменения явлений к их обновлению, к их развитию и каковы всеобщие законы развития, каков источник этого развития? — таково содержание этого вопроса.

Ответ на этот вопрос составляет ту или иную общую концепцию связи между явлениями и их изменениями. Эта концепция касается как явлений окружающего нас мира, так и самой мыслительной деятельности.

Решение основного вопроса философии влияет на решение вопроса о связи между явлениями и об их изменении. Так, к примеру, если, решая основной вопрос философии, признать, что идеальное первично, а материальное есть его порождение, то тогда законы развития мира как мира идеального по своей природе будут законами развития духа, идеи; материя же окажется чем-то неподвижным, инертным, неспособным к самодвижению. Или если признать, что наше сознание не способно вообще познать окружающую нас реальность, тогда решение вопроса о связи между явлениями и об их изменении окажется вообще невозможным. Это значит, что решение основного вопроса философии скажется в концепции связи между явлениями и их изменениями.

Но все же, признавая материальность мира и, следовательно, производность сознания, можно как признавать развитие материального мира, так и, считая, что этот мир качественно не изменяется, не признавать его развития. Это значит, что, испытывая на себе то или иное влияние со стороны решения основного вопроса философии, влияние, которое может быть и определяющим, как во втором только что приведенном примере, вопрос о связи между явлениями и об их изменении сохраняет все же,— правда, лишь в известных границах,— некоторую самостоятельность по отношению к решению основного вопроса философии.

Решение вопроса об отношении идеального к материи и вопроса о связи между явлениями и об их изменении составляет определенное понимание мира — его общую теорию. Это же понимание, эта теория мира влечет за собой определенное понимание, определенную теорию способа мышления, всеобщего метода познания, призванного обеспечить успешное познание предметов и явлений различных областей мира.

К примеру, если философия признает, что мир изменяется, что его явления развиваются, то отсюда вытекает необходимость соблюдения исторического метода исследования, который требует изучать то или иное явление в процессе его возникновения, становления и гибели, раскрывать важнейшие этапы и тенденции конкретно-исторического развития этого явления.

Философия, следовательно, имеет одной из своих задач на основе постижения всеобщих законов мира обосновать

правильный способ мышления, всеобщий метод познания, могущий привести нас к истинному познанию явлений различных областей мира. Этот метод познания будет методом всякого исследования, независимо от особенностей предмета исследования, всеобщим методом познания. Эта задача философии состоит, таким образом, в решении философского вопроса о правильном всеобщем методе познания, о правильном способе мышления. Эта задача философии решается методологией — теорией всеобщего метода познания.

Итак, вопрос об отношении идеального к материальному, вопрос о связи между явлениями (предметами) мира и об их изменении и вопрос о всеобщем методе познания, о способе мышления — таковы самые общие вопросы философии. Первый из этих вопросов, вопрос об отношении идеального к материальному, является основным вопросом философии.

Со времени возникновения позитивизма в буржуазной философии стало весьма модным отрицание вопросов об отношении идеального к материальному и о связи между явлениями и об их изменении как вопросов, которые может и должна решать философия. Это отрицание является лишь следствием отрицания всеобщих законов мира как предмета философии. Поэтому оно так же несостоятельно, как и только что подвергнутое критике позитивистское отрицание всеобщего в мире как предмета философии.

3. Мировоззренческая сущность философии. Партийность философии и два направления в философии в классовом обществе

Ни на одном этапе истории философии не было единого решения философских вопросов. Всегда существовало несколько школ, течений, различавшихся между собой по решению вопросов философии. Такое положение в философии существует, как уже было сказано, и в наше время. Больше того, в современной буржуазной философии особенно заметна пестрота ее школ, течений, ведущих по ряду вопросов борьбу между собой.

Но все течения, несмотря на их большее или меньшее многообразие в то или другое время, группируются вокруг двух борющихся между собой направлений в философии. Борьба различных школ внутри данного направления отступает на второй план перед борьбой против другого направления.

Эти два направления складываются в зависимости от того или иного решения основного вопроса философии. Это

значит, что выделение основного вопроса философии помогает разобраться в пестроте философских течений в то или другое время.

Таковыми двумя основными направлениями философии являются материализм и идеализм.

Правда, в истории философии встречается попытка дуалистического решения основного вопроса. Дуализм отрицает какую-либо зависимость между материальным и идеальным. Он признает два первоначала мира: материальное и идеальное.

Дуализм был обоснован Рене Декартом (1596—1650). Декарт признавал в мире две субстанции. Субстанция, по определению Декарта, — это то, что, будучи причиной самого себя, не нуждается для своего существования ни в чем другом. Такими субстанциями Декарт считал телесную и духовную субстанции. Атрибутом, т. е. основным, неотъемлемым свойством, телесной субстанции является протяжение, а духовной — мышление. Обоснование дуализма в общем плане следующее: материя и дух столь различаются между собой, что материя не может породить дух, не может стать мыслящей, как и дух не может породить материю. Это обоснование не выдерживает научной критики: дух не может породить материю, но различие между материей и духом не такого порядка, чтобы материя не могла породить дух, не могла стать мыслящей.

Мир по своей природе двойствен — такова исходная посылка дуализма. Если последовательно проводить эту посылку, то приходится признать наличие двух абсолютно самостоятельных миров — мира материального и мира идеального, разделенных пропастью, над которой нет и не может быть никакого моста.

Но дуализм не может последовательно провести свою исходную посылку. Ведь с последовательной дуалистической позиции невозможно объяснить зависимость между телом и духом, какую бы то ни было связь между ними. А связь эта уж очень заметна, чтобы можно было полностью ее отрицать. Телесные повреждения мозга влекут за собой расстройство мыслительной деятельности; действие на глаза человека луча солнца вызывает в его сознании ощущение света, — уже эти и им подобные обыденные факты свидетельствуют об известной связи между телом и духом. Но признание какой бы то ни было зависимости между телом и духом по существу означает отказ от признания субстанциальности или тела, или духа, или их обоих, так как субстанциальность и тела и духа исключает любую зависимость между ними.

Вследствие этих трудностей исходную дуалистическую посылку проводил непоследовательно уже сам Декарт. Признав существование бога, он, кроме существования телесной и духовной субстанций как сотворенных, допустил существование божественной субстанции. Но допущение существования бога как безусловно субстанциального подрывает исходную посылку дуализма о субстанциальности и тела и духа. В своей же физике Декарт проводит материалистический взгляд: в своей физике, как отмечает К. Маркс, он наделил материю самостоятельной творческой силой, и материя представляет собой единственную субстанцию в границах его физики.

Более определенно отход от исходных принципов дуализма вырисовывается у сторонников окказионализма, возникшего в XVII в., и особенно у немецкого философа Гогфрида Вильгельма Лейбница (1646—1716). Окказионалисты в соответствии с принципами дуализма считали, что тело и дух не могут воздействовать друг на друга. Но они полагали, что бог по случаю телесного движения вызывает психическую деятельность души, а по случаю духовной деятельности вызывает соответствующее движение тела. Получается, что телесное изменение не есть причина духовного изменения, а только случай («случай» — латинское «*occasio*», — отсюда и название «окказионализм»), который бог использует для того, чтобы вызвать это духовное изменение, причиной которого оказывается, таким образом, деятельность бога. К примеру, по случаю действия солнечного луча бог вызывает в сознании человека ощущение света. Лейбниц пытается избежать трудностей дуализма ссылкой на «предустановленную гармонию»: при сотворении мира бог установил между телом и духом такое соответствие, такую гармонию, благодаря которой их деятельность полностью совпадает, подобно тому как двое идеально сделанных часов всегда будут показывать одно и то же время. Нетрудно понять, что признание независимости материального и идеального достигается здесь посредством допущения подлинной субстанциальности только за богом, так как причиной и телесной деятельности и деятельности духовной признается деятельность бога. Но это означает уже переход на позиции идеализма. Хотя те или другие проявления дуалистических принципов мы до сих пор встречаем у различных философов, история философии не знает вполне последовательно проведенного дуалистического объяснения мира. Это свидетельствует о слабости исходных позиций дуалистической философии.

Последовательные философы стоят на позиции монизма

(«монизм» — от греческого «монос» — «один»; «дуализм» — от латинского «duo» — «два»).

Монистическая философия признает одно первоначало мира, одну субстанцию. Монизм признает, таким образом, единство мира. В зависимости от решения вопроса об отношении идеального к материальному сторонники монистического понимания мира примыкают или к материализму, или к идеализму. Иначе говоря, есть монизм материалистический и есть монизм идеалистический.

Материализм единство мира усматривает в материальности мира. Он признает первичность материального и, следовательно, вторичность идеального. Он считает, что идеальное, духовное, психическое (мышление, сознание) не существует без материи, что мышление — это особое свойство материи, что духовная деятельность есть деятельность материи, что материя может мыслить. Так решает материализм основной вопрос философии с его онтологической стороны. Со стороны гносеологической отношение идеального к материальному, согласно материализму, таково: представления, понятия — это отражение в сознании внешней реальности; иначе говоря, мыслящая материя отражает окружающую реальность.

Идеализм единство мира видит в его идеальности. Он считает мир идеальным по его природе, признает так или иначе первичность духа и, следовательно, вторичность материи. Представления, понятия он понимает как продукт самодеятельности духа, души, сознания.

Как видно, материализм и идеализм дают противоположные решения основного вопроса философии. Они и представляют два борющихся между собой направления философии.

Материалистическое решение основного вопроса философии согласуется с данными наук. Больше того, с появлением конкретных наук материализм в решении философских вопросов прямо основывается на достижениях этих наук. Материализм дает научное решение основного вопроса философии. Идеалистическое же решение не согласуется с наукой, точнее говоря, противоречит данным науки. Развитие наук подрывает устои идеализма. Однако идеализм не исчезает с развитием наук, он до сих пор существует в современной буржуазной философии и занимает в ней безраздельно господствующее положение.

Философия знает также различные решения вопроса о связи между явлениями и об их изменении. Существуют две философские концепции связи явлений и их изменения — диалектика и метафизика.

Диалектика считает мир единым целым, признает связь между явлениями, их взаимозависимость, признает неразрывность общего и единичного, причины и следствия, необходимости и случайности, содержания и формы, возможности и действительности, сущности и явления, признает изменение явлений, их развитие через противоречия. «Для диалектической философии,— говорит Фридрих Энгельс,— нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему»².

Метафизика рассматривает вещи и отражающие их понятия как отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, рассматривает общее и единичное, причину и следствие, необходимость и случайность, содержание и форму, возможность и действительность, сущность и явление как абсолютно исключающие друг друга, внешние застывшие противоположности. Метафизика, говорит Ф. Энгельс, «за отдельными вещами... не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса»³.

Диалектическая и метафизическая концепции, как мы видим, представляют собой противоположные концепции. Когда научное исследование отдельных вещей подвинулось настолько далеко, что стало возможным приступить к исследованию связей между вещами и изменений, которые с ними происходят; иначе говоря, когда наука, бывшая наукой преимущественно собирающей, стала в сущности наукой упорядочивающей, наука о законченных вещах стала наукой о процессах и о связи, соединяющей эти процессы в одно целое,— тогда диалектика стала пронизывать конкретные науки, наука начала все больше и больше вступать в противоречие с метафизикой. Однако метафизическая концепция мира и метафизическая методология не исчезли в философии. И хотя метафизика вынуждена была так или иначе «признать» связи между явлениями и их развитие, она истолковывает их по-прежнему метафизически. И ныне в современной буржуазной философии господствует метафизика.

Любая философия, любая философская школа, любое философское течение дает то или иное решение как основ-

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II. Госполитиздат, М., 1955, стр. 343—344.

³ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1957, стр. 22.

ного вопроса философии, так и вопроса о связи между явлениями и об их изменении. В силу же известной самостоятельности вопроса о связи между явлениями и об их изменении по отношению к основному вопросу философии мы в истории философии находим как диалектический материализм, так и материализм метафизический и как метафизический идеализм, так и идеализм диалектический.

Не всякий материализм является диалектическим. В продолжение длительного периода своего развития материализм был метафизическим. Научное обоснование диалектической концепции мира впервые было дано марксистским материализмом.

История философии знает также не только метафизический идеализм, но и идеализм диалектический. Однако идеализм не смог и, как мы увидим, в принципе не может полностью преодолеть метафизику. Диалектическая концепция получает свое последовательное обоснование только на основе материалистического решения основного вопроса философии.

Единство материализма и диалектики было достигнуто на научной основе впервые в марксистско-ленинской философии.

Почему же существовали и до сих пор существуют различные течения в философии, группирующиеся вокруг двух основных направлений — материализма и идеализма? Почему никогда не было и до сих пор нет в обществе единой философии?

Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, который касается самой сущности философии, попытаемся определить, каким образом философия приходит к тому или иному пониманию всеобщего в мире, всеобщих законов мира. Иначе говоря, попытаемся уяснить метод философии.

Научный метод философии, т. е. научный метод познания всеобщего, исходит из того, что общее не существует вне особенного, вне единичного. Отдельные области мира стали с некоторого времени, как мы знаем, предметами исследования конкретных наук. Как же можно постигать всеобщее в мире? Так как общее существует в единичном, то знание всеобщего в мире есть результат обобщения познания конкретных законов отдельных областей мира. Следовательно, философия для познания мира в целом может опереться на результаты исследований частных наук, касающихся отдельных сторон, областей мира. Философия может обобщать данные конкретных наук и таким образом приходит к пониманию всеобщих законов мира. Этот метод достижения понимания всеобщих законов мира делает философию научной. Позити-

висты правы в том, что отрицают возможность сверхнаучного знания (правда, отрицают на словах, так как их исходные посылки, как мы увидим дальше, логически ведут к умалению возможностей познания и тем самым к перерастанию в фидеизм, к признанию веры наряду со знанием), но они неправы в том, что считают невозможным достижение научного понимания всеобщих законов. Для постижения сущности явлений, их причин, для постижения всеобщего никакое сверхнаучное знание и не требуется. Сущность и причину отдельных явлений постигают конкретные науки. А всеобщее познает философия на основе обобщения данных отдельных наук. С развитием конкретных наук метод познания всеобщего через обобщение достижений отдельных конкретных, или частных, наук стал методом материалистической философии, обеспечивающим развитие философии по мере развития частных наук.

Но на путь научного познания всеобщих законов мира становятся не все течения в философии. Различные течения идеалистической философии обосновывают понимание всеобщего в мире иными методами. Среди этих ненаучных методов выделяются три основных метода: догматический, умозрительный и субъективистский. Правда, они не применяются в чистом виде той или другой школой идеализма и в той или иной степени характерны для всех идеалистических течений. Идеализм, понятно, не может не учитывать достижений частных наук. Но эти достижения он оценивает с ложных позиций, к которым его ведет ненаучный метод постижения всеобщего, и фальсифицирует данные наук.

Догматический метод отправляется от принятых на веру исходных положений, которые теоретически не обосновываются, т. е. принимаются как догмы, и выводит из них формальнологические следствия, касающиеся философских вопросов. Это типичный метод религиозной идеалистической философии. В качестве незыблемых догм религиозная идеалистическая философия принимает положения, содержащиеся в священном писании или даже в церковных решениях. Такова, к примеру, философия влиятельнейшего представителя средневековой схоластической религиозной философии Фомы Аквинского. Фома не занимается исследованием, результат которого заранее знать невозможно. Прежде чем приступить к решению философских вопросов, он уже знает ответ, к которому его исследование должно привести: ответ этот он находит в католической вере. Если ему удастся найти более или менее убедительные логические аргументы

для тех или иных догм веры, тем лучше, а если не удастся, он объявляет эти догмы неподсудными человеческому разуму и постулирует их как истины веры. Догматический метод сообщает философии вид схоластики, для которой характерны сводящиеся к абстрактным рассуждениям и формально-логическим определениям поиски аргументов для вывода, данного заранее.

Умозрительный метод пытается достичь решения вопросов философии путем логического размышления над понятиями в отрыве от практики и научного исследования мира. Этот метод особенно характерен для философии объективного идеализма. Наиболее рельефно он выступил у известного немецкого философа Гегеля, который таким способом создал громоздкую идеалистическую систему мира. Она представляет собой, по характеристике Ф. Энгельса, вымученную и часто ужасную конструкцию: получается, что мир, хочет ли он того или нет, должен сообразоваться с логической системой, умозрительно возведенной Гегелем. Этот метод делает философию спекулятивной философией, для которой характерна претензия придавать своим положениям, выведенным путем чистого умозрения, не зависимо от научного исследования, и будто бы раскрывающим всеобщие законы мира, большее познавательное значение, чем данным науки, а самое себя возвести в ранг «науки наук» — науки, стоящей над другими науками и диктующей им свои выводы.

Субъективистский метод исходит из ощущений или эмоций философствующего индивида и, отправляясь от них, пытается заключать о мире в целом. Отправляясь от ощущений, этот индивид рассуждает о мире, игнорируя общественную практику и науку, и обычно приходит к выводу, что так как его самого с миром непосредственно «связывают» его ощущения, то их только он и познает, а затем так или иначе решает выдвинутую им в связи с этим выводом загадку: «Существует ли что-нибудь (внешний мир и даже другие люди) вне моих ощущений?». Ответ на этот вопрос при таких посылах оказывается возможным на путях ложно понимаемых «анализа ощущений», «логического анализа», «анализа языка». Субъективистский метод в таком варианте направляет философию по пути более или менее явно выраженного скептицизма, для которого характерно «исследование» всех вопросов с позиции во всем сомневающегося «я». Отправляясь же от эмоций, этот индивид, также игнорируя общественную практику и науку, философствует о мире, исходя из своего «существования», и решает выдвинутую им загадку о «смысле жизни». Решение этой загадки обычно

оказывается пессимистическим. Субъективистский метод наиболее характерен для философии субъективного идеализма.

Следовательно, философские течения пользуются не только научным методом познания всеобщих законов мира, научным методом решения вопросов философии, но и различными ненаучными методами решения этих вопросов. Соответственно этому не все течения философии являются научными, далеко не всегда философия бывает научной. Она может быть как последовательно научной или же ограничено научной, так и ненаучной и даже антинаучной.

Чем объясняется такой характер философии?

Как было сказано, философские взгляды о всеобщих законах мира имеют методологическое значение для исследования различных областей реальности. Следовательно, в философии выделяются две стороны: 1) теория мира как целого, всеобщих законов мира, включая и познание, т. е. онтология и гносеология, и 2) всецело обусловленная ею теория всеобщего метода познания, т. е. методология.

Итак, философия есть теория всеобщих законов природы, общества и мышления и вытекающая из нее теория всеобщего метода познания. Другими словами, философия есть мировоззрение.

То или иное понимание мира имеет каждый человек. Оно складывается под определяющим воздействием условий его жизни и под влиянием психологии его класса и общественной идеологии. Это мировоззрение может быть теоретически не обоснованным и не систематизированным.

Философия же есть теоретически разработанное мировоззрение. Философия является одним из видов общественного сознания, которое включает в себя также науку, нравственное сознание, искусство, а на определенном этапе истории общества и политическое сознание, правовое сознание и религиозные взгляды. Общественное же сознание определяется общественным бытием, материальными факторами. Оно таково, каково общественное бытие. С изменением общественного бытия изменяется и общественное сознание.

Непосредственной материальной основой, определяющей возникновение и развитие философии, т. е. ее базисом, являются производственные, экономические отношения общества. Следовательно, философия, подобно политическим, правовым, нравственным, религиозным взглядам, входит в состав надстройки над экономикой. Но, в отличие от этих взглядов, также вырастающих из экономики и возвышающихся над ней, философия дальше всего отстоит от нее, выше всего, так сказать, надстраивается над экономикой. Поэтому философия испытывает на себе воздействие над-

строечных общественных явлений, более непосредственно связанных с экономикой. Иначе говоря, экономика оказывает определяющее влияние на философию, по выражению Энгельса, «по большей части лишь косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения»⁴. Оказывает влияние на философию также и религия, почти столь же удаленная от экономики, как сама философия.

Из всех надстроечных явлений больше всего воздействует на философию политика, которая является в сфере надстройки концентрированным выражением, продолжением и завершением экономики в классовом обществе. Политика же является всегда политикой того или иного класса общества, представляя в основе своей направление деятельности, линию поведения этого класса во всех сферах общественной жизни по отношению к другим классам общества.

Поведение людей в классовом обществе регулируют право и мораль. В соответствии с различием экономического положения и интересов классов в антагонистическом классовом обществе нет единой морали, каждый класс имеет свою мораль. Чтобы держать в повиновении угнетенные массы, господствующий класс возводит через право свою волю в закон.

Итак, экономическое положение классов и их интересы различны, политика, право и мораль в классовом обществе носят классовый характер. Соответственно этому в классовом обществе философия имеет классовый характер, ее течения представляют собой мировоззрения различных классов в то или другое время.

А в развивающемся классовом обществе на том или другом этапе существуют как прогрессивные классы, борющиеся против устаревших общественных отношений, содействующие общественному прогрессу, так и отживающие классы, сознательно тормозящие процесс дальнейшего общественного развития, процесс перехода к новым общественным отношениям. В отличие от политики прогрессивных классов, в той или иной мере соответствующей объективной тенденции общественного развития, политика отживающих классов, поскольку она направляется на защиту отживающих общественных отношений, противодействует объективной тенденции общественного развития. Соответственно этому воздействие политики на философию может быть как положительным фактором

⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 475—476.

общественного развития, когда речь идет о политике прогрессивных классов, так и фактором отрицательным, когда речь идет о политике отживающих классов. Если прогрессивные классы в той или иной мере заинтересованы в научном раскрытии всеобщих законов мира с тем, чтобы опереться на эти познанные законы и использовать их для преобразования общественных отношений, то классы отживающие не могут стать на путь научного раскрытия всеобщих законов мира. Поддержанию отживающего в обществе никак не может содействовать научное мировоззрение, в особенности истинное раскрытие общих закономерностей общества. Отживающие классы могут пытаться теоретически обосновать необходимость сохранения своего господства только посредством превратного, ненаучного мировоззрения. В соответствии с тем что коренные интересы отживающих классов, пытающихся сохранить свое господство, находятся в противоречии с объективной тенденцией общественного развития, мировоззрение этих классов не может не оказаться в противоречии с научным мировоззрением.

Наличие отживающих классов, пытающихся сохранить свое господство в обществе, обуславливает существование превратного, ненаучного мировоззрения.

Как правило, материализм является мировоззрением прогрессивных классов, а идеализм — мировоззрением отживающих эксплуататорских классов общества.

Таков самый общий ответ на вопрос о причинах существования и постоянной борьбы двух основных направлений в философии — материализма и идеализма. Борьба материализма и идеализма в философии является одной из областей классовой борьбы, борьбы прогрессивных классов и классов реакционных.

Этот ответ нуждается в дальнейшей конкретизации, когда речь идет о выяснении обусловленности возникновения и истории того или иного философского течения.

Прежде всего следует учесть ограниченность политических устремлений всех эксплуататорских классов даже в период их борьбы против отживающих общественных отношений за установление своего политического господства. Радикальная ломка отживающих общественных отношений была всегда делом эксплуатируемых народных масс. Ее в той или иной мере пытался сдержать и эксплуататорский класс, шедший к политической власти. Этот класс боялся разветывания широкого народного движения, усматривая в нем возможную угрозу своим собственным интересам, и нередко становился на путь компромисса с отживающими общественными силами. Это обуславливало появление непоследо-

вательных материалистических школ, не порывавших решительно со всеми идеалистическими воззрениями, появление различных попыток примирения материализма с идеализмом, появление дуалистических тенденций и даже появление попыток сохранения идеалистической философии за счет ее некоторого обновления. Это в конечном счете обуславливало также как возникновение и распространение неправильного, метафизического решения вопроса о связях между вещами и об их развитии в рамках материалистической философии, так и сохранение идеалистической основы философии при зарождении правильной, диалектической концепции. В итоге материализм оказывался ограниченным, непоследовательным, а диалектика — превратной, мистической.

Далее следует учесть, что господствующее положение в идеологии того или иного общества занимает именно идеология класса, господствующего в экономике и политике, и что на протяжении всей истории антагонистического классового общества существовал разрыв между умственным трудом и трудом физическим. Трудящиеся массы, занятые тяжелым физическим трудом, не имели элементарных возможностей для разработки мировоззрения. Противоположность между умственным трудом и трудом физическим способствовала распространению превратного, ненаучного мировоззрения.

Затем следует учесть, что философия в каждый период истории общества располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который достался философам этого периода от предшествующих периодов и из которого они исходят. По этой причине отсталые в экономике страны могут в философском развитии занимать в то или другое время первенствующее положение, опираясь на философию, уже ранее разработанную в передовых странах. Так было, например, с Францией XVIII в. по отношению к Англии, на философию которой опирались французы, а затем с Германией XIX в. по отношению к Англии и Франции.

Наконец, если речь идет о взглядах того или иного философа, следует учесть особенности его личности, весьма многообразные обстоятельства его личной деятельности. Выяснение этих обстоятельств дает возможность понять обусловленность конкретного воплощения того или иного течения во взглядах этого философа.

Социальная обусловленность философии не была известна самим философам домарксовского периода. Ее не признают и современные буржуазные философы. Те и другие философы очень часто представляли и представляют свою

философскую деятельность как чисто научное исследование, как ничем не обусловленные поиски истинного решения вопросов мирозерцания. Но вопросы философии представляют собой такие вопросы, то или другое решение которых определяет обоснование того или другого направления практической деятельности людей и потому не может не задевать их коренных классовых интересов. Так, если признать, что мир по своей природе идеален, то придется признать, что некое сверхприродное идеальное начало само определяет общественную жизнь и, следовательно, преобразование общественных отношений не может быть делом практического революционного творчества масс. Или если признать, что явления мира не изменяются, не развиваются, то придется признать, что качественного изменения общественных отношений быть не может и, следовательно, классовый и национальный гнет является неотъемлемым свойством общественной жизни. А если же признать, что мир по природе своей материален, то придется признать, что нет никаких сверхъестественных сил, управляющих общественной жизнью, и, следовательно, самодеятельность людей может опереться на познание реальных общественных отношений. Или если признать, что в мире все изменяется, развивается, то придется признать, что и определенные общественные отношения не могут быть постоянными и, следовательно, их изменение представляется закономерным. Философия, возникнув под определяющим воздействием экономики и под влиянием политики, права, морали и религии, сама затем является общетеоретической основой для обоснования того или иного понимания экономики, политики, права, морали, религии, для обоснования того или иного отношения к существующей экономике, к существующему политическому и правовому строю, той или иной оценки существующих моральных норм и религиозных взглядов, эмоций и действий людей, как и для понимания и оценки науки, искусства и других самых различных общественных явлений и отношений. Значит, философия оказывается причастной к решению самых насущных вопросов жизни и деятельности людей.

Философия в классовом обществе была и остается классовой, партийной. Философы жили и живут в обществе, они не были и не могут быть «свободными» от общества.

Партийность философии состоит в том, что в классовом обществе философия является ареной идеологической борьбы классов, что борьба ее различных направлений представляет классовую борьбу, что направление решения вопросов философии определяется в конечном счете положением и интересами классов.

Философия остается партийной, хотя бы сами философы и не видели этого или прямо отрицали это.

В наши дни отрицание партийности философии стало весьма модным в буржуазной философии. Буржуазные теоретики, а вслед за ними и ревизионисты марксизма пытаются доказать, что партийность при всех условиях препятствует научности философии, что настоящая философия, для того чтобы быть объективной, беспристрастной, должна стать беспартийной. На самом же деле буржуазия лишь скрывает буржуазную партийность своей философии, пытаясь выдать эту философию за истинную. Идея беспартийности философии в наше время есть идея буржуазная. Проповедь этой идеи имеет целью теоретическое разоружение пролетариата, его отказ от пролетарского мировоззрения, каковым является диалектический материализм, имеет целью расчистить дорогу для проникновения буржуазного мировоззрения в коммунистическое и пролетарское движение.

Ревизионисты в наши дни селятся доказать, что теперь что-то изменилось с разделением философов на два лагеря, ссылаясь на то, что последние варианты различных течений современной буржуазной философии будто бы «решительно отгораживаются от идеализма и приближаются к материализму». Эта фальшивая ссылка имеет целью доказать необходимость отказа от воинствующей позиции марксистско-ленинской философии по отношению к идеализму и метафизике современной буржуазной философии. Эту ссылку выдвигает, в частности, югославский ревизионист М. Маркович. Он заявляет, что больше уже нельзя так легко производить традиционное деление всех философских направлений и отдельных философских учений на два лагеря — материализм и идеализм, что зачислять всех нынешних философов исключительно в лагерь материализма или в лагерь идеализма — это такая же ошибка, как делить страны и народы на принадлежащие к социалистическому или капиталистическому лагерю. Но как раз борьба материализма и идеализма в современной философии представляет собой одно из проявлений борьбы социализма и капитализма на международной арене, а мирное сосуществование государств с различным общественным устройством, как уже было сказано, не ослабляет идеологическую борьбу.

В. И. Ленин, обосновывая необходимость соблюдения воинствующего характера марксистской философии, отмечал, что Маркс и Энгельс от начала и до конца были партийными в философии, умели открывать отступления от материализма и поправки идеализму и фидеизму во всех «новейших» направлениях. «Новейшая философия, — писал

В. И. Ленин,— так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм»⁵.

Установление факта определяемости философии в конечном счете общественным бытием показывает несостоятельность теории филиации (родственной связи, порождения) философских идей. Согласно этой теории, новые философские идеи и течения представляют собой последовательно-логическое развитие прежних идей и течений. А между тем, как следует из сказанного о сущности философии, новые идеи в философии, новые философские взгляды и теории порождаются новыми общественными условиями, вызванными изменением общественного бытия. Теория филиации философских идей представляет собой проявление идеалистического понимания истории философии. Эта идеалистическая теория превратно изображает историю философии как не зависимую от истории общества, абсолютно самостоятельную историю философских идей и смыкается с ложной теорией беспартийности философии.

⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 343.

Лекция вторая

ДОМАРКСОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ИДЕАЛИЗМ В ДОМАРКСОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Возникновение философии диалектического материализма представляет собой революцию в истории философии.

Чтобы подойти к пониманию этой революции, состоявшей в возникновении новой философии, качественно отличающейся от всей прежней, в том числе и прогрессивной, философии, нам необходимо познакомиться с этой прежней философией, с домарксовской философией.

Мы дадим общий обзор истории развития домарксовского материализма и попытаемся определить его ограниченность. Изложению этого материализма мы предположим краткую характеристику идеализма в домарксовской философии, в борьбе с которым развивался материализм.

По возможности мы выделим особо рассмотрение решения вопроса о связи между явлениями и об их изменении. И здесь изложению домарксовской диалектики мы также предположим краткую характеристику метафизики, в борьбе с которой развивалась диалектика.

Итак, по соображениям методического порядка начнем с идеализма.

Идеалистическая философия исходит из признания первичности идеального. В зависимости от понимания идеального философский идеализм выступает в двух видах. Таковыми видами идеализма являются объективный идеализм и субъективный идеализм.

Объективный идеализм первоосновой мира считает объективно существующее идеальное, а субъективный идеализм за исходное начало в понимании мира принимает сознание субъекта, индивида, личности.

Рассмотрим тот и другой вид идеализма. Мы выясним сначала научную несостоятельность идеализма, а затем причины его возникновения и существования.

1. Объективный идеализм

Объективный идеализм существует как в виде чистой религиозной философии, так и в виде утонченного, рафинированного религиозного миропонимания, которое отходит от грубых, одобренных церковью религиозных догм и представлений о мире.

Наибольший расцвет богословской религиозной философии приходится на средние века, когда философия была на положении служанки богословия. Тогда эта философия в Западной Европе использовала взгляды древнегреческих философов, сначала Платона, а затем и Аристотеля, для объяснения мира, которое вытекало из догм христианской церкви. Принципы объяснения мира наперед были известны философу. Он находил их в священном писании или даже в церковных постановлениях. Правда, считалось, что истинного понимания мира можно достигнуть и через познание природы. Но путь исследования природы, признававшейся творением бога, через познание которой можно постичь самого бога,—считался путем длинным и связанным с неизбежными для ограниченного сознания человека заблуждениями. Чтобы его сделать более прямым, полагалось, что такие искания надо постоянно соотносить с божественным откровением, воплощение которого видели в священном писании. Самым же прямым и легким путем постижения мира считалось усвоение и осмысление священного писания, в котором все истины уже возвещены. Задача философии сводилась к тому, чтобы осмыслить догмы священного писания. Тем самым задача философии становится чисто формальной, а метод ее — догматическим; для решения этой задачи нужны не науки о природе, а лишь науки о формах мышления и речи — логика и грамматика. Согласно такому подходу к решению вопросов философии, посредством формальнологических рассуждений надлежит привести в систему и как-то осмыслить принятые на веру религиозные догмы. Такова была схоластическая философия с ее формальнологическим догматическим методом.

Одним из известных представителей средневековой схоластики является Фома Аквинский (1225—1274). В XIII в. Фома систематизировал христианскую догматику. Он обосновывал ее, используя омертвленную им философию Аристотеля.

Фома выдвинул так называемые «доказательства бытия божия».

Прежде всего, говорит Фома, существующий мир должен иметь свою причину. Ведь любое явление имеет причину, ничего без причины не возникает. Такая причина для всего мира будет первопричиной.

То же относится и к движению. Существование мирового движения предполагает наличие перводвигателя.

Далее, существующий мир устроен целесообразно. Он не есть какой-то хаос. Эта целесообразность мира обусловлена существованием разумного начала, целеполагающего существа.

Итак, заключает Фома, мы пришли к признанию первопричины мира, перводвигателя мира и целеполагающего существа. Такой первопричиной, таким перводвигателем и таким целеполагающим существом и является бог.

Фома считал, что бог не только творит мир, но и постоянно управляет им, что это управление, или так называемый «промысел божий», распространяется на мир в целом, на все его части и даже на все единичные вещи, существа и явления.

Всякое разрушение, утверждал Фома, состоит в отделении формы от материи. Но душа есть чистая форма, она не имеет материи. Поэтому душа бессмертна. Источником же всех форм является бог.

Как следует из сказанного, Фома источником всех движений в мире признает бога. Он считает, что без воли бога ничего не совершается. Как же выглядит с этой позиции деятельность человека? Свободен ли человек в своих действиях, может ли он действовать по своему усмотрению, свободна ли воля человека? Действия человека предопределены богом. Значит ли это, что человек несвободен в своих действиях, что у него нет свободы воли? Если да, то можно ли осуждать грешника? А Фома обосновывает необходимость ответственности человека за его действия, требуя, например, смертной казни для еретиков. Как же справляется он с вопросом о свободе воли человека в ее отношении к божественному предопределению? Церковь требует признать божественное предопределение. Но она требует в то же время признать и свободу воли человека. И Фома признает и то и другое. Бог, говорит он, предопределяя наши действия, в то же время хочет, чтобы мы были свободными. С точки зрения божественного хотения мы свободны. С точки же зрения человеческого понимания мы предопределены в своих действиях.

Итак, оказывается, есть божественная точка зрения и

есть точка зрения человеческая. Что непонятно нам, людям, то ясно богу. Что недопустимо с одной точки зрения, то допустимо с другой.

Все трудности, вытекающие из принятия догматов веры в их отношении к науке, Фома легко «решает», признавая наличие этих двух точек зрения. Согласно этому признанию, есть истины разума и истины откровения, истины знания и истины веры. Ограниченный человеческий разум ниже божественной премудрости. Поэтому не все истины откровения, веры могут быть доступны разуму, знанию. Но эти истины не противоречат разуму и не могут ему противоречить, они не противоразумны, а сверхразумны. Поэтому ни одна религиозная истина, или догма, не может быть опровергнута посредством разума наукой, философией. Если же мы не можем разумно обосновать ту или иную догму, то это свидетельствует не о ее ложности, а лишь о том, что разум человека ниже премудрости бога и что эта догма сверхразумна.

Таким образом, Фома пытается доказать совместимость разума и веры, знания и откровения, науки и религии. «Гармония» науки и религии достигается путем признания подчинения разума вере. Догмы религии, согласно этому взгляду, неподвластны суду науки, ибо они сверхнаучны.

Логическое обоснование религиозных догматов проделывается Фомой лишь для того, чтобы дать возможность человеку как-то их разумно осознать. Но Фома настаивает на том, что разум, наука не может оценивать, насколько они истинны с научной точки зрения, ибо догматы эти признаются истинами высшего порядка.

В этом весь смысл философии Фомы, признанного католической церковью «святым» и доктором «славнейшим» и «ангелоподобным», смысл томизма (от латинского «Thomas» — Фома): истины науки — это еще не все истины, так как истины веры — это сверхразумные, высшие истины.

Доказывается ли это положение? Все доказательство сводится к одному аргументу: разум человеческий не может сравниться с божественной премудростью. Но довод этот удовлетворит только того, кто принимает существование бога с его премудростью. Томистское же доказательство существования бога не имеет никакого научного обоснования. В самом деле, у Фомы бог выступает как первопричина и перводвигатель мира и как разумное начало целесообразного устройства мира. Прежде всего признание существования бога должно дать ответ на вопрос о первопричине мира. Но остается недоказанным само наличие такой первопричины. Ведь причинно обусловлены только конечные явления, толь-

ко все возникшее имеет причину. Если же речь идет о причине мира в целом, то предполагается тем самым его ограниченность во времени. Однако Фома не может доказать предположения о начале мира во времени. То же самое можно сказать о допущении бога как перводвигателя. Затем, признание существования бога должно объяснить допускаемую Фомой целесообразность устройства мира. Однако это допущение целесообразности опять-таки остается недоказанным. В мире имеет место закономерность процессов и явлений. Но никакой целенаправленности в прямом значении этого слова в естественном течении процессов мира нет. Целесообразность, целенаправленность присуща только сознательной деятельности людей. Однако и она не стоит вне рамок причинности и закономерности. Итак, признание существования бога остается у Фомы догматическим, лишенным научного обоснования.

Обратимся теперь к менее грубым видам объективного идеализма. Все они принимают за первооснову, первоначало мира идеальное, которое признается существующим вне сознания людей, вне обладающих психикой существ. Таким объективно существующим идеальным принимается разумная идея, как в философии Платона и Гегеля, или неразумная идея, как в философии Шопенгауэра, или еще что-либо в этом роде.

Древнегреческий философ Платон (427—347 гг. до н. э.) является крупнейшим представителем древнего объективного идеализма. Он считает, что достигнуть миропонимания можно через самопознание и логическое исследование наших понятий. Он принимает в качестве метода философии принцип своего учителя Сократа: «Познай самого себя». Согласно этому методу, миропонимание достигается путем самопознания: надо углубиться в свой душевный мир и разобраться в своих мыслях, понятиях. Платон идет к постижению мира ложным, ненаучным методом умозрительного самопознания. Этот ложный метод постижения мира привел Платона к ложному, идеалистическому миропониманию.

В нашем уме, говорит Платон, мы находим два вида мыслей: мысли об отдельных вещах и мысли о вещах вообще. Соответственно этим двум видам мыслей у нас есть два вида знания: знание об отдельных вещах и знание о вещах вообще.

Каково происхождение того и другого знания? Знание об отдельных вещах по своему происхождению чувственное. Оно результат восприятия вещей, оказывающих воздействие на наши органы чувств. Но каково происхождение дру-

того вида знания, знания о вещах вообще? Мы воспринимаем это дерево, другое дерево, одним словом, единичные деревья. Но откуда мы знаем, что это единичное дерево есть дерево? Откуда у нас общее понятие дерева? Ведь мы посредством органов чувств воспринимаем только единичные вещи. В чувственно воспринимаемом мире существует только единичное. А у нас есть и общие понятия. Откуда же эти общие понятия, бесспорно существующие в нашем уме? Они не имеют чувственного происхождения, ибо в чувственно воспринимаемом мире мы не находим общего. Там нет дерева, которое не было бы единичным деревом. Значит, если знание о единичных вещах является чувственным, то знание об общем по своему происхождению не чувственное, а сверхчувственное. Соответственно двум видам знания имеются два мира: чувственно воспринимаемый мир единичных вещей и сверхчувственно постигаемый мир общего. Иначе говоря, есть посюсторонний мир, мир единичных вещей, и потусторонний мир, мир идей.

Как же мы постигаем это общее, эти идеи? Между этими двумя мирами существует посредник. Таким посредником является бессмертная душа, временно пребывающая в нашем теле. Душа эта до нашего рождения пребывала в потустороннем мире, в мире идей, и созерцала там эти идеи. Мы видим единичное дерево, но душа уже созерцала идею дерева, потому мы и узнаем это дерево как частный пример дерева вообще и тем самым постигаем сущность этого единичного дерева. Душа вспоминает об идеях (об общем), когда на нее воздействуют через органы чувств единичные вещи. Но раз она узнает единичные вещи, вспоминая об общем, эти единичные вещи имеют какое-то отношение к общему, мир единичных вещей имеет какое-то отношение к миру идей.

Каково же это отношение? Чтобы подойти к ответу на этот вопрос, попытаемся, говорит Платон, сначала ближе узнать мир идей. Это возможно через познание наших мыслей об общем, наших общих понятий.

Разбираясь в наших мыслях, мы обнаружим, что между ними существует отношение подчинения: существуют понятия менее общие и более общие, понятия различной степени общности. Менее общие понятия подчинены более общим, а на верху этой «лестницы» будет предельно общее понятие. Вот простой пример такой «лестницы» понятий: пальма — дерево — растение — организм — вещь. Таково, следовательно, и отношение самих идей. Это — отношение подчинения: существует «лестница» идей, и самая высшая идея — это идея блага, или бог.

Отношение мира вещей к миру идей выводится, далее, Платоном из отношения общих понятий и мыслей о единичных вещах. Мысли о единичных вещах представляют собой результат чувственного восприятия этих вещей. Но восприятие это является весьма недостоверным, так как единичные вещи воздействуют на нашу душу через недостоверно воспринимающие органы чувств. Идеи же душа знает непосредственно, и поэтому знание идей — чистое знание. Следовательно, знание общего является более высоким знанием, чем знание единичного. Подобно этому, мир идей есть высший мир по сравнению с миром вещей. Идеи вечны и неизменны, а вещи преходящи и изменчивы. Вещи — это только отражения, отблески, тени идей. Идеи же — полная реальность, действительно существующее. Идеям противостоит пустота, беспредельное. В этом беспредельном, в этой пустоте идеи отражаются, тогда беспредельное получает предел и возникает мир единичных вещей.

Итак, мир идей, заключает Платон, — это мир идеальных прообразов реальных вещей. Единичные же вещи — только бледные копии, тени идей. Люди, пытаясь составить понимание окружающего мира на основе его воздействия на их органы чувств, подобны узникам в пещере, которые принимают тени от вещей, падающие на стену пещеры, за сами вещи.

Таково основное содержание объективного идеализма Платона.

Исходный пункт объективного идеализма Платона — отрицание существования общего в окружающем нас мире. Согласно этому взгляду, в мире существует одно, другое, третье яблоко, но «яблоко» как общее не существует, существует Петр, Ольга, причем «этот Петр», «эта Ольга», но «человек» не существует. «Человек» — это не общее, существующее во внешнем мире, а идея в потустороннем мире, которой в нашем уме соответствует общее понятие о «человеке». Единичные яблоки — это воплощение идеи «яблоко вообще», единичные люди — воплощение идеи «человек вообще».

Это ложное исходное положение и составляет, по характеристике Карла Маркса, «тайну спекулятивной конструкции», заключающуюся в отрыве общего от единичного и в абсолютизации этого общего.

«Обыкновенный человек не предполагает, — говорит иронически К. Маркс об этой тайне спекулятивной конструкции, — что сказал что-то особенное, когда говорит, что существуют яблоки и груши. Философ же, выразив эти существующие вещи в спекулятивных терминах, сказал нечто

необыкновенное. Он совершил *чудо*: из недействительной *рассудочной сущности* «плод вообще» он произвел действительные *предметы природы* — яблоко, грушу и т. д., т. е. он из своего *собственного абстрактного рассудка*, который представляется ему каким-то абсолютным субъектом, вне его находящимся, в данном случае «плодом вообще», *создал* эти плоды. И всякий раз, когда спекулятивный философ заявляет о существовании тех или иных предметов, он совершает акт творения»¹.

Между тем общее столь же реально существует во внешнем мире, как и единичное. Общее не существует отдельно от единичного, вне единичного. Оно существует в единичном, через единичное. Общие же понятия — это отражение, отображение в сознании этого общего, существующего в окружающем нас мире. Следовательно, и наши представления о единичном и общие понятия имеют чувственное происхождение (т. е. происходят из воздействия внешнего мира на наши органы чувств), являются отражением окружающего нас мира, и нет никакого признаваемого Платоном сверхчувственного знания. Если же общее существует в единстве с единичным, а не вне единичного, не помимо него, не наряду с ним, то рушится все возведенное Платоном идеалистическое здание. Существование мира идей остается, таким образом, недоказанным. Идеальное существует только в сознании мыслящих существ. Но если нет особого, потустороннего мира идей, то нет и верховной идеи, бога. Судьбу бога разделяет и бессмертная душа. Следовательно, объективный идеализм Платона оказывается несостоятельной, научно не обоснованной философией.

Самую детальную идеалистическую картину мира создал немецкий философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831).

Гегель следующим образом характеризует свою философию: путем умозрительного познания в ней доказывается, что идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего, кроме нее, ее славы и величия.

Опять, как и у Платона, мы сталкиваемся здесь с ложным, ненаучным умозрительным методом постижения мира. Гегель дает полный простор умозрительной спекуляции и с ее помощью создает детально разработанную идеалистическую картину мира, превратно изображающую весь мир как раскрытие вечной могущественной идеи.

Эта идея, раскрывающаяся в мире, называется Гегелем

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 65.

абсолютной идеей. Абсолютная идея существует объективно как внечеловеческое, вселенское идеальное. Эта идея потому и абсолютна, что она всеобща, универсальна, что вне ее ничего не существует. Она — субстанция, притом субстанция деятельная. Она не только субстанция, но в такой же мере и субъект. Все существующее — результат деятельности абсолютной идеи. Эта деятельность идеи состоит в том, что идея как целое полагает в себе различия. Эта идея разумная; абсолютная идея — это безличный мировой разум. Полагание целым различий, т. е. деятельность абсолютной идеи, представляет собой процесс разума, логический процесс. История мира, по Гегелю, — это движение абсолютной идеи, а все многообразие мира — различные проявления, воплощения объективной абсолютной идеи.

В этом процессе движения абсолютной идеи различаются три основных этапа: логическая идея, природа, дух. Логическая идея, природа и дух — это три ступени развития абсолютной идеи, или три ее основные разновидности.

Логическая идея — это царство чистой мысли. Это царство, говорит Гегель, есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Здесь абсолютная идея существует в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного сознания. Здесь движение выступает как движение логических категорий.

Абсолютная идея на втором этапе — это природа. Природа есть абсолютная идея в форме инобытия, в форме равнодушной внешней предметности. Цель природы, говорит Гегель, — умертвить самое себя и прервать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа.

Дух — это конечное сознание, сознание мыслящих существ. Дух, как было сказано, выходит из природы. Однако это не значит, что природа, материя является действительной основой духа, сознания. Вовсе нет. Дух, говорит Гегель, не простой результат природы, но поистине свой собственный результат, он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает, — из логической идеи и внешней природы. Как видим, Гегель дает телеологическое, целевое, а не причинное объяснение процесса развития: абсолютная идея была логической идеей и затем природой с тем, чтобы стать духом. Дух — это третий этап развития абсолютной идеи. Дух реализует себя в трех этапах: 1) субъективный дух — индивидуальное сознание, 2) объективный дух — право, мораль, нравственность, 3) абсолютный дух — искусство, религия, философия.

Всемирная история общества есть развитие народных

духов. Дух народа—только самосознание объективного духа. Люди всегда стремятся добиться своего, но каждый раз оказываются бессознательными исполнителями чего-то более высокого и далекого. Великие личности преследуют свои цели, но они знают, что сейчас своевременно, превращают историческую необходимость в свою личную цель и осознают то, к чему другие стремятся бессознательно. Разум господствует в мире, так что и всемирно-исторический процесс совершается разумно. Человеческие страсти составляют только уток великого ковра развернутой перед нами всемирной истории, основой же истории является идея. Люди и народы — орудия и средства мирового духа. История общества имеет цель. Этой целью является установление идеального государства.

В абсолютном духе абсолютная идея осознает себя и самоудовлетворяется. Здесь дух имеет себя своим предметом и выражает для себя свою сущность. Искусство—это созерцающий себя в полной свободе дух, религия — это благоговейно представляющий себя дух, а философия — это дух, мыслящий свою сущность в понятиях и познающий ее. Философия выше религии, как понятие выше представления. Но религия, как и философия, есть завершение абсолютной идеи, которая в религии представляет, а в философии знает самое себя.

Как видно, познание людьми окружающего их мира Гегель понимает как самопознание абсолютной идеи на ступени духа. Само человеческое сознание выступает как воплощение объективной абсолютной идеи и вместе с тем как ее орудие, посредством которого она познает самое себя. Знание, говорит Гегель, есть понятие, которое имеет предметом самого себя и постигает самого себя. Способность людей познавать мир объясняется Гегелем превратно, с позиции идеалистического тождества мышления и бытия. Согласно этой позиции, в познании дух остается в своей собственной сфере, иначе говоря, субъект познания и его объект тождественны.

Таково здание гегелевского объективного идеализма. Это здание возведено на следующем основополагающем методологическом принципе: раз все существующее представляет собой логический процесс объективного разума, то мы этот процесс можем постичь через раскрытие логики нашего разума.

Однако принимаемая этим принципом разумность, идеальность мира остается у Гегеля недоказанной. Сам Гегель это доказательство усматривает в том, что ему в своей идеалистической системе удалось все многообразие существую-

щего представить как части целого, как воплощения абсолютной идеи. Но ведь представить это удалось Гегелю только чисто умозрительно, без научного обоснования. Значит, это доказательство и вся гегелевская умозрительная картина мира являются ложными в самой основе. Правда, внутри этого умозрительного построения мы находим немало глубоких истинных положений, вытекающих из гегелевской диалектики, которая будет рассмотрена нами особо.

Как понять утверждаемое Гегелем существование логической идеи до природы? Что такое гегелевская объективная «абсолютная идея»? Сам Гегель прямо заявлял, что его объективная логическая идея есть бог, «каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»², и что мировой разум, воплощающийся в истории общества, есть бог, шествующий по Земле. Сам Гегель заявлял, что его философия, которая изображалась им как абсолютное знание, есть постижение в понятиях того, что религия имеет как представление. Правда, гегелевский бог совершенно дематериализован, лишен телесных человеческих свойств, представлен как чистая логическая разумная идея. Гегелевский абсолютный идеализм пытается, как это признавал и его создатель, возвести религиозное миропонимание на высшую ступень: вместо грубого мы получаем у Гегеля утонченное религиозное миропонимание. Гегель представил мышление существующим в отрыве от мыслящего человека, существующим до природы и общества и творящим весь мир. «Для Гегеля,— говорит К. Маркс,— процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург (творец, созидатель) действительного, которое представляет лишь его внешнее проявление»³. Как замечает В. И. Ленин, «всякий знает, что такое человеческая идея, но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля... божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга»⁴.

Объективные закономерности мира Гегель рассматривает как логически осмысленные, разумные закономерности. Развитие мира изображается как целенаправленное, целеустремленное движение. Следовательно, гегелевское идеалистическое миропонимание есть миропонимание телеологическое («телеология» — от греческих слов: «телеос» — «достиг-

² Гегель. Соч., т. V. Соцэкгиз, М., 1937, стр. 28.

³ К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1955, стр. 19.

⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 214.

ший цели» и «логос» — «учение», — признание целенаправленности изменений мира). Свойственная лишь людям целенаправленная деятельность, т. е. деятельность по осуществлению сознательно поставленных целей, приписывается Гегелем всему миру. Как видно, Гегель приписывает миру в целом свойства, присущие только человеку — логическое мышление и целенаправленность. Это — антропоморфическое понимание мира, т. е. понимание, допускающее распространение человеческих свойств на предметы и явления природы.

Тайна гегелевской спекулятивной конструкции тождественна с платоновской: отрыв общих понятий от единичного и их абсолютизация. Правда, Гегель не помещает, как это делал Платон, общие понятия вне мира в виде особого потустороннего мира. У Гегеля эти общие понятия, категории объявляются первоосновой мира, ему внутренне присущей. В итоге, когда Гегель совершенно правильно призывает не останавливаться на постижении видимости, являющегося, а проникать в сущность, он находит за видимостью мира то, что сам умозрительно вложил в являющееся, т. е. мистифицированное им человеческое сознание, представленное как объективная абсолютная идея.

Наряду с рассмотренной ветвью объективного идеализма, которая первоосновой мира принимает разумное идеальное, существует такой объективный идеализм, который за первооснову принимает неразумное идеальное. Одним из представителей этой ветви объективного идеализма является Шопенгауэр.

Немецкий идеалист Артур Шопенгауэр (1788—1860) объявляет первоосновой мира не разум, а волю.

Посредством разума, говорит он, мы не можем постичь сущность мира. Ведь разум всегда ищет причину того, до чего он в исследовании дошел, он ничего в мире не может признать беспричинным. Поэтому разум не может быть средством для постижения первоосновы мира — причины всего существующего. Гегелевское отождествление законов логики с законами мира является ошибочным. Для постижения сущности мира надо воспользоваться не логическим разумным знанием, которое разворачивается через опосредствование, требующее достаточного основания для всякой мысли, а непосредственной догадкой — вдохновением. Все, что мы знаем разумом, — это только наше представление. Непосредственно же мы постигаем наши стремления, нашу волю. И мир в своей сущности есть воля. Мировая воля — это бессознательное, неразумное, иррациональное, беспричинное, бесцельное стремление к существованию. Сущность каждой вещи — воля: сущность камня — воля к падению,

сущность легких — воля к дыханию, сущность желудка — воля к пищеварению, сущность разума — воля к познанию. Все к чему-то стремится, и судьба всего существующего — муки неисполненных стремлений. Мы улавливаем эту судьбу и испытываем поэтому чувство сострадания. В этом чувстве заключен источник нравственности. Эти же муки неисполненных желаний составляют и нашу судьбу, судьбу человеческой деятельности. Поэтому вообще лучше не действовать, а созерцать. Целям созерцания служит искусство, оно позволяет постичь мировую волю, не подпадая под ее гнет.

Пессимистическая философия волюнтаризма (от латинского «voluntas» — «воля») не имеет научного обоснования у Шопенгауэра. И гегелевская первооснова мира («абсолютная идея») и шопенгауэровская («мировая воля») — первоосновы идеальные. На место разумной «абсолютной идеи» Гегеля Шопенгауэром поставлена неразумная, иррациональная «мировая воля». Воля так же без научного обоснования представлена Шопенгауэром в качестве первоосновы мира, как и разумная идея Гегелем. Шопенгауэр в своей философии вырывает волю из сознания людей, отрывает ее от человека и, абсолютизируя ее, представляет в качестве объективного вселенского начала, в качестве сущности мира.

Шопенгауэр — представитель философии иррационализма (от латинского «irrationalis» — «неразумный»), алогической, иррационалистической идеалистической философии, — философии, которая отрицает наличие закономерности в мире и возможность его постижения посредством разума, логического мышления.

Обе эти ветви объективного идеализма — логический идеализм и алогический, иррационалистический идеализм — едины в их борьбе против научного, материалистического миропонимания.

2. Субъективный идеализм

Субъективный идеализм за исходное начало в понимании мира принимает психику, сознание субъекта, индивида, личности.

Одна ветвь этого идеалистического направления отправляется от ощущений и разума субъекта, другая — от его эмоций. Мы остановимся на первой ветви. Другая же идет в русле идеалистического иррационализма, который проявляется как в объективном идеализме, что было показано на примере философии Шопенгауэра, так и в субъективном идеализме.

Исходное положение субъективного идеализма обосновывается примерно следующим образом. Все наши представления и понятия о так называемом внешнем мире являются следствием той или иной переработки наших ощущений. Иначе говоря, наши знания происходят из ощущений. Единственное, что нас «связывает» с этим миром,— это наши ощущения. Но не значит ли это, что все, что мы действительно знаем и в чем не можем усомниться,— это наши ощущения? Если это так, то в опыте нам даны только наши ощущения.

Тогда что же такое вещи, внешние предметы, внешний мир?

Различные представители субъективного идеализма по-разному отвечают на этот вопрос. В зависимости от ответа на этот вопрос субъективный идеализм и принимает тот или другой вид.

Познакомимся с ответами на этот вопрос Беркли, Юма и Канта.

Английский философ епископ Джордж Беркли (1685—1753) отрицает объективное существование свойств предметов.

Некоторые философы еще до Беркли различали первичные и вторичные свойства вещей. Они полагали, что первичные свойства присущи самим вещам. К этим свойствам относятся протяжение, плотность, движение. Вторичные же свойства вещам не присущи, а являются нашими ощущениями, вызываемыми у нас какими-то первичными свойствами вещей. Таковы цвет, звук, запах, вкус и т. п. К примеру, вещь совершает движение, что вызывает определенные изменения в окружающей ее среде, скажем, колебания воздуха, последние вызывают раздражение нашего органа слуха, и мы воспринимаем звук. Сам же предмет не обладает звуком, не звучит. То же можно сказать и о цвете. Предметы в зависимости от их строения, их плотности по-разному отражают свет; волны различной частоты колебаний (различной длины) вызывают у нас через орган зрения различные цветовые ощущения. Сами же предметы не имеют цвета. Английский философ Джон Локк (1632—1704) обозначил эти два класса свойств как «первичные качества» и «вторичные качества».

Беркли принимает понимание вторичных качеств как ощущений, но считает, что таковы же и так называемые первичные качества. Он не видит различия между этими двумя классами свойств. И так называемые первичные качества — это только наши ощущения, говорит он. Например, протяженность есть наше ощущение, о чем свидетельствует то, что, находясь дальше от предмета, мы его воспринимаем

меньшим, а находясь ближе — бóльшим. И вообще, то, что мы называем свойствами вещей, — это только наши ощущения. А что остается от «вещи», если все приписываемые ей свойства являются нашими ощущениями? Никакой материальной субстанции не остается. Материя — это только слово, не имеющее смысла. То, что мы называем вещами, — это комбинации ощущений. Для предмета существовать — значит быть воспринимаемым.

«Станным образом среди людей преобладает мнение, что дома, горы, реки, одним словом, чувственные вещи имеют существование, природное или реальное, отличное от того, что их воспринимает разум», — говорит Беркли и характеризует это мнение как «явное противоречие». «Ибо что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? а что же мы воспринимаем, как не свои собственные... ощущения..? и разве же это прямо-таки не нелепо, что какие-либо... ощущения, или комбинации их могут существовать, не будучи воспринимаемы?»⁵. Вы скажете, продолжает Беркли, что ощущение — копия или отражение вещи, но я отвечаю, что ощущение может походить только на ощущение, цвет не может походить ни на что, кроме другого цвета. Как же мы тогда можем воспринимать оригинал, вовсе не похожий на копию? А если мы не воспринимаем оригинал, то есть ли смысл говорить, что цвет похож на нечто невидимое?

На основе учения о материи или о телесной субстанции воздвигнуты были все безбожные построения атеизма и отрицания религии⁶, говорит Беркли, воюя против материализма и атеизма.

Так Беркли приходит к основополагающему субъективно-идеалистическому тезису: «Вещи — это комбинации ощущений».

Однако Беркли последовательно не проводит этого тезиса, чтобы избежать абсурдных последствий, вытекающих из его признания.

Если все то, что окружает меня и что я воспринимаю, есть не что иное, как комбинации моих ощущений, то и другие люди есть комбинации моих ощущений. Я не могу тогда допустить даже существования другого человека вне моих ощущений. Значит, последовательное проведение основного тезиса субъективного идеализма ведет к признанию единственно существующим только философствующего «я» с его ощущениями. Это есть точка зрения солипсизма (от латин-

⁵ Цит. по кн.: В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 12—13.

⁶ См. там же, стр. 16.

ского «solus» — «единственный» и «ipse» — «сам»). Если человека уподобить фортепьяно, то органы чувств человека будут клавишами чувствующего фортепьяно, по которым ударяет окружающая его природа, говорил знаменитый французский материалист XVIII в. Д. Дидро, солипсист же будет подобен сумасшедшему чувствующему фортепьяно, которое вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепьяно и что гармония вселенной происходит в нем.

Солипсизм — явно абсурдная точка зрения. Субъективные идеалисты всячески открещиваются от него. Беркли тоже не хочет быть солипсистом.

Как же он спасается от солипсизма? Мы можем, говорит Беркли, вызывать представления по своему усмотрению, однако они бледны, слабы, неустойчивы по сравнению с ощущениями. Значит, ощущения вызываются не нами, не нашим умом. Об этом же свидетельствует и сходство ощущений людей (к примеру, находясь в одной комнате, люди видят и слышат одно и то же). Отсюда надо заключить, что ощущения у нас вызываются действием ума, более могущественного и мудрого, чем ум человеческий. Ощущения вызываются богом. Этот конечный вывод Беркли противоречит его основополагающему тезису: бог уже не признается комбинацией моих (или наших) ощущений,^{*} а понимается как некий объективно существующий верховный разум. Этот конечный вывод — положение объективного идеализма.

Существуют только духи (или души) и вызывающий у них ощущения верховный дух — бог. Комбинации этих ощущений ошибочно принимаются душами за вещи, существующие вне ощущений, хотя эти так называемые внешние вещи есть не что иное, как комбинации ощущений. Такова итоговая картина мира у Беркли.

Как видно, чтобы избежать солипсизма, Беркли оставляет исходные позиции субъективного идеализма и становится на позиции объективного идеализма. Это весьма знаменательный факт. Он сам по себе свидетельствует о слабости позиций субъективного идеализма.

По другому пути пошел английский философ Давид Юм (1711—1776). Он сворачивает с солипсистской дороги раньше, чем Беркли, и становится на позиции скептицизма.

Да, говорит Юм, все наши представления происходят из ощущений. По определенным правилам ассоциации представлений мы эти представления так или иначе сочетаем и получаем определенные знания. Предметом человеческого исследования служат или отношения представлений (это

математические рассуждения о количестве, или числе) или факты. Положения математики не касаются действительности и потому имеют интуитивную, или доказательную, достоверность. Например, суждение «кубический корень 64 равен половине 10» ложно и не может быть ясно постигнуто. Исследования же, касающиеся фактов, не могут быть строго доказаны. Суждение, в котором утверждается несуществование чего-либо, может быть ложным, но оно не менее ясно и понятно, чем то, в котором утверждается существование этого объекта. Так, суждение «Цезарь никогда не существовал» может быть ложным, но оно вполне понятно и не содержит в себе противоречия. То, что существует, может и не существовать. Отрицание существования факта не заключает в себе противоречия. Несуществование всех объектов без исключения — такая же ясная и очевидная истина, как и существование их. В силу этого существование какого-нибудь объекта может быть доказано только с помощью аргументов, исходящих из его причины или действия, а эти аргументы основаны только на «опыте». В фактах мы удостоверяемся только посредством ощущений. Если рассуждать а priori (до опыта), падение камешка может, пожалуй, потушить солнце, а желание человека — руководить движением планет. Но в опыте мы находим только сосуществование или последовательность явлений. Необходимая связь между причиной и действием не воспринимается нами. Но, как было сказано, она не может быть и доказана априорно. Она только предполагается нами. Следовательно, убеждение в том, что причина порождает действие, есть только психическая привычка. Мы убеждены в единообразии природы, в закономерности ее явлений. Но это только убеждение, только вера. Это убеждение достаточно для практической деятельности и жизни. Но теоретически оно не может быть признано абсолютно достоверным.

Спросим теперь: можем ли мы установить, соответствуют ли наши ощущения вещам, существующим вне ощущений? «Каким образом этот вопрос может быть решен? Разумеется, посредством опыта, как и все другие вопросы подобного рода. Но в этом пункте опыт молчит и не может не молчать. Ум никогда не имеет перед собой никаких вещей кроме восприятий и он никоим образом не в состоянии произвести какой бы то ни было опыт относительно соотношения между восприятиями и объектами»⁷.

«Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы бу-

⁷ Цит. по кн.: В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 22.

дем произвести в них! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или по школьной метафизике⁸ и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах или существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего кроме софистики и заблуждений!»⁹, — такими словами заканчивает Юм свою книгу «Исследование о человеческом уме».

Итак, согласно Юму, мы знаем только наши ощущения. Мы не можем соотнести их с вещами. Поэтому мы не знаем, соответствуют ли они вещам. Больше того, мы не знаем, существует ли что-нибудь вообще вне наших ощущений. Мы не знаем и знать не можем, существует ли внешний мир. Тем более, мы не знаем, материален он или идеален. Мы не знаем и знать не можем, существует ли бог. Каков источник, какова причина наших ощущений? Может быть, их вызывает внешний мир (если он существует); может быть, их производит бог (если он существует); может быть, их порождает наш разум. В существовании всего, кроме наших ощущений, можно и нужно сомневаться.

Юм — скептик. Он называет свой скептицизм смягченным, или академическим. На практике, в жизни, говорит Юм, мы не сомневаемся и не должны сомневаться в существовании внешнего мира вне ощущений человека, но в теории это существование не может быть доказано.

Как видим, Юм принимает тезис субъективного идеализма: «Мы знаем только наши ощущения», но не объявляет, как это делает Беркли, вещи комбинациями ощущений, а просто останавливается на этом, заявляя, что он не может принять ничего такого, что не дано «в опыте». Каков мир по природе своей, существует ли в нем закономерность и причинность, — это вопросы для теологов и метафизиков, книги которых строгий читатель бросит в огонь. Результатом всей философии Юм объявляет «убеждение в человеческой слепоте и слабости».

Юм — подлинный предшественник и вдохновитель позитивизма, борющегося против признания объективного существования внешнего мира как «метафизического» признания, как метафизики. Борьба против этой метафизики в позитивистском смысле слова, борьба на почве субъективного идеализма за так называемое «преодоление ограниченности и

⁸ Здесь под метафизикой Юм понимает ту философию, которая пытается дать ответы на вопросы, касающиеся внешнего мира.

⁹ Д. Юм. Исследование о человеческом уме. Пг., 1916, стр. 195.

материализма и идеализма» стала особенно модной в буржуазной философии периода империализма. Эта борьба позитивизма (сначала эмпириокритицизма, затем неопозитивизма) по существу направлена против философии диалектического материализма.

Немецкий философ Иммануил Кант (1724—1804) попытался примирить с исходной позицией субъективного идеализма материалистическую позицию признания объективности внешнего мира, но только с тем, чтобы через отрицание возможности познания этого мира обосновать необходимость ограничения науки религией.

Да, говорит Кант, мы познаем наши ощущения. Но мы их познаем в соответствии с тем, как устроено наше сознание. Хаос ощущений укладывается в формы нашего чувственного созерцания, и в результате наш рассудок уже имеет дело не с предметами внешнего мира, а с предметами чувственности — явлениями, как их называет Кант.

Эти явления также упорядочиваются, — укладываются в формы рассудка, — и тогда появляются определенные понятия. Этими формами созерцания являются пространство и время, а формами рассудка — категории, т. е. чистые общие понятия. Кант насчитывает 12 категорий: категории количества (единство, множество, всеобщность), категории качества (реальность, отрицание, ограничение), категории отношения (субстанция — акциденция, причина — действие, взаимодействие) и категории модальности (возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность).

Но откуда происходят ощущения? От толчка, идущего из внешнего мира. Кант признает объективное существование мира вне ощущений человека. Он, следовательно, расходится здесь с Беркли, который считал вещи комплексами ощущений, и с Юмом, который сомневался в существовании внешнего мира. Внешний мир, по Канту, существует вне ощущений, существует до того, как мы с ним соприкасаемся посредством органов чувств, существует до опыта и независимо от опыта.

Значит ли это, что мы посредством ощущений отражаем внешний мир, познаем его? Нет, не значит, говорит Кант. Ведь формы созерцания и формы рассудка не только субъективны, но и существуют в нашем сознании априорно (до опыта). Больше того, они-то и делают возможным сам опыт. Если мы все явления можем созерцать лишь в пространстве и времени, то это потому, что пространство и время — формы нашего созерцания. Если мы рассуждаем о причинной обусловленности всех явлений, то опять-таки потому, что

причинность — форма нашего рассудка. Органы чувств доставляют только материал для познания — содержание. Но оформляем, формируем этот материал мы сами, мы формируем наше познание своими априорными формами. Вследствие этого, заключает Кант, мы знаем внешний мир, как он является нашему сознанию, но мы не знаем, каков он сам по себе. Мы познаем «мир явлений», вещи же внешнего мира остаются непознаваемыми, остаются «вещами в себе».

Следовательно, продолжает Кант, наше знание, а значит, и наука, не имеет и не может иметь своим предметом внешний мир, как он существует, каков он сам по себе. Если наш разум попытается все же дать ответы на вопросы, касающиеся «вещей в себе», он запутается в противоречиях. Тогда окажется, что то или иное суждение о «вещах в себе» столь же можно доказать, сколь и опровергнуть. Сам Кант выделяет такие вопросы: «Конечен ли мир во времени и в пространстве?»; «Все ли в мире просто и неделимо?»; «Существует ли в мире свобода?»; «Существует ли первопричина мира?». Мы можем обосновать положительные ответы на все эти вопросы. Но с таким же успехом мы можем обосновать и отрицательные ответы и доказать, следовательно, что мир во времени и в пространстве бесконечен, что все сложно и делимо, что все необходимо и что первопричина не существует. Мы вынуждены будем логически признать истинными оба ответа на один вопрос, — ответы, взаимоисключающие друг друга. При попытке ответа на любой из этих вопросов мы придем, таким образом, к антиномии. Антиномии нашего разума свидетельствуют, по Канту, о непознаваемости внешнего мира. Мы взялись не за свое дело, когда попытались составить себе знание о том, каков же мир сам по себе, а потому и запутались в противоречиях, пришли к антиномиям.

Кант пытается избежать трудностей субъективного идеализма, становясь на позиции агностицизма (от греческих «а» — частица отрицания и «гносис» — «знание»), т. е. отрицания возможности познания мира.

Таким образом, мы столкнулись с особым видом агностицизма, отличающимся от только что рассмотренного юмовского агностицизма. Юмовский агностицизм не допускает ни признания, ни отрицания существования внешнего мира, кантианский же агностицизм признает его существование. Агностицизм получил затем очень большое распространение в буржуазной философии. И многие агностики очищали агностицизм от кантианства, особенно от кантианского признания существования внешнего мира.

В. И. Ленин следующим образом характеризует изло-

женные взгляды Канта: «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма¹⁰, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»¹¹.

Кант использовал агностицизм для обоснования необходимости существования веры наряду со знанием. Вот это обоснование. Внешний мир существует. Знание же о нем недостижимо. Наука дает лишь знание мира, являющегося в нашем сознании, а не мира вещей в себе. Внешний мир не может быть предметом человеческого знания, познания, науки. Но люди — существа нравственные. Кант различает поступки легальные и нравственные. Легальные поступки согласуются с долгом, но совершаются ради пользы или из-за склонности, нравственные же поступки совершаются исключительно по долгу. В отличие от вещей, которые человек использует только как средства для достижения цели, оценивая их только по пригодности, в другом человеке «добрая воля» нравственного человека видит всегда достоинства личности и потому никогда не относится к нему только как к средству. А чтобы нравственность получила обоснование, надо принять в качестве исходных предпосылок некоторые постулаты,— допущения, которые разумом никак не могут быть доказаны. По моральным мотивам следует принять постулаты о существовании бога, о свободе воли человека и о бессмертии души. Мы не знаем, каков мир сам по себе и никогда этого знать не можем, но, если мы хотим остаться людьми нравственными, мы должны верить в то, что существует бог, что наша воля свободна, а душа бессмертна. Не ради благополучия, счастья, уважения, а независимо от любых условий и целей «добрая воля» должна, что бы из этого ни вытекало, руководствоваться «категориче-

¹⁰ Сенсуализм признает происхождение всех наших знаний из ощущений. Противоположную позицию занимает рационализм, признающий возможность непосредственного получения знаний из чистого разума без показаний органов чувств, т. е. без ощущений.

¹¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 184—185.

ским императивом» (безусловным повелителем). Моральным законодателем следует полагать бога. Религия есть средство, содействующее развитию нравственности.

«Вещи в себе», которые, по Канту, не могут быть предметом знания, оказались предметом веры. Кант, таким образом, разделяет сферы мира между наукой и религией: науке отдается только «мир явлений», а религии оставляется «мир вещей в себе». Вопросы, на которые разум оказался бессильным ответить, «получили» свои ответы в вере. Кант, как и Беркли, пришел к признанию бога: Беркли знает, что бог существует, а Кант верит в его существование, хотя и не знает, существует ли он.

Таковы основные виды субъективного идеализма.

И Беркли, и Юм, и Кант исходят из субъективно-идеалистической посылки: «Мы знаем и можем знать только наши ощущения». Отсюда Беркли заключает, что вещи — это только комплексы ощущений. Юм же заключает, что мы не можем обосновать существование чего бы то ни было, кроме наших ощущений, что мы во всем, кроме них, должны усомниться. А Кант, принимая существование внешнего мира, заключает, что он не может быть познан. Затем Беркли, избегая солипсизма, находит причину ощущений в боге; Юм только несколько смягчает скептицизм, считая, что для жизни, для практики он не подходит; а Кант с позиций агностицизма мир «вещей в себе» оставляет по моральным основаниям за верой.

Как видим, исходная позиция субъективного идеализма последовательно никем не выдерживается, ибо она ведет к абсурдному солипсизму. В итоге или от субъективного идеализма переходят прямо к объективному, как Беркли, или, допуская существование внешнего мира, через агностицизм идут к фидеизму («фидеизм» — от латинского «fides» — «вера», — теория, сочетающая так или иначе науку с верой, религией), как Кант. «Последовательность» достигается только Юмом на пути скептического агностицизма. Однако Юм сам признал, что его скептицизм не может стать руководством к действию. Вследствие этого его субъективизм, рассматриваемый в качестве средства познания мира, остается забавой праздного ума, отгородившегося от практической деятельности людей, от жизни. Эта «последовательность» выступает настолько ограниченной, что за ее пределами сам Юм оставляет ни мало ни много — всю область практической деятельности людей.

Непоследовательное проведение представителями субъективного идеализма его исходной посылки «Мы познаем наши ощущения» уже само по себе свидетельствует о не-

благополучии с этой посылкой. И действительно, эта посылка ложна в своей основе. Нельзя из правильного тезиса «Все наши знания — из ощущений» выводить положение «Мы знаем только наши ощущения». «Все наши знания — из ощущений» — это значит, что ощущения есть непосредственная связь сознания с внешним миром. Следовательно, именно через ощущения мы и познаем мир. Ощущения связывают наше сознание с миром. Субъективные же идеалисты в ощущениях видят предел, за который сознание не может проникнуть. Положение «Мы познаем наши ощущения» может быть принято только при ложном, чисто субъективистском методе постижения мира, когда индивид уходит в область своего собственного сознания, замыкается в ней и, кроме ощущений, ничего исходного найти не может.

Именно таким субъективистским является кантианский метод исследования возможности и границы познания. Кант не учитывает подлинного исторического процесса познания, свидетельствующего о его безграничных возможностях. Кант хочет, не познавая, узнать, что такое познание, хочет, как заметил Гегель, научиться плавать без того, чтобы лезть в воду.

Совершенно несостоятельно обоснование агностицизма, скептицизма, обоснование также чисто субъективистское. Оно достигается посредством игнорирования жизни, практики. Успехи же практической деятельности людей, руководствующихся определенным пониманием предметов и процессов, втянутых в сферу этой деятельности, свидетельствуют как раз об истинности этого понимания.

Несостоятельно, субъективистски обосновано утверждение Юма о том, что мы не можем соотнести наши представления о вещах с самими вещами. Это обоснование также ведется с позиции индивида, отгородившегося от практической деятельности. В противоположность этой позиции люди постоянно в процессе практической деятельности осуществляют такое соотнесение представлений и вещей, так как если в сознании они оперируют представлениями, понятиями о вещах, то в практической деятельности они оперируют самими вещами.

В исходной посылке субъективного идеализма весьма явственно выступает уже отмеченный разрыв между ощущением и ощущаемым, а также и отрыв ощущения от ощущающего. Ведь ощущает не бесплотное «я», как это пытается представить субъективный идеализм, а человек, имеющий сознание, органом же ощущения является материальный телесный орган — мозг. Юм, последовательно проводя свою исходную посылку, мог бы усомниться в существова-

нии не только внешнего мира, но и своего тела и мозга. А если мы признали тело и мозг ощущающего человека существующими, мы тем самым, вопреки Юму, вышли уже в какой-то мере в мир, внешний сознанию.

Ложность исходной посылки влечет за собой ложность последующих построений субъективного идеализма.

Таков тезис Беркли о том, что для вещей существовать — значит быть воспринимаемыми, что, другими словами, нет существования вещей, если нет ощущений. Этот тезис остается недоказанным. Он противоречит практике людей и науке. Ведь вещи существуют и тогда, когда их никто не ощущает, есть вещи непознанные, есть вещи непознававшиеся. Как доказано наукой, мир существовал и тогда, когда не было не только людей с их сознанием, но и вообще живых существ, способных ощущать.

Столь же ложен допускаемый Кантом разрыв между содержанием и формой познания. Кант считает, что содержание познанию доставляют ощущения, а форма существует в сознании до всякого соприкосновения с миром, существует априорно. Этот взгляд на соотношение формы и содержания является неправильным, метафизическим. Нет бесформенного содержания и бессодержательной формы. И содержание и форма нашего познания — отражение объективной реальности. Категории, о которых Кант говорит как об априорных формах рассудка, — это не формы, а всеобщее, это всеобщие понятия, отражающие всеобщие связи вещей. Например, причинно-следственное отношение — это объективная связь, понятия же причины и следствия — отражение этой связи. Это же относится и к пространству и времени. Существуют объективное пространство и время, и существуют наши представления и понятия о них.

Не будем особо выяснять ложность других построений субъективного идеализма. Обратим внимание еще только на кантианское обоснование морали. Чтобы моральные нормы получили должную силу и всеобщность, Кант в их защиту выдвигает постулаты о существовании бога, бессмертия души и свободе воли: мы свободны в своих поступках (воля причинно не обусловлена), но если будем поступать безнравственно, то наша душа, будучи бессмертной, все равно получит возмездие, когда предстанет перед божьим судом. Но это обоснование существования бога, бессмертия души и свободы воли человека сам Кант не может признать научным. Оно достигается только посредством агностического ограничения науки и совершенно ложного представления об основах морали. Моральные нормы не требуют для своего обоснования признания существования всемогущего бога.

Нет не зависящих от общественных условий вечных моральных норм. Мораль определяется материальным фактором — общественным бытием, экономическими отношениями. А на страже соблюдения моральных норм стоит сила общественного мнения. Столь же ложно утверждение Канта о непреходящей моральной ценности религии. Религия, обосновывая мораль покорности, разоружает людей в их борьбе за преобразование природы и общества и, следовательно, направлена против гуманистической морали. Успехи науки подрывают позиции религии, и Кант пытается укрепить эти позиции посредством агностицизма. Я должен был, говорит он, ограничить область знания, чтобы дать место вере.

3. Реакционная роль идеализма и причины его существования

Как мы выяснили, идеализм не имеет научного обоснования. Он не выдерживает научной критики. Он противоречит общественной практике.

Однако он не исчезает с развитием наук.

Почему же он существует?

Идеализм имеет корни, из которых он растет при наличии определенных условий. Это познавательные, или гносеологические, корни.

Гносеологические корни заключены в самом процессе познания. Мы уже говорили о раскрытой К. Марксом тайне спекулятивной конструкции объективного идеализма: Платон и Гегель отрывают общее от единичного и абсолютизируют это общее, — общее понятие мистически представляется Платоном в качестве творца единичных вещей, Гегелем — в качестве первоосновы всего сущего. Мы говорили также, что субъективный идеализм абсолютизирует момент происхождения знания из ощущений, представляя ощущения то как единственно существующее, то как единственно достоверное и т. п.

В знаменитом фрагменте «К вопросу о диалектике» В. И. Ленин вскрывает гносеологические корни идеализма. Познание человека, поворот В. И. Ленин, не идет по прямой линии. Путь человеческого познания — это кривая линия с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть односторонне превращен в самостоятельную, целую, прямую линию. Одна из черточек, сторон, граней познания может быть односторонне, преувеличенно раздута человеком, возведена в абсолютное и представлена в отрыве от природы, от материи, по сути дела — обожествле-

на. Из каждого оттенка подхода к действительности может при такой абсолютизации возникнуть определенная односторонняя система миропонимания. Такая абсолютизация, раздувание одной из сторон познания, когда не видят других сторон бесконечно сложного процесса познания, когда за деревьями не видят леса, ведет к превратному миропониманию, ведет в болото, в поповщину. Философский идеализм, как мы видим, не беспочвен в самом процессе познания. У него есть гносеологические корни. Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота — вот гносеологические корни идеализма. Поповщина, равно философский идеализм, есть, бесспорно, пустоцвет, но пустоцвет, растущий на живом дереве человеческого познания, — живого, плодотворного, истинного, могучего, всесильного, объективного, абсолютно-го познания. Философский идеализм есть дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно сложного диалектического познания человека¹².

Однако наличие познавательных корней идеализма еще не объясняет нам, почему же такое одностороннее раздувание, абсолютизация какой-то стороны познания возводится в целую систему миропонимания и закрепляется, выступая уже не как заблуждение отдельного человека, а как разделяемое определенными слоями общества, определенными классами мировоззрение. Ведь проверка такого представления жизнью, общественной практикой и обращение к данным науки обнаруживают его несостоятельность. Заблуждения людей исправляются, изживаются под воздействием этих факторов. Ошибочные гипотезы появляются и в научном исследовании, но они исправляются, так как не выдерживают научной проверки. Иное положение наблюдается в философии. В философии наряду с научным, материалистическим миропониманием возникает и существует превратное, идеалистическое миропонимание, которое не имеет научного обоснования.

Идеализм не служит целям усиления власти людей над природой, так как он не дает правильного понимания мира. Он выполняет особую общественную функцию. Эта функция как раз состоит в том, чтобы посредством распространения превратного миропонимания тормозить общественный прогресс.

Идеалистическое миропонимание служит целям обоснования бессилия людей в их попытках преобразования общества. Как уже было сказано в первой лекции, то или иное

¹² См. В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 360—361.

миропонимание влечет за собой обоснование определенного направления практической деятельности людей.

Какое же направление деятельности людей вытекает из идеалистического миропонимания?

Религиозная идеалистическая философия обосновывает бессилие практической деятельности людей по преобразованию окружающей их природы и особенно общественных отношений. Ведь если бог правит миром, то все изменения в природе и обществе определяются божественным предопределением, волей божества. Согласно религиозному мировоззрению, человек может достичь настоящего счастья только в потусторонней жизни, богоугодная жизнь на земле, оказывается только средством для достижения вечного блаженства после смерти. Земная жизнь человека лишается всякого самостоятельного значения. Религия служит целям обоснования покорности угнетенных трудящихся масс. Революционная деятельность народных масс по преобразованию общественных отношений оказывается с религиозной точки зрения святотатством, направленным против установлений бога. Значит, религиозное мировоззрение сковывает самодеятельность людей и является идейным орудием сохранения и укрепления классового, национального и всякого иного общественного гнета.

Это же в принципе относится и к другим видам объективного идеализма, так как они представляют собой более или менее утонченное религиозное мировоззрение. Они иначе, более тонко, пытаются утвердить те же взгляды, что и чисто религиозная идеалистическая философия. Здесь сверхъестественная сила получает лишь другое наименование, представляется или как потусторонний мир идей, или как абсолютная идея, или как мировая воля, или еще что-нибудь в том же роде. Так, мы уже знаем, что у объективного идеалиста Гегеля люди изображаются лишь орудиями мировой идеи, их история — шествием духа, или бога, по Земле, у объективного идеалиста Шопенгауэра люди представляются беспомощными перед лежащей в основе хода событий слепой мировой волей. Значит, объективный идеализм, подобно богословской религиозной философии, служит средством обоснования бессмысленности активной преобразующей деятельности людей. Он служит целям поддержания и укрепления господства эксплуататорских классов, в особенности целям сохранения отживающих общественных отношений.

Вздорные с научной точки зрения взгляды субъективного идеализма отнюдь не являются по их объективной социальной роли забавой отгородившегося от жизни праздного

ума, склонного к сочинению парадоксов. Они социально обусловлены. Они активно вторгаются в жизнь, в борьбу классов и в основе своей служат тем же реакционным целям, что и теории объективного идеализма.

Субъективный идеализм логически растет в фидеизм. Объявляя мир недоступным познанию или даже объявляя единственным предметом познания ощущения человека, субъективный идеализм оставляет этот мир, оставляет все находящееся вне ощущений, за верой. Тем самым он смыкается с объективным идеализмом. Конечно, не каждый философ — субъективный идеалист идет к фидеизму. Некоторые из субъективных идеалистов полагают, что очищением нашего понимания мира от всяких религиозных и «метафизических» домислов во имя строгого, эмпирического знания. Но это не отменяет отмеченной действительной тенденции субъективного идеализма, нашедшей свое яркое выражение в философии Канта, обосновывавшего необходимость ограничения науки в пользу веры, и в истории последующего субъективного идеализма, в частности в истории эмпириокритицизма, фидеистическую тенденцию которого обнажил В. И. Ленин в книге «Материализм и эмпириокритицизм». В «Философских тетрадах» В. И. Ленин отмечает совпадение конечных выводов гегелевского и кантовского идеализма. Он пишет: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере: Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание бога»¹³.

С другой стороны, субъективный идеализм в своих наиболее радикальных проявлениях служит философской основой теорий индивидуализма и волюнтаризма. Если единственно достоверным признается человеческое существование, существование философствующего индивида, то наличие объективных закономерностей мира ставится под сомнение и личность оказывается свободной от всякой объективной необходимости. Анархия капиталистической экономики, как и вообще экономики, имеющей в своей основе частную собственность на средства производства, возводится в ранг неотъемлемого свойства общественной жизни, которое должно свидетельствовать вообще об отсутствии объективной необходимости. Отрицание же последней составляет теоретическую основу авантюристической политики эксплуататорских классов, обреченных на уход с исторической арены.

В буржуазном обществе существует и тот и другой вид

¹³ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 161.

идеализма. В идеалистической философии эти два вида идеализма не всегда ограничены. Так, в современном экзистенциализме переплетается субъективный и объективный идеализм. Они совмещаются, как мы видели, в философии Беркли. В философии Канта в конце концов утверждается на принципах веры объективно-идеалистический вывод о признании существования бога и даже бессмертной души.

Следовательно, идеалистическая философия, будучи по своему характеру антинаучной, играет реакционную роль в общественной жизни.

Этот вывод вытекает и из анализа социальной обусловленности существования идеалистической философии.

Так, идеалист Платон выступал как идеолог рабовладельческой аристократии. Он активно боролся против демократии и посредством своей философии обосновывал необходимость существования кастового строя общества. Он пытался доказать, что управлять обществом могут только избранные люди, что во главе общества должна стоять аристократия духа, способная постигнуть некий высший мир, «мир идей».

Схоластика Фомы Аквинского с ее обоснованием «гармонии» разума и веры на началах подчинения науки религии служила средством обоснования необходимости господства церкви, укрепления феодальных отношений.

Ныне томизм признан Ватиканом официальной философией католической церкви. Современная католическая церковь использует средневековую схоластику для борьбы против науки и научной философии диалектического материализма. Эта схоластика, приспособленная к потребностям отживающей буржуазии, есть неосхоластика, или неотомизм.

Философы молодой прогрессивной буржуазии, боровшейся против феодализма, были воинствующими материалистами. Но по мере укрепления капитализма буржуазия оставляет свои юношеские материалистические увлечения. В буржуазной философии материализм начинает вытесняться идеализмом. Появляются агностические и позитивистские течения. Философия Беркли и философия Юма сложились после получившей компромиссное завершение английской буржуазной революции XVII в., которая привела к политическому утверждению буржуазии.

Английский буржуа с этого времени, как отмечает Энгельс, стал соучастником в подавлении «низших сословий», и одним из применявшихся при этом средств было влияние религии. Епископ протестантской церкви Беркли, активно защищая необходимость развития капиталистического способа производства, пытается с позиций идеализма

обосновать религию, укрепить ее позиции и разгромить материализм и атеизм. Юм прославляет как разумное и естественное быстро подымавшееся вверх капиталистическое общество, является рьяным защитником олигархии, выступает против завершения демократических преобразований, отстаивая конституционную наследственную монархию. Вместо прежнего материализма он выдвигает агностицизм, который получил затем очень широкое распространение в буржуазной философии как средство обоснования невозможности научного миропонимания вообще.

Позитивистский отказ от «философии мира», ведущийся под флагом борьбы против «метафизики» как умозрительной философии за «позитивное», «чисто опытное», «научное» познание, представляет собой псевдонаучную философию и является выражением страха буржуазии перед научным мировоззрением, перед материализмом вообще, а затем и особенно перед диалектическим материализмом.

Особое место в истории идеализма занимает идеализм Канта и Гегеля. Их философия не была мировоззрением отживающего класса или хотя бы класса, добившегося политического господства. Кант и Гегель выступили накануне буржуазной революции в Германии 1848 г. Но революция эта совершалась в особых условиях, когда буржуазия уже была напугана размахом демократических народных движений в ранних буржуазных революциях, особенно революционным якобинским движением во Франции. Кант и Гегель выражали идеологию половинчатой, нерешительной буржуазии, шедшей на компромисс с феодализмом. Философом же наиболее радикальной немецкой буржуазии выступил материалист Фейербах.

Эта половинчатость буржуазии заметно проявилась как в половинчатости философии Канта, попытавшегося на особый лад примирить идеализм с материализмом, так и особенно в половинчатости философии Гегеля, которая заключала в себе и прогрессивную сторону, связанную с диалектикой. «В то время как французская буржуазия посредством колоссальнейшей из известных в истории революций,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески,— в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов,

в *потусторонний мир*. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...»¹⁴.

Шопенгауэр, обосновавший иррационалистический идеализм, был выразителем идеологии прусского юнкерства, защитником отживающих феодальных отношений, осуждавшим даже буржуазные реформы. Он пытался обосновать отсутствие прогресса в истории общества. Отрицание закономерности послужило целям обоснования пессимизма. Иррационализм Шопенгауэра, основы которого были разработаны накануне буржуазной революции 1848 г. в Германии, оказал большое влияние на буржуазную философию периода империализма.

Иррационалистическая философия, отрицающая закономерности мира и общественный прогресс, признающая мир хаосом слепых сил, принижающая разум и науку, всплывает на философской арене в периоды крушения антагонистических классовых обществ как идеология умирающих эксплуататорских классов. В буржуазной философии периода империализма как умирающего капитализма иррационалистический идеализм стал одним из наиболее распространенных течений. В буржуазной философии периода империализма получили распространение различные школы идеалистической так называемой «философии жизни», противопоставляемой ее сторонниками «философии разума, или философии науки». В современной буржуазной иррационалистической философии выделяются «интуитивная философия», выдвигающая в качестве средства постижения мира интуицию, инстинкт вместо интеллекта, разума, и особенно «экзистенциализм» (от латинского *«existentia»* — «существование», — философия существования), настаивающий на абсурдности бытия и на том, что существование есть в основе своей человеческое эмоциональное, чувственное переживание. Иррационалистическая философия экзистенциализма изображает мир как нечто бессмысленное и абсурдное, а человека — как заброшенного в этот мир и покинутого, изображает деятельность людей и их старания как сизифов труд, а их жизнь всецело как «жизнь к смерти». Пессимистическая философия экзистенциализма, философия страха и отчаяния, служит целям обоснования бессмысленности борьбы трудящихся за избавление от капиталистического рабства. Она имеет апологетический смысл: социальный гнет и страдания людей, обусловленные капитализмом, изо-

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 182.

бражаются как неотъемлемые свойства человеческого общества.

Итак, возникновение и существование философского идеализма имеет социальные причины. Такими причинами являются положение и интересы господствующих в обществе, и особенно отживающих свой век, эксплуататорских классов. Это значит, что идеалистическая абсолютизация отдельных сторон познания закрепляется, как говорит В. И. Ленин, классовым интересом господствующих классов¹⁵.

¹⁵ См. В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 361.

Лекция третья

ДОМАРКОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

II. ДОМАРКОВСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ

Другим направлением философии, направлением, противоположным идеализму, ведущим против идеализма постоянную борьбу, является материализм.

Философский материализм признает материальность мира и истолковывает познание как отражение в сознании людей окружающего их мира. Материалистическое миропонимание опирается на общественную практику и науки.

Ничего другого термин «материализм» не обозначает, говорит Ф. Энгельс, опровергая понимание идеализма как веры в общественные идеалы, как убеждения в прогрессе человечества и признания наличия у человека идеальных стремлений, а материализма — как отрицания всего этого. «Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами». И если данный человек оказывается идеалистом только вследствие того обстоятельства, что у него есть «идеальные стремления» и что он признает влияние на него «идеальных сил», то всякий мало-мальски нормально развитой человек — идеалист от природы, и непонятным остается одно: как могут быть на свете материалисты?»¹. При таком понимании материализма и идеализма противоположность двух направлений в философии утрачивает всякий смысл. Такое понимание фактически означает непростительную уступку предрассудку против «материализ-

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II. стр. 357.

ма», укоренившемся у филистера под влиянием долголетней поповской клеветы на материализм. «Под материализмом,— продолжает Энгельс,— филистер понимает обжорство, пьянство, тщеславие и плотские наслаждения, жадность к деньгам, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне. Идеализм же означает у него веру в добродетель, любовь ко всему человечеству и вообще веру в «лучший мир», о котором он кричит перед другими, но в который он сам начинает веровать разве только тогда, когда у него голова болит с похмелья или когда он обанкротился, словом — когда ему приходится переживать неприятные последствия своих обычных «материалистических» излишеств»².

Исходные положения философского материализма находятся в согласии с исходными положениями «наивного реализма» и естественнонаучного материализма.

Точки зрения «наивного реализма» придерживается абсолютное большинство людей, придерживаются люди, специально не изучавшие философии и не сведущие в ней. Тот самый опыт, который создал у нас непреклонное убеждение, что существуют независимо от нас другие люди, а не простые комплексы моих ощущений, говорит В. И. Ленин, создает наше убеждение в том, что вещи, мир, среда существуют независимо от нас, а наши ощущения, наше сознание есть лишь образ внешнего мира³. Это убеждение и характерно для «наивного реализма». Убеждение это является в своей основе правильным. Но так как «наивный реализм» теоретически его не обосновывает, оно остается наивным. «Наивный реализм» не видит сложности процесса отражения внешнего мира в сознании людей.

Естественнонаучный материализм, по характеристике В. И. Ленина,— это стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием⁴. Естествоиспытатель, приступая к исследованию тех или других явлений, исходит из того, что он будет познавать именно эти явления, а не свои ощущения и мысли, и что явления эти существуют вне его сознания. «Убеждение «наивных реалистов» (т. е. всего человечества) в том, что наши ощущения суть образы объективно реального внешнего мира, есть не-

² К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 358.

³ См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 57.

⁴ Там же, стр. 331.

изменно растущее и крепнущее убеждение массы естествоиспытателей»⁵.

Идеализм, особенно позитивизм, борется против естественнонаучного материализма и пытается представить в превратном виде точку зрения «наивного реализма», представить ее как не усматривающую различия между ощущениями (восприятиями) и внешними вещами. Философский же материализм, как отмечает В. И. Ленин, сознательно кладет «наивное» убеждение человечества в существовании внешнего мира вне сознания людей в основу своей теории. Он дает теоретическое обоснование устоям «наивного реализма» и естественнонаучного материализма.

Философский материализм имеет многовековую историю своего развития. Научно обоснованный диалектический материализм, т. е. марксистский философский материализм, качественно отличается от других видов философского материализма. С его возникновением материализм поднялся на новый этап развития.

Для того чтобы выяснить, в чем состоит это отличие марксистского материализма от домарксовского материализма, необходимо познакомиться с последним.

Основными видами домарксовского материализма являются древний материализм, материализм нового времени и материализм революционных демократов.

1. Древний материализм

Древний материализм возник в рабовладельческом обществе Китая, Индии, Греции как мировоззрение передовых слоев общества, боровшихся против традиционного в тех условиях мифологически-религиозного мировоззрения рабовладельческой аристократии. Он в общем был мировоззрением демократических слоев рабовладельческого общества.

Развитие древнего материализма прошло две стадии.

На первой стадии материализм сводит единство бесконечно многообразного мира к чему-то определенно телесному, к чему-то материально особенному.

Китайские материалисты в IX—VII вв. до н. э. считали, что все многообразие предметов и явлений мира состоит из пяти элементов: воды, огня, земли, дерева и металла. Древние индийские материалисты «локаятики» в VIII—VI вв. до н. э. отрицали существование потустороннего мира, признавая только «этот мир» («лока», — отсюда и название течения). Среди локаятиков в VI в. до н. э. наиболее

⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 336.

известными стали философы «чарвака» («четыре слова»), считавшие, что мир состоит из четырех элементов: воды, воздуха, земли и огня, особое сочетание которых образует и душу.

Древнегреческие материалисты VII—VI вв. до н. э. усматривали единство мира в том, что все в мире происходит из одного определенного первовещества. Таким Фалес считал воду, Анаксимен — воздух, Гераклит — огонь. Это первоначало понималось ими как нечто живое и даже одушевленное. Так, Фалес считал, что душа разлита во всем существующем, в силу чего, например, магнит притягивает железо. Гераклит полагал, что психикой обладает все существующее, что душа есть одно из состояний огня, подобное молнии, что сухая душа — самая лучшая, мудрая, а влажная душа — плохая, поэтому пьяный шатается. Никакого сверхъестественного мира греческие материалисты не признают. Так, Анаксимен, хотя и допускал существование богов, считал, что они, как и все другое, возникли из воздуха.

На второй стадии развития древний материализм постепенно приходит к созданию атомистической гипотезы. Атомистический материализм был разработан греческим философом Демокритом (около 460—370 гг. до н. э.). Крупнейшим его последователем и продолжателем был греческий материалист Эпикур (341—270 гг. до н. э.). Взгляды Эпикура систематизировал римский материалист Тит Лукреций Кар (99—55 гг. до н. э.) в знаменитой поэме «О природе вещей».

Виднейший представитель древнего материализма Демокрит был, по характеристике Маркса, первым энциклопедическим умом среди греков. Он убежденный сторонник демократического строя. Бедность в демократии, говорил он, настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства.

Демокрит отказывается от представления предшествовавших ему материалистов о качественно определенном первовеществе, заменяя последнее совершенно бескачественными, абсолютно простыми, неделимыми частицами — атомами (греческое «*atomos*» — «неделимый»). Атомы различаются между собой лишь формой и величиной. Они движутся в пустоте и, так как «подобное стремится к подобному», сцепляются между собой в вихре. Различные сочетания атомов образуют многообразие качественно определенных вещей мира, постоянно возникающих, изменяющихся и исчезающих. В космосе — бесконечное количество миров. Все подчинено естественной необходимости — причинности, ни одна вещь не возникает беспричинно.

Человек — это «малый мир», подобный природе — «большому миру». Небольшие круглые гладкие очень подвижные атомы огня образуют душу. Они проникают в человека при дыхании и распределяются по всему телу. Потеря известной их части ведет к смерти. Эти атомы проникают во все, поэтому все имеет душу.

От вещей истекают мельчайшие копии — образы. Органы чувств человека их улавливают. Таково происхождение чувственного познания. Разум же берет отсюда свои доказательства. На одних только показаниях органов чувств основывается «мнение». Так человек постигает цвет, вкус и т. п. Но таким путем он не может постичь пустоты и атомов, лежащих в основе чувственных качеств — свойств воспринимаемых вещей. Такое познание — «мнение» должно подняться до «истинного познания» посредством деятельности разума, опирающейся на чувственное познание.

Подобно тому как с естественной необходимостью хаос атомов превращается в космос, люди из дикого состояния посредством рук и ума необходимо поднимаются к культуре и государственной жизни. Не боги и герои, а нужда учит людей, которые в своей деятельности подражают природе и животным: пауку — в ткацком деле, ласточке — в строительстве жилья, соловью — в пении.

Боги — естественные существа, составленные из атомов. Они подобны людям, будучи лишь сильнее их. Вера же во всемогущих и всем управляющих богов порождена у людей их страхом перед прозными силами природы.

Эпикур посредством атомистического материализма боролся против скрывающего деятельность людей страха перед богами и перед смертью и обосновывал моральное учение, согласно которому знающий человек будет стремиться к естественным и для жизни необходимым удовольствиям и воздерживаться от удовольствий естественных, но не необходимых для жизни и тем более от удовольствий неестественных и не необходимых.

Древний материализм признавал связь между явлениями, их изменение и развитие. Он, следовательно, как или иначе сочетался с диалектикой. Мы охарактеризуем особо эту древнюю диалектику в следующей лекции.

Теперь нам остается дать оценку этому материализму. Он был воинствующим материализмом, боровшимся против традиционной религии и идеализма. Борьба двух основных направлений в философии — материализма и идеализма — берет свое начало в древней философии. Отмечая это, В. И. Ленин характеризовал эту борьбу, как борьбу линии Демокрита и линии Платона.

Древний материализм не мог еще быть теоретически обоснован путем обобщения содержания конкретных наук, так как таковых тогда не существовало. Зародившиеся элементы научного исследования отдельных явлений еще были совершенно недостаточными для того, чтобы на их основе можно было составить более или менее цельное мировоззрение. Философский материализм древности возник на основе теоретического осмысления практического опыта людей и непосредственного наблюдения окружающего мира. Так, Фалес пришел к выводу о том, что первоначеством является вода, обобщая известные из простого наблюдения факты, как те, на которые он сам ссылаясь (семена всего влажны, влага обнаруживается во всем живом), так и, вероятно, бросающееся в глаза нахождение воды в различных агрегатных состояниях: жидком, твердом и газообразном. Вывод этот представляется наивным с точки зрения сколько-нибудь развитого научного исследования природы. Тем не менее первые попытки обоснования материального единства мира сыграли свою роль в борьбе против религии и идеализма и в развитии конкретных наук. Важен был сам подход к пониманию мира. Подход этот заключал в себе правильную методологическую установку. По знаменитому замечанию Ф. Энгельса, материалисты решились понимать действительный мир — природу и общество — таким, каким он дается всякому, кто подходит к нему без предвзятых идеалистических выдумок. Стремление объяснить природу из нее самой без ссылки на какие-то никому не ведомые сверхъестественные, потусторонние силы очень четко определилось уже у первых материалистов. Но само это объяснение было и не могло не быть — в силу отсутствия сколько-нибудь развитых наук — еще наивным.

Хотя древний материализм учитывал результаты зарождавшихся научных исследований отдельных явлений мира, он возник в общем не на основе обобщения данных наук, а из осмысления опыта людей и непосредственного наблюдения. Значит, он был стихийным, наивным. Эта особенность и отличает этот материализм от других исторических видов материализма, являясь его основным недостатком, составляя его ограниченность.

Эта ограниченность преодолевается материализмом постепенно, по мере развития конкретных наук. Древние материалисты сами были первыми естествоиспытателями. Материализм развивался по мере развития конкретных наук, оказывая вместе с тем благотворное влияние на них. В последнем отношении уже древний материализм имеет серьезные заслуги. Это особенно касается атомистического мате-

риализма с его атомистической гипотезой строения материи.

Хотя эта гипотеза опиралась только на простейшие физические наблюдения (испарение жидкостей, расширение тел при нагревании) и обосновывалась непосредственно через аналогию (как одни и те же буквы, сочетаясь по-разному, образуют множество слов, так и сочетание неизменяющихся атомов образует все многообразие мира), ее возникновение в древнем материализме свидетельствует о силе теоретического мышления, вставшего на путь постижения мира «без предвзятых идеалистических выдумок».

2. Материализм нового времени

Материалистические традиции, идущие от древнего материализма, продолжали существовать и в период феодализма, хотя господствующее положение в средние века занял идеализм. Определенным проявлением материализма был номинализм (от латинского «*nominā*» — «имена»), признававший, что общие понятия — это только имена, которыми люди обозначают одинаковые вещи, и, следовательно, вне сознания людей не существуют. Хотя номинализм тем самым допускал метафизический отрыв общего от единичного, отрицая объективное существование общего, и, следовательно, стоял на ошибочной точке зрения, его борьба против реализма, считавшего, подобно Платону, общие понятия реально существующими вне сознания людей, имела положительное значение.

Материализм возродился в новое время как мировоззрение буржуазии, поднявшейся на борьбу против феодализма. Этот материализм выступил против религии и схоластики в XVI в., а в XVII в. занял уже очень прочные позиции в философии. Он способствовал появлению и развитию многочисленных конкретных наук и развивался на все более расширяющейся и упрочивающейся научной основе по мере развития этих наук.

В XVII в. материалисты продолжили развитие и обоснование передовых, материалистических идей Николая Коперника, Джордано Бруно и других естествоиспытателей и философов эпохи Возрождения.

Виднейшими представителями материализма нового времени являются: в XVII в. — родоначальник английского материализма и всей современной экспериментирующей науки Френсис Бэкон, его соотечественник Томас Гоббс и голландский философ Барух Спиноза; в XVIII в. — основоположник материалистической философии в России и один

из крупнейших ученых Михаил Васильевич Ломоносов и плеяда французских материалистов — Жюльен Офре Ламеттри, Клод Адриан Гельвеций, Дени Дидро, Поль Анри Гольбах; в XIX в. — крупнейший представитель домарксовского материализма немецкий философ Людвиг Фейербах.

В философии Ф. Бэкона и его последователей в Англии Гоббса и Локка отразился ограниченный характер буржуазной революции в Англии. Загадка консервативного характера английской революции, говорят Маркс и Энгельс, объясняется длительным союзом между буржуазией и большей частью крупных землевладельцев (т. е. социальным слоем, земельные владения которого представляли на деле не феодальную, а буржуазную собственность), союзом, составляющим существенное отличие английской революции от французской, которая путем парцеллирования уничтожила крупное землевладение⁶.

После казни короля в 1649 г. эта буржуазия стала на путь прямого подавления демократических движений народа, что облегчило реставрацию династии Стюартов в 1660 г. и попытки феодальной реакции восстановить старый строй. В итоге в 1688 г. был заключен компромисс между буржуазией и дворянством, совершилась так называемая «Славная революция»: новый капиталистический строй оказался отягощенным грузом феодальной старины.

Ф. Бэкон (1561—1626) выступил на философской арене накануне буржуазной революции 1640 г. как представитель умеренной буржуазии и нового дворянства, т. е. дворянства, обуржуазившегося еще в период первоначального капиталистического накопления.

Заслугой Бэкона в философии было то, что он выступил против идеалистической схоластической философии, противопоставив ей материализм и обосновав необходимость опытного исследования природы в целях упрочения господства человека над ее силами. Однако его философия еще полна теистических предрассудков. Бэкон не выступает открыто против религии, признавая основные догмы христианской религии, догмы о сотворении мира богом, бессмертии души. Это было идеологическим выражением компромисса между поднимающейся буржуазией и отживающей феодальной аристократией.

Доказав бесплодность умозрительной схоластики, Бэкон обосновал необходимость индуктивного метода исследования (метода восхождения от единичных фактов к общему выводу о них), опирающегося на опыт. Учение Бэкона об индук-

⁶ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 222.

тивным методе было направлено против умозрения и идеалистической схоластики. Этот метод обосновывал необходимость опытного исследования природы для ее познания.

Для ограждения молодой науки от религии Бэкон обращается к теории двойственности истины. Эту старую теорию он поворачивает на защиту науки. Согласно бэконовскому пониманию двойственности истины, религия должна потесниться, наука имеет все права на вполне самостоятельное существование наряду с религией. Человек силен настолько, насколько он знает, говорит Бэкон. Знание — сила, и подчиняет себе природу тот, кто повинуетя ей (т. е. кто действует в согласии с ней, что возможно лишь при ее познании).

Но бэконовское обоснование индуктивного метода положило начало господству в философии XVII и XVIII вв. метафизической методологии. Бэкон предлагает опытное исследование природы через вычленение отдельных вещей и нахождение их постоянных свойств (каких-то неизменяющихся последних «форм»). Этот метод по существу отвлекается от связей между вещами и от их изменений. Конечно, провозглашение индуктивного опытного метода исследования природы в противоположность догматике и умозрению содействовало развитию наук. Но вместе с тем этот метод принял у Бэкона ограниченный, метафизический вид.

Правда, в понимании мира у Бэкона метафизика еще заметно не выступает. В философии Бэкона материя, природа многокачественна и обладает внутренней активностью, движением в его многообразии. Первым и самым важным из прирожденных свойств материи Бэкон признает движение в его разнообразных видах, а не только как механическое движение. «У Бэкона, как первого своего творца,— говорит Маркс,— материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»⁷.

Продолжателем Бэкона явился Т. Гоббс (1588—1679). Он был борцом против феодальных отношений и феодальной религиозной идеологии. Но не меньшую ненависть он питал и к развертывавшейся революционной борьбе трудящихся масс. Он был идеологом либерально-монархической буржуазии, боровшейся против буржуазной революционной демократии.

Память, говорит Гоббс,—это оставляемый ощущением след, представление — это прошлое ощущение. Мы запоминаем и сообщаем другим людям наши представления по-

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142—143.

средством слов. Сходные представления мы обозначаем общим словом; таким образом, возникают общие представления и понятия. Следовательно, заключает Гоббс, источником всех наших знаний являются показания органов чувств, в конечном счете ощущения. Это положение, как мы уже знаем, принимали и субъективные идеалисты. Но они из него необоснованно заключали, что мы знаем только наши ощущения. Гоббс же, отвергая эту ложную посылку субъективного идеализма, идет по правильному, материалистическому пути, признавая, что ощущения существуют только в познающем субъекте и являются результатом воздействия внешних сознанию тел на наши органы чувств. Тела, продолжает Гоббс,—это и есть материя: бестелесная субстанция не существует, признавать ее существование—значит впадать в противоречие, допуская существование бестелесного тела. Следовательно, Гоббс выступает и против объективного идеализма, признающего существование духа вне сознания людей. Характеризуя философию Гоббса, К. Маркс в таких словах передает его взгляды: «Нельзя отделить мышление от материи, *которая* мыслит. Материя является субъектом всех изменений»⁸. С позиций материализма Гоббс отвергает идеалистическое объяснение процессов, признающее целенаправленность всех изменений в природе или усматривающее источник этих изменений в некоей не зависимой от материи самостоятельной форме, противопоставляя этому объяснению материалистический детерминизм (т. е. признание причинной обусловленности всего совершающегося в мире) и признание материи субъектом всех изменений.

Но материализм Гоббса был метафизическим. Гоббс не давал диалектического решения вопроса о связях между явлениями и об их изменении. Метафизическое решение этого вопроса приняло в XVII и XVIII вв. механистический характер. Философия Гоббса—одно из самых крайних метафизических, предельно механистических, воплощений материализма. Механицизм сводит все сложное к простому, высшее—к низшему, сложные виды движения—к более простым. В своем крайнем выражении механицизм сводит все виды движения к простейшему движению, т. е. к механическому движению, понимаемому как простое перемещение. Именно таков механицизм Гоббса.

Вне нас существуют, говорил Гоббс, только единичные вещи. Общим понятиям, возникающим в нашем сознании, ничего реального в мире не соответствует. Мы просто обо-

⁸ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

значаем представления о сходных единичных вещах одним словом,— таково происхождение общих понятий. Таким образом, общее — только название, слово.

Этот метафизический номинализм связан у Гоббса с механистическим пониманием сознания. Слова, говорит Гоббс,— это только условные знаки, мышление же — только соединение этих условных знаков, разум — способность связывать между собою слова. Дух, по Гоббсу, есть движение в определенных частях органического тела.

Столь же упрощенно, механистически понимает Гоббс материю. Реально существуют, считает он, лишь способные перемещаться, т. е. механически двигаться, протяженные тела. Все изменения, все процессы он объясняет воздействием на протяженное тело той или другой внешней причины. Следовательно, он стоит на позициях ограниченного, механистического детерминизма.

Неотъемлемым свойством тел, материи он считает одну лишь протяженность. Протяжение тел вызывает у нас через их воздействие на наши органы чувств представление пространства, их перемещение — представление времени. Восприятие тел вызывает у нас также ощущения цвета, звука, запаха и т. п.

Следовательно, материя у Гоббса имеет только геометрические свойства (вещи обладают только протяженностью и могут лишь перемещаться). Таков механистический материализм Гоббса — материализм, по характеристике Маркса, аскетический.

Гоббс уничтожил теистические предрассудки материализма Бэкона. Но наряду с этим он лишил материю многокачественности. По оценке К. Маркса, если у Бэкона материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском, то у Гоббса она теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность геометра. «Чтобы преодолеть *враждебный человеку бесплотный дух* в его собственной области, материализму приходится самому умертвить свою плоть и сделаться *аскетом*»⁹. Гоббс, таким образом, обосновал механистическое материалистическое миропонимание.

Гоббс пытается с позиций механистического материализма объяснить и общественную жизнь. В отличие от вещей природы — естественных тел — государство есть искусственное тело. Человек от природы стремится к удовольствиям, является эгоистом. Для него благо — то, чего он желает, а зло — то, чего он избегает. В естественном состоянии общества

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

нет моральных норм, нет собственности, ибо нет закона, нет общего критерия для справедливости, так как это состояние есть состояние «войны всех против всех», в котором «человек человеку — волк». Но под влиянием страха и эгоистического расчета для целей самосохранения люди создали государство посредством договора: они отказались от всякой естественной свободы каждого человека. Тем самым люди всю свободу передали государству. Это значит, что в государстве существенна лишь полнота государственной власти. Поэтому лучший вид государства — абсолютная монархия. Воля государства — закон для всех подданных, и оно не обязано перед ними отчитываться. Гоббс уподобляет государство мифическому чудовищу Левиафану. Государство — это страшный и всесильный Левиафан. Но чудовище это необходимо, чтобы люди не вернулись к естественному состоянию. Справедливо, нравственно лишь то, что позволено законом государства. Веру также определяет государство. Ее, подобно пилюлям, которые предписывает врач, следует проглотить целиком и не разжевывая. Государство устанавливает и отношения собственности.

Это понимание общества было направлено против религиозно-идеалистических объяснений общественной жизни. Но оно не преодолевает идеализма. Теория договорного возникновения государства является идеалистической. Таково же и признание государства в качестве фактора, определяющего отношения собственности. Свою теорию договорного возникновения государства Гоббс направил против демократических теорий народного представительства, которые как раз из признания договорного происхождения государства отвергали всякое самодержавие, отстаивали необходимость республиканского строя.

Механистическим остается материализм и у Б. Спинозы (1632—1677). Преданный анафеме и изгнанный из еврейской общины за атеизм и вольномыслие, Спиноза встретил враждебное отношение и со стороны официальной христианской церкви в Голландии, которая после победы буржуазной революции XVI в. стала, по характеристике Маркса, образцовой капиталистической страной XVII столетия. И это несмотря на то, что материализм Спинозы был облечён в теологическую оболочку.

Выступив против дуализма Декарта, признававшего две субстанции мира (телесную и духовную), Спиноза отстаивал монистическое миропонимание. Он считал, что субстанция в мире одна. Такой субстанцией является природа. Правда, ее он называет богом. Однако он растворяет бога в природе, отрицает сотворение мира находящимся вне его

богом и бессмертие души, доказывает несостоятельность телеологического миропонимания.

Субстанция, по Спинозе, обладает бесконечным числом атрибутов, которые составляют ее сущность. Нам же известны только два атрибута — протяжение и мышление. Бесконечная субстанция с ее атрибутами составляет производящую природу. Все же конечное в мире — это модусы, т. е. состояния субстанции, или видоизменения ее атрибутов. Совокупность этих модусов составляет произведенную природу. Природа есть *causa sui* — причина самое себя. Движение наряду с покоем есть только бесконечный модус атрибута протяженности.

Спиноза, следовательно, метафизически понимает природу. Он не признает атрибутивного характера движения, метафизически понимает отношение между телесным и духовным, признавая мышление атрибутом субстанции, т. е. наделяя всю природу свойством мышления. Так же метафизически Спиноза отрицает объективное существование случайности (он считает, что необходимость, господствующая в мире, исключает какую бы то ни было случайность), становясь тем самым на позиции фатализма. Отдельные блестящие проблески диалектического понимания у Спинозы (природа — *causa sui*, свобода — познанная необходимость) не меняют общего метафизического характера его материализма.

Ограниченностью философии Спинозы является также рационализм — признание возможности постижения мира непосредственно разумом, интеллектуальной интуицией вне зависимости от чувственного познания. Спиноза считал, что посредством интуиции устанавливаются принципы, сами собою достоверные; посредством рационального познания — то, что следует из этих принципов путем умозаключения. Поэтому он обратился к геометрическому методу обоснования философии. Это обоснование во многом умозрительное.

Дальнейшее развитие материализм получил у М. В. Ломоносова (1711—1765).

Ломоносов создал атомно-молекулярную теорию строения вещества, согласно которой атомы («элементы») соединяются в молекулы («корпускулы»), образующие сложные тела. Эта теория свидетельствовала о признании того, что существование прерывных частиц не исключает непрерывности материи, ее протяженности как неотъемлемого свойства. Тем самым Ломоносов по сути дела подвергал критике тех механистов, которые из признания протяженности материи выводили отрицание ее атомной структуры. Здесь намечается обоснование диалектического понимания струк-

туры материи, состоящего в признании единства прерывности и непрерывности.

Еще более определенно подрывал механистическое миропонимание взгляд Ломоносова, согласно которому природа тел состоит в движении, взгляд, означавший признание неразрывности материи и движения. Ломоносов распространял принцип сохранения не только на вещество, но и на движение и закреплял этот принцип в своем законе сохранения вещества и движения.

Однако Ломоносов не видит многокачественности движения, для него движение — это все еще только движение механическое. Его материализм остается, следовательно, механистическим.

У французских материалистов XVIII в. Дидро (1713—1784), Гольбаха (1723—1789), Гельвеция (1715—1771) материализм стал особенно воинствующим, ведущим беспощадную, непримиримую борьбу против идеализма, против религии и церкви, против суеверий, за просвещение, за развитие и распространение науки. «Французы,— говорит К. Маркс,— наделили английский материализм остроумием, плотью и кровью, красноречием. Они придали ему недостававшие еще темперамент и грацию»¹⁰. Эти материалисты выступили как идеологи революционной французской буржуазии. Они были идейными вдохновителями французской революции, начавшейся в 1789 г. Они, по оценке Ф. Энгельса, «выступали крайне революционно... Религия, понимание природы, общество, государственный порядок — все было подвергнуто самой беспощадной критике...»¹¹.

В. И. Ленин отмечал остроумное и открытое нападение на господствующую поповщину со стороны бойкой, живой, талантливой публицистики атеистов XVIII в.

Обращаясь к природе и «ее дочерям» — добродетели, разуму, истине, П. Гольбах говорит в «Системе природы» — книге, в которой систематически изложены основы материализма и атеизма XVIII в.: «Будьте навсегда нашими единственными божествами... Вырвите нас из пропасти, в которой держит нас суеверие... сломайте скипетр в кровавых руках тирании; удалите богов, удручающих людей, в ту область воображения, откуда их извлек страх. Внушите мужество человеку, придайте ему энергию; пусть он осмелится, наконец, любить себя, уважать себя, пусть он сознает свое достоинство; пусть он осмелится освободиться, пусть он будет счастливым и свободным, пусть он будет рабом только

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 144.

¹¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 16.

ваших законов, пусть он улучшает свою судьбу, пусть он любит своих близких, пусть он наслаждается сам и дает наслаждаться другим»¹².

Французские материалисты доказывали, что только материалистическое мировоззрение внушает мужество людям, придает им энергию, что только оно дает обоснование цели человеческих действий — добиваться свободы и счастья не в воображаемом загробном мире, а на земле.

Французские материалисты, подобно Ломоносову, считали движение неотъемлемым свойством самой материи. Материя не мертва, говорил Гольбах, природа, деятельная по своему существу и необходимо существующая, обладает достаточной энергией, чтобы произвести все заключающиеся в ней вещи и все наблюдаемые в ней явления. Природа есть причина всего, она — своя собственная причина, она существует сама собой. Материя существовала и действовала и будет существовать и действовать вечно. Движение есть необходимый результат ее существования, ее сущности. Движение — это способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи. Гольбах настаивает на том, что «материя действует по своим собственным силам и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы быть приведенной в движение»¹³.

С этой позиции французские материалисты подвергли критике тех механистических материалистов, которые, отрицая движение как неотъемлемое свойство материи, понимая ее косной, инертной, неспособной к самодвижению, становились на точку зрения деизма, согласно которой материя, природа, нуждалась во внешнем толчке для того, чтобы быть приведенной в движение. Деизм является одним из проявлений ограниченности механицизма. Непризнание движения в качестве неотъемлемого свойства материи обусловило отступление от материализма, выразившееся в признании существования бога, который, хотя и не вмешивается в чисто естественный ход событий в природе, сообщил ей когда-то движение посредством первотолчка. На позиции деизма стал, в частности, знаменитый английский физик Исаак Ньютон.

Гольбах говорил о деистах: «Бог им нужен только для того, чтобы породить природу; после этого все остальное есть лишь необходимое следствие первоначального толчка; бог захотел, чтобы мир существовал, но, будучи слишком великим, чтобы входить во все мелочи управления миром, он

¹² П. Гольбах. Система природы. Соцэкгиз, 1940, стр. 444.

¹³ Там же, стр. 19.

предоставляет ход событий действию вторичных или естественных причин...»¹⁴. Бог деиств бесполезен, он, сосуществует с вечной материей, только «размещает и устраивает» ее, но, будучи наделена движением, энергией, материя в этом не нуждается, заключал Гольбах.

Гольбах наметил еще один шаг по пути к выходу за узкие рамки механицизма. Он говорил, что «по отношению к нам материя вообще есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства», и что материю следует рассматривать как «род существ, различные особи которого хотя и имеют некоторые общие свойства, ... не должны... быть относимы в один и тот же класс»¹⁵. Однако это признание многокачественности материи, признание существования качественно особых ее видов все же не вывело его, как и других французских материалистов, за рамки механицизма, ибо он понимал движение только как движение механическое. Все многообразие природы выступало лишь как результат различного механического сочетания неких элементов или начал. «Таков постоянный ход природы; таков вечный круг, который вынуждено описывать все существующее. Так, движение дает начало, сохраняет некоторое время и разрушает последовательно одну с помощью другой части вселенной, между тем как сумма существования остается всегда одной и той же... Начиная от камня... до солнца..., начиная от пассивной устрицы до активного и мыслящего человека, мы видим непрерывный ряд, постоянную цепь сочетаний и движений, дающую начало существам, которые различаются между собой лишь по своим элементарным веществам, по сочетаниям и пропорциям этих веществ, порождающим бесконечное разнообразие способов существования и действия»¹⁶. Наиболее выпукло механистический взгляд был выражен предшественником Дидро, Гольбаха и Гельвеция врачом Ламеттти (1709—1751). В своей работе «Человек-машина» он доказывал, что человек отличается от животного лишь степенью, что поэтому не только животное, как считал Декарт, но и человек есть машина и что, подобно тому как в ногах имеются мускулы для ходьбы, в мозгу есть более тонкие мускулы для мышления.

Другой шаг по пути к выходу за пределы механицизма был более определенно намечен Дидро. Он признавал возникновение сложного из простого, высшего из низшего: человека — из животного, животного — из растения, растения — из минерала. Однако это признание осталось у фран-

¹⁴ П. Гольбах. Система природы, стр. 336.

¹⁵ Там же, стр. 25.

¹⁶ Там же, стр. 28—29.

цузских материалистов лишь диалектической догадкой. Тот же Дидро, исходя из механистической точки зрения, допускал, что способность ощущения есть всеобщее свойство материи, а не свойство, возникшее на определенном этапе ее развития.

Концепция связи, зависимости между вещами у французских материалистов осталась метафизической. В борьбе против религии, против телеологии они правильно отстаивали детерминизм. Но детерминизм французских материалистов XVIII в., как и других домарксовских материалистов, был метафизическим. Они, подобно Демокриту, признавали существование только необходимости и отрицали объективность случайности. «Необходимость,— говорил Гольбах,— есть постоянная и ненарушимая связь причин с их следствиями», «мы пользуемся словом *случай*, чтобы прикрыть наше незнание естественной причины», «случай — это лишенное смысла слово, которое, подобно слову *бог*, свидетельствует лишь о незнании истинных причин», «приписывая явления природы *случаю*, мы просто обнаруживаем незнание ее сил и законов»¹⁷. Все подчинено фатальности, продолжает Гольбах, соглашаясь с мнением римского философа Сенеки, согласно которому «рок ведет за собою добровольно подчиняющегося и влечет сопротивляющегося».

Метафизически понимали французские материалисты и познание. Они не видели качественной специфики абстрактного мышления по сравнению с чувственным познанием. Гельвеций утверждал, что знания не достигают большего, чем человеку дают органы чувств. И хотя Дидро признавал абстрактное мышление более высокой ступенью познания, чем чувственное познание, он не мог объяснить этой специфики абстрактного мышления. Здесь сказывалась неспособность французских материалистов последовательно материалистически объяснить общественную жизнь, не позволявшая им понять роль практики в процессе познания.

Французские материалисты пытались с позиций материализма объяснить общественную жизнь.

Они решительно борются против религиозного и идеалистического понимания общества, согласно которому общественная жизнь определяется божественным разумом, волей бога, божественным предопределением или хотя бы самодетельностью души человека, не зависимой от его тела и, следовательно, от внешней среды. Человек с его сознанием, каким бы сверхъестественным оно ни казалось, говорят французские материалисты, есть продукт природы. Больше

¹⁷ П. Гольбах. Система природы, стр. 35, 44, 46, 399.

того, они рассматривают человека как продукт общественной среды. Гельвеций опровергает взгляд Монтескье об определяющей роли географической среды в общественной жизни ссылкой на тот факт, что учреждения общества, его нравы и культура могут заметно измениться и при условии, что географическая среда не изменилась сколько-нибудь заметным образом. Ощущения человека, утверждают французские материалисты, являются результатом воздействия внешнего мира на органы чувств человека. Представления же и взгляды людей возникают из их ощущений. Поэтому взгляды и нравы людей — продукт среды, в которой люди живут. Какова среда, и прежде всего общественная среда, — таков и человек с его сознанием.

Признавая определяющую роль общественной среды, французские материалисты хотели в то же время преодолеть недостаток фаталистического детерминизма, вытекающего из метафизического отрицания ими объективного характера случайности. Если все необходимо и нет никакой случайности, то не бессильны ли люди в своей деятельности и может ли общество выносить правовое или моральное осуждение их необходимо детерминированных поступков? Нет, отвечают французские материалисты, люди не бессильны, и мы вправе оценивать их поступки. «Какова бы ни была причина, заставляющая действовать людей, мы вправе противодействовать результатам их поступков, подобно тому как вправе человек, поле которого могла бы затопить река, сдерживать ее воды плотиной или даже, если он может, отвести течение ее. В силу этого права общество может в целях самосохранения устрашать и наказывать тех, кто пытается повредить ему или кто совершает поступки, признаваемые им вредными для своего спокойствия, безопасности, счастья... Воспитание, закон, общественное мнение, пример, привычка, страх — все это причины, которые должны изменять людей, ...заставлять их стремиться к общему благу, направлять их страсти и сдерживать те из них, которые могут вредить цели общества... Но... закон... не вправе наказывать тех, кого невнимательность со стороны общества лишила средств к существованию и кому она не дала возможности обнаружить своих способностей и талантов на пользу обществу. Закон несправедлив, когда он наказывает тех, кому он не дал ни воспитания, ни добродетельных принципов... Закон несправедлив, когда он наказывает их за поступки, которые стали для них необходимыми в силу потребности их природы и в силу организации общества»¹⁸.

¹⁸ П. Гольбах. Система природы, стр. 134—135.

Итак, человек таков, какова общественная среда. Это важное положение материалистического понимания общества. Отсюда вытекает революционный вывод: чтобы изменить людей с их нравами и сделать их лучше, надо изменить, улучшить общественную среду, организацию общества. Люди от природы ни добры, ни злы, все зависит от общественных условий, в которых люди живут. Таким образом французские материалисты обосновывали необходимость буржуазной революции, необходимость буржуазного преобразования общества.

Однако, раскрывая понятие общественной среды, они прежде всего указывали на политический строй общества, его законодательство. Если законы хороши, то и нравы хороши, а если законы дурны, то и нравы дурны, говорит Дидро. Более того, они не могли материалистически объяснить, чем обуславливается политический строй, законодательство. При этом объяснении они ссылаются на «природу человека». Общество состоит из людей, которые побуждаются к социальной жизни соображениями полезности. Последние же коренятся в природе человека: человек «от природы» стремится к самосохранению и потому влечется к удовольствиям и избегает страданий. Правильное понимание этих стремлений человека, его личных интересов влечет за собой гармонию личных интересов и интересов общественных. Общественная среда, соответствующая природе человека, обеспечивает совпадение личных интересов с общественными. Лишь вследствие незнания природы человека установилась такая неестественная, т. е. не соответствующая природе человека, среда, такая организация общества, которая сковывает и угнетает людей, в которой личные интересы не совпадают с общественными. Человек несчастен лишь потому, что он не знает природы, говорит Гольбах; заблуждение — виновник тех тяжелых цепей, которые повсюду куют народам тираны и жрецы, заблуждение — виновник рабства, виновник религиозных страхов. По причине этого невежества род человеческий оказался поработленным и стал жертвой дурных правителей. Просвещение выведет его из этого поработнения. Получается, что мнения правят миром общественной жизни. В итоге, французские материалисты XVIII в. скатываются к идеалистическому пониманию общественной жизни.

Как и все их предшественники, французские материалисты остаются на почве идеалистического понимания общества.

Виднейшим представителем метафизического материализма нового времени, последним крупным материалистом в

буржуазной философии является немецкий философ Л. Фейербах.

Л. Фейербах (1804—1872) выступил на философской арене в конце 30-х годов XIX в., т. е. накануне буржуазной революции 1848 г. в Германии. В это время произошел раскол гегелевской философской школы на «старогегельянцев» и «младогегельянцев». Старогегельянцы защищали феодализм, монархию, церковь и разделяли идеалистические взгляды Гегеля, особенно его понимание религии. Младогегельянцы, или левые гегельянцы, выражали интересы немецкой либеральной буржуазии. Они из философии Гегеля делали либерально-буржуазные и атеистические выводы. Братья Бауэры и другие младогегельянцы не вышли за пределы идеализма. Примыкавший же к ним Фейербах, как представитель наиболее радикальной демократической буржуазии, решительно порвал с идеализмом.

Исторической заслугой Фейербаха является то, что после длительного периода господства в Германии идеалистической философии он возродил, отстоял материализм.

Он подверг решительной критике идеалистическую философию, в частности агностицизм Канта и особенно объективный идеализм Гегеля.

Идеализм вообще и гегелевский в особенности, доказывал Фейербах,— это утонченное религиозное миропонимание. Бог есть родоначальник идеализма, говорит Фейербах, утверждая тем самым, что религия питает идеализм. Признание Гегелем первичности объективной идеи и ее воплощения в процессе развития в природу представляет собой философски выраженную христианскую догму о сотворении мира богом. Утверждение Гегеля о «предсуществовании логических категорий» до природы есть фантастический остаток веры в потустороннего творца природы. Мышления вне мыслящих телесных существ, оторванного от материи, не существует. Материя не есть продукт духа, а сам дух есть продукт материи. Наше мышление, каким бы сверхчувственным оно ни казалось, есть продукт телесного органа — мозга. Природа не только создала простую мастерскую желудка, она воздвигла также храм мозга. Природа предшествует духу, бессознательность — сознанию, бесцельность — цели.

Фейербах подвергает критике и агностицизм, т. е. признание невозможности познания мира. Ощущение не отделяет нас от внешнего мира, доказывает Фейербах, а связывает нас с ним. Оно есть образ внешнего мира. Ощущение есть евангелие, т. е. благовестие, извещение, от объективного мира.

Но, отказавшись от гегелевского идеализма, Фейербах

выбросил за борт и гегелевскую диалектику, — вместе с водой он, по замечанию Энгельса, выплеснул из ванны и ребенка. Он не понял рационального зерна гегелевской диалектики. Он не смог обобщить великие открытия естествознания середины XIX в., дававшие возможность подойти к диалектическому пониманию природы. Материализм Фейербаха остался материализмом метафизическим.

Тем не менее Фейербах сделал значительный шаг по пути дальнейшего развития материализма. Он отказался от абстрактного, механистического понимания материи как чего-то однородного и бескачественного и признавал качественное многообразие природы. Он признавал движение форм существования материи, настаивая на том, что природа никем и ни из чего не создана, что она причина себя самой, что она самостоятельна. Он считал, что пространство и время — не простые формы явлений, а коренные условия бытия. Он говорил, что Солнце, Земля, жизнь возникли в определенное время в связи с созданием благоприятных для этого условий и что их происхождение было естественным процессом. Он утверждал, что все в природе существует и действует во взаимной связи. С некоторыми из этих положений мы уже встречались у предшественников Фейербаха. Но на них Фейербах настаивает более определенно. Принимая же качественное многообразие мира, он отходит от механицизма XVII и XVIII в. Но Фейербах не видит еще качественно-го многообразия движения, взаимопереходов различных видов движения, не понимает развития и его источника — противоречия. Следовательно, он все еще остается на позициях метафизики.

Религиозно-идеалистическому пониманию общества Фейербах противопоставил свой антропологический материализм, метод которого он видел в том, чтобы свести все будто бы сверхъестественное к природе и все будто бы сверхчеловеческое к человеку.

Вне природы и общества ничего нет, утверждает Фейербах. Природа слепа и лишена разума. Она имеет свой разум только в разуме человека. Только человек накладывает своей деятельностью на природу печать сознания, преобразует ее. Дух есть атрибут чувственного существа. Органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом. Склонности человека и его образ мыслей возникают под влиянием естественных и общественных условий. Так, во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок которой как бы давит на мозг. Каков человек, такова и его религия: бог — порождение фантазии людей, вызываемое земными условиями их жизни. Христианский бог потому иной

бог, чем языческий, что и христианин — человек другой, чем язычник. Философские системы изживают свой век по той самой причине, по которой меняются люди и времена. То, что в эпоху варварства не считается безнравственным, в эпоху просвещения считается таковым. Право есть нечто вторичное. Не государство делает людей, а люди делают государство, — каковы люди, таково и государство.

Таковы исходные положения Фейербаховского антропологического материализма, касающиеся понимания общественной жизни.

Как видим, Фейербах пытается материалистически объяснить общество. Но он не понимает специфики общественной жизни. Правда, он провозглашает, что сущность человека, возвысившегося над животным царством, состоит в общественности, что человек, возникший непосредственно из природы, был лишь чисто природным существом, что человек отличается от животного не только одним мышлением, что он есть продукт культуры, истории. Однако эти важные заявления остаются у Фейербаха бесплодными, так как, по его мнению, человеческая сущность выступает лишь как родовая всеобщность, связывающая людей только природными узами. Его интересуют лишь нравственные отношения между людьми, которые он сводит к естественным отношениям. Нравственность, говорит он, есть не что иное, как совершенная, здоровая природа человека. Истинно нравственный человек нравствен не по долгу, не в силу воли, а по природе. Основание права, политического строя и религии; как и основание морали, — естественное основание. Оно в природе человека. Природе человека соответствует республиканский режим, монархические государства враждебны ей. Основание морали и права — это любовь человека к жизни, личный интерес, эгоизм. Таково же и основание религии: бог есть не что иное, как стремление человека к счастью, нашедшее свое удовлетворение в фантазии. Движущей силой общественной жизни являются чувства, эмоции людей. Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии, ибо только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце, а религия и коренится в сердечном влечении человека к счастью. Правда, это влечение до сих пор удовлетворялось религией только в фантазии. Теперь же, после того как разоблачена фантастичность такого удовлетворения, определять судьбу людей будет истинная религия, религия без веры в бога. В этой истинной религии бога должен заменить человек. Человек человеку — бог. Аскетической, лицемерной религиозной этике Фейербаха

противопоставляет этику, опирающуюся на стремление человека к удовлетворению своих потребностей. Основной принцип фейербаховской этики — сердечное влечение людей друг к другу, свойственное от природы человеку стремление к счастью, которое может быть удовлетворено лишь посредством любви человека к человеку. Эта новая мораль и объявляется Фейербахом истинной религией.

Итак, движущей силой истории общества Фейербах считает чувства, эмоции, страсти людей, познанные или непознанные. Он считает, что, познав эту силу, люди придут к счастью. Исходя из этого, задачу времени он видит в том, чтобы распространять просвещение «по всем классам и сословиям».

Таким образом, Фейербах возвращается к идеалистическому пониманию общества. Материализм Фейербаха, как и других метафизических материалистов, остается непоследовательным: он не распространяется на общественную жизнь.

Этика и атеизм Фейербаха имеют серьезные слабости.

Свои принципы морали Фейербах провозглашает для всего общества и, как соответствующие самой природе человека, годными, видимо, на все времена. С моралью Фейербаха, говорит Энгельс, случилось то же, что со всеми ее предшественницами: «Она выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний и именно потому она не приложима нигде и никогда. По отношению к действительному миру она так же бессильна, как категорический императив Канта»¹⁹.

Этика Фейербаха является гуманистической. Он настаивает на необходимости удовлетворения в обществе стремления людей к счастью, отвергая аскетическую мораль религии с ее упованием на достижение счастья в загробном мире. Но в силу абстрактности его этики, отрывая ее от конкретных общественных отношений, этические предписания выступают как благие пожелания Фейербаха, реализация которых означала бы примирение классов, а их проповедь не могла быть свободной от призыва к отрицанию революционного насилия. Оценивая эту сторону этики Фейербаха, Энгельс писал: «...любовь всегда и везде является у Фейербаха чудотворцем, долженствующим выручать из всех трудностей практической жизни,— и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом, из его философии улечиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, лобызайтесь все, без раз-

¹⁹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 365.

личия пола и звания,— всеобщее примирительное опьянение!»²⁰.

Атеизм Фейербаха, несмотря на всю его воинственность, остается, как и атеизм французских материалистов, просветительским атеизмом: средство уничтожения, преодоления религии Фейербах видит в распространении научных знаний, в просвещении. Фейербах не может понять того, что для уничтожения религии нужно уничтожить общественный строй, обуславливающий ее существование. Атеистическая позиция Фейербаха остается, таким образом, созерцательной. Здесь проявляется слабость буржуазного атеизма.

Итак, материализм нового времени, опираясь на развитие конкретных наук, стоял на пути правильного решения основного вопроса философии. Однако он был ограниченным. Два основных недостатка были присущи этому материализму.

Первым его недостатком является то, что он был непоследовательным, односторонним: материалистическое понимание распространялось только на природу и не распространялось на общество. Этот материализм не смог материалистически объяснить общественную жизнь, скатывался к идеалистическому ее пониманию. Этот недостаток проявлялся и в теории познания. Не поняв материальной, практической производственной деятельности людей как фактора, выделяющего человека из природы, из мира животных и составляющего основу общественной жизни, домарксовские материалисты не могли понять и роли практики в процессе познания людьми окружающего их мира. Теория познания домарксовских материалистов имела своим главным недостатком то, что она всецело сводила процесс познания к процессу созерцания человеком окружающего мира. Согласно такому взгляду, внешний мир познается просто в результате воздействия предметов мира на сознание людей. Этот взгляд не учитывает того, что основой процесса познания является практическая деятельность людей. Эта деятельность является основой процесса познания, так как, изменяя предметы и явления мира в процессе практической деятельности, человек тем самым открывает перед сознанием все новые и новые стороны этих предметов и явлений, благодаря чему познанию становятся доступными их сущность и законы. Выдвигая различные критерии истинности наших знаний, домарксовские материалисты не понимали, что таким критерием является в конечном счете общественная практика.

²⁰ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 364.

Вторым недостатком этого материализма является его метафизичность. Он, во-первых, не понимал диалектики развития природы и общества. Следствием этого была метафизическая методология, отсутствие обоснования необходимости исторического метода исследования. Он, во-вторых, был в XVII и XVIII вв. механистическим: не видел качественного многообразия материи и движения, сводя все к геометрическим свойствам материи и механическому движению. Механистичность в понимании природы с развитием наук постепенно ослабевает, но до конца не преодолевается. Она остается и в понимании общественной жизни. И хотя Фейербах уже не рассматривает человека, подобно Ламеттри, просто как машину, он все же биологизирует общество, не свободен от натуралистического понимания общества, так как не улавливает специфики общества, не понимает фактора, который выделяет человека из природы,— практической производственной деятельности людей.

3. Материализм революционных демократов

Высшим этапом развития домарксовского материализма является материализм революционных демократов, ставших на путь преодоления метафизичности прежнего материализма.

Революционный демократизм, как и буржуазный либерализм, борется против феодализма. Но если либерализм боится революции, боится движения широких народных масс и поэтому ограничивается борьбой за реформы, борьбой «за права», соглашаясь на дележ власти между феодальной аристократией и буржуазией, то революционный демократизм является непримиримым противником феодальных отношений и феодального политического строя, единственное средство против которых он видит в широкой народной революции. Революционный демократизм—это идеология крестьянской буржуазно-демократической революции.

В странах, которые позже вступили на путь капиталистического развития, когда уже выявился внешнеформальный характер либерального лозунга «свободы, равенства и братства» в капиталистическом обществе и явственно обнаружилось, что капитализм лишь меняет тип эксплуатации человека человеком, но не делает народ свободным от угнетения,— в этих странах революционный демократизм борется против феодального строя не под знаменем капитализма, а под знаменем социализма, он приобретает характер особого утопического социализма. В отличие от утопического социализма Сен-Симона, Оуэна он связывает судьбы социа-

лизм, с одной стороны, не с крупным промышленным производством, а с ремесленным «народным» производством, а с другой стороны, не с деятельностью просвещенных политиков и правителей, а с революционной деятельностью угнетенных трудящихся. Таковы слабая и сильная стороны этого утопического социализма. Этот социализм, не переставая быть утопическим, оставался революционным.

В социализме Герцена, как и во всем русском народничестве, вплоть до полинявшего народничества «социалистов-революционеров», говорит Ленин, нет ни грана социализма,— это доброе мечтание, облекающее революционность буржуазной крестьянской демократии в России²¹.

Революционные демократы в этих условиях объективно боролись за преобразование феодального общества на капиталистических началах. Но они выступали за наиболее радикальное решение задач буржуазно-демократических преобразований. С дальнейшим развитием капиталистических отношений в этих странах революционный демократизм принимает вид революционного народничества. Борьба революционного народничества против буржуазного либерализма есть мелкобуржуазная борьба капитализма демократического против капитализма либерально-помещичьего, капитализма «американского» против капитализма «прусского».

Революционно-демократическое движение, следовательно, объективно не решает непосредственно задач социалистического преобразования общества. Но оно решительно борется за достижение максимума буржуазно-демократических преобразований в ходе ломки отношений феодального общества. В этом состоит его прогрессивное значение. Это движение, понятно, не может добиться осуществления своих утопически-социалистических идеалов, но революционно-народническая борьба против капиталистической эксплуатации на более поздних этапах общественного развития может способствовать привлечению мелкой буржуазии к союзу с пролетарским движением.

В России революционный демократизм нашел свое классическое выражение в середине XIX в. Либералы и Чернышевский, говорит В. И. Ленин, были представителями двух исторических тенденций, двух исторических сил: одни хотели «освободить» Россию «сверху», не разрушая ни монархии царя, ни феодального землевладения и власти помещиков, побуждая их только к «уступкам» духу времени, другие развешивали крестьянскую революцию против феодализма и самодержавия.

²¹ См. В. И. Ленин. Соч., т. 18, стр. 11.

Революционно-демократическая идеология в России была обоснована Виссарионом Григорьевичем Белинским (1811—1848), Александром Ивановичем Герценом (1812—1870), Николаем Гавриловичем Чернышевским (1828—1889) и Николаем Александровичем Добролюбовым (1836—1861). Герцен и Белинский были ее зачинателями. Их мировоззрение прошло трудный путь развития к революционному демократизму. У Герцена до 1861 г. еще проявлялись колебания от демократизма к либерализму. Вождем и идейным вдохновителем революционно-демократического движения с 50-х годов выступил его самый великий представитель Чернышевский, который, по характеристике В. И. Ленина, последовательно проводил идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей.

Мировоззрение этого революционного демократизма было материалистическим. Этот материализм складывался в то время, когда возник диалектический материализм. Но исторически эта философия относится к домарксовскому периоду развития материализма, так как она представляет собой крестьянскую революционно-демократическую идеологию в отличие от пролетарской социалистической идеологии, каковой является марксизм.

Русские революционные демократы были воинствующими материалистами и атеистами, великими поборниками науки, они страстно боролись против идеализма и агностицизма, против религии и церкви.

В частности, они подвергли критике идеализм Гегеля и Канта.

Гегель, говорил Герцен, начинает с отвлеченных сфер для того, чтобы дойти до конкретных; но отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены. Он развивает безусловную идею и, развив ее до самопознания, заставляет ее раскрыться временным бытием, но оно уже сделалось ненужным, ибо помимо него совершен тот подвиг, к которому оно назначалось. Гегель хотел объяснить природу и историю как прикладную логику, а не логику как отвлеченную разумность²² природы и истории. Гегель старается подавить духом, логикой — природу; но логика — знание бытия, а не бытие,— если б природе достаточно было знать, то, дойдя до самопознания, она сняла бы свое бытие, пренебрегла бы им, меж тем ей бытие так же дорого, как знание, ибо она любит жить. Гегель поставил мышление на

²² Здесь Герцен допускает ошибочную терминологию: следовало вести речь не о «разумности» природы, а о ее закономерности.

той высоте, что нет возможности сделать после него шаг, не оставив совершенно за собою идеализма.

Чернышевский сумел с 50-х годов до конца своей жизни остаться, как отмечает В. И. Ленин, на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. В некоторых аспектах критики Канта он «стоит вполне на уровне Энгельса, поскольку он упрекает Канта не за реализм, а за агностицизм и субъективизм, не за допущение «вещи в себе», а за неумение вывести наше знание из этого объективного источника»²³.

Революционные демократы боролись против религии и церкви, как духовной опоры крепостничества и самодержавия. Они доказывали, что церковь явилась поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми, чем продолжает быть и до сих пор, что православная церковь всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма. Они шли по пути раскрытия социальной сущности религии. Так, Белинский считал, что критика религиозного законодательства многих народов является в то же время и критикой их общественного строя.

Революционные демократы исходили из правильного методологического требования об обосновании философии путем обобщения достижений наук и с этой позиции критиковали схоластику, умозрительность и субъективизм в обосновании философии. Герцен видел порок гегелевской философии в том, что в ней не стерт еще прародительский грех схоластики. Он настаивал на необходимости как обобщения достижений наук для обоснования философии, так и опоры наук на передовую философию. Философия есть единство частных наук, они втекают в нее, они — ее питание. Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм. Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий. Философия же, выращенная на эмпирии, — страшный горн, перед огнем которого ничто не устоит.

Революционные демократы отстаивали позиции материализма. Природа и история тем велики, говорил Герцен, что они не нуждаются в логике *a priori*: они сами представляют живой организм, развивающий логику *a posteriori*; дух, мысль — результаты материи и истории, мысль возникает из развития природы, законы мышления — сознанные законы бытия. «Вне человека, — пишет Герцен, — существует до бесконечности многообразное множество частных... Они

²³ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 345.

носят в себе характер независимой самобытности от человека; они были, когда его не было; им нет до него дела, когда он явился; они без конца, без пределов; они беспрестанно и везде возникают, появляются, пропадают»²⁴. Бытие предметов, говорит Добролюбов, сознается нами потому только, что они на нас действуют. Как отмечает В. И. Ленин, «для Чернышевского, как и для всякого материалиста, в действительности есть то, что представляется нам связью причины с действием, есть объективная причинность или необходимость природы», «для Чернышевского, как и для всякого материалиста, законы мышления имеют не только субъективное значение, т. е. законы мышления отражают формы действительного существования предметов»²⁵.

Но русские революционные демократы не только отстаивали уже обоснованные в предшествующей философии принципы материализма. Они сделали значительный шаг по пути его дальнейшего развития. Они стали на путь преодоления метафизичности прежнего материализма, т. е. на путь обогащения материализма диалектикой, и сделали более серьезную попытку, чем их предшественники, распространить материализм на общество.

Русские революционные демократы признали всеобщую связь между явлениями мира и их изменение и развитие. Они решали основной вопрос философии в связи с диалектическим пониманием процесса развития. С этой позиции они боролись против метафизической концепции мира, не признающей качественных изменений в мире, отрицающей связи между явлениями. С этой позиции они отвергли метафизическое признание сознания вечным свойством материи. «Обыкновенно,—писал Герцен в «Письмах об изучении природы»,—приступая к природе, ... ей говорят, как некогда Иисус Навин сказал солнцу: «Стоя! будь мертвым субстратом, пока я разберу тебя»; но природу остановить нельзя: она процесс, она течение, перелив, движение... смотрите на нее как она есть, а она есть в движении; дайте ей простор, смотрите на ее биографию, на историю ее развития—тогда только раскроется она в связи. История мышления—продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития»²⁶. Сознание есть высшая степень развития природы, говорил Герцен.

Подобно Фейербаху и другим домарксовским материалистам, революционные демократы выступают против религиозного и объективно-идеалистического понимания общества.

²⁴ А. И. Герцен. Собр. соч., т. 3. Изд-во АН СССР, М., 1954, стр. 130.

²⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 345—346.

²⁶ А. И. Герцен. Собр. соч., т. 3, стр. 128.

Создает человека природа, говорил Белинский, но развивает и образует его общество; если б человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, он навсегда остался бы в животном состоянии; исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность.

Больше того, русские революционные демократы пошли дальше Фейербаха и других мыслителей домарксовского периода в попытках материалистического объяснения общественной жизни. В отличие от Фейербаха, они не только признавали диалектику исторического процесса, постоянное развитие общества, смену общественных форм, определяемую изменением содержания, но и видели борьбу классов в обществе и решающую роль в общественной жизни деятельности народных масс. От произведений Чернышевского веет духом классовой борьбы, отмечал В. И. Ленин, Чернышевский был замечательно глубоким критиком капитализма, несмотря на свой утопический социализм. «Политические теории, да и всякие вообще философские учения,—говорил Чернышевский,—создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ»²⁷. Народы, говорил Герцен,—колоссальные действующие лица всемирной драмы. Великие исторические преобразователи, писал Добролюбов, имеют большое влияние на развитие и ход исторических событий, но прежде чем начнется их влияние, сами они находятся под влиянием понятий и нравов того времени и того общества, на которое потом они начинают действовать; значение великих исторических деятелей можно уподобить значению дождя, который благотворно освежает землю, но который, однако, составляется все-таки из испарений, поднимающихся с той же земли.

Однако революционные демократы не преодолели идеалистического понимания общества, полагая, что в основе общественного развития лежит развитие знаний людей. Они как просветители, высоко оценивая значение науки и распространения знаний, боролись против религии и идеализма, за просвещение народа. Но они ошибочно считали знания основной силой прогресса. Успехи прогресса, говорил Чернышевский, соразмерны степени совершенства и степени рас-

²⁷ Н. Г. Чернышевский. Полн. собр. соч., т. VII. Гослитиздат, М., 1950, стр. 223.

пространенности знаний; знание — основная сила, которой подчинены и политика, и промышленность, и все остальное в человеческой жизни; основная сила, возвышающая человеческий быт,— умственное развитие людей; прогресс — результат знания.

Несвободно понимание общества у революционных демократов и от антропологизма, от уже известных нам попыток объяснения социальных явлений ссылками на «природу человека». Таков, например, у Чернышевского «метод анализа нравственных понятий в духе естественных наук», согласно которому он истолковывает добро как пользу, являющуюся источником наслаждений.

Лекция четвертая

ДОМАРКСОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

III. МЕТАФИЗИКА И ДИАЛЕКТИКА В ДОМАРКСОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассматривая в двух предыдущих лекциях идеализм и материализм в домарксовской философии, мы не могли не касаться решения, которое давали эти противоположные направления вопросу о связи между явлениями (предметами) и об их изменении. Теперь же мы решение этого вопроса в домарксовской философии выделяем для специального рассмотрения.

1. Метафизика в домарксовской философии

Издатель трудов Аристотеля озаглавил его сочинение, в котором излагалась «первая философия», греческими словами «Та мета та физика» — «то, что после физики», означавшими лишь то, что в собрании сочинений Аристотеля это сочинение оказалось помещенным после сочинения «Физика». Но так как в данном сочинении содержалась «первая философия» Аристотеля, то слово «метафизика», собственно, стало синонимом «философии» в ее отличии от конкретных наук. Правда, так как в философию включали тогда не только миропонимание, понимание мира как целого, но и представления, предмет которых затем стал предметом конкретных наук, то метафизика выступала как часть философии, как аристотелевская «первая философия».

Марксизм придал термину «метафизика» особое значение. Он назвал метафизикой особую концепцию связи меж-

ду. предметами (явлениями) и их изменения,— концепцию, противоположную диалектике.

Надо иметь в виду, что позитивизм объявил метафизикой всякую философию, кроме позитивистской. Он борется против метафизики, под которой понимает признание существования чего бы то ни было «вне опыта», т. е. вне ощущений. Для позитивистов и материалист и объективный идеалист — метафизики, так как материалист признает объективное существование (существование вне ощущений человека) материального мира, а объективный идеалист — существование объективной идеи. Больше того, позитивизм безосновательно отождествляет всякую «метафизику» с чистым умозрением и спекулятивной философией, так как он отрицает возможность научного познания всеобщего в мире. Это замечание касательно метафизики в позитивистском значении слова следует учесть особенно при изучении книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», направленной против эмпириокритической разновидности позитивизма: «антиметафизические замечания» Э. Маха, как и в целом борьба эмпириокритиков «против метафизики», ничего диалектического в себе не заключают. Эмпириокритицизм есть философия метафизическая, а не диалектическая.

Первые философы древности были диалектиками. Они признавали всеобщую связь явлений и их изменение и развитие. Правда, взгляд этот у них не был и не мог еще быть научно обоснован.

Но уже в древней философии появляется метафизика и начинается борьба диалектики и метафизики. В философских взглядах некоторых мыслителей метафизическое миропонимание уживается с зачатками диалектики или даже явственно обнаруживаются колебания между диалектикой и метафизикой, как, например, у крупнейшего древнегреческого философа Аристотеля.

Первую попытку теоретического обоснования метафизики мы находим у философов древней Греции, входивших в школу элеатов (школа получила свое название по месту ее деятельности — городу Элее).

Вот это обоснование. Существует только бытие. Небытия же вовсе нет, ибо его нельзя мыслить: мысль ведь всегда имеет какой-то предмет, мысль ни о чем невозможна. Следовательно, никакой пустоты нет. А если нет пустоты, то нет ни множественности вещей, ни их изменения и движения. Бытие едино, не включает в себе никакого многообразия, никакой множественности, оно неподвижно и неизменно. Множественность вещей и их изменение и движение — это только наше мнение, вызываемое тем, что мы доверяем-

ся своим органам чувств, а не разуму. Признание действительно существующими множественности и движения, говорили элеаты, заводит нас в тупик, приводит к безвыходным положениям, к апориям. До нас дошло несколько апорий, обоснованных элеатом Зеноном.

Приведем три из них.

1) Апория «Стрела». Летящая стрела в данный момент времени находится в данном месте пространства. В следующий момент она находится в другом месте. Находясь в данный момент в данном месте, стрела покоится, ибо она находится только в данном месте, — ведь не может же она одновременно быть и в данном месте и в другом. И так во все время полета: стрела покоится то в одном, то в другом месте. Летящая стрела не движется ни в том месте, где она находится (там она покоится), ни в том месте, где ее нет. А из суммы покоев не может получиться движение. Следовательно, летящая стрела покоится.

2) Апория «Ахиллес и черепаха». Пусть быстроногий Ахиллес движется в 10 раз быстрее черепахи. Пусть черепаха находится в 100 футах от Ахиллеса. Пока Ахиллес пробежит эти 100 футов, черепаха уползет на 10 футов. Пока Ахиллес пробежит эти 10 футов, черепаха уползет еще на 1 фут. Пока Ахиллес преодолеет этот 1 фут, черепаха уползет еще на одну десятую фута дальше. И так далее до бесконечности: между Ахиллесом и черепахой будет какое-то, пусть бесконечно малое, расстояние, которое и будет их разделять, — пространство между ними будет сокращаться, но никогда не исчезнет полностью. Следовательно, быстроногий Ахиллес не сможет догнать черепаху.

3) Апория «Куча». Падает одно зерно и не вызывает никакого шума. Два зерна тоже не производят шума. А мера зерен, падая на землю, вызывает шум. Но ведь мера состоит из отдельных зерен. Как же целое имеет те свойства, которых не имеют его части?

Как видим, Зенон фиксирует неподвижные абстрактные противоположности как абсолютно исключаящие друг друга: движение и покой, прерывное и непрерывное, часть и целое, — и не видит связи между ними. Обнаруживая противоречивость движения, он отвергает само существование движения, так как не может допустить единства противоположностей. Он мыслит по принципу голого абстрактного «или—или». Философ-метафизик «мыслит сплошными непосредственными противоположностями; речь его состоит из «да — да, нет — нет; что сверх того, то от лукавого»¹.

¹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 21.

Мы не имеем возможности проследить историю метафизики в философии нового времени. В прошлой лекции мы уже касались метафизики в домарксовском материализме. Заметим, что и в идеалистической философии господствовала метафизика.

Метафизика получила почти безраздельное господство в XVII и XVIII вв. Это было связано с состоянием наук того времени. В связи с потребностями развития производства со второй половины XV в. начинают выделяться и развиваться отдельные науки. «Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов природы и природных вещей на определенные классы исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которыми ознаменовалось развитие естествознания за последние четыре столетия, — писал Ф. Энгельс. — Но тот же способ изучения оставил нам привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как изменяющиеся существенным образом, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»².

Метафизический метод исследования и мышления, отмечает Энгельс, «имел в свое время великое историческое оправдание. Надо было исследовать вещи, прежде чем можно было приступить к исследованию процессов. Надо сначала знать, что такое данная вещь, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые в ней происходят. Так именно и обстояло дело в естественных науках. Старая метафизика, считавшая вещи законченными, выросла из такого естествознания, которое изучало предметы неживой и живой природы как нечто законченное. Когда же это изучение отдельных вещей подвинулось настолько далеко, что можно было сделать новый решительный шаг вперед, т. е. приступить к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими вещами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики. И в самом деле, если до конца последнего столетия (речь идет о XVIII в. — В. К.), естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных вещах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* нау-

² Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 21.

кой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих вещей и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое»³.

Таким образом, мы можем зафиксировать гносеологические корни метафизики. Она, подобно идеализму, вырастает из раздувания, абсолютизации действительно обнаруженных в процессе познания отдельных сторон реальности. Она абсолютизирует обычно момент устойчивости, определенности, самостоятельности. Метафизический метод вырастает из абсолютизации одного момента процесса познания — момента вычленения отдельных сторон, отдельных вещей. Это вычленение — совершенно необходимый момент процесса познания. При изучении отдельных вещей, отдельных областей действительности мы с этого вычленения обычно начинаем. Такой же подход присущ так называемому здравому смыслу, добывающемуся четких и определенных суждений по любому вопросу. Следовательно, этот момент вычленения одинаково встречается как в обыденном мышлении, так и в научном исследовании. Больше того, как мы видели, он характеризует первый этап развития любой науки — собирающий этап.

Но ведь это только момент, этап процесса познания, который дополняется затем исследованием связи между вычлененными сторонами и их изменения. При этом дополнении познание поднимается на более высокую ступень, и с этой более широкой и глубокой точки зрения мы только и можем понять место вычлененных сторон в целом. Тем самым наш первый подход к предмету выступает в качестве подчиненного момента этого широкого и глубокого подхода.

Метафизика же абсолютизирует этот первый подход и застревает на нем. Так возникает метафизический подход к исследованию явлений, так возникает метафизическое миропонимание.

Правда, абсолютизация аналитического момента познания — только первое и самое крайнее проявление метафизики. Метафизика обращается и к синтезу, но применяет его как механическое соединение исследованных вычлененных сторон, вещей, явлений. Метафизика признает и анализ и синтез, но абсолютизирует различие между ними.

Такой метод не может не обнаружить своей односторонности с восхождением познания на более высокую ступень, с развитием наук.

Однако метафизика не исчезает с успехами науки. Больше того, она даже занимает теперь господствующее положение

³ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 368—369.

ние в буржуазной философии, хотя давно уже вступила в противоречие с наукой. Метафизики формально признали связь между явлениями, их изменение и развитие с тем, чтобы истолковать их метафизически. Как отмечает В. И. Ленин, с принципом развития в конце XIX в. и в XX в. согласны все, но это поверхностное, непродуманное, случайное, филистерское «согласие» есть того рода согласие, которым душат и опошляют истину⁴. Как и раньше, метафизики не признают противоречия, борьбы противоположностей, метафизически абсолютизируя их единство. Признание развития как повторения старого, развития без возникновения нового качества, признание наличия противоположностей, их равновесия без их борьбы, признание только внешних, но не внутренних противоречий и т. п.—такова метафизическая концепция развития.

В домарксовской политической экономии господствовало метафизическое понимание экономических отношений и истории экономики. Экономисты не видели диалектики общественных экономических отношений. В частности, они не видели диалектики сущности и явления, разрывая их как абсолютные противоположности. Они или застревали на фиксации видимости экономического процесса, проявления сущности или же, в какой-то мере улавливая сущность, не могли найти перехода от нее к ее проявлениям, объявляя их, как не совпадающие с сущностью, отклонением от нормы. В связи с этим они не смогли вскрыть тайну товарного фетишизма и сущность капиталистической эксплуатации, сущность прибавочной стоимости. При исследовании последней они фиксировали проявление заработной платы как цены труда, стоимости труда. А эта фиксация без выявления сущности заработной платы рабочего логически вела к признанию того, что если рабочие получают полную стоимость своего труда, то создание прибавочной стоимости вообще оказывается невозможным, а если же прибавочная стоимость создается, то труд рабочего продается ниже его стоимости и, следовательно, нарушается закон стоимости. Подобно домарксовским социологам, экономисты рассматривали человека по существу вне конкретных общественных отношений как обладающего постоянными свойствами, обусловленными вечной и неизменной «нормальной природой» человека, его физиологическими особенностями. Так, Адам Смит полагал, что разделение труда и обмен порождаются самой «природой человека», ее склонностью к мене, торговле, к обмену одного предмета на другой. У экономи-

⁴ См. В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 251.

стов отсутствовал исторический подход к исследованию экономических отношений. Например, Давид Рикардо усматривал капитал даже в орудиях первобытного охотника. Товар, капитал, прибыль, рента, деньги и другие экономические категории рассматривались экономистами не как порождение определенных, исторически сложившихся общественных условий, а как естественные и вечные экономические категории. Поскольку политэкономия остается буржуазной, т. е. поскольку она рассматривает капиталистический строй не как исторически преходящий, а как абсолютную форму общественного производства, она, как отмечает К. Маркс, может оставаться научной лишь до тех пор, пока классовая борьба находится в скрытом состоянии или обнаруживается лишь в единичных проявлениях.

Распространение метафизической концепции объясняется социальной причиной: эксплуататорский класс рассматривает свое господство как естественное и непреходящее. «В своем рациональном виде,— писал К. Маркс,— диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»⁵.

Особенно тяготеют к метафизике идеологи отживающих эксплуататорских классов, хотя идеологи всех эксплуататорских классов не порывали с метафизикой: они даже против старого, отживающего феодального строя боролись в XVII—XIX вв. оружием метафизики, объявляя это старое просто-напросто отклонением от нормы, которое следует устранить. Нормальным же состоянием общества объявлялся капиталистический строй. Здесь сказывается, в частности, ограниченность буржуазного мировоззрения даже в период, когда буржуазия была еще прогрессивной.

Метафизика служит целям обоснования вечности, непреходящего характера разделения общества на классы, эксплуатации человека человеком, классового и национального гнета, вечности войн. Метафизика используется для отрицания общественного прогресса. В современной буржуазной философии она служит целям теоретического обоснования незыблемости основных устоев капиталистического строя. Ревизионисты марксизма ныне используют метафизику для отрицания исторической необходимости социа-

⁵ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 20.

листической революции и диктатуры пролетариата. Так, например, руководители Союза коммунистов Югославии пытаются метафизически истолковать появление государственно-монополистического капитализма в империалистических странах как плавный, «демократический» переход к социалистической экономике. Они по существу повторяют утверждения лейбористов о том, что современное капиталистическое общество в Англии является «послекапиталистическим» обществом, обществом «демократического социализма». Реформистские и ревизионистские теории «социалистической трансформации капитализма» смыкаются с буржуазной теорией «народного капитализма». Реформизм и ревизионизм вообще питаются буржуазной идеологией.

2. Домарковская диалектика

Древнегреческий философ Сократ считал надежным средством достижения истины столкновение противоположных мнений, борьбу этих мнений, раскрытие противоречий в суждениях. Он ничего не писал, а вел беседы по различным вопросам. В ходе беседы он мастерски доказывал, что мнения его оппонента заключают в себе логическое противоречие, и тогда приходил на помощь, помогая своему оппоненту «рождать» истину. Такой метод отыскания истины он называл духовным «повивальным искусством», имея в виду, что он, Сократ, посредством этого метода облегчает у своего собеседника муки родов истины.

Его ученик Платон этот метод обнаружения истины через раскрытие противоречий в рассуждении и столкновение противоположных мнений назвал диалектикой (от греческого «диалегомай» — «веду беседу, спор»). Он говорил, что диалектик — это человек, умеющий спрашивать и отвечать; диалектик — тот, кто, давая какое-нибудь определение вещи или явления, проводит его, «словно в битве», через все возражения и добывается истины.

Гегель придал термину «диалектика» другое, более широкое значение. Он «диалектикой» назвал противоположность метафизики — особую концепцию развития и связи, признающую противоречие источником движения, развития, и вытекающий из этой концепции метод познания, способ мышления. В таком же значении употребляется это слово и в марксистской философии.

Диалектике противостоит метафизика, против которой она постоянно вела и ныне ведет борьбу.

Марксистский материализм является диалектическим материализмом. Его концепция связи и развития — концепция

материалистической диалектики. Это значит, что марксистская диалектика есть материалистическая диалектика.

Марксистская диалектика качественно отличается от домарксовской диалектики. Чтобы выяснить это отличие, познакомимся с домарксовской диалектикой.

История домарксовской философии знает три основных вида диалектики: древнюю диалектику, гегелевскую диалектику, диалектику революционных демократов.

А. Древняя диалектика

Когда мы подвергаем мысленному рассмотрению природу, общество или нашу собственную духовную деятельность, говорит Ф. Энгельс, то перед нами сперва возникает картина бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается неподвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает. Мы видим сперва, таким образом, общую картину, в которой частности пока более или менее отступают на задний план, мы больше обращаем внимание на движение, на переходы и связи, чем на то, что именно движется, переходит, находится в связи⁶.

Из такого непосредственного созерцания мира и возникла древняя диалектика.

Первые философы древности считали, что все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения, что все явления мира связаны между собой. Это был взгляд, которого придерживались и первые древнегреческие материалисты.

Он был впервые ясно выражен материалистом Гераклитом (около 530—470 гг. до н. э.), которого В. И. Ленин характеризовал как одного из основоположников диалектики.

«Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим»⁷, — говорил Гераклит. По мере воспламенения огня земля превращается в воду, вода — в воздух, воздух — в огонь, по мере угасания огня из него появляется воздух, из воздуха — вода, из воды — земля. Мир — это вечный процесс превращения огня, процесс, в котором на огонь обменивается все и огонь обменивается на все, подобно тому как золото обменивается на товары и товары обмениваются на золото.

Все в мире изменяется. Гераклит это выражает в сле-

⁶ См. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 20.

⁷ Цит. по кн.: В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 347.

дующих положениях: в одну и ту же реку нельзя войти дважды; солнце не только новое каждый день, но вечно и непрерывно новое.

В этом постоянном процессе изменения, как видно, имеет место обновление, возникновение нового. Следовательно, покой, устойчивость, определенность относительны. Понимание этой относительности покоя у Гераклита выражено весьма заметно. Он говорит: в одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем.

Гераклит видит всеобщую связь явлений. Поэтому он понимает, что все вещи и явления существуют не как абсолютно изолированные и самостоятельные, а в связи с окружающими их условиями и что они изменяются с изменением этих условий. Он понимает относительность вещей и явлений, определяемую условиями. Так, он говорит: ослы золоту предпочли бы солому; свиньи грязью наслаждаются; птицы в пыли или в золе купаются; морская вода чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же — для питья непригодна и вредна; прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом; общи начало и конец у периферии круга; болезнь приятным делает здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых.

Гераклит не ограничивается признанием изменения вещей и их связи. Он идет дальше, раскрывая механизм этого изменения и этой связи. Он видит борьбу и превращение противоположностей. Так, он говорит: холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется. Он видит единство противоположностей, замечая, что одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, — ведь «это», изменившись, есть «то», и обратно, «то», изменившись, есть «это». Он считает закономерной борьбу противоположностей, о чем свидетельствуют такие его высказывания: враждующее соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу; расходящееся само с собой согласуется: возвращающаяся к себе гармония; война всеобща и правда — борьба, все происходит через борьбу и по необходимости.

Такова диалектика Гераклита. Это был по существу правильный, но наивно выраженный взгляд на мир. Взгляд этот верно улавливал общую картину движения и связей явлений мира, но улавливал только на основе простого наблюдения мира. «Несмотря... на то, что этот взгляд верно схватывает общий характер всей картины явлений, он все же, — замечает Ф. Энгельс, — недостаточен для объяснения частных, из которых она складывается, а пока мы не

знаем их, нам не ясна и общая картина»⁸. Древние греки не могли еще объяснить эти частности в общей картине мира, так как они не были еще исследованы наукой. Это вызывало серьезные трудности в обосновании и последовательном проведении правильного, диалектического взгляда на мир.

Эти трудности очень явственно обнаруживаются в философии элеатов, которые, замечая связи между явлениями и изменения, не могут обосновать их признание и, отступая перед обнаруженной противоречивостью движения, объявляют само это движение видимостью и пытаются логически обосновать метафизическое миропонимание.

Эти трудности заметны и в материализме Демокрита, который пытается объяснить общую картину постоянного изменения мира через допущение бескачественных и неизменных атомов, составляющих этот мир. Изменение мира Демокрит объясняет посредством допущения различных чисто механических соединений неизменяющихся атомов. Налицо, таким образом, метафизическая попытка объяснения мира. Метафизическим является и демокритовское решение проблемы необходимости и случайности. Демокрит по существу отождествляет необходимость с причинностью и поэтому отрицает объективность случайности по формуле: «Раз есть необходимость, то случайности нет».

Колебание между диалектикой и метафизикой характеризует и философию Аристотеля (384—322 гг. до н. э.), который был, по оценке Ф. Энгельса, самой универсальной головой среди древнегреческих философов. Он выступил против метафизики элеатов, называя их за отрицание объективности движения «противоестественниками», «неподвижниками». Движение он считал неотъемлемо присущим вещам. В качестве создателя науки логики Аристотель при исследовании понятий обнаружил ряд элементов диалектики мышления. Но он не настаивает на подвижности, гибкости понятий, метафизически принимает существование лишенной всякой материи чистой формы, которой он считает бога в качестве высшего деятельного начала, целевого перводвигателя мира.

Итак, основная особенность древней диалектики состоит в том, что она была результатом простого созерцания мира, а не научно обоснованным миропониманием. Это был по существу правильный, но наивный взгляд на мир. Это диалектика стихийная, наивная. В этом и заключается ее ограниченность, ее недостаток.

⁸ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 20.

Б. Диалектика Гегеля

Величайшей заслугой Гегеля было, как отмечает Ф. Энгельс, возвращение к диалектике.

Хотя отдельные элементы диалектики встречались во взглядах различных философов в XVII и XVIII вв., однако характерным для этого времени было господство метафизического миропонимания. Гегель первый подверг его многосторонней критике, возвратился к диалектике, придав ей иной вид, чем тот, который она имела в древности, и обогатил ее новым содержанием. «...он,— говорит Энгельс,— впервые представил весь естественный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и пытался раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития»⁹.

Рассудок, говорит Гегель, не идет дальше выделения неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей. Такую ограниченную абстракцию неподвижной определенности в ее отличии от других определенностей рассудок считает обладающей самостоятельным существованием. Деятельность рассудка состоит вообще в том, что он сообщает своему содержанию вид абстрактной всеобщности, которая как таковая фиксируется в противоположность особенному, но благодаря этому сама в свою очередь также оказывается особенным. В противоположность непосредственному созерцанию, которое всецело имеет дело с конкретным и остается при нем, рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим способом.

Предъявляемые мышлению упреки в том, что оно негибко и односторонне, касаются не мышления вообще, а лишь рассудочного мышления. Но справедливость этих упреков не означает отрицания прав и заслуг рассудочного мышления, ибо как в теоретической, так и в практической областях нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка.

В теоретической области нельзя обойтись без рассудка. Рациональное, логическое познание начинается с рассудочного мышления. Познание начинает с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях и самостоятельно фиксирует в их изолированности. Принципом рассудочной деятельности является тождество, простое соотношение с собой. Далее, рассудок есть вообще существенный момент образования. Образованный человек не удовле-

⁹ Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 23.

творяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится употреблять немало труда, чтобы договориться с таким человеком, о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта.

Не могут обойтись без рассудка также искусство и философия. В искусстве рассудок обнаруживается в том, что различные формы прекрасного также фиксируются и воспроизводятся в этом их различии. Например, для того чтобы драматическое произведение было прекрасным и завершенным, необходимо, чтобы характеры различных персонажей были развиты в их чистоте и определенности, и именно так, чтобы различные цели и интересы, вокруг которых вращается действие, были ясно и четко очерчены. То же — и в философии. Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной.

То же самое характерно и для практической области. Для действия требуется главным образом характер, а человек с характером — это рассудительный человек, который, как таковой, имеет перед собою определенную цель и твердо ее преследует. Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит Гете, уметь ограничивать себя. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. Затем, в каждом занятии важно, чтобы оно совершалось рассудительно. Например, судья должен держаться закона и не отклоняться в сторону.

Соответствующий рассудку момент обнаруживается и в объективности, во всех областях предметного мира, и состоит он в том, что конечные вещи обладают устойчивым бытием.

Но рассудочные определения во всяком случае не представляют собой последнего результата, а носят такой характер, что, будучи доведенными до крайности, превращаются в свою противоположность¹⁰.

Доведенные до крайности рассудочные определения делают мышление абстрактным. Мыслить абстрактно, односторонними, пусть и вполне четкими, определениями, говорит Гегель, слишком легко «по причине внутреннего ничтожества и пустоты этого занятия». Гегель поясняет это рядом примеров. Вот два таких примера.

Первый пример. «Ведут на казнь убийцу. Для обычной

¹⁰ См. Гегель. Соч., т. I, Госиздат, М.-Л., 1929, стр. 131—134.

публики он убийца, и только. Дамы, присутствующие при этом, может статься, отметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Публика найдет это замечание предосудительным: «Как? убийца красив? как можно думать столь дурно, как можно называть убийцу красивым? сами, должно быть, не намного лучше!». «Это — проявление нравственной испорченности, царящей в высшем свете», — прибавит, может быть, священник, привыкший заглядывать в глубину вещей и сердец.

...Это и называется мыслить абстрактно — не видеть в убийце ничего сверх того абстрактного, что он убийца, устраняя в нем посредством этого простого качества все прочие качества человеческого существа.

Второй пример. «Эй, старая, ты торгуешь тухлыми яйцами», — сказала покупательница торговке. «Что? — вспыхнула, — мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты? У которой отца вши заели, а мамаша якшалась с французами? Ты, у которой бабка померла в богадельне? Ишь, целую простыню на свой платок извела! Известно, небось, откуда у тебя все эти шляпки да тряпки! Если бы не офицеры, такие, как ты, не щеголяли бы в нарядах! Порядочные-то женщины больше за домом смотрят, а таким, как ты, самое место в каталажке! Зашто-пай лучше дырки-то на чулках!». Короче, она не может допустить в покупательнице ни зернышка хорошего.

Она и мыслит абстрактно — подытоживает в покупательнице все, начиная с шляпок, кончая простынями, с головы до пят, вкупе с папашей и всей остальной родней, — исключительно в свете того преступления, что та нашла ее яйца тухлыми. Все оказывается окрашенным в цвет этих тухлых яиц, тогда как те офицеры, о которых говорит торговка (если они вообще имеют сюда какое-либо отношение, что весьма сомнительно), предпочли бы заметить совсем иные вещи...»¹¹.

Абсолютизация рассудочного, или абстрактного, момента мышления и порождает метафизику — метафизический способ мышления, метафизическое миропонимание.

Меж тем абстрактное — лишь момент в процессе познания. Познание восходит от абстрактного к конкретному. Гегель замечает, что юношеству свойственно блуждать в отвлечениях, но человек, умудренный жизненным опытом, напротив, не отдается абстрактному «или — или», а держится конкретного. Нельзя останавливаться на абстрактных рас-

¹¹ Г. Ф. В. Гегель. Кто мыслит абстрактно? «Вопросы философии», 1956. № 6, стр. 139—140.

судочных определениях. Нашему обычному сознанию, продолжает Гегель, не останавливаться на абстрактных определениях рассудка представляется делом справедливости, по пословице: живи и жить давай другим, так что мы признаем одно, а также и другое. Так, например, говорят: «человек смертен» и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения существуют два самостоятельных свойства человека: свойство быть живым и, кроме того, свойство быть смертным. Но истинное понимание состоит в том, что жизнь, как таковая, носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное противоречит себе внутри самого себя и вследствие этого снимает себя. Конечное ограничивается не только извне, а снимается посредством своей собственной природы и само собою переходит в другое. Так обнаруживается конечность односторонних определений рассудка. Диалектический момент и есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Все конечное, вместо того чтобы быть неподвижным и окончательным, — наоборот, изменчиво и переходяще. Это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой конечное, будучи в себе иным самого себя, т. е. содержа в себе зачатки своей собственной противоположности, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность. Диалектика — это не только способ мышления. Она и объективно существует.

Диалектика проявляется во всех частных областях природы и духа. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. Планета теперь находится на этом месте, но в себе она находится также и в другом месте; и она осуществляет это свое инобытие тем, что она движется. Затем, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность. К примеру, абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость; крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга, — сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой. Сознание наличности диалектики в области нравственности Гегель находит в пословицах: «Гордыня предшествует падению», «Что слишком остро, то скоро притупляется».

Диалектика обыкновенно рассматривается, говорит Гегель, как внешнее искусство, которое произвольно вносит

путаницу в определенные понятия и создает в них лишь видимость противоречий, затемняя истинность определений рассудка. Но это ошибочное понимание диалектики. По своему настоящему характеру диалектика представляет собою подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще. Уже размышление есть такое движение мысли, которое переступает пределы изолированной определенности, приводит эту определенность в соотношение с другими, благодаря чему эта определенность выступает в некоторой связи. Однако в размышлении эта определенность, кроме того, сохраняет все еще свою прежнюю изолированность. Диалектика же есть, напротив, имманентный, т. е. внутренне присущий, переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектическое является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания.

Итак, всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь таким, каким оно само себя выдает, непосредственно переходит в свою противоположность, отрицается. Это диалектический момент мышления как отрицательно-разумный момент. Но это отрицательное содержит в себе как снятое то, из чего оно происходит, и не существует без последнего. Таким образом, диалектика приводит к положительному результату, к конкретному как единству различных определений. Это — положительно-разумный момент процесса познания. Его принципом является конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и абстрактной противоположности. Так мы подошли к постижению единства определений в их противоположности, содержащегося в их разрешении и их переходе. Итак, если абстрактное рассудочное мышление столь мало представляет собою нечто незыблемое и окончательное, что оно обнаруживает себя постоянным снятием самого себя и переходом в свою противоположность, то диалектическое разумное мышление содержит внутри себя противоположности как идеализованные моменты¹².

Таковы гегелевская критика метафизики и гегелевское понимание диалектики. Эту критику и это понимание можно кратко резюмировать словами Гегеля: «...нигде — ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы — нет

¹² См. Гегель. Соч., т. I, стр. 135—142.

такого абстрактного или — или, как это утверждает рассудок. Все где-либо существующее есть некое конкретное и, следовательно, некое внутри самого себя различное и противоположное. Конечность вещей и состоит в том, что их непосредственное наличное бытие не соответствует тому, что они суть в себе... Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»¹³.

Как обосновывает Гегель это диалектическое миропонимание и диалектический способ мышления?

Прежде всего он анализирует процесс познания, мышление. Он вычленяет абстрактно-рассудочный, отрицательно-разумный и положительно-разумный моменты мышления. Он убедительно доказывает, что метафизика застревает на первом моменте мышления, на его начальном, исходном моменте — на абстрактно-рассудочном. Она застревает на абстрактном мышлении, на фиксации вычлененных неподвижных определений, абстракций. Диалектика же эту фиксацию делает лишь моментами, приходя к конкретному мышлению, к конкретному единству подвижных определений. Гегель доказывает, что в своем движении процесс логического мышления восходит от абстрактного к конкретному, от односторонних и потому бедных абстракций ко все более богатому содержанием конкретному мышлению, охватывающему в единстве различные и противоположные определения.

Здесь Гегель имеет неоспоримую заслугу в философии: он мастерски вскрыл диалектику познания, диалектику понятий. Он вскрыл смену, взаимозависимость понятий, тождество их противоположностей, переходы одного понятия в другое, вечную смену, движение понятий в процессе познания.

Но каким образом обосновывает Гегель диалектику вещей, диалектику самого объективного мира? Это обоснование всецело обусловлено гегелевским решением основного вопроса философии. Мы уже знакомы с этим решением. Гегель — один из виднейших представителей объективного идеализма. В полном соответствии с этим он и дает идеалистическое обоснование диалектики мира. Он логическое понимает «не только в смысле субъективной деятельности», а как «всецело всеобщее и, следовательно, вместе с тем объективное». Как рассудочный, так и разумный диалектический моменты процесса мышления являются, по Гегелю, моментами объективного мира. Они присутствуют «во всех

¹³ Гегель. Соч., т. I, стр. 206.

вообще областях предметного мира». Абстрактно-рассудочный момент объективного — это, по Гегелю, божья благодать, «поскольку под последней понимают то, что конечные вещи *суть*, что они обладают устойчивым бытием»¹⁴. А диалектический момент — это могущество божье, поскольку мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом и «мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным»¹⁵. Это гегелевское обоснование — типичная идеалистическая мистификация мира. Следовательно, Гегель воздвигает диалектическую концепцию на ложной, идеалистической основе, на ложном, объективно-идеалистическом принципе, согласно которому мир диалектичен в силу его разумности, логичности, идеальности.

Гегелевская диалектика — диалектика идеалистическая. Это ее основная особенность. В этом ее основной порок.

Как было сказано, Гегель попытался вскрыть внутреннюю связь процесса изменения и развития. Энгельс говорит, что «в произведениях *Гегеля* мы имеем обширный компендий диалектики, хотя и развитый из совершенно ложной исходной точки»¹⁶. «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, — замечает Маркс, — отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения»¹⁷.

Прежде всего, Гегель вскрыл диалектику всеобщих связей: диалектику содержания и формы, внутреннего и внешнего, возможности и действительности, необходимости и случайности, причины и действия, сущности и явления и т. п. Он подверг критике метафизическое противопоставление сущности и явления, случайности и необходимости, внутреннего и внешнего и других соотносительных категорий как неподвижных определенностей, абсолютных противоположностей.

Согласно метафизике, например, сущность фиксируется как неподвижная определенность в ее отличии от явления, иначе говоря, сущность и явление удерживаются «в отрозности друг от друга». Гегель же вскрывает связь сущности и явления, их соотношение, их диалектику. Сущность не остается позади или по ту сторону явления, сущность является. Нельзя поэтому, говорит Гегель, абстрактно пользоваться категориями сущности и явления и при рас-

¹⁴ Гегель. Соч., т. I, стр. 133.

¹⁵ Там же, стр. 137.

¹⁶ Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1955, стр. 25.

¹⁷ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 19.

смотрении вещей фиксировать их сущность как нечто равнодушное к определенному содержанию своего явления и само по себе существующее. А именно таким образом, метафизически, понимают сущность и явление, когда обыкновенно говорят, что в людях важна их сущность, а не их деяния и их погедение. В таком понимании прежде всего проскальзывает та мысль, что поступки могут быть плохи, а сущность хороша. А эта мысль и выражает метафизическое противопоставление сущности и явления: сущность остается чем-то скрытым за явлением, она берется как неподвижная определенность в отличие от явления, обладающая самостоятельным существованием, поэтому и признается, что она может быть хорошей, хотя поступки плохи.

Столь же неосновательно метафизическое противопоставление внутреннего и внешнего. В отдельных случаях, говорит Гегель, может оказаться, что из-за неблагоприятных внешних обстоятельств благие намерения терпят неудачу при попытке их осуществления, но, вообще говоря, здесь имеет силу единство внутреннего и внешнего, и поэтому мы должны сказать: «Что человек делает, таков он и есть», а лживому тщеславию, которое тешится сознанием превосходства своего внутреннего характера, мы должны противопоставить евангельское изречение «По плодам их узнаете их».

Далее, Гегель обосновал диалектические законы перехода количества в качество и обратно, взаимного проникновения противоположностей и отрицания отрицания.

Качество, говорит Гегель, есть тождественная с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда оно теряет свое качество. Отдельное бытие, относясь к самому себе, существуя для себя, исключает из себя все другое. Ведь, как заметил еще Спиноза, всякое определение есть отрицание. Для-себя-бытие есть нечто одно, но оно относится отрицательно к другим таким же нечто и полагает несколько нечто, многое. Качество определенного бытия тем самым теряется и остается количество — внешняя бытию, безразличная для него определенность, — т. е. качество переходит в количество. Вещи количественно определены и для них безразлично, будут ли они более или менее велики, но вместе с тем эта безразличность имеет также свой предел, при переходе которого, при дальнейшем увеличении или уменьшении, они перестают быть тем, чем они были. Значит, количество здесь переходит в качество. Место одного качества занимает другое. Единство качества и количества есть мера — качественное количество. Эти переходы составляют узловую линию отношений меры. Пример такой линии: цепь агрегатных состояний воды, где узлами будут точки ее плавления и

кипения, а мерами — ее твердое, жидкое и газообразное состояния.

С гегелевским обоснованием признания диалектического взаимопроникновения противоположностей мы уже знакомы.

Остается обоснование отрицания отрицания. Мы уже упоминали, как Гегель понимает отрицательно-разумный момент процесса познания и соответствующий ему момент объективного. Он критикует точку зрения метафизического скептицизма, который останавливается на одном отрицательном результате диалектики и ошибочно понимает этот результат лишь как голое, т. е. абстрактное, отрицание. В действительности отрицательное, говорит Гегель, именно потому, что оно представляет собою результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе как снятое то, из чего оно происходит. Но в процессе развития это отрицание само отрицается, — это уже отрицание отрицания. Если это отрицание есть отрицание противоположного, то мы получим следующую триаду:

первый этап — тезис, или положение;

второй этап — антитезис, или отрицание положения;

третий этап — синтез, или отрицание отрицания.

Третий этап есть отрицание отрицания, отрицание противоположного исходному положению, тезису, т. е. известный возврат к тезису. Этот возврат не есть простое повторение старого, так как третий этап удерживает также в снятом виде и антитезис. Следовательно, здесь своеобразное сочетание тезиса и антитезиса, их особый синтез.

Таковы основные принципы гегелевской диалектики.

Посмотрим теперь, каким образом воплощает эти принципы Гегель в своей системе, которая выражает его понимание всего существующего.

Диалектический процесс, по Гегелю, развертывается в виде триады. Самая всеобщая триада — это три этапа объективной абсолютной идеи: логика (логическая идея), природа и дух. Природа есть противоположность логики, ее отрицание. Сама природа отрицается в духе. Дух же, будучи отрицанием отрицания, отрицанием природы, есть вместе с тем синтез логической идеи и природы. Если логика есть абсолютная идея «в себе», доприродное, «стихия чистого мышления», а природа есть абсолютная идея в ее инобытии, вне себя, то дух — это возвратившаяся к себе абсолютная идея, абсолютная идея «в себе и для себя». Иначе говоря, дух в отличие от логической идеи есть послеприродная идея; он на низших ступенях развития еще самым тесным образом связан с природой как душа, или дух природы, и лишь постепенно он освобождается от ограниченностей субъективности. Только

человек, говорит Гегель, впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего «я», — одним словом, только человек есть мыслящий дух и этим — и притом единственно только этим — существенно отличается от природы.

И в логике, и в природе, и в духе диалектический процесс совершается также в виде триады.

Общая схема системы Гегеля

Абсолютная идея

- | | | |
|-------------|---------------------|-------------------------|
| I. Логика | 1. Бытие | 1) Качество |
| | | 2) Количество |
| | | 3) Мера |
| | 2. Сущность | 1) Основание |
| | | 2) Явление |
| | | 3) Действительность |
| | 3. Понятие | 1) Субъективное понятие |
| | | 2) Объект |
| | | 3) Идея |
| II. Природа | 1. Механика | |
| | 2. Физика | |
| | 3. Органика | |
| III. Дух | 1. Субъективный дух | 1) Антропология |
| | | 2) Феноменология духа |
| | | а) Сознание как таковое |
| | | б) Самосознание |
| | | в) Разум |
| | | 3) Психология |
| | 2. Объективный дух | 1) Право |
| | | 2) Моральность |
| | | 3) Нравственность |
| | | а) Семья |
| | | б) Гражданское общество |
| | | в) Государство |
| | 3. Абсолютный дух | 1) Искусство |
| | | 2) Религия |
| | | 3) Философия |

С формальной точки зрения это построение выглядит весьма внушительно. Гегель попытался вложить в эту схему весь мир, мир во всем его многообразии. И она во многом подмечает действительные отношения между областями мира, его явлениями. Но она порочна в своей основе, идеалистически представляя все многообразие мира как проявления абсолютной идеи. Совершенно ложна самая всеобщая триада: признание предсуществования логической идеи до природы представляет собой, как мы уже знаем, идеалистическую мистификацию. Немало в гегелевской системе столь же искусственных частных схем и переходов, обусловленных идеалистическим миропониманием.

В логической идее, полагает Гегель, диалектический процесс ничем не ограничен. В сфере бытия диалектический процесс представляет собою переход в иное (например, переход количества в качество), в сфере сущности — отношение одного к его другому, или соотношение (например, соотношение положительного и отрицательного, причины и действия, содержания и формы), в сфере понятия — развитие, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе (понятие в своем процессе остается у самого себя, и через него ничего не полагается нового по содержанию, а лишь происходит изменение формы).

Иное положение, по Гегелю, имеет место в природе. Природа — это система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она произошла, причем, однако, здесь нет естественного, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое. Но понятие представляет собою в природе отчасти лишь некое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. Существующую метаморфозу в природе мы находим поэтому лишь в области живых существ. Так, например, растение развивается из своего зародыша, зародыш содержит внутри себя уже все растение, но идеальным образом.

Природе, продолжает Гегель, свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. В характере своего существования природа являет не свободу, а необходимость и случайность. В природе, говорит Гегель, «понятие осуществляет всеобщим образом и сразу все особенности»¹⁸. Поэтому он считает совершенно бессодержательным пред-

¹⁸ Гегель. Соч., т. II, стр. 28.

ставление о том, что виды в природе развиваются постепенно во времени, он считает туманным представление о происхождении более развитых животных организаций из низших. Дополнение одной ступени природы другой, замечает он, представляет собой необходимость идеи. Но это не значит, что из водного животного естественным образом возникло земное и последнее полетело в воздух. Гегель отрицает «эволюционное понимание, согласно которому начальным звеном является несовершенное, бесформенное», согласно которому «сначала существовали влажные и водные существа, из водных произошли затем растения, полипы, моллюски, а затем — рыбы; после этого возникли земные животные, а затем из них произошел человек»¹⁹.

Гегель диалектически представил природу как связанное единое целое. И хотя он не дал четкой классификации сфер природы, его первоначальное деление на механизм, химизм, организм было, как отмечает Энгельс, совершенным для своего времени. Гегель утверждал, что каждая ступень представляет собою своеобразное царство природы и что здесь обнаруживается переход от простого к сложному, от низшего к высшему, восхождение от абстрактного к конкретному, что каждая последующая ступень содержит в себе в снятом виде низшие ступени. Это утверждение направлено против механистического понимания природы. Гегель критикует механицизм с позиции диалектического признания качественного многообразия природы. Эта критика по существу правильная.

Однако вместе с тем Гегель настаивает на разрозненности образований природы, на их «безразличной случайности и неопределимой незакономерности» в противоречии с «разумным определением в органической целостности» природы. С этой позиции он отрицает развитие природы во времени, признавая лишь ее многообразие в пространстве. Осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов природа, по Гегелю, выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития. Как понять такие утверждения, исходящие от диалектика Гегеля? Как мог диалектик Гегель, подобно закоренелым метафизикам, стать на путь отрицания развития природы во времени и выступить против известных ему в науке эволюционных идей? Здесь сказалась ложность его исходных идеалистических позиций. Будучи объективным идеалистом, Гегель рассматривает материю, природу как нечто тяжелое, инертное, косное, неспособное к самодвижению, неспособ-

¹⁹ Гегель. Соч., т. II, стр. 29—30.

ное к развитию. Он прямо противопоставляет понимаемую им таким образом материю духу как способному к самодвижению. Отсюда и вытекает утверждаемое Гегелем различие между изменением в природе и изменением в сфере духа. «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе,—говорит Гегель,—в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое»²⁰. Здесь мы еще раз убеждаемся, что вопрос об отношении духа к материи является основным вопросом философии, от решения которого зависит решение других вопросов философии, в данном случае решение вопроса о связи между явлениями и об их развитии. Объективный идеалист, приняв в качестве исходного положения идеалистическое положение о вторичности материи, не может признать самодвижения, развития материального мира. Таким образом, Гегель пришел к отрицанию развития природы. Так повелевала система, и ради системы метод должен был изменить самому себе, замечает Ф. Энгельс.

Рассмотрим теперь гегелевскую диалектику общественной жизни. Гегель считает, что в отличие от природы, которая не развивается во времени, общество претерпевает действительное развитие во времени: «Всемирная история есть вообще проявление духа во *времени*, подобно тому как идея как природа проявляется в пространстве»²¹. Гегель признает развитие общества, не признавая развития природы, так как, согласно Гегелю, общественная жизнь объявляется сферой духа, а дух наделяется свойством развития, как идеальное.

Но идеализм Гегеля и в понимании общественной жизни не позволил ему последовательно провести провозглашенные им принципы диалектики. Гегель, как объективный идеалист, считает, что общественный процесс имеет конечную цель. Конечной целью духовного мира он признает сознание духом его свободы. Дух заставляет действовать для себя субъективную волю и страсти людей. Начало же, идущее в людях всецело от духа и возвышающееся над внешней необходимостью и случайностью,—это их разум, и проявляется это начало в их нравственности и религиозности. Осуществлением свободы как конечной цели истории и наличной нравственностью является государство. «Свобода,—говорит Гегель,—

²⁰ Гегель. Соч., т. VIII, стр. 51—52.

²¹ Там же, стр. 69.

состоит лишь в том, чтобы знать и иметь в виду такие общие субстанциальные предметы, как право и закон, и создавать соответствующую им действительность — государство»²². Государство есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода. Поэтому вся ценность человека, вся его духовная действительность, включает Гегель, существует исключительно благодаря государству.

С этой идеалистической позиции Гегель и рассматривает всемирную историю общества.

Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен. Так как они не знают этого, то они несвободны. Они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается произволом, а один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны. Но греки и римляне знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой. Поэтому у греков были рабы. И эта свобода отчасти была недолговечна, отчасти же выступала как порабощение человеческого начала. Только германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен. Проникновение этого принципа в мирские отношения является длительным процессом, который и составляет самое историю.

Таковы ступени всемирной истории. Всякая ступень имеет свой принцип. Таким принципом в истории является особый дух народа. Дух народа создает из себя действительный мир, проявляется во всех делах и стремлениях народа, осуществляет себя, доходит до понимания себя. Высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. «Он должен совершить, — говорит Гегель, — и он совершает это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории»²³. События всемирной истории являются собой, по Гегелю, диалектику отдельных народных духов, — всемирный суд.

Подобно Солнцу, дух шествует по Земле с Востока на Запад. И шествует он узкой полосой земли. Вне этой полосы нет исторического прогресса. Народы, находящиеся вне ее, не сказали своего слова в истории. Китай и Индия находятся еще за пределами всемирной истории. Впервые историческая связь обнаруживается в персидском государстве, а

²² Гегель. Соч., т. VIII, стр. 57.

²³ Там же, стр. 68.

персы являются первым историческим народом. Светом персов начинается духовное созерцание, и в нем дух прощается с природой. Греческая жизнь есть истинный юношеский подвиг. Она открывается Ахиллесом, поэтическим юношей, а реальный юноша, Александр Великий, завершает ее. Греция представляет нам отрадную картину юношеской свежести духовной жизни. Дух порождает прекрасную индивидуальность. Призвание римского мира заключалось в том, чтобы наложить оковы на нравственных индивидов, собрать всех богов и всех духов в пантеон мирового владычества. Так как целью государства является то, чтобы индивиды в своей нравственной жизни приносились в жертву, римский принцип подавляет всякую жизненность, мир погружается в печаль. Но лишь благодаря этому чувству мог возникнуть сверхчувственный, свободный дух в христианстве. Германский дух есть дух нового мира. Назначение германских народов состоит в том, чтобы быть носителями христианского принципа. Христианский мир есть мир завершения; принцип осуществлен, и поэтому исполнились времена: идея уже не может найти в христианстве ничего неудовлетворенного.

Таково гегелевское понимание истории общества.

Гегель признает развитие общества, общественный прогресс. Но это развитие, по Гегелю, не является, прежде всего, всеобщим процессом. Гегель вводит деление народов на исторические и неисторические. Он не признает истории общества вне истории государства, метафизически ограничивает исторический прогресс рамками истории государства. Он считает, что все народы, лежащие за пределами изображенной им узкой полосы шествия духа по Земле, не являются историческими, не сказали своего слова в истории, не способствовали историческому прогрессу, вообще не имели прямого отношения к историческому процессу.

Затем, Гегель ставит предел диалектическому процессу в обществе. В каждое данное время, по Гегелю, только один народ является историческим. Осуществив посредством этого народа определенный принцип, мировой дух оставляет этот народ, и тогда этот народ перестает быть причастным к историческому прогрессу. Да и общественное развитие, всемирная история в целом имеет предел, так как существует конечная цель общества, достигаемая с установлением разумного государства.

Гегелевское отрицание всеобщего характера общественного развития искаженно представляет диалектику исторического процесса. Общественная жизнь изменяется и развивается у всех народов. Неравномерный же характер этого развития у различных народов определяется конкретно-

историческими условиями, а не немилостью какого-то мирового духа. Мощное пробуждение национально-освободительного движения в колониальных и зависимых странах ныне наглядно разбивает пропагандирующуюся буржуазией реакционную теорию о неполноценности народов этих стран и их неспособности к самостоятельной исторической деятельности. Столь же обусловлена конкретно-историческими условиями неравномерность общественного развития той или другой страны в различное время. Лишено всякого научного обоснования также гегелевское утверждение о пределе общественного процесса. Периодом общественного развития, совершающегося в рамках государственной организации общества, не ограничивается весь исторический процесс развития общества. Первобытное общество, не знавшее государства, прошло большой путь исторического развития. Безгосударственное коммунистическое общество будет развиваться более быстрыми темпами, чем антагонистическое классовое общество, для которого государство необходимо вследствие разделения общества на антагонистические классы.

В понимании общества, как и в понимании природы, провозглашенный Гегелем диалектический принцип развития отступает перед идеализмом. Гегель проводит этот принцип на идеалистический манер, считая, что исторический процесс не является процессом всеобщим и имеет предел. Значит, идеалистическая мистификация общества привела к тому, что Гегель не преодолел метафизики в своей философии общества.

Это относится и к гегелевскому пониманию истории самой философии. Заслуга Гегеля в понимании истории философии заключается в том, что он рассматривал историю философии как исторически закономерный процесс. Гегель подверг критике господствовавшее у прежних историков философии изображение истории философии как истории смены мнений философов, причем чаще всего мнений ошибочных, смены, в которой не обнаруживается закономерности. Однако понимание истории философии Гегелем является диалектико-идеалистическим. История философии оказывается повторением истории объективной абсолютной идеи, так как она есть, по Гегелю, воплощение этой идеи на ступени объективного духа, когда идея постигает самое себя в понятиях. Вследствие этого Гегель метафизически рассматривает философию как абсолютное знание, а свою философию как завершение ее истории. Получается, что в истории философии с появлением гегелевской философии, как и в истории общества с установлением разумного государства, «исполнились времена». Раньше было развитие общества и

философии, но теперь его больше нет. Итак, диалектика Гегеля обращена в прошлое.

Следовательно, Гегель не преодолел до конца метафизики. Он не смог ее преодолеть вследствие идеалистического характера исходной позиции его философии, вследствие идеалистической сущности его диалектики.

Тем не менее гегелевская диалектика, будучи ненаучной, идеалистической, включает в себе рациональное зерно. Рациональным зерном гегелевской диалектики являются обнаруживаемые в ней принципы всеобщей связи, принципы изменения и развития через противоречие.

Как объяснить наличие этого рационального зерна в ненаучной, идеалистической диалектике Гегеля? Постановка этого вопроса обуславливается тем, что в преобладающей части философской системы Гегеля принципы диалектики, о которых идет речь, в явном виде не присутствуют. Ведь Гегель диалектические принципы в своей системе ограничивал областью идеального, сферой мышления, не признавал диалектики материального мира, отрицал диалектику развития природы, отрицал всеобщность и беспредельность общественного развития и даже беспредельность развития философии. Наличие рационального зерна в диалектике Гегеля обусловлено тем, что он, хотя и на ложной основе, на основе идеалистического миропонимания, обосновал диалектическое понимание мышления, познания, открыл диалектику мышления, в диалектике понятий, как отмечает В. И. Ленин, угадал (В. И. Ленин замечает: «угадал, не больше») диалектику вещей.

Нельзя найти у Гегеля какую-то «чистую», свободную от идеализма диалектику. И вообще нет просто диалектики, есть диалектика материалистическая и есть диалектика идеалистическая. Решение основного вопроса философии сказывается и в концепции связи между вещами и их изменения. Гегель подчинил самую диалектику целям обоснования объективного идеализма. Диалектика Гегеля — идеалистическая диалектика. И надо было открыть ее рациональный смысл, ее рациональное зерно. Это, как мы выясним в следующей лекции, впервые осуществил К. Маркс.

Диалектика Гегеля, как бы это ни казалось на первый взгляд странным, в конкретных условиях Германии призвана была служить делу обоснования ненужности революционной ломки феодального строя. Гегель использовал идеалистическую диалектику для того, чтобы набросить мистическое покрывало на отживающие общественные отношения. Так, он доказывал необходимость сохранения сословного строя и наследственной монархии, рассматривая их как по-

казатель развитости общественной жизни. Он софистически использовал диалектику для доказательства постоянной необходимости войн в обществе. Это доказательство сводится к указанию на то, что обществу нужен фактор, который предохранял бы его от застоя: «...подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира»²⁴. Но усматривать такой предохранительный фактор всегда в войне и именно в войне — это и значит превращать диалектику в софистику: война, представляющая собой переходящее историческое явление, возникающее и существующее лишь на определенном этапе развития общества, возводится в ранг постоянного фактора общественного прогресса. Таким образом, хотя Гегель и предупреждал против софистики, он сам оказывался у нее в сетях. Апеллируя к религии, Гегель пытался доказать ненужность революции в Германии; он считал, что хотя во Франции нужна была революция, в Германии она не нужна, так как во Франции было католическое христианство, а в Германии господствует христианство протестантское, создающее больше условий для сознания духом своей свободы. Гегель ограничивал задачи буржуазных преобразований робким пожеланием провозглашения некоторых формальных буржуазных свобод. Эти задачи в области государственного строя он ограничивал пожеланием установления конституционной наследственной монархии. Это значит, что Гегель выступил в качестве идеолога трусливой и соглашательской буржуазии. Он обосновывал необходимость развития капитализма путем постепенного преобразования феодального общества в капиталистическое с сохранением устоев феодализма, путем реформ, осуществляемых сверху, государством. Он обосновывал необходимость того пути развития капитализма, который В. И. Ленин определил как прусский путь. Гегель боялся революционных действий народных масс против феодализма. Действия народа вне сословных рамок были бы, по Гегелю, лишь стихийны, неразумны, дики и ужасны. Его пренебрежительное отношение ко многим народам как неисторическим содержало в себе зловещие всходы шовинизма, пышно разросшиеся затем в империалистической Германии. Вредную роль сыграло и гегелевское обожествление государства, уже известное нам ограничение прогресса рамками истории государства.

²⁴ Гегель. Соч., т. VII, стр. 344.

Революционная же сторона философии Гегеля, связанная с рациональным зерном его диалектики, сыграла большую прогрессивную роль в истории общественной борьбы, вопреки его консервативной идеалистической системе.

В. Диалектика революционных демократов

Обоснование последовательной диалектики, как мы видели из анализа гегелевской диалектики, оказалось невозможным на почве идеалистической философии. Диалектическое миропонимание может быть последовательно обосновано лишь с позиций материалистической философии. Это обоснование и последовательное проведение диалектики в миропонимании было впервые осуществлено марксистским материализмом.

Но, как было уже сказано, одновременно с основоположниками марксизма на плодотворный для последовательного диалектического объяснения мира путь сочетания материализма с диалектикой стали в России революционные демократы XIX в. В отличие от Фейербаха, критикуя идеалистическую философию Гегеля, и в частности его идеалистическую диалектику, они не отбросили гегелевскую диалектику целиком, а стали на путь обоснования диалектики с позиций материализма. Они увидели прогрессивный смысл диалектических принципов, провозглашенных Гегелем, но не проведенных им последовательно в его философской системе. Так, Чернышевский отмечал, что Гегель был непоследовательным, что он противоречил себе на каждом шагу, что его принципы широки и мощны, выводы же узки и ничтожны, что, принимая его принципы, последовательный мыслитель пришел бы к выводам, совершенно отличным от гегелевских. Русские революционные демократы настаивали на признании постоянного изменения и развития явлений природы, общества и мышления. Они считали, что ни природы, ни общества нельзя понять вне признания исторического развития. Вслед за Гегелем они отмечали при исследовании тех или других явлений соотношение противоположностей, «переход количественного различия в качественное» и отрицание старого в процессе развития, отрицание, при котором «по форме высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отправляется». Живая истина, по Белинскому, состоит в единстве противоположностей.

Явления мира связаны между собой, зависят друг от друга. Например, согласно Герцену, внутреннее потому и внутреннее, что оно имеет свое внешнее. Отделить форму от содержания, говорит Белинский, — значит уничтожить самое

содержание, отделить содержание от формы — значит уничтожить форму. Столь же неразрывны необходимость и случайность. Царь Петр, говорит Белинский, мог построить столицу России не обязательно на том месте на берегу моря, где он построил Петербург, он мог сделать новой столицей Ревель или Ригу, — во всем этом играла большую роль случайность, но учреждение новой столицы на берегу моря было необходимостью.

Все эти принципы диалектики революционные демократы развивали, в противоположность Гегелю, на материалистической основе. Изменение и развитие, имеющее место в мире, они объясняли тем, что материя обладает способностью к движению. Все в мире подлежит закону развития, говорит Добролюбов, в природе все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному, но везде одна и та же материя, только на разных ступенях развития. Соответственно, и диалектику внутреннего и внешнего, сущности и явления, содержания и формы, необходимости и случайности, т. е. диалектику связей между явлениями, они понимали как диалектику материального мира. Они отвергли метафизические положения Гегеля об отсутствии развития природы во времени и о пределе общественного развития. Жизнь природы — беспрестанное развитие, говорил Герцен. «Нет предела развитию человечества, — писал Белинский, — и никогда человечество не скажет себе: *стой, довольно, больше идти некуда!*.. Жизнь только в движении; в покое — смерть»²⁵. Великим, вечным, повсеместным законом Чернышевский считал вечную смену форм, вечное отвержение порожденной известным содержанием формы, являющееся следствием высшего развития того же содержания.

Революционные демократы видели в диалектической философии «алгебру революции». Признание диалектики мира они использовали для обоснования исторической необходимости революционного уничтожения феодальных отношений и перехода к социалистическому строю. Диалектика развития является всеобщей, говорили они, поэтому и общественные отношения не могут не изменяться. Чернышевский, доказывая необходимость установления общественной собственности на землю, обращался к диалектическому закону отрицания отрицания: первоначальная, общинная собственность на землю отрицалась частной собственностью, но и последняя не может быть вечной, она также подвергнется отрицанию, будет отрицаться общественной собственностью.

²⁵ В. Г. Белинский. Избр. филос. соч., т. II. Госполитиздат, 1948, стр. 146.

Став на путь обогащения материализма диалектикой, русские революционные демократы не смогли, однако, обосновать последовательной материалистической диалектики, так как не распространили материализм на общественную жизнь. Признание диалектики общественной жизни не опиралось у них на материалистическое понимание общества. Решение ими основного вопроса философии не могло не сказаться в их концепции диалектики.

В связи с этим и диалектика процесса познания не была ими последовательно обоснована. Они не смогли обосновать диалектики перехода от чувственного познания к логическому мышлению, ибо не понимали, что материальная производственная деятельность людей, общественная практика является основой процесса познания.

Характеризуя философию Н. Г. Чернышевского, В. И. Ленин писал, что Чернышевский «не сумел, вернее: не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса»²⁶.

Подведем общий итог рассмотрения философии русских революционных демократов XIX в. В. И. Ленин в статье «Памяти Герцена» в 1912 г. писал о Герцене: «В крепостной России 40-х годов XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени. Он усвоил диалектику Гегеля. Он понял, что она представляет из себя «алгебру революции». Он пошел дальше Гегеля, к материализму, вслед за Фейербахом. Первое из «Писем об изучении природы», — «Эмпирия и идеализм», — написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который, даже теперь, головой выше бездны современных естествоиспытателей-эмпириков и тьмы тем нынешних философов, идеалистов и полуйдеалистов. Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»²⁷. Эту характеристику следует распространить и на взгляды Белинского, Чернышевского и Добролюбова: русские революционные демократы вплотную подошли к диалектическому материализму, но не стали диалектическими материалистами, так как не смогли распространить материализм на общество.

Русские революционные демократы XIX в. явились предшественниками русской революционной социал-демократии. В. И. Ленин, возглавивший революционную социал-демократию, развил в новых исторических условиях созданную К. Марксом и Ф. Энгельсом философию диалектического материализма.

²⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 346.

²⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 18, стр. 9—10.

Лекция пятая

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Недостатки, ограниченности старого, домарковского материализма, о которых мы говорили, были преодолены впервые с возникновением философии диалектического материализма. Ее возникновение означало возникновение новой философии, качественно отличающейся от всех других философских течений, в том числе и прогрессивных. Иначе говоря, ее возникновение было самой глубокой революцией в истории философии.

1. Возникновение диалектического материализма

Создателями философии диалектического материализма являются величайшие вожди освободительного коммунистического движения, учителя пролетариата и всех трудящихся Карл Маркс (1818—1883) и Фридрих Энгельс (1820—1895).

Карл Маркс во время учебы в Берлинском университете, хотя и не был ортодоксальным последователем философии Гегеля, стоял еще на идеалистических позициях. Он примыкал к группе младогегельянцев. Характерно, однако, что для диссертации он избрал исследование о великих материалистах древности — Демокрите и Эпикуре. В диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», за которую в 1841 г. 22-летнему Марксу была присуждена ученая степень доктора философии, он писал о философии: «Признание Прометея: «По правде, всех богов я ненавижу», есть ее собственное признание, ее собственное изречение, направленное против всех небесных и

земных богов...»¹. Маркс не стоял на позициях буржуазного либерализма, на которых находились младогегельянцы, а выступал как революционный демократ.

В конце 1842 г. намечается переход Маркса от революционного демократизма к коммунизму и от идеализма к материализму. При этом серьезное влияние на формирование философских взглядов Маркса имело выступление Фейербаха против идеализма с позиций воинствующего материализма.

В августе 1844 г. в Париже Маркс вторично встретился с Фридрихом Энгельсом, мировоззрение которого развивалось в том же направлении, что и мировоззрение Маркса. С тех пор началась их совместная деятельность и дружба, которая, по характеристике В. И. Ленина, превосходит все самые трогательные сказания древних о человеческой дружбе.

Их первой совместной работой была написанная в сентябре — ноябре 1844 г. книга «Святое семейство, или критика критической критики». «Святое семейство» — это шуточное прозвище младогегельянцев — братьев Бауэров и их последователей. В своей книге Маркс и Энгельс выступили против субъективного идеализма Бруно Бауэра и его сподвижников, стоявших в понимании общественной жизни на позициях так называемой «критической критики». Эти младогегельянцы идеалистически противопоставляли активных «героев» как «критически мыслящих личностей» пассивной «толпе» как «некритической массе». Маркс и Энгельс заявили в «Святом семействе», что у реального гуманизма в Германии нет более опасного врага, чем спекулятивный идеализм, который на место действительного человека ставит самосознание или дух и вместе с евангелистом учит, что дух животворящ, а плоть немощна. Они решительно выступили против «мистической премудрости критически критической диалектики» Б. Бауэра, которая дело преобразования общества сводила к мозговой деятельности критической критики.

Маркс и Энгельс подвергли критике ограниченность старого, домарксовского материализма, в особенности недостатки фейербаховского материализма, — его непоследовательность, приведшую к идеалистическому пониманию общества, и его метафизичность. В противоположность Фейербаху, оставшемуся на позициях непоследовательного и метафизического материализма, Маркс и Энгельс стали на путь создания последовательного, диалектического материализма.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, М., 1956, стр. 24.

Отвечая на вопрос «как нам быть с гегелевской диалектикой?», они вскрыли ее рациональное зерно. Они обогатили материализм диалектикой. Они распространили диалектический материализм на общество, создав исторический материализм, т. е. обосновав диалектико-материалистическое понимание общества.

Первым документом, содержащим в себе гениальный зачаток нового мировоззрения, были знаменитые «Тезисы о Фейербахе», написанные Марксом весной 1845 г. Здесь Маркс набросал исходные положения для критики непоследовательности старого материализма и для обоснования материалистического понимания общества, которое складывалось как диалектико-материалистическое понимание.

Эти положения были развернуто обоснованы и развиты Марксом и Энгельсом в их книге «Немецкая идеология», над которой они работали в 1845—1846 гг. В этой книге они свели счеты со своей прежней философской совестью, не только продолжив критику младогегельянства, но и вскрыв недостатки старого, в особенности фейербаховского, материализма. Различным ненаучным течениям, выступавшим под видом учений социалистических, в особенности шпассовому, мечтательному немецкому так называемому «истинному социализму», использовавшему слабые стороны идеалистической этики Фейербаха, они противопоставили свою научную теорию социализма.

В 1847—1848 гг. выходят первые произведения зрелого марксизма — «Нищета философии» и «Манифест Коммунистической партии». Уже в «Манифесте», как отмечает В. И. Ленин, «с гениальной ясностью и яркостью обрисовано новое мирозерцание, последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества»². В последующих своих произведениях Маркс и Энгельс обогащали это мировоззрение, развивали его.

Научный анализ становления философских взглядов К. Маркса обнаруживает полную несостоятельность встречающихся в буржуазной и реформистской литературе попыток выдать в качестве настоящей марксистской философии подогнанные под идеалистическую антропологию философские взгляды молодого Маркса, еще не ставшего последовательно на позиции диалектического материализма.

Преодолев недостатки старого материализма, Маркс и

² В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 32.

Энгельс придали ему современный научный вид. Они явились творцами диалектического материализма. Итак, марксистская философия — философия диалектического материализма — возникла в 40-х годах XIX в.

Почему же до этого времени не было материализма диалектического, который распространялся бы на все области мира? Расчленим этот вопрос на два вопроса: почему материализм раньше не распространялся на общественную жизнь и почему не было последовательной диалектики?

Начнем с вопроса о материалистическом понимании общества.

Как мы уже знаем, хотя материализм и имел многовековую историю своего развития, он оставался непоследовательным, так как не распространялся на общественную жизнь. Почему же даже русские революционные демократы, выступившие как идеологи угнетенного революционного крестьянства, остались на позициях идеалистического понимания общества? Почему ни один материалист до выступления на философской арене Маркса не обнаружил того, что общественное бытие определяет общественное сознание, что основой общественной жизни является материальное производство?

Материалистическое объяснение общества стало впервые возможным на основе изучения отношений развитого капиталистического общества. Материалистически понять общественную жизнь, имея дело с рабовладельческим или феодальными обществами, было невозможно. Связи причин с их следствиями в общественной жизни в течение весьма длительного исторического периода оставались загадкой для мыслителей, исследовавших общественную жизнь. Только в наше время, говорил Энгельс, имея в виду капиталистическую эпоху, связи причин с их следствиями в общественной жизни до такой степени упростились, что решение загадки стало, наконец, возможным.

Дело в том, что впервые с утверждением капиталистических отношений обнажается тот факт, что экономические отношения определяют политические, правовые и иные отношения, а также идеологию общества. Пока же классовые отношения выступали в сословной оболочке, этот факт вуалировался самим характером общественных отношений.

Особенностью рабовладельческой и феодальной формаций является то, что структура общества выступает в них в виде сословных отношений. Последние же затемняли классовое деление общества, обусловленное экономическим положением людей. Раб бесправен и обязан работать на своего господина в силу юридического закона. Феодально-

зависимый крестьянин неполноправен и обязан нести установленные повинности в пользу своего хозяина также в силу юридического закона. Отношения господства и подчинения в рабовладельческом и феодальном обществах являются отношениями личной зависимости. Принуждение проявляется как внеэкономическое принуждение. В формациях докапиталистического классового общества экономическая основа отношений между людьми прикрывается сословной политико-юридической оболочкой. Вследствие этого ознакомление с общественными отношениями рабовладельческого строя и строя феодального вызывало иллюзорное представление о том, что политика, право определяют экономические отношения между людьми. Такое представление выразилось особенно в теории насилия, согласно которой в обществе сильные подчинили себе слабых и установили определенные законы, обуславливающие имущественные и иные отношения между людьми. Это представление отражает проявление сущности общественных отношений рабовладельческой и феодальной формаций.

Положение меняется с утверждением капиталистических отношений. В капиталистическом обществе в принципе — классы бессословные. Закон формально не предписывает пролетарию продавать в качестве товара свою рабочую силу, тем более продавать ее определенному капиталисту. Перед законом пролетарий и капиталист формально равны. Здесь нет больше отношений личной зависимости. Принуждение носит экономический характер. Экономические отношения не выступают непосредственно в сословной политико-юридической оболочке. Такой характер общественных отношений и обнаруживает то, что отношения между людьми, между классами складываются на материальной, экономической основе. «Если на первый взгляд, — говорит Энгельс, — происхождение крупного, некогда феодального землевладения могло еще быть приписано, по крайней мере ближайшим образом, политическим причинам, насильственному захвату, то по отношению к буржуазии и пролетариату это было уже немыслимо. Слишком очевидно было, что происхождение и развитие этих двух больших классов определялось чисто экономическими причинами... несомненно, что, по крайней мере в новейшей истории, государство, политический порядок, является подчиненным, а гражданское общество, царство экономических отношений, — решающим элементом»³.

Исследование капиталистического общества давало возможность впервые в истории общественной мысли понять

³ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 374—375.

определяющую роль производственных, экономических отношений как непосредственного базиса, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Понимание же капиталистического общества давало ключ к пониманию и докапиталистических общественных отношений.

И вот некоторые исследователи общественной жизни еще до выступления Маркса в какой-то мере начинают улавливать этот факт определяющего влияния экономики на политику, право и идеологию. Это особенно касается французских историков периода реставрации династии Бурбонов (О. Тьерри, Ф. Минье, Ф. Гизо) и великих социалистов-утопистов (А. де Сен-Симон, Р. Оуэн).

Тьерри, Минье и Гизо в своих исторических исследованиях исходят из обосновываемого ими взгляда, согласно которому политические учреждения обуславливаются гражданским бытом общества, имущественными отношениями. Буржуазные революции в Англии и во Франции они характеризовали как коренящуюся в имущественных отношениях классовую борьбу третьего сословия против аристократии.

Во взглядах Сен-Симона, как это отмечает Ф. Энгельс, выражено в зародышевом виде понимание того, что экономические отношения составляют основу политических учреждений. Весь ход французской истории последних веков он объясняет перемещением собственности от дворянства к буржуазии и классовой борьбой между ними. В производстве он видит цель объединения людей в общество, считая «настоящую» политику лишь наукой о производстве.

Но все же французские историки и социалисты-утописты, подобно французским материалистам XVIII в., не преодолели идеалистического понимания общества. Если французские материалисты XVIII в. не могут объяснить, чем обуславливается законодательство, которое признавалось ими фактором, составляющим основу общественной жизни, то французские историки и социалисты-утописты, которые глубже, нежели материалисты XVIII в., исследовали общественные отношения, не могут материалистически объяснить, чем определяются имущественные отношения.

Французские историки не могли материалистически объяснить сущность и возникновение имущественных отношений, пытаясь причину их возникновения искать в «природе человека» или же в его умственных и нравственных наклонностях.

А Сен-Симон развитие производства объясняет развитием знаний. Если уже французские материалисты XVIII в.

рассуждали о «совершенном законодательстве», учитывающем «природу человека», то социалисты-утописты, теории которых возникли в то время, когда пролетариат еще был в неразвитом состоянии и свое положение представлял себе фантастически, эти поиски выдвинули на первый план. Поиски эти привели их к выводу о том, что «природе человека» соответствует социалистический общественный строй. Задача же установления этого «настоящего» строя сводится, по Оуэну, к постижению «основных принципов науки о человеческой природе». Если бы человек раньше познакомился с законами природы вообще, человеческой природы в частности, и с преимуществами, вытекающими из устройства общества в согласии с этими законами, говорит Оуэн, то человек давно бы уже стал мудрым и счастливым существом.

Следовательно, французские историки и социалисты-утописты не улавливают специфики общественной жизни. Они не постигают фактора, который обуславливает выделение человека из мира животных и лежит в основе общественного процесса, фактора, каким является материальная практическая деятельность людей, их производственная деятельность. Они скатываются поэтому, подобно всем домарксовым материалистам, к идеалистическому пониманию общества.

Но с того времени, когда процесс производства начинает принимать общественный характер, возникают объективные предпосылки для того, чтобы можно было понять определяющую роль производственной деятельности людей в общественной жизни. И новое направление материализма, как замечает Энгельс о диалектическом материализме, нашло ключ к пониманию всей истории общества в истории развития труда. Маркс и Энгельс открыли, что производство, состояние производительных сил определяет производственные отношения, которые составляют базис политики, права и идеологии; они преодолели, таким образом, односторонность старого материализма, распространив материализм на общество.

Буржуазные философы не могли прийти к этому открытию. Когда процесс производства принимает общественный характер, капиталистические производственные отношения перестают соответствовать характеру производительных сил. С этого времени буржуазия, господство которой держится на сохранении капиталистических производственных отношений, становится классом реакционным. Это сказывается и в буржуазной философии: она также становится реакционной, выступает как антинаучная, идеалистическая философия. Больше того, как мы уже отмечали, буржуазные философы

еще со времени достижения политической власти буржуазией начинают отказываться от материалистических убеждений и переходить на позиции идеализма. Философы буржуазии порывают даже с материалистическим пониманием природы. Поэтому материалистическое понимание общества не могло быть обосновано в буржуазной философии. Что касается Фейербаха, то хотя он и выступил в философии почти одновременно с Марксом, однако выступил как идеолог радикальных слоев немецкой буржуазии в ее борьбе против феодализма. В историческом плане он, следовательно, занимает такое же положение, как английские материалисты XVII в. или французские материалисты XVIII в. Его понимание общества не основывалось на анализе отношений развитого капиталистического строя. Его материализм вследствие этого не мог не оставаться односторонним, непоследовательным. То же самое можно сказать и о философии русских революционных демократов. Они также объективно боролись за буржуазно-демократическое преобразование общества, правда, в качестве идеологов угнетенного крестьянства. Их же социализм, как мы уже знаем, был особым утопическим социализмом, который не вытекал из исследования закономерностей развития капитализма и выявления его исторической тенденции.

Это значит, что материалистическое понимание общественной жизни могло возникнуть только как мировоззрение пролетариата, до конца последовательного в своей революционности класса, жизненно заинтересованного в познании действительных законов общественного развития и их использовании в целях революционного преобразования общества.

Марксистский материализм преодолел и другой недостаток старого материализма — его метафизичность.

Мировоззрение всех господствующих эксплуататорских классов враждебно диалектике. Их идеологи пытаются с позиций метафизики обосновать необходимость сохранения господства отживающих классов, представляя его как неисторический естественный фактор. К метафизике тяготеют все эксплуататорские классы, даже и не добившиеся еще политического господства в обществе. Борьба за установление политического господства эксплуататорского класса метафизически рассматривается его идеологами как восстановление нарушенной вечной, неизменной справедливости. Так, в период борьбы против феодализма французские материалисты, выступавшие как идеологи буржуазии, обосновывали необходимость изменения общественных порядков метафизическими ссылками на то, что феодальные по-

рядки не соответствуют неизменной «природе человека», что феодальный строй является отклонением от некоего «нормального» состояния общества. Что касается диалектики Гегеля, то она, как идеалистическая диалектика, не была последовательной, не преодолевала полностью метафизику. Будучи идеологом соглашательской немецкой буржуазии, Гегель использовал идеалистическую диалектику для отрицания необходимости революционной ломки феодальных отношений. Хотя его диалектика содержала в себе рациональное зерно, Гегель мистифицировал диалектику. В еще большей степени извращение диалектики выступает в современной буржуазной философии, в которой господствует метафизика. Для современной идеалистической диалектики характерны как отрицание объективной диалектики, диалектики природы и общества, осуществляемое в целях ограничения диалектики лишь сферой мышления (идеалистическая концепция субъективной диалектики), так и извращение объективной диалектики, имеющее целью обоснование необходимости вечного существования социальных противоречий только в виде антагонизмов (так называемая трагическая, или даже пантрагическая, диалектика). Здесь весьма явственно выпирает тенденция метафизического ограничения и извращения диалектики, прямое отрицание которой в связи с особенностями современного бурного периода истории общества и со все большим проникновением идей диалектики в конкретные науки становится делом все более трудным.

Русские революционные демократы, вплотную подошедшие к диалектическому материализму, не создали последовательно материалистической диалектики потому, что не смогли распространить материализм на общественную жизнь.

Последовательная диалектика могла впервые в истории возникнуть лишь в мировоззрении революционного пролетариата. Пролетариат не боится признания научно обоснованного диалектического принципа постоянного изменения общественной жизни. Революционное преобразование общества, за осуществление которого борется пролетариат, является наиболее радикальным преобразованием в истории общества. Он вовсе не стремится увековечить свое руководящее положение, занимаемое им в обществе в период пролетарской социалистической революции. Напротив, он устанавливает свою диктатуру с тем, чтобы использовать ее как средство не только для ликвидации эксплуататорских классов, но и для преодоления классовых различий вообще. Освобождая себя, он не может не освободить все общество. Выступая как самостоятельная политическая сила, он начинает осознавать свои коренные классовые интересы, которые

совпадают с объективной тенденцией развития общества. Поэтому познание объективных законов, в частности объективной диалектики общественного развития, в целях их использования в практической деятельности способствует успешному осуществлению классовых интересов пролетариата.

Таким образом, последовательная диалектико-материалистическая философия впервые могла возникнуть лишь как мировоззрение революционного пролетариата.

Далее, диалектико-материалистическое понимание мира, как мы уже сказали, основывается на обобщении достижений конкретных наук. К середине XIX в. конкретные науки уже достигли такого уровня развития, который давал возможность научного обоснования диалектико-материалистического миропонимания.

Начнем с материалистического понимания мира.

Материалистическое понимание природы всегда базировалось с момента возникновения конкретных наук на обобщении их результатов. Правда, не все области действительности могли стать сразу предметом научного исследования. Наука шла от изучения простого к изучению сложного. На основании обобщения достигнутых наукой результатов материалистическая философия составляла общую картину мира, заполняя те или другие пробелы в ней.

«Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии,— говорит Энгельс,— что, несмотря на ограниченное состояние современных ей естественно-научных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»⁴. На помощь экспериментальному исследованию приходила сила теоретического мышления. Материалистическое объяснение природы подтверждалось всем ходом развития естественных конкретных наук. И чем больше развивались естественные науки, тем в большей мере обоснованным данными конкретных наук выступало материалистическое понимание природы. И, наоборот, все более явно обнаруживалось несоответствие идеалистического понимания природы результатам исследований естественных наук.

Сказанное в принципе относится и к материалистическому пониманию общества и конкретным общественным наукам с тем отличием, что последние развивались гораздо медленнее, нежели естественные науки, и что материалисти-

⁴ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 7.

ческого понимания общества в домарксовской философии не было. Важно отметить, что Маркс и Энгельс не только обобщали ценные достижения ученых, занимавшихся исследованием общественных явлений, но и с самого начала своей деятельности особое внимание уделяли научному исследованию общества, прежде всего изучению экономической жизни общества. Это особенно касается Маркса. Подвергнув критике порочную методологию прежней политической экономии и поставив ее на почву научной методологии, Маркс создал подлинно научную политическую экономию.

Открытое Марксом материалистическое понимание общества опиралось и на экономические исследования самого Маркса. По мере развития марксовой политической экономии все более обоснованным выступало и материалистическое понимание общества. Вначале материалистическое понимание общества, сформулированное Марксом в 40-х годах, было еще только гипотезой, правда, гипотезой, «которая впервые создавала возможность строго научного отношения к историческим и общественным вопросам»⁵. Эта гипотеза превратилась в научно обоснованную теорию благодаря исследованию Марксом капиталистической общественно-экономической формации. Результаты этого исследования он изложил в своем труде «Капитал», первый том которого был опубликован им в 1867 г. «Теперь — со времени появления «Капитала», — говорит В. И. Ленин, — материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение», и «материализм представляет из себя не «по преимуществу научное понимание истории»..., а единственное научное понимание ее»⁶.

Обратимся теперь к диалектическому пониманию мира.

Диалектическое понимание природы было обосновано марксистской философией посредством обобщения достижений естественных наук в XIX в. Особенное внимание этому обобщению уделял Ф. Энгельс. Результаты работ Энгельса в этом направлении собраны главным образом в его книгах «Диалектика природы», «Анти-Дюринг». С начала XIX в. развитие естественных наук, перешедших от изучения отдельных вещей к изучению процессов, к раскрытию связей, соединяющих эти процессы природы в одно великое целое, все больше и больше подрывало позиции метафизики, которые были столь прочны в XVII и XVIII вв. Наука начинала с изучения простого. Сначала исследовались механические явления. С этим связано распространение механи-

⁵ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 136.

⁶ Там же, стр. 139—140.

цизма в философии XVII—XVIII вв. В XIX в. сложились физиология, изучающая процессы в живых организмах, эмбриология, исследующая развитие зародышей организмов, геология, выясняющая не только состав, строение, но и историю Земли, и другие естественные науки. Но особенно важное значение для утверждения диалектического понимания природы имели, как отмечает Энгельс в своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», три великих открытия в естествознании середины XIX в.: открытие органической клетки, обоснование закона сохранения и превращения энергии и эволюционная теория Дарвина. Открытие клеточного строения растений и животных обнаруживало единство органического мира. Математически-экспериментальное обоснование закона превращения и сохранения энергии обнаруживало, что все движение в неорганической природе сводится к непрерывному процессу превращения движения из одного вида в другой. Эволюционная теория Ч. Дарвина раскрывала развитие органического мира, происхождение высокоорганизованных биологических видов из простейших.

Что касается диалектики общественной жизни, то ее наличие не могло оставаться секретом после бурной эпохи буржуазных революций против феодализма в ряде стран и первых значительных революционных выступлений пролетариата уже против капитализма. Эти события свидетельствовали о процессе поступательного развития общества, об общественных противоречиях. Маркс и Энгельс уделяли самое пристальное внимание революционным движениям, исследовали их причины, движущие общественные силы и их значение в общественной жизни.

Итак, мы приходим к выводу о том, что диалектический материализм мог возникнуть в середине XIX в. как мировоззрение пролетариата, на основе обобщения научного исследования природы и общества.

Именно к этому времени, к середине XIX в. пролетариат вышел на историческую арену как новая самостоятельная политическая сила. До этого времени он принимал участие лишь в буржуазно-демократическом движении или же совершал политически незрелые и организационно не оформленные стихийные выступления против эксцессов капиталистической эксплуатации.

В 1831 г. восставшие рабочие и ремесленники захватили власть в Лионе. В 1834 г. рабочие Лиона опять восстали. Лионские рабочие выступили, по оценке Маркса, как первые солдаты социализма.

Первым широким, действительно массовым; политически

оформленным пролетарским революционным движением было развернувшееся в период с конца 30-х годов до начала 50-х годов чартистское движение в Англии.

В 1844 г. произошло восстание силезских ткачей в Германии.

Мировоззрение этой новой политической силы и было научно обосновано Марксом и Энгельсом; которые решительно порвали со взглядами той среды, в которой они воспитывались в своей юности, и выступили как гениальные вожди, организаторы и мыслители пролетариата. Само развитие философских взглядов молодых Маркса и Энгельса, с изложения которого мы начали эту лекцию,— их переход на позиции материализма,— было обусловлено как раз их активным участием в политической борьбе, сначала в революционно-демократическом движении, а затем в социалистическом пролетарском движении. Задачи практической борьбы определяли их теоретические исследования. Маркс и Энгельс в 1847 г. создали первую коммунистическую пролетарскую организацию «Союз коммунистов», создали его программу «Манифест Коммунистической партии», являющийся первым программным документом марксизма. Они были вдохновителями создания социал-демократических партий, а в 1864 г. объединили рабочие партии в международную массовую организацию пролетариата — Международное Товарищество Рабочих (Коммунистический, или Первый, Интернационал).

В 40-х годах XIX в. Германия стояла перед буржуазной революцией. Эта революция совершалась в Германии при более прогрессивных условиях европейской цивилизации вообще, с гораздо более развитым пролетариатом, чем в Англии XVII и во Франции XVIII столетий. Центр революционного движения перемещался в Германию в условиях, когда пролетариат формировался в самостоятельную политическую силу. Поэтому на Германию коммунисты обращали тогда главное внимание. Вследствие этих обстоятельств Германия явилась родиной марксизма, а вожди германского пролетариата Маркс и Энгельс — его творцами.

Маркс и Энгельс разработали пролетарскую идеологию. Они научно обосновали мировоззрение пролетариата — философию диалектического материализма. Они превратили идеи социализма из утопии в науку, создав теорию научного социализма — теорию об исторической необходимости социалистической революции и диктатуры пролетариата, теорию о классовой борьбе пролетариата, о преобразовании общества на коммунистических началах. Они разработали программу, стратегию и тактику коммунистического проле-

тарского движения. Марксистская философия, марксистская политическая экономия, научный социализм — таковы три составные части марксистского учения.

Мы выяснили общественно-экономические и политические условия, а также научные предпосылки возникновения диалектического материализма. Остается вопрос о теоретических источниках возникновения диалектического материализма.

Маркс и Энгельс при создании нового учения опирались на накопленный передовой общественной мыслью теоретический материал. Они критически использовали достижения человеческой мысли. В. И. Ленин в статье «Три источника и три составных части марксизма» писал, что «в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма»⁷.

Соответственно трем своим составным частям, марксизм имел три источника. Теоретическими источниками марксизма являются: в области философии — классическая домарксовская немецкая философия, философия конца XVIII и начала XIX в., особенно материализм Фейербаха и диалектика Гегеля; в области политической экономии — классическая домарксовская политэкономия, английская политэкономия, особенно начала трудовой теории стоимости Адама Смита и Давида Рикардо; в области социалистического учения — утопический социализм великих социалистов-утопистов, особенно французский утопический социализм Анри Сен-Симона и Шарля Фурье.

Составные части марксизма качественно отличаются от его источников.

Марксистская философия не есть соединение материализма Фейербаха с диалектикой Гегеля. В наличном виде ни материализм Фейербаха, непоследовательный и метафизический, ни диалектика Гегеля, мистическая и идеалистическая, не могли быть и не были перенесены в философию диалектического материализма. Материализм Фейербаха в принципе не может быть согласован с идеалистической диалектикой Гегеля, они никак не дополняют друг друга, фейербаховский материализм сам закалился в борьбе с объек-

⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 3.

тивным идеализмом Гегеля. Маркс и Энгельс подняли материализм на новую ступень. Они при создании диалектического материализма критически использовали материализм Фейербаха и диалектику Гегеля. Они обогатили основное материалистическое ядро философии Фейербаха современным научным содержанием, достроили материализм доверху и, открыв рациональное зерно в гегелевской диалектике, использовали его при создании материалистической диалектики.

Поэтому совершенно ошибочной является точка зрения, согласно которой диалектический материализм является простым продолжением старой, домарксовской философии, соединением материализма Фейербаха с диалектикой Гегеля. Такая точка зрения распространена в буржуазной истории философии и среди ревизионистов марксизма.

Такого рода ошибку допускал и Г. В. Плеханов. Ее рецидивы встречались и в нашей советской философии. В 20-х и начале 30-х годов получило некоторое распространение некритическое отношение к диалектике Гегеля и материализму Фейербаха (академик А. М. Деборин и механисты). В 1944 г. ЦК нашей партии подверг критике ошибки в оценке идеалистической немецкой философии конца XVIII и начала XIX в., особенно философии Гегеля, допускавшиеся авторами III тома «Истории философии», изданного Институтом философии Академии наук СССР в 1943 г. под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина и П. Ф. Юдина. Эти ошибки были проявлением некритического отношения к домарксовской философии. В журнале «Большевик» № 7—8 за 1944 г. в статье «О недостатках и ошибках в освещении немецкой философии конца XVIII и начала XIX века» дано изложение этой критики. Не подводила к раскрытию качественного отличия марксистской философии от философии домарксовской и книга Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», подвергнутая критике на философской дискуссии в июне 1947 г., организованной ЦК партии.

Это были ошибки объективистского порядка, вытекающие из непонимания партийности философии. Философия как мировоззрение всегда была и остается в классовом обществе классовой, партийной. Новые общественные идеи, идеологические теории порождаются не старыми идеями, теориями, а новыми общественными условиями. Поэтому нет истории идеологии, не зависимой от истории общественного бытия. Диалектический материализм возник как мировоззрение выступившей на историческую арену новой политической силы — пролетариата, и при своем возникнове-

нии он критически использовал достижения домарксовской философии.

Обстоятельства возникновения философии диалектического материализма и обусловили ее особенности.

2. Особенности философии диалектического материализма

Диалектическому материализму, как мы уже знаем, противостоят метафизика и идеализм.

Диалектический материализм — это воинствующий материализм. Он непримиримо враждебен идеализму во всех его разновидностях. Он качественно отличается также от всех других видов материализма, от всех форм домарксовского материализма. В отличие от древнего материализма, который был стихийным, наивным, этот материализм является научно обоснованным. В отличие от материализма нового времени, который был односторонним (что относится и к материализму русских революционных демократов) — и метафизическим, этот материализм является диалектическим материализмом, распространяющимся на все области мира, в том числе и на общественную жизнь. Этот материализм есть, по характеристике В. И. Ленина, современный материализм, неизмеримо более богатый содержанием и несравненно более последовательный, чем все предыдущие формы материализма⁸.

Последовательное распространение материализма на область общественных явлений устранило, как отмечает В. И. Ленин, два главных недостатка прежних теорий общественной жизни, состоявшие в том, что эти исторические теории в лучшем случае рассматривали лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства, и в том, что они не охватывали как раз действий масс населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественноисторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий⁹. Последовательное распространение материализма на общество, т. е. создание исторического материализма, означало преодоление существовавшего в домарксовском материализме разрыва между теорией природы и теорией общества и достижение единства теории

⁸ См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 322.

⁹ См. В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 40.

природы и теории общества. Оно дало возможность впервые научно решить многие важные общеполософские проблемы, особенно такие, как возникновение и развитие сознания, обусловленность процесса познания и критерий истины, и решительным образом способствовало преодолению созерцательности домарковского материализма. Разработка же на научных, материалистических основах диалектики окончательно освободила диалектическую концепцию связи между явлениями и их изменения от метафизики, что не смогла сделать домарковская диалектика.

Особенности диалектического материализма обусловлены тем, что он мог возникнуть и действительно возник как мировоззрение революционного пролетариата.

Вследствие полного совпадения коренных классовых интересов пролетариата с объективной тенденцией общественного развития его мировоззрение в отличие от мировоззрения других классов, выступавших на исторической арене, лишено классовой ограниченности. Как отмечал Энгельс, «чем смелее и решительнее выступает наука, тем более приходит она в соответствие с интересами и стремлениями рабочих»¹⁰. Поэтому пролетарская партийность мировоззрения совпадает с его научностью.

Более того, именно пролетарская партийность в философии обеспечивает ее научную объективность. Отсюда вытекает первостепенное значение для развития научной философии именно соблюдения принципа пролетарской партийности. Защищать научную позицию в философии — это значит бороться против идеализма и метафизики в философии, против современной буржуазной философии и философского ревизионизма. Пролетариату в отличие от отживающих классов незачем скрывать партийность своей философии: отстаивать пролетарскую партийность в философии — это значит бороться за ее научность, ее объективную истинность. Буржуазия никак не может признать буржуазную партийность своей философии, ибо это означало бы признание не только прогрессивной роли, определенной научной ценности этой философии в период борьбы против феодализма, но и реакционной роли, антинаучного характера буржуазной философии в период упрочившегося капитализма и особенно современной буржуазной философии, философии периода умирающего капитализма — империализма.

Весьма распространенные в настоящее время в буржуазной и ревизионистской литературе выступления против марксистской философии как философии партийной и потому яко-

¹⁰ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избр. произв., т. II, стр. 382.

бы не могущей быть научной, прикрывают как раз буржуазную партийность, обуславливающую антинаучность современной буржуазной философии, и вместе с тем пытаются скрыть сущность пролетарской партийности, обеспечивающей научность философии. Так, например, французский ревизионист А. Лефевр силится доказать, что связь философии с политикой ведет к проникновению в философию «политического прагматизма». Он заявляет, что пагубное влияние политики на философию привело к оживлению «склеротической темы» о борьбе материализма и идеализма в философии. У Энгельса, говорит он, выделение двух основных направлений в философии было лишь педагогическим упрощением философских вопросов, а последующее развитие марксистской философии возвело это выделение в теорию. Итак, отказ от позиции пролетарской партийности ревизионизм использует для отказа от признания борьбы материализма и идеализма в философии, для отказа, имеющего целью обоснование необходимости примирения с современной буржуазной философией.

Возникнув в истории философии как одно из философских течений, диалектический материализм является единственной последовательно научной философией. *Диалектический материализм есть наука об общих законах природы, общества и мышления.*

«Только философский материализм Маркса,—говорил в 1913 г. В. И. Ленин,—указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали донныне все угнетенные классы»¹¹.

Особенность философии диалектического материализма в сущности своей состоит в том, что она есть последовательно научная философия.

Эта особенность философии диалектического материализма проявляется в ее истории и в ее социальной роли.

Начнем с выяснения особенностей истории диалектического материализма.

В истории философии осуществляется прогресс философской мысли, углубление познания общих законов мира. Однако история философии, взятой во всем многообразии ее течений и школ, вовсе не сводится всецело к истории этого прогрессивного движения философской мысли. И это обусловлено тем, что философия в классовом обществе является мировоззрением различных общественных классов. Вследствие этого прогресс философской мысли осуществляется в истории философии передовых общественных сил, передовых классов. Например, история буржуазной философии

¹¹ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 8.

не есть на всем ее протяжении только история поступательного движения философской мысли по познанию общих законов мира. Это поступательное движение шло в рамках буржуазной философии в общем лишь до тех пор, пока буржуазия была передовым классом и боролась за общественный прогресс. Дальнейшая же история буржуазной философии не шла в русле прогрессивного движения философской мысли по углублению познания общих законов мира. Изменение характера буржуазной философии, связанное с отказом от материализма и переходом к идеализму, не было прогрессивным движением философской мысли, а представляло собой ее попятное движение. И, напротив, исчезновение средневековой идеалистической схоластики на исторической арене и выступление на эту арену материализма в буржуазной философии было прогрессивным движением философской мысли. Вместе с тем этот материализм как буржуазный материализм все более обнаруживал свою ограниченность, и дальнейшее прогрессивное движение философской мысли осуществлялось на путях преодоления огрaдиaлeктичeскoгo мaтeриaлизмa.

Возникновение философии диалектического материализма явилось революционным переворотом во всей истории философии. С этого времени начинается история последовательно научной философии.

С возникновением марксистской философии дальнейшее прогрессивное движение философской мысли по углублению познания общих законов мира выступает как развитие именно диалектического материализма.

«Гениальность Маркса и Энгельса состоит как раз в том,— говорит В. И. Ленин,— что в течение очень долгого периода, *почти полувека*, они развивали материализм, двигали вперед одно основное направление в философии, не топтались на повторении решенных уже гносеологических вопросов, а проводили последовательно,— показывали, *как* надо проводить *тот же* материализм в области общественных наук, беспощадно отменяя, как сор, вздор, напыщенную претенциозную галиматью, бесчисленные попытки «открыть» «новую» линию в философии, изобрести «новое» направление и т. д.»¹².

Особенностью диалектического материализма является то, что его развитие обеспечивает дальнейший прогресс философской мысли. Это обуславливает необходимость непримиримой борьбы как против современной идеалистической философии, так и против философского ревизионизма, который

¹² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 321.

под фальшивым флагом развития философии порывает с диалектическим материализмом. Выступая против ревизионистов, В. И. Ленин ставил перед ними вопрос, признают ли они, что философия марксизма есть диалектический материализм, и вслед за этим спрашивал у них: если они не признают этого, то почему они не считаются с заявлениями основоположников марксизма по этому вопросу, а если же они признают это, то почему тогда свой «пересмотр» диалектического материализма называют «философией марксизма»? ¹³. Буржуазные теоретики борьбу марксистов за чистоту своей философии изображают как проявление их сектантской ограниченности и узости их взглядов. Это — фальшивое обвинение. Марксистская философия не исключает борьбы мнений; выступает же она против попыток протаскивания в марксизм антинаучной философии. Истина одна, ложных же взглядов может быть сколь угодно много.

Философские течения, имевшие более или менее заметное влияние в истории философии, возникнув как мировоззрение определенного класса, сходились с исторической арены вместе с этим классом (если речь идет об идеологии отживающего класса) или даже раньше этого класса (если речь идет об идеологии этого класса, пока он выступал как класс прогрессивный). Преемственность в истории философии не меняет этой общей картины, так как сущность той или другой философской школы определяется не ее идейными источниками, а социальной природой и ролью класса, мировоззрением которого эта философия является. Например, буржуазия namного пережила буржуазный материализм, а современная буржуазная схоластика (неосхоластика) не тождественна феодальной схоластике.

Особенностью философии диалектического материализма является то, что, возникнув как мировоззрение революционного класса пролетариата, она вследствие своей научной сущности становится затем мировоззрением обоих классов социалистического общества, а с преодолением классовых различий — мировоззрением бесклассового общества. Как последовательно научная философия, диалектический материализм развивается с развитием общественно-исторической практики и по мере развития конкретных наук на основе обобщения достижений этих наук. В этом и состоит творческий характер марксистской философии.

Развитие общественной практической деятельности по преобразованию мира и осуществляемое на этой основе развитие конкретных наук обуславливает необходимость раз-

¹³ См. В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 3.

вития философии диалектического материализма как философии последовательно научной.

Марксизм — не догма, а руководство к действию.

Эта особенность марксистской философии обуславливает необходимость борьбы против догматизма, который, цепляясь за букву в произведениях классиков марксизма, не может или не хочет понять его творческой сути и отказывается тем самым от развития марксистской теории. Догматизм является следствием отрыва теории от практики, от жизни. Он омертвляет живую революционную душу марксизма и мешает теории выполнять ее задачи по активному воздействию на ход практической деятельности. Поэтому Коммунистическая партия ведет решительную борьбу против проявлений догматизма. Нашей партией осуществлен ряд мер по преодолению элементов догматизма и начетничества — основного недостатка, который получил под влиянием культа личности И. В. Сталина широкое распространение и наносил немалый ущерб идейно-воспитательной работе. Партия обязывает работников общественных наук изучать и обобщать опыт борьбы партии и народа за победу коммунизма, вторгаться в жизнь, творчески разрабатывать коренные теоретические проблемы современности, основные закономерности перестроения социализма в коммунизм.

Владимир Ильич Ленин (1870—1924) в новых исторических условиях эпохи империализма и пролетарских революций развил дальше марксистскую философию, как и другие составные части марксистского учения.

В начале XX в. центр революционного движения переместился в Россию. Буржуазно-демократическая революция в России послужила прологом пролетарской социалистической революции. Пролетариат России выступил как авангард международного революционного пролетарского движения. Поэтому Россия, имеющая такой пролетариат, впервые победоносно совершившая социалистическую революцию, стала родиной ленинизма — марксизма эпохи империализма и пролетарских революций, эпохи крушения капитализма и строительства социалистического мира, а вождь российского пролетариата В. И. Ленин — гениальным творцом этого учения и величайшим вождем международного пролетариата.

С именем В. И. Ленина связан новый этап в развитии марксистской философии — ленинский этап.

В. И. Ленин обобщил достижения естественных наук, особенно достижения физики, связанные с новейшей революцией в ней, которая началась в конце XIX в., исследовал особенности и закономерности нового этапа в истории капитализма — империализма, обобщил опыт революционной

борьбы пролетариата и, в частности, опыт первого тура социалистических революций и на этой основе обогатил марксистскую философию, развил ее дальше. Он развил дальше диалектико-материалистическое миропонимание и диалектико-материалистическую методологию. Основной вопрос философии, ее социальная обусловленность и ее партийность; соотношение философского понимания материи и теорий конкретных наук о ее строении; границы и характер противоположности материи и сознания; соотношение материи и движения; диалектическая концепция развития; категории диалектики; принципы обоснования и развития научной гносеологии; соотношение диалектики, логики и теории познания материализма; объективность истины; диалектика процесса познания, в частности, диалектика относительной и абсолютной истины; роль практики в процессе познания; относительность и абсолютность критерия истины; соотношение диалектического и исторического материализма; соотношение базиса и надстройки; объективная закономерность и сознательная деятельность людей; роль субъективного фактора в общественной жизни; общественный прогресс; соотношение общих закономерностей и особенностей исторического процесса; соотношение теории и практики; принципы научной методологии; соотношение философии и конкретных наук; программа дальнейшей разработки диалектического материализма — вот некоторые из общих проблем философии, в разработку которых В. И. Ленин внес неоценимый вклад.

Ныне диалектический материализм — это марксистско-ленинская философия, развиваемая учениками В. И. Ленина. КПСС — общепризнанный авангард мирового коммунистического движения — и коммунистические партии других стран развивают марксистско-ленинскую теорию.

Живым воплощением творческого характера марксизма-ленинизма являются документы XX съезда КПСС, положившего начало новому этапу в международном коммунистическом движении, и XXI съезда КПСС, ознаменовавшего вступление нашей страны в новый период развития — период развернутого строительства коммунистического общества. На основе обобщения богатейшего опыта социалистического строительства в нашей стране и успехов мировой социалистической системы в докладе Н. С. Хрущева на XXI съезде КПСС и в решениях съезда обоснованы новые важные теоретические положения по коренным проблемам коммунистического строительства, представляющие крупный вклад в развитие марксизма-ленинизма. Наша партия всесторонне и глубоко разработала вопросы о закономерностях

перерастания социализма в коммунизм, о создании материально-технической базы коммунистического общества, о дальнейшем развитии социалистической демократии, о закономерностях развития мировой социалистической системы, о мирном сосуществовании государств с различным общественным строем, по-новому поставила проблемы мира и войны в современных условиях, обогатив марксистско-ленинское учение новыми идеями.

«Как сама жизнь беспредельна в своем прогрессивном движении, в своих многообразных проявлениях,— говорил Н. С. Хрущев на XXI съезде КПСС,— так безгранична в своем развитии и обогащении новым опытом и новыми положениями марксистско-ленинская теория»¹⁴.

Рассмотрим теперь роль марксистско-ленинской философии в общественной жизни. И в этом отношении диалектический материализм отличается от всех других, в том числе и прогрессивных, философских течений.

В этом аспекте особенность марксистско-ленинской философии состоит в ее всесторонней действенности. Эта действенность — проявление научности, истинности этой философии. «Учение Маркса всесильно,— говорит В. И. Ленин,— потому что оно верно»¹⁵.

Действенность марксистско-ленинской философии состоит, во-первых, в том, что, будучи научной методологией, она способствует успеху исследований, которые осуществляют частные науки.

Марксистско-ленинская философия обосновывает научный всеобщий метод познания. Научным методом познания может быть лишь метод, являющийся аналогом действительности. Так как мир по природе своей материален и в нем господствует объективная диалектика, то таким аналогом действительности является диалектико-материалистический метод. Марксистско-ленинская философия дает научное, диалектико-материалистическое понимание мира и является вследствие этого научной методологией всякого исследования. Эта методология обосновывает необходимость выявления при изучении сознания и идеологических отношений определяющей их материальной основы, необходимость конкретного анализа конкретной ситуации, необходимость всесторонности исследования с обязательным выяснением существенных связей и отношений, необходимость исторического метода исследования, необходимость учета конкретности истины. Соблюдение этих общих и других принципов

¹⁴ Внеочередной XXI съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, т. I. Госполитиздат, 1959, стр. 110.

¹⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 3.

диалектико-материалистической методологии обеспечивает успешность научного исследования.

Хотя в реальной действительности господствует объективная диалектика и нет никакой объективной метафизики, метод познания, способ мышления не всегда бывает диалектическим: он может быть и метафизическим. Марксистская философия учит правильному, диалектическому способу мышления, методу познания.

Что касается идеализма и метафизики, то идеалистическая методология дает ложную ориентацию научным исследованиям, а метафизическая методология все больше тормозит развитие конкретных наук по мере того, как они становятся науками о развитии вещей и связи между ними. Под определяющим влиянием самого характера научного исследования в науках неистребим естественнонаучный материализм и по мере развития науки все большее распространение получает стихийный диалектический подход к изучению явлений. Однако нельзя не видеть слабости позиций естественнонаучного материализма и стихийной субъективной диалектики: так как эти позиции не имеют общетеоретического обоснования, то ученые в общетеоретических вопросах часто оказываются в плену господствующих в буржуазном обществе идеализма и метафизики.

Классики марксизма-ленинизма обосновали необходимость поддержания и укрепления неразрывной связи диалектического материализма и конкретных наук. В. И. Ленин подчеркивал, что «без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания. Чтобы выдержать эту борьбу и провести ее до конца с полным успехом, естествовед должен быть современным материалистом, сознательным сторонником того материализма, который представлен Марксом, то есть должен быть диалектическим материалистом»¹⁶.

Марксизм-ленинизм показал несостоятельность разрыва философии и конкретных наук, проявляющегося как в умозрительной натурфилософии, так и в одностороннем эмпиризме. Порок умозрительной философии состоит в признании умозрительного, не зависящего от исследований конкретных наук, пути построения миропонимания, в отрыве философии от конкретных наук. Порок одностороннего эмпиризма в конкретных науках состоит в сведении науки к простому описанию эмпирических фактов, в недооценке значения тео-

¹⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 207.

ретического обобщения фактических данных, в отрыве конкретных наук от философии, который получает свое обоснование в ложном, позитивистском тезисе «Наука — сама себе философия».

Философия диалектического материализма оставляет беспочвенные претензии, особенно характерные для идеалистической философии, выступать в роли некоей «науки наук», науки, стоящей над другими науками и пытающейся навязывать другим наукам свои умозрительные концепции. Обобщая данные конкретных наук, каждая из которых изучает специфические законы определенной области действительности, марксистско-ленинская философия выступает как наука о всеобщих законах мира и вместе с тем как методология научного исследования.

Это значит, что связь диалектического материализма и конкретных наук есть их взаимная зависимость. Философия диалектического материализма опирается на достижения конкретных наук, обобщает их. С этой стороны философия зависит от конкретных наук и развивается вместе с их развитием. Давая же понимание всеобщего в мире, философия имеет методологическое значение для всех частных наук. Мировоззрение ориентирует ученого в процессе исследования. Философия диалектического материализма обосновывает всеобщий научный метод исследования. С этой стороны частные науки зависят от философии.

Связь философии и частных наук как их взаимная зависимость проявилась, в частности, в процессе возникновения марксистской философии и марксистской политической экономии. Политическая экономия была впервые поставлена на последовательно научные позиции К. Марксом. Маркс впервые в истории политэкономии подошел к исследованию экономики с позиций научного, диалектико-материалистического метода. Исследуя экономику с диалектико-материалистических позиций, Маркс создал марксистскую политэкономию. Исторический метод исследования экономики позволил Марксу установить, что история экономики есть процесс развития и смены общественно-экономических формаций, каждой из которых присущи свои особенные закономерности. Конкретный подход к исследованию экономических явлений позволил поставить исследование в строгие рамки выяснения обусловленности, зависимости и специфики этих явлений. В частности, это позволило установить определяющую роль господствующих в обществе производственных отношений, характеризующих лицо общественно-экономической формации, по отношению к другим экономическим укладам. Подходя к изучению экономики с позиций материалистиче-

ской диалектики, Маркс выяснял противоречия экономического процесса и, тем самым, тенденцию его развития. Маркс также не останавливался на фиксации видимости, проявлений экономических процессов, а обнаруживал их сущность. Это позволило ему, в частности, вскрыть за отношениями между вещами при товарном производстве отношения между людьми и вскрыть сущность капиталистической эксплуатации, научно обосновав теорию прибавочной стоимости. Материалистический подход к изучению экономики позволил Марксу открыть, что производственные отношения, в которые вступают люди в процессе производства своей жизни, не определяются волей людей, а складываются соответственно состоянию производительных сил. Это открытие, в свою очередь, сыграло важнейшую роль для обоснования материалистического понимания общества и, следовательно, для развития материалистической философии.

Марксистская философия является также общетеоретической и методологической основой учения научного социализма. Опираясь на диалектико-материалистическое понимание общества, Маркс и Энгельс научно исследовали развитие капиталистического общества, тенденции его развития. Они при этом установили, что социализм не является таким строем, который законодатели и государственные деятели могут ввести или не ввести в зависимости от того, захотят они этого или не захотят. Они установили, что диалектика развития капиталистического общества объективно обуславливает его исторический преходящий характер и революционное его преобразование в общество коммунистическое, что коммунистическая формация закономерно приходит на смену капиталистической формации. Они доказали, что вследствие действия объективного закона соответствия производственных отношений производительным силам развитие последних обуславливает необходимость возникновения новых, соответствующих им производственных отношений. С позиций диалектико-материалистического понимания роли субъективного фактора в общественной жизни, роли идей и организаций они разработали стратегию и тактику классовой борьбы пролетариата, в частности социалистической революции. Маркс и Энгельс, опираясь на диалектико-материалистическое понимание общества и диалектико-материалистическую методологию, исследовали развитие капиталистического общества и таким образом создали теорию научного социализма, превратив идеи социализма из утопии в науку.

Марксистская философия составляет, таким образом, общетеоретическую и методологическую основу марксист-

ского учения — его политэкономии и научного социализма. Следовательно, она является неотъемлемой составной частью марксизма. Следовательно, марксистская философия, марксистская политэкономия и научный социализм представляют собой органически связанные между собой составные части марксизма, а марксизм является стройным и цельным учением, не допускающим замены какой-либо из его составных частей чем-либо другим.

Поэтому ленинизм решительно борется против философского ревизионизма, утверждающего, что диалектический материализм не является неотъемлемой составной частью марксизма и что вследствие этого можно остаться марксистом в политике и в экономической науке, отказавшись от марксистской философии, приняв какую-либо иную, немарксистскую, философию. Между тем любая сколько-нибудь последовательная ревизия марксизма потому всегда касается и марксистской философии, что последняя составляет общетеоретическую, методологическую основу марксизма.

Философия Маркса, по оценке В. И. Ленина, дала человечеству, а рабочему классу в особенности, великие орудия познания.

Действенность философии диалектического материализма состоит, во-вторых, в том, что, будучи научной методологией, она обеспечивает успех практической деятельности на основе использования познанных объективных законов.

Философия, конечно, всегда играла активную роль в общественной жизни. Эта роль была или прогрессивной, или реакционной в зависимости от характера того или другого философского течения. Марксистско-ленинская философия и в этом отношении имеет особенность, отличающую ее от всех других философских школ, в том числе и прогрессивных.

Идеалистическая философия играет реакционную роль в общественной жизни. Объективный идеализм, признавая, что в общественной жизни определяющую роль играет какой-то объективный дух, служит всегда средством для теоретического обоснования бессмысленности революционной деятельности народных масс по преобразованию общества. Субъективный идеализм используется как средство для обоснования эгоизма, индивидуализма и политического волюнтаризма или же расчищает дорогу фидеизму, смыкаясь с объективным идеализмом. Современный идеализм служит целям поддержания существования отживающего капитализма.

В противоположность идеализму, материализм играет прогрессивную роль в общественной жизни. Отрицая божественное предопределение, определяющую роль в общест-

венной жизни какого-то объективного духа или независимой от тела человека и внешних условий души, материализм чужд позиции пассивности, бездеятельности, нацеливает на активное отношение человека к миру. Признавая же закономерность объективного мира, он чужд позиции субъективизма, волюнтаризма, нацеливая на необходимость использования в этой активной деятельности познанных объективных законов. Однако домарксовский материализм не мог теоретически обосновать пути и способы преобразования общества. Здесь особенно сказывалась его неспособность последовательно материалистически объяснить общественную жизнь. Маркс в своих знаменитых «Тезисах о Фейербахе» определил этот недостаток как созерцательность старого материализма. Созерцательный материализм — это материализм, не понимающий роли общественной практической деятельности. Домарксовский материализм не улавливал специфики общества, не видел того, что если животные просто приспосабливаются к внешней среде, то человек, как общественное существо, создает орудия производства и в процессе производства посредством их преобразует внешнюю среду. Это значит, что этот материализм не мог определить, что же является материальной основой в общественной жизни, останавливаясь на естественных потребностях и эмоциях человека. Созерцательность домарксовского материализма проявлялась по трем основным направлениям: непонимание роли производственной практической деятельности как основы общественной жизни, непонимание роли революционной практической деятельности народных масс в преобразовании общественных отношений, непонимание роли общественной практики в процессе познания людьми окружающего их мира. Созерцательность этого материализма, вытекавшая из идеалистического понимания общества, означала его неспособность теоретически обосновать пути и средства преобразования общественных отношений.

Наиболее явное выражение непонимания домарксовским материализмом роли революционной практической деятельности народных масс в преобразовании общественных отношений Маркс усматривал у английских и французских социалистов-утопистов и у Л. Фейербаха.

Социалисты-утописты, приняв материалистическое учение о том, что люди являются продуктами обстоятельств и воспитания, считали, что для того чтобы люди стали лучше, надо улучшить общественную среду. Но единственную активную силу общественного преобразования они видят в деятельности мыслителей, политиков, государственных деятелей, законодателей. Как и французские просветители,

они хотели установить в обществе царство «истинной справедливости». По их мнению, это царство не было до сих пор достигнуто только потому, что не явился мыслитель, который смог бы познать природу человека и соответствующую этой природе справедливость. Поэтому они делили, как замечает Маркс в «Тезисах о Фейербахе», общество на две части, полагая, что активной силой общества являются мыслители и политики, а народ не играет активной роли в общественной жизни. Если бы наши предки дошли до истины, говорил английский социалист-утопист Роберт Оуэн, то можно было бы избежать всех раздоров, войн, убийств, грабежей и безнравственности прошлых веков. Оуэн считал, что гений мог появиться и пятьсот лет тому назад, тогда он избавил бы человечество от пяти веков заблуждений и страданий, общество было бы преобразовано и был бы установлен строй, соответствующий природе человека, — социалистический строй.

Созерцательность феьербаховского материализма явственно проявилась в борьбе Фейербаха против религии.

Фейербах доказывает, что религия сковывает самостоятельность людей, так как каждое самовольное изменение существующего порядка вещей есть с религиозной точки зрения святотатственная революция, что человек остается добычей, игрушкой всех тех человеконенавистнических сил, которые испокон века пользуются тьмой религии для угнетения людей, что христианство ставит препятствия политической свободе. Упразднение же религиозной веры в достижение лучшей жизни на небесах заключает в себе, по мысли Фейербаха, требование достижения лучшей жизни на земле, упразднение религиозной веры в бога превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самостоятельности.

Но борьба Фейербаха против религии велась, как мы уже видели, с созерцательной позиции. Это и составляет главный недостаток этой борьбы. Атеизм Фейербаха — просветительский буржуазный атеизм. Не поняв социальных причин, обусловивших возникновение и существование религии, Фейербах не понимает и путей уничтожения религии с ее сковывающей самостоятельность людей верой в бога. Единственным средством преодоления религиозной веры он считает просвещение, распространение образования «по всем классам и сословиям».

Фейербах, как отмечает Маркс в тезисах, не понимает того, что для уничтожения религии необходимо «практически революционно» преобразовать общественные отношения, уничтожить те социальные условия, которые порождают и

поддерживают существование религии. Он не понимает, что «после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована»¹⁷.

Материалистическое понимание истории, пишут Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», «объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, ... а лишь практическим испровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории»¹⁸.

Созерцательная позиция старого материализма разрывала деятельность народных масс и изменение общественных порядков. Преодолев эту созерцательную позицию, марксистская философия обосновала действенную точку зрения, согласно которой «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»¹⁹.

Буржуазный материализм играл активную роль в общественной борьбе, он был философским введением к политической революции. Его роль была прогрессивной: Однако он не мог в силу своей созерцательной позиции обосновать пути и способы преобразования общества и с этой стороны не был действенным. Не был действенным и рассмотренный нами утопический социализм, так как по мере развития классовой борьбы пролетариата он своим отрицанием политической борьбы все больше вступал в противоречие с практикой революционного пролетарского движения. Его прогрессивная роль состояла в критике капитализма, но не в обосновании путей борьбы за социализм.

Признание революционной деятельности народных масс как средства преобразования общества мы находим, правда, у революционных демократов. Это признание означает, что революционные демократы стали на путь преодоления созерцательности домарксовского материализма. Однако они не смогли до конца преодолеть эту созерцательность, так как сама эта действенная позиция в отношении путей преобразования общества в революционном демократизме не имела прочного общетеоретического обоснования, вследствие того

¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

¹⁸ Там же, стр. 37.

¹⁹ Там же, стр. 2.

что материалистическое понимание не было последовательно распространено на общественную жизнь.

Марксистская философия преодолела созерцательность старого материализма. Диалектико-материалистическое миропонимание составило общетеоретическую и методологическую основу для научного обоснования путей и средств революционного преобразования общества на коммунистических началах. Марксистская философия является действенным орудием этого преобразования. «Философы лишь различным образом *объясняли* мир,— говорит К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе»,— но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»²⁰.

Особенностью философии диалектического материализма является ее действенная роль как методологии использования объективных законов в целях революционного преобразования общества.

Как отмечает В. И. Ленин, марксистская теория внутренне и неразрывно соединяет строгую и высшую научность с революционностью. Величайшие успехи международного коммунистического движения одержаны благодаря тому, что во всей своей деятельности революционные коммунистические партии руководствуются марксизмом-ленинизмом, анализируя с позиций марксистско-ленинской философии конкретную историческую обстановку борьбы за коммунистическое преобразование общества. «В исторических победах стран социализма,— говорит Н. С. Хрущев,— воплощена великая преобразующая сила идей марксизма-ленинизма, освещающих народам путь к миру, демократии и прогрессу, в светлое будущее всего человечества»²¹.

Практика борьбы рабочего класса, весь ход общественного развития, как отметило Московское совещание представителей коммунистических и рабочих партий в ноябре 1960 г., дали новое блестящее подтверждение великой всепобеждающей силы и жизненности марксизма-ленинизма и решительно опровергли все «теории» современных ревизионистов.

Отличается особенностью и воинствующий характер марксистско-ленинской философии. Воинствующими являются многие философские течения, школы, строго придерживающиеся определенных позиций и последовательно отстаивающие их в философии. Воинствующий характер идеалистических школ, их непримиримость к материализму является выражением их партийности, их классовой позиции и не имеет ничего общего с борьбой за науку. Воинствующий же

²⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 4.

²¹ Внеочередной XXI съезд Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет, т. I, стр. 12.

характер марксистско-ленинской философии является выражением особой ее партийности — партийности пролетарской, следовательно, тем самым, выражением ее научности. Диалектический материализм борется за освобождение пролетариата и всех трудящихся от буржуазного мировоззрения во всех его разновидностях и масках, от всех проявлений ненаучной и антинаучной идеологии. Хранить воинствующий характер философии диалектического материализма завещал коммунистам В. И. Ленин.

Московское совещание представителей коммунистических и рабочих партий 1960 г. признало необходимым развернуть решительное наступление на идеологическом фронте, добиваться высвобождения народных масс из духовной кабалы всех видов и форм буржуазной идеологии, в том числе из-под тлетворного влияния реформизма, продолжать решительную борьбу на два фронта — против ревизионизма, который остается главной опасностью, и против догматизма и сектантства, которые, если против них не вести последовательной борьбы, также могут стать главной опасностью на том или ином этапе развития отдельных партий.

В. И. Ленин доказал, что философский ревизионизм меняет лишь свою маску с изменением условий, но сущность его всегда состоит в попытке внесения буржуазной идеологии в пролетарское движение. «По своему содержанию, этому направлению не приходилось развиваться и складываться: оно прямо было перенесено из буржуазной литературы в социалистическую»²². В. И. Ленин доказал, что посредством ревизионизма буржуазия пытается взорвать марксизм изнутри и что поэтому необходима самая решительная и непримиримая борьба против ревизионизма вообще и против философского ревизионизма в частности. Он боролся против русского и международного ревизионизма, разоблачая его объективную классовую сущность. Он подверг критике как кантианскую, так и позитивистскую ревизию марксистской философии в конце XIX и начале XX в. Бернштейн звал социал-демократов отказаться от марксовой диалектики как якобы представляющей ловушку на пути к истинному познанию. В. И. Ленин показал, что Бернштейн лишь плелся в хвосте буржуазной моды, повторяя призыв буржуазных философов вернуться назад к Канту. Тот же смысл имело в философии выступление «легальных марксистов» в России. В. И. Ленин посвятил самое замечательное

²² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 6, стр. 8.

свое философское произведение — книгу «Материализм и эмпириокритицизм» — борьбе против позитивистской ревизии марксистской философии. Богданов и его последователи в России предлагали дополнить марксизм философией Маха, как якобы учитывающей достижения новейшего естествознания, особенно физики. В. И. Ленин вскрыл чисто ревизионистский характер выступления Богданова и показал несовместимость марксизма с субъективно-идеалистической философией эмпириокритицизма, или махизма.

В. И. Ленин вскрыл оппортунистический характер позиции признанных во II Интернационале теоретиков. Один из них, К. Каутский, хотя и выступал вначале против Бернштейна, заявлял, что экономическая и историческая точка зрения Маркса в крайнем случае совместима с неокантианством. Это заявление означало примирение с философским ревизионизмом. Позже, когда распространился махистский ревизионизм, Каутский прямо утверждал, что марксизм — это не философское учение, а эмпирическая наука, особое понимание общества. Это означало, что теоретики II Интернационала стали на путь отказа от марксистской философии. Каутскианское же противопоставление философии и науки шло уже по линии позитивизма, и поэтому Каутский вовсе не случайно утверждал, что марксистское воззрение не противоречит теории познания Маха.

Ленин доказал, что философская ревизия никогда не остается замкнутой в сфере только общей теории, а сопровождается ревизией революционной политики пролетарской партии. Когда развернулись революционные битвы пролетариата, Каутский и другие лидеры II Интернационала стали на путь прямого предательства пролетариата. Выступление русских махистов с ревизией марксистской философии захватило и политику: махисты ревизовали политическую линию большевистской партии.

«Когда враги не могли осадой и приступом взять город Трои, то они «подарили» троянцам деревянного коня, а внутри него спрятали своих людей, чтобы те ночью открыли городские ворота. Современный ревизионизм — это своего рода троянский конь. Ревизионисты пытаются изнутри разлагать революционные партии, подрывать единство, вносить разброд и путаницу в марксистско-ленинскую идеологию»²³. Как отмечает Декларация Московского совещания представителей коммунистических партий 1957 г., наличие буржуазного влияния является внутренним источником ревизио-

²³ Н. С. Хрущев. Речь на VII съезде Болгарской коммунистической партии. Госполитиздат, 1958, стр. 17—18.

низма, а капитулянтство перед давлением со стороны империализма — его внешним источником.

Нынешние преемники Бернштейна и Каутского ревизуют марксистско-ленинскую философию с тех же позиций, с позиций буржуазной философии, лишь несколько изменив свою маску. Они, как и прежние ревизионисты, покушаются на основы диалектического материализма и пытаются проташить в пролетарскую философию гегельянство (А. Лефевр во Франции, Д. Лукач в Венгрии), идеалистическую антропологию (Э. Блох в Германии) и особенно позитивизм (М. Маркович в Югославии), к которому так или иначе обращаются чуть ли не все ревизионисты марксистской философии.

А. Лефевр пытается доказать несостоятельность материализма... с позиций диалектики. Если признавать, что в мире нет изолированных явлений, говорит он, то тогда нельзя представить себе объект, существующий не только вне моего сознания, но и вне всякого сознания. Аргумент Лефевра — это нехитрый софизм: ведь признавая существование вещей вне сознания, диалектический материализм представляет их связанными и взаимообусловленными. Но, оказывается, Лефевр не хочет вообще признавать объективной диалектики: он утверждает, что диалектика присуща не природе, но лишь мышлению.

Э. Блох пытается доказать, что развитием человечества управляют биологические потребности, из стремления удовлетворить которые возникает надежда, составляющая не только основную черту человеческого сознания, но и существенное определение внутри всей объективной действительности. Как видим, он приходит к экзистенциализму с обратным знаком, заменяя обычный экзистенциалистский «страх» как основное определение «существования» — «надеждой».

М. Маркович исходит из того, что существование является недоказуемым, так как оно находится вне мышления. Отсюда он заключает, что как бы мы ни были уверены в существовании материального мира, его нельзя доказать. Это уже знакомые нам, идущие еще от Юма, позитивистские «антиметафизические» напевы.

Широковещательные декларации ревизионистов о необходимости развития философии воплощаются, как мы видим, в их обращении к буржуазной идеалистической философии. Для ревизионистов марксистская философия с ее строго научными положениями оказывается тесной.

Требуя «освобождения» философии от пролетарской политики, ревизионисты подчиняют ее буржуазной политике идейного развращения и разоружения пролетариата.

Коммунистические партии возглавляют борьбу философ-марксистов против современного философского ревизионизма. Они добились изоляции ревизионизма, ослабления его разлагающего влияния на рабочее движение. В положении изоляции от международного коммунистического движения оказалось и ревизионистское руководство Союза коммунистов Югославии, теория и практика которого выражает современный ревизионизм в концентрированном виде.

В современных условиях борьба марксистско-ленинской философии против буржуазной философии и философского ревизионизма есть одно из проявлений борьбы социалистической идеологии против буржуазной идеологии. Принципиальная непримиримость этих идеологий обуславливает воинствующую позицию философии диалектического материализма по отношению к современной буржуазной философии и философскому ревизионизму.

Марксистско-ленинская философия в современных условиях — это мировоззрение крепнущего коммунистического движения, мировоззрение идущего на смену капитализму нового социалистического и коммунистического мира. Она составляет общетеоретическую основу оптимизма коммунистической идеологии, основу научной убежденности в неизбежности полного торжества коммунизма.

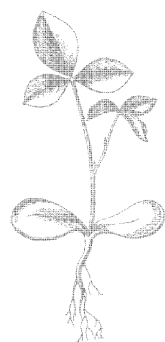
Особенности марксистско-ленинской философии свидетельствуют о ее неразрывной связи с жизнью, с практикой борьбы трудящихся, руководимых рабочим классом во главе с его коммунистическими партиями, за коммунистическое преобразование общества.

Возникновение марксистской философии, как это следует из отмеченных ее особенностей, означало возникновение новой философии, качественно отличающейся от всей прежней, в том числе и прогрессивной, философии. Возникновение диалектического материализма было самой глубокой революцией в истории философии.

Коммунистов всего мира объединяют великое учение марксизма-ленинизма и совместная борьба за его претворение в жизнь. В марксистско-ленинской программе коммунистов всего мира — «Заявлении Совещания представителей коммунистических и рабочих партий, состоявшегося в Москве в ноябре 1960 года» — дана следующая характеристика этого учения и его значения в борьбе за коммунизм: «Марксизм-ленинизм — это единое великое революционное учение, путеводная звезда для рабочего класса и трудящихся всего мира на всех этапах их великой битвы за мир, свободу и лучшую жизнь, за создание самого справедливого общества — коммунизма. Его великая творческая преобразующая сила — в

неразрывной связи с жизнью, в непрерывном обогащении на основе всестороннего анализа действительности. На основе марксизма-ленинизма достигнуты великие исторические победы содружества социалистических стран, международного коммунистического, рабочего и освободительного движения и только на его основе могут быть успешно решены все задачи, стоящие перед коммунистическими и рабочими партиями»²⁴.

²⁴ «Программные документы борьбы за мир, демократию и социализм», стр. 84—85.



Scan AAW

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Лекция первая. Философия и ее предмет	
1. Предмет философии	8
2. Основной вопрос философии	16
3. Мировоззренческая сущность философии. Партийность философии и два направления в философии в классовом обществе	20
Лекция вторая. Домарксовская философия	
I. Идеализм в домарксовской философии	35
1. Объективный идеализм	36
2. Субъективный идеализм	47
3. Реакционная роль идеализма и причины его существования	59
Лекция третья. Домарксовская философия	
II. Домарксовский материализм	67
1. Древний материализм	69
2. Материализм нового времени	73
3. Материализм революционных демократов	91
Лекция четвертая. Домарксовская философия	
III. Метафизика и диалектика в домарксовской философии	98
1. Метафизика в домарксовской философии	98
2. Домарксовская диалектика	105
А. Древняя диалектика	106
Б. Диалектика Гегеля	109
В. Диалектика революционных демократов.	127
Лекция пятая. Возникновение философии диалектического материализма и ее особенности	
1. Возникновение диалектического материализма	130
2. Особенности философии диалектического материализма	145

Владимир Петрович Калацкий

**ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ
МАТЕРИАЛИЗМ
ВВОДНЫЕ ЛЕКЦИИ**

Редактор В. М. Межуев
Технический редактор
М. С. Ермаков

Сдано в набор 2.XI 1960 г.
Подписано к печати 12.VI 1961 г.
Л-28232 Формат 60 × 90^{1/16}
Печ. л. 10,5 Уч.-изд. л. 10,25
Изд. № 1464
Тираж 21.000 Цена 31 коп.

Издательство
Московского университета
Москва, Ленинские горы

Типография Издательства МГУ (ф.).
Москва, Моховая, 9. Заказ 1581

Замеченные опечатки

Стр.	Строка	Напечатано	Должно быть
16	8 снизу	всеобщего в мире всеобщих	всеобщего в мире, всеобщих
58	17 снизу	объективное	объективные
148	19—20 сверху	огра-диалектического материализма	ограниченности этого материализма

Зак. 1581^a

Цена 31 коп.