

Б. БЫХОВСКИЙ

МЕТОД и СИСТЕМА
ГЕГЕЛЯ

ОГИЗ
ГОСПОЛИТИЗДАТ
1941

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР

Б. БЫХОВСКИЙ

МЕТОД И СИСТЕМА
ГЕГЕЛЯ

ОГИЗ — ГОСПОЛИТИЗДАТ — 1941

Редактор *П. Макаров.*

Подписано в печать 2/IV 1941 г. Печ. л. 4^{1/4}. Уч.-авт. л. 3,66. Зн. в печ. л. 38 тыс.
Тираж 50 000. А 37118. Заказ № 120. Цена 75 коп.

3-я типография «Красный пролетарий» ОГИЗа РСФСР треста «Полиграфкнига».
Москва, Краснопролетарская, 16.

Высшей вершиной, достигнутой домарксовской философской мыслью, было учение гениального немецкого мыслителя первой половины XIX века Гегеля.

«Никогда еще, с тех пор как люди мыслят,—писал Энгельс в 1844 г.,—не было такой всеобъемлющей системы философии, как система Гегеля. Логика, метафизика, философия природы, философия духа, философия права, религии, истории—все было собрано в одну систему, все сведено было к одному основному принципу»¹.

Великим принципом, лежащим в основе философии Гегеля является *диалектика*.

Учение Гегеля—это не только высшая ступень, достигнутая в развитии классической немецкой философии прошлого столетия, но и зенит буржуазной философии вообще. Не только до Гегеля, но и после него буржуазная философия не могла подняться до более высокого уровня или хотя бы удержаться на уровне, достигнутом Гегелем. Философия Гегеля есть последнее выражение идеалистической философии, которое имело еще положительное значение в развитии человеческой мысли.

Георг-Вильгельм-Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте в семье вюртембергского чиновника. Годы учебы Гегеля в Тюбингенском университете (1788—1793) были годами подъема французской буржуазной революции.

Революция, совершавшаяся по ту сторону Рейна, наложила глубокий отпечаток на идейное формирование молодого Гегеля. Без учета влияния французской революции и порожденного ею круга идей нельзя понять генезис гегелевской философии. Глубокие симпатии к французской революции были не только юношеским увлечением Гегеля—восторженное отношение к ней Гегель сохранил на всю жизнь.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 405—406.

«Французский народ,—писал Гегель в 1807 г.,—купелью своей революции был освобожден от множества учреждений, которые человеческий дух оставил за собой, как свою детскую обувь, и которые поэтому отягощали его и еще отягощают других как безжизненные цепи»¹.

Уже в последние годы своей жизни Гегель, вспоминая о французской революции, писал: «это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом...»²

Жизнь и деятельность Гегеля по окончании университета проходила в период спада волны французской революции. Термидор, консульство, империя Наполеона, оккупация Германии армией Наполеона, образование Рейнского союза 1806 г., в котором нашел наглядное выражение распад прежней Германской империи, падение Наполеона и последующая реакция—таковы важнейшие политические события, современником которых был великий немецкий диалектик.

В 1793 г. Гегель окончил Тюбингенский университет, получил аттестат, в котором было написано, что «он одарен хорошими способностями и характером; несколько порывист; не обладает большим даром слова; очень хорошо знаком с богословием и филологией, но совершенно безразличен к философии».

По окончании университета Гегель, как и большинство его товарищей, в течение ряда лет был гувернером в буржуазных и аристократических домах. В первый период своего гувернерства (1793—1796) он жил в Берне, в Швейцарии, в атмосфере, насыщенной идеалами французской революции. Насколько глубоко был проникнут в то время будущий философ французскими революционными и просветительными идеями, видно из его письма к ближайшему другу по Тюбингенскому университету Шеллингу.

«Я думаю,—писал Гегель в 1795 г.,—что нет лучшего знамения времени, как то, что человечество относится к самому себе с уважением. Это служит доказательством, что исчезает тот ореол, которым окружены главы притеснителей и земных богов. Философы приводят доказательства в пользу этого достоинства, народы сумеют про-

¹ Письмо Гегеля Цельману от 23 января 1807 г.

² Гегель, Соч., т. VIII, стр. 414.

никнуться сознанием его, они будут не требовать, а сами возвращать и вновь присваивать себе свои погрязшие права. Религия и политика были заодно; первая учила тому, чего хотел деспотизм: презрению к человеческому роду, его неспособности к чему-либо доброму, неспособности к тому, чтобы добиться чего-нибудь собственными силами. Вместе с распространением идей о том, что должно быть, исчезают равнодушные степенные люди и наклонность всегда принимать все так, как оно есть...

Я снова и снова призываю побеги жизни: «Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скорее созрело спасение человеческого рода! Что из того, что нам препятствуют листья и ветви? Пробивайтесь к солнцу!»¹

Чистейшим вымыслом является культивируемый некоторыми буржуазными историками философии миф о Гегеле как о совершенно оторванном от современной ему политической жизни человеке, как о чуждом общественных интересов педанте, живущем в мире абстрактных, умозрительных категорий и безучастном к политической борьбе, кипевшей вокруг него. На самом деле Гегель на протяжении всей своей деятельности проявлял активный интерес к политической жизни. Он отнюдь не был чужд политической злобы дня, его глубоко волновали окружающие социально-политические события, и он никогда не оставался к ним безучастным. Без этого Гегель никогда не стал бы тем, чем он был,—великим мыслителем, творчество которого послужило вехой в истории человеческой культуры.

Уже в годы своего гувернерства в Берне Гегель очень тщательно изучает политическую и экономическую жизнь Швейцарии. Он собирает большой материал, который впоследствии был положен в основу его работы «О внутренних отношениях в Берне» (1798), содержащей острую критику аристократических учреждений швейцарских кантонов.

В 1797 г. Гегель возвращается на родину и работает гувернером во Франкфурте-на-Майне. Там он изучает английскую политическую литературу, в особенности интересуясь английской парламентской практикой. Он внимательно следит за дебатами в английском парламенте и тщательно изучает политический строй Англии, служивший в то время образцом буржуазного правового государства. В свете английской политической жизни рассма-

¹ Письмо Гегеля Шеллингу от 16 апреля 1795 г.

тривает Гегель внутренние отношения в Вюртемберге. В работе, посвященной этому предмету, он ставит вопрос о необходимости конституционных реформ в Вюртемберге, в частности о необходимости коренной реформы избирательного права и введения представительного правления.

В 1801 г. Гегель переезжает в Иену, ставшую благодаря научной деятельности Рейнгольда, Фихте и Шеллинга центром передовой немецкой мысли того времени. Занимаясь философией, Гегель и в Иене не прекращает своей политической деятельности. Здесь в 1802 г. он печатает работу о германской конституции, где утверждает, что распад германской империи—совершившийся факт, и ставит вопрос о путях восстановления германской нации, о тех мерах, которые необходимо принять для возрождения военной и финансовой мощи Германии.

В Иене началась академическая деятельность Гегеля. Здесь же была написана «Феноменология духа», закладывающая основы его философского учения. Последние страницы «Феноменологии духа» писались в 1806 г., за несколько недель до знаменитой Иенской битвы, которая решила исход войны Наполеона с Германией. После Иенской битвы наполеоновские войска быстро продвигаются по Германии и овладевают всей германской территорией.

В начале 1807 г. вследствие прекращения занятий в Иенском университете Гегель переселяется в Бамберг, где работает в качестве редактора местной газеты. С 1808 по 1816 г. он живет в Нюрнберге, занимая место директора гимназии. За годы пребывания в Нюрнберге Гегелем написана вторая его главная работа—«Наука логики».

Таким образом, основные и лучшие работы Гегеля были написаны в период наполеоновских войн и господства Наполеона. В Германии это было время половинчатых буржуазных реформ Штейна и Гарденберга, стремившихся провести хоть какие-нибудь крохи преобразований, для того чтобы сделать страну способной к отпору Наполеону и к самостоятельному государственному существованию.

Последняя треть жизни Гегеля проходила в период реставрации монархии во Франции. Годы подъема буржуазно-революционных идей и настроений сменились после падения Наполеона годами общеевропейской реакции; это был мрачный, гнетущий период контрреволюционного «Священного союза», период ожесточенной реакции внутри Германии и реставрации Бурбонов во Франции.

С 1816 г. Гегель возобновляет свою академическую деятельность, на этот раз в Гейдельбергском университете. Первоначально у него было только четыре слушателя. Постепенно их количество все увеличивалось и влияние гегелевских чтений возрастало.

В Гейдельбергском университете Гегель возвращается к занятиям политическими вопросами. Он снова пишет работу о вюртембергской конституции, опять выступая сторонником буржуазных конституционных реформ. «Старое право и старое государственное устройство,—писал он,—не более красивые и великие слова, чем,—как бы дерзко это ни звучало,—грабеж у народа его прав... Отмена жертвоприношения, рабства, феодального деспотизма и других бесчисленных гнусностей всегда было отвержением некоего старого права... Сто лет бесправия не могут создать права»¹.

Это было написано в 1817 году, в том самом году, когда вышло третье, величайшее произведение Гегеля, его «Энциклопедия философских наук».

Последний этап жизни Гегеля—апогей его славы. Несомненно, что период сближения его с прусским королем Фридрихом-Вильгельмом и вся современная ему реакционная обстановка значительно надломили революционное острие его идей. Тем не менее дыхание буржуазно-революционной мысли никогда окончательно не покидало Гегеля, даже в тот период, когда он стал признанным государственным философом Пруссии.

В этом смысле очень показательны его отношение к революции 1830 г., вспыхнувшей за год до смерти Гегеля. В своей последней лекции по философии истории Гегель характеризует пятнадцатилетний период реставрации как пятнадцатилетний фарс. «Наконец после сорока лет войн и бесконечной путаницы старое сердце могло радоваться, видя, что пришел конец этому положению и наступило состояние удовлетворения»². Июльскую революцию Гегель встретил отнюдь не как реакционер.

Маркс и Энгельс высоко ценили революционное ядро философии Гегеля, революционную искру, согревавшую его мировоззрение, и жестоко осуждали все попытки опозлить учение великого мыслителя.

Когда Вильгельм Либкнехт в редактируемом им социал-

¹ *Hegel, Die Württembergischen Landstände* (Lasson, VII, 199).

² *Гегель, Соч., т. VIII, стр. 417—418.*

демократическом журнале сделал к слову «Гегель» в статье Энгельса примечание: «Более широкой публике известен как мыслитель, открывший (!) и прославлявший (!) королевско-прусскую *государственную идею* (!!!)», Энгельс ему задал за это «хорошую трепку». «Этот невежда,—писал по этому поводу Энгельс Марксу,—имеет бесстыдство думать, что с таким человеком, как Гегель, он может разделиться одним словом «пруссак»...»¹

Энгельс прекрасно понимал, что в «педаanticески-темных словах» и «неуклюжих, скучных периодах» гегелевских текстов «скрывалась революция»².

Нельзя понять учения Гегеля, не уяснив, как в нем сочетаются, скрещиваются, противоборствуют, ограничивают друг друга две тенденции—революционная и консервативная.

Социально-политическая отсталость Германии, мелкобуржуазный путь развития, по которому эта страна поплелась после разорительной тридцатилетней войны XVIII века, политическое бессилие, трусость и половинчатость немецкой буржуазии отразились на всей идейно-политической жизни Германии первой половины XIX века, в том числе и на философии Гегеля.

Особенность идейного развития Германии состояла в том, что немецкие мыслители, находившиеся в условиях политически отсталой страны, могли использовать духовное оружие, выкованное выдающимися идеологами английской, голландской и французской буржуазных революций, могли опираться на достижения своих исторических предшественников. В этом заключалось преимущество немецких буржуазных идеологов. Однако революционные идеи получили на отсталой германской почве своеобразное преломление. Не находя питательной среды в незрелых социальных отношениях, революционные идеи приобретали здесь умозрительный, абстрактный характер. Не находя применения в мелочной политической практике, они принимали абстрактно-теоретический характер, из лозунгов революционного действия превращались в бесплотные мечты о революции. Чахнувшие при соприкосновении с германской политической действительностью, идеи немецких революционных мыслителей возносились над ней,

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XXIV, стр. 335.

² *Энгельс*, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, стр. 8, 1940 г.

чтобы развернуть крылья на высотах философского умозрения. Возвышенные мечтания были отдушиной для могучих умов, задыхавшихся в гнетущих условиях бюргерской косности, и чем острее ощущалось ничтожество действительности, тем выше уносились от нее на крыльях мысли философы. Революционные идеи приобрели у них отвлеченный, *идеалистический* характер, и чем смелее был полет революционных идей, тем отдаленнее они были от практических, конкретных, жизненных вопросов. По мере того, как философы спускались к земным, обыденным, практическим вопросам, их революционный порыв сковывался, их идеалы чахли и вяли.

Противоречие между идеалами и действительностью, между стремлениями и реальными возможностями нашло свое отражение и в философии Гегеля. Оно прежде всего выразилось в форме противоречия между методом и системой—между диалектическим методом, выражающим революционную сторону философии Гегеля, и системой абсолютного идеализма, уродующей и ограничивающей его учение. Как мы выясним в дальнейшем, это коренное противоречие, противоречие между методом и системой Гегеля, не является противоречием между идеалистическим и материалистическим элементами внутри его миропонимания, а противоречием *в пределах идеализма*, противоречием между революционностью диалектического *метода* и консерватизмом его метафизической *системы*.

Заслуга Гегеля в развитии философской мысли состоит в том, что в его учении нашла свое завершение и получила всеобъемлющую, энциклопедическую разработку вторая историческая форма диалектического мышления.

Первой исторической формой диалектического мышления была стихийная диалектика древнегреческих мудрецов. В античной философии диалектическое мирозерцание выступало во всей наивной непосредственности. Сознание всеобщей взаимозависимости, подвижности и изменчивости природы, ощущение внутренней противоречивости жизни, поиски гибких, эластичных понятий, способных отразить и выразить сложный ритм естественных процессов,—этими основными чертами диалектики глубоко проникнуты философские учения древних греков—от Гераклита до Аристотеля и Эпикура.

Упадок античной цивилизации был вместе с тем и упадком первой исторической формы диалектического мышления. Косное феодальное общество увековечило антидиа-

лектический, метафизический тип мышления с его мертвыми, схоластическими понятиями. Целостное, диалектическое, полное жизни миропонимание древних греков сменилось безжизненной, раз навсегда данной иерархической лестницей категорий: разграничение и расщепление понятий вытеснило в схоластической логике жизненную полноту и непосредственность античной философии.

Созревание капиталистической техники и экономики в недрах феодализма и идейная подготовка буржуазных революций в Западной Европе обусловили крутую ломку теоретических представлений и породили великий переворот в науке. Однако и новая наука, созданная в XVI—XVIII веках, была метафизической по своей природе. Ее прогрессивное значение в истории познания основывалось на изучении ею частных механизмов природы, раздроблении естественных процессов на их простейшие элементы. Механистическое естествознание выполняло задачу, не разрешенную античной наукой—с ее суммарным, недифференцированным восприятием целого. Наука этого нового периода собрала огромный эмпирический материал, она расчленила явления природы и подвергла их внимательному анализу. Но это познание частей вело за собой потерю понимания целого; постижение простого, элементарного сопровождалось забвением сложного, противоречивого целого, словом—утерей диалектической перспективы.

Классической немецкой философии в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля принадлежит историческая заслуга восстановления диалектики на основе новых приобретений познания, создания *второй* исторической формы диалектической мысли.

Эта форма диалектики, кульминационным выражением которой явилась философия Гегеля, в отличие от античной освободилась от стихийности и наивности древнегреческого мышления; это была уже сознательно систематизированная диалектическая логика, развитая, однако, на идеалистической основе.

* * *

Изучение гегелевской диалектики, согласно указанию Маркса, «нужно начинать с гегелевской «Феноменологии», истинного истока и тайны гегелевской философии»¹. «Фено-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 635.

менология духа», написанная Гегелем в 1806 г., представляет собою обоснование его философской концепции.

По замыслу своему она есть не что иное, как доказательство истинности философской позиции Гегеля. Самый этот замысел—дать доказательство истинности своего философского учения в форме «Феноменологии духа»—очень примечателен и таит в себе глубокую диалектическую мысль. «Феноменология духа»—особым образом трактуемая история познания; это история скитаний человеческого духа, «Одиссея разума», история познавательных исканий и обретений человеческой мысли. Замысел Гегеля—дать историю искания истины как доказательство *найденной* истины, историю развития мышления как обоснование своих философских позиций—выражает плодотворнейшую философскую идею об историчности познания, о единстве диалектики и теории познания.

Вопрос об истине, вопрос о познании и о его критерии Гегель ставит на историческую почву. Вся предшествующая история познания, все предыдущее развитие человеческой мысли должно доказать—и только оно и может доказать—истинность философского учения. Никаких других доказательств истинности теоретических принципов, кроме того, что эти принципы являются необходимым выводом из всей предшествующей *истории* познания, что они являются итогом, *выводом* из всего прошлого развития человеческой мысли, что они выстраданы всей исторической практикой познания,—нет и быть не может. «Результат не есть действительное целое,—провозглашает Гегель новый теоретико-познавательный принцип,—но является таковым совместно с процессом его *возникновения*; цель для себя есть безжизненное всеобщее, как тенденция есть простое стремление, лишенное еще своей действительности, и чистый результат есть труп, оставивший тенденцию позади себя»¹. Результат, вывод *сам по себе* мертв, недоказуем, необидителен, если не понимать его как результат предшествующего развития, если брать его изолированно от пройденного пути, от исторической борьбы, в которой этот результат завоеван.

Вопрос о познаваемости реального мира, о возможности объективного, истинного познания Гегель тем самым переносит в новую плоскость. Этот вопрос, приведший в тупик философское учение Канта, Гегель вывел на

¹ Гегель, Феноменология духа, стр. 2.

широкий путь историзма. Он показал, что истинность наших суждений доказуема, что критерием ее служит историческая деятельность человечества. Процесс познания, его исторические судьбы доказывают его истинность. Философия Гегеля проникнута глубоким историческим оптимизмом, твердым убеждением в безграничной мощи человеческого разума. «Слова, начертанные на покрывале Иизиды: «Я то, что было, есть и будет; никто из смертных не приподымал моего покрывала», исчезают перед могуществом мысли»¹.

Насколько близко историческая постановка проблем теории познания подводит Гегеля к признанию теоретического значения практики, видно, например, из следующих его ярких слов, направленных против доктрины о непознаваемости объективного мира: «По поводу одной свирепствующей, как эпидемия, в наше время метафизической доктрины, согласно которой мы потому не познаем вещей, что они абсолютно неподатливы, недоступны нам, можно было бы сказать, что даже животные не так глупы, как эта метафизика, ибо они набрасываются на чувственные предметы, схватывают их и пожирают»².

В «Феноменологии духа» Гегель во всю ширь поставил вопрос о познании как связном, едином в своей противоречивости историческом процессе. Различные философские учения, сменяющие друг друга и противостоящие одно другому, выступают у Гегеля не как история человеческих заблуждений, не как кунсткамера вымыслов и ошибок. Через борьбу идей, через заблуждения и ошибки человеческое мышление движется вперед, по пути к познанию абсолютной истины. Каждая ступень, пройденная в развитии человеческого мышления, не просто отбрасывается, отвергается: Гегель понял положительное значение преодоленных, пройденных ступеней исторического мышления, как необходимых ступеней, по которым знание восходит к истине.

«Мнение о противоположности истинного и ложного так твердо установилось, что обычно ожидают найти или соответствие или противоречие своей системы с имеющейся налицо другой философской системой и при объяснении ее усматривают или то, или другое. Различие философских систем не понимается как прогрессирующее развитие

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 15.

² Там же, стр. 14.

истины, так как в различии усматривается только противоречие. Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения, и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются как непримиримые друг с другом. Но их переходящая природа делает их, вместе с тем, моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого»¹.

В этих словах Гегель необычайно ярко выразил не только диалектический характер процесса познания, но и общий характер всякого исторического процесса, единого в своей противоречивости, закономерного в подвижной, динамической взаимосвязи событий.

Понимание познания как исторического процесса вместе с признанием доступности, достижимости истины привели Гегеля к учению об объективности относительной истины. Историческая относительность и ограниченность познания на каждой ступени поступательного движения разума не опровергает объективности познания, а доказывает его. Абсолютная истина, складываясь в сложном, противоречивом процессе развития идей, не исключается относительностью познания. Абсолютную, объективную истину формирует борьба и смена относительных, исторически-переходящих истин.

«Каждая система философии,—пишет Гегель,—необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого... *Принципы* сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение»².

Это положение относится не только к истории философии, не только к развитию человеческой культуры—зна-

¹ Гегель, Феноменология духа, стр. 1—2.

² Гегель, Соч., т. IX, стр. 40.

чение его гораздо шире: оно формирует понятие *истории*, понятие *развития* вообще.

«Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собою высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени»¹.

Значение гегелевской «Феноменологии духа» состоит в раскрытии нового, углубленного понятия *истории*, в утверждении новой концепции *развития*.

Гегелевский подход к проблеме познания *диалектичен*: ступени и формы познания рассматриваются не изолированно, не как разрозненные, не связанные между собой факты и идеи, а в их тесной взаимозависимости и взаимообусловленности; понятия, идеи, теории берутся не как мертвые, раз навсегда данные, а рассматриваются исторически, в их возникновении, движении, развитии. Это развитие не прямолинейно и непрерывно, а совершается через перерывы постепенностей, включает в себя зигзаги, отклонения и отступления; различия и противоположности берутся не как абсолютные, взаимоисключающие, а в их единстве, взаимопроникновении, в их переходах друг в друга; самая борьба противоположных идей и определений понимается Гегелем как движущая сила развития, как «корень жизненности» и непрерывного обновления.

«Феноменологию духа»,—по определению Энгельса,—«можно было бы назвать, параллельно эмбриологии и палеонтологии духа, развитием индивидуального сознания на различных его ступенях, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием...»²

Предметом «Феноменологии духа» является развитие человеческого сознания. Другими словами, «Феноменология духа» есть история познания отдельного человека, как сокращенное воспроизведение истории познания человеческого общества. Это движение сознания Гегель исследует начиная от непосредственной чувственной данности, как первой формы познания. Ступень за ступенью он прослеживает эволюцию форм сознания по пути к высшей форме абсолютного знания. Диалектический про-

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 41.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 639.

цесс развития сознания от чувственности до абсолютной истины протекает ступенчато, через ряд противоречивых фаз, связанных скачкообразными переходами. Этот процесс поднятия сознания с одной ступени на другую проходит через внутреннее борение, через столкновение противоречий.

Однако диалектический метод в «Феноменологии духа», как и в других произведениях Гегеля, развивается на идеалистической основе.

Все историческое развитие сознания разделяется Гегелем на три последовательных периода, три основных ступени.

Первую ступень он определяет, как *предметное сознание*, когда объектом познания является вне его лежащий предмет познания. Вторая ступень—в противоположность первой—есть *самосознание*, когда объектом познания является сам познающий субъект, когда сознание обращено не на внешний предмет, а вовнутрь, на себя самого; эта форма познания есть самосознание субъекта. На третьей ступени разрешается противоречие между предметным сознанием и самосознанием. На этой ступени достигается единство объекта и субъекта, та форма, которая носит у Гегеля название *абсолютного субъекта*. На этой ступени субъект не противопоставляет себя внешнему, а постигает свое истинное тождество, понимает свое кровное родство с предметом, т. е. он понимает, что самый предмет есть такое же духовное начало, как и субъект, он постигает идеалистическое тождество субъекта и объекта. Такова, согласно Гегелю, высшая форма в развитии человеческого мышления.

Теперь, достигнув этой стадии, пишет Гегель, самосознание «уверено в себе, как в реальности, т. е. в том, что вся действительность есть не что иное, как оно же; его мышление непосредственно само является действительностью,—таким образом, оно относится к ней как идеализм. Теперь, в таком понимании сознанием себя, мир как бы впервые возникает для него. Прежде оно не понимало мира; оно его желало и обрабатывало, тянулось из него обратно в себя и уничтожало его для себя...» Теперь же «устойчивость этого мира становится для сознания его собственной *истиной и настоящим*; оно уверено, что познает в нем только себя»¹.

¹ Гегель, Феноменология духа, стр. 104—105.

Это идеалистическое решение основного вопроса философии—вопроса о соотношении мышления и бытия, мира и «я»—отнюдь не является неожиданным для «Феноменологии духа». Напротив, оно является не только выводом, но и исходной предпосылкой, с начала до конца определяющей идеалистический характер гегелевской диалектики.

С первых же шагов сознание рассматривается в «Феноменологии духа» не как функция реального исторического человека, не как деятельность и проявление реального общества, а как деятельность «чистого я». Сознание понимается Гегелем как субъективное явление духа. Самое заглавие работы подчеркивает идеалистическое понимание науки о познании, как учения о явлениях духа. История познания превращается Гегелем в саморазвитие сознания, в чисто духовный процесс, оторванный от материальной и социальной основы. Реальное развитие, борьба, все вообще диалектические определения вследствие этого выхолащиваются, приобретают абстрактный, бесплотный характер, мыслятся как чисто духовные преобразования в умозрительной сфере.

«В «Феноменологии»,—писал Маркс,—этой гегелевской библии, «Книге», индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир в «предмет», благодаря чему все разнообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к «предмету»¹.

Гегелевская идеалистическая диалектика относится к диалектике материалистической, к полнокровной диалектике реальной действительности, как царство теней к реальному, многоцветному миру. В тенях умозрительной идеалистической диалектики лишь угадываются смутные контуры подлинной диалектики природы и общества.

Согласно «Феноменологии духа», цель всей истории познания—доказать истинность философской системы Гегеля. Гегелевская идеалистическая система должна была выступить как необходимый вывод из всего предшествующего развития познания. Этим был предопределен ложный путь всего гегелевского исследования, так как *методом*, обосновывающим истинность *идеалистической* системы, доказывающим правомерность идеалистического тождества субъекта и объекта, могла быть только *идеалистическая* диалектика.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 131.

Характерные черты философии Гегеля, только намеченные в «Феноменологии духа», выступают в развернутой форме в его «Логике»—первой и важнейшей части его философской системы. В двух вариантах гегелевской логики—в обширной «Науке логики» (1812 г.) и в так называемой «Малой логике» (1817 г.), составляющей первую часть «Энциклопедии философских наук», в полном объеме выступает как положительное содержание диалектического метода, так и его идеалистическое извращение, его противоречие системе абсолютного идеализма.

Это сложное, противоречивое соотношение между методом и системой можно понять, лишь взяв гегелевское учение в целом, во всех его составных частях.

Свою философскую систему сам Гегель определяет как «абсолютный идеализм». Это, по словам Ленина, самый последовательный, самый развитый идеализм.

Идеалистический принцип, лежащий в основе всей философии Гегеля, понимается им как тождество субъекта и объекта. Субъективный дух человека в высшей фазе своего развития постигает то, что является разумным содержанием мира, т. е. абсолютную идею, благодаря чему устанавливается тождество, совпадение между управляющей миром абсолютной идеей и понятиями, т. е. конкретным содержанием человеческой головы. Маркс и Энгельс в «Святом семействе» указывают, что гегелевская абсолютная идея представляет собою не что иное, как сочетание метафизически переряженной природы в ее оторванности от человека, с одной стороны, и метафизически переряженного человеческого духа, мышления, субъекта в его оторванности от природы—с другой.

Логика занимает особое место в философии Гегеля. Можно смело сказать, что логика есть душа гегелевской философии, средоточие гегелевского учения и наиболее богатая положительным содержанием часть его философской системы.

Логика занимает ведущее, господствующее положение в гегелевской системе уже в силу того, что мир для Гегеля логичен, разумен. Во всех своих проявлениях действительность есть воплощение логики, разума. Больше того, для Гегеля реальный мир—это не только воплощенная логика, для него это, так сказать, прикладная логика. Из признания того, что законы мира поддаются разумному познанию, что жизнь вселенной логична, рациональна,

Гегель приходит к идеалистическому выводу, что разум составляет сущность и основу мира. Гегель возвышает логику над природой и историей, так как последние, с точки зрения Гегеля, являются вторичными, производными по отношению к лежащему в их основе логическому, разумному первоначалу.

Идеализм Гегеля является *панлогизмом*, утверждением всеобщности, универсальности логики. Логика для Гегеля не только процесс человеческого мышления, отражающий объективную закономерность реального мира; Гегель приписывает логическим законам, логическим формам объективно, реально, самостоятельное существование вне и независимо от человеческого мышления. Когда Гегель говорит о логике, он имеет в виду не формы и законы человеческого мышления, а логику объективную, по отношению к которой субъективная логика является лишь частным случаем. При этом под логикой он понимает не только логику самого предмета, логику вещей; логическим законам Гегель приписывает первичное, независимое существование до всякой природы, до всякой истории, до всякого человеческого мышления.

Отождествляя реальное развитие природы и истории с логическим процессом, Гегель, во-первых, решает основной вопрос философии в духе идеалистического тождества, в духе сведения объективной реальности к мышлению; во-вторых, он утверждает рациональность, логичность, познаваемость всего мироздания.

Ценные, плодотворные идеи тесно переплетаются здесь у Гегеля с ложными идеалистическими положениями. В гегелевском учении положительное и отрицательное, истинное и ложное не чередуются как самостоятельные части, как отдельные страницы его произведений. Истина и ложь, диалектика и идеализм здесь слиты, спаяны воедино; чтобы их разделить, нужно подвергнуть переплавке всю его методологию.

Положительным содержанием гегелевского учения об объективности логики является понимание логики не как учения о внешних формах мышления, а как учения о самом предметном содержании мышления. Для Гегеля, в противоположность формальной логике, предмет логики — не только форма, но и содержание мышления; более того, логика есть учение о единстве формы и объективного, предметного содержания познания.

Гегель, — пишет Ленин, — «требует логики, в коей формы

были бы содержательными формами, формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием»¹.

«Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*»².

«Рациональным зерном» гегелевского учения о логике является борьба против логического формализма, против ограниченности формальной логики. Гегель нещадно бичевал формалистическое мышление, «пустое и внешнее применение формул»³. Основное требование научного познания, учил Гегель, «состоит скорее в том, чтобы отдаться жизни предмета, или, что тождественно, чтобы иметь перед собой и высказывать внутреннюю необходимость его»⁴.

Логика, тождественная для Гегеля с диалектикой, есть «не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды. Мышление в качестве чего-то субъективного лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, не привнося со своей стороны никакого прибавка. Рассматривать разумно какой-нибудь предмет не означает привнесение разума извне в этот предмет и обрабатывание его таким способом, а означает, что предмет сам по себе разумен... Дело науки состоит лишь в том, чтобы осознать эту самостоятельную работу разума предмета»⁵.

Гегель не дал, однако, правильного решения вопроса о предмете логики, об *отражении* разумом диалектики природы; он провозгласил идеалистическое *тождество* разума и объективной реальности.

Логика является не только господствующим принципом *всей* гегелевской системы, но, кроме того, это самостоятельная отрасль знания, особая наука, отличная от других частей гегелевской системы.

Каков предмет гегелевской логики как особой отрасли знания? Чем отличается логика от других частей гегелевской системы?

Предмет науки логики, в понимании Гегеля, есть «царство чистой мысли». «Логику,—говорит Гегель,—следует

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 93.

² Там же, стр. 174.

³ Гегель, *Феноменология духа*, стр. 23.

⁴ Там же, стр. 24—25.

⁵ Гегель, *Соч.*, т. VII, стр. 55—56.

понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа*¹. «Система логики есть царство теней, мир простых сущностей, освобожденный от всякой чувственной конкретности»².

В этих определениях идеалистическая мистификация логики выражена Гегелем с предельной ясностью. Для Гегеля не только мир логичен, но логика со своими законами и принципами имеет самостоятельную реальность; больше того, в ней коренится реальность всего остального мира. Логике приписывается самостоятельное бытие до сотворения мира, до возникновения природы и человеческого духа. Логика есть царство чистой мысли, оторванной от всякой чувственности, от всякой материальной основы, независимой от мыслящих существ. Логика *обожествляется* Гегелем. По словам Маркса, «мысли» Гегеля в «Логике»—«это—какие-то находящиеся вне природы и вне человека неподвижные духи. Гегель собрал и запер в своей «Логике» всех этих неподвижных духов...»³

Объект гегелевской «Науки логики» обладает совершенно своеобразным бытием. «Бытие», изучаемое в гегелевской логике,—вне пространства и времени, вне природы и человеческого мышления. Но это и есть, по Гегелю, настоящее, истинное бытие, лежащее в основе всякого другого. Процесс развития, изучаемый «Логикой», диалектическое движение логических категорий, совершается у Гегеля вне времени и пространства. Оно есть саморазвитие *абсолютной идеи*. В логическом познании человек, согласно Гегелю, осознает доприродное, доисторическое бытие логического абсолюта. «*Дух, который знает себя в развитии как духа, есть наука*. Она есть его действительность и царство, которое он строит себе в своей собственной сфере»⁴.

Маркс со всей наглядностью вскрыл механизм гегелевской идеалистической фальсификации логики, с полной ясностью он разоблачил извращение, которому подвер-

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 28.

² Там же, стр. 39.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 651.

⁴ Гегель, Феноменология духа, стр. 11.

гается у Гегеля отношение между логикой и реальной действительностью.

«Последовательно отвлекаясь... от всякого субъекта, от всех его так называемых случайных признаков, одушевленных или неодушевленных, людей или вещей,—мы можем сказать, что в последней степени абстракции у нас есть лишь логические категории как единственная субстанция... Все существующее, все живущее на земле или в воде может быть сведено с помощью абстракции к логической категории; удивительно ли, что весь реальный мир может, таким образом, потонуть в море абстракций и логических категорий... точно так же нам стоит только отвлечься от отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения» (т. е. к движению чистого разума.—Б. Б.).

Движение чистого разума состоит в том, что разум «полагает себя, противопоставляет себя самому себе и слагается с самим собою... Он воображает, что строит мир посредством движения мысли, между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и располагает согласно своему абсолютному методу те мысли, которые находятя в головах у всех и у каждого»¹.

Таким образом, логику, которая на деле есть «итог, сумма, вывод *истории* познания мира»², Гегель изображает как творца, как демиурга самого мира и как источник его движения и развития.

В действительности не «развитие всякой естественной и духовной жизни» покоится на «натуре чистых сущностей, составляющих содержание логики», как полагал Гегель, а, наоборот, «логика и теория познания должна быть выведена из «развития всей жизни природы и духа»³.

Гегелевская «Наука логики»—величайшее творение философской мысли. Если «Феноменология духа» ставит на историческую, диалектическую почву учение о познании, то «Логика» расширяет и углубляет понимание диалектики, утверждая диалектический метод, как универсальный принцип бытия и познания.

Диалектический метод обнаруживается в гегелевской «Логике» не в виде отдельных догадок, не в форме рассу-

¹ Маркс, Нищета философии, стр. 83—84, 86, 1938 г.

² Ленин, Философские тетради, стр. 94.

³ Там же, стр. 90.

паных здесь и там отдельных высказываний; все это произведение насквозь, от начала до конца, насыщено диалектикой, все оно построено на принципах новой, диалектической логики.

«Наука логики» разделена на три части: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. Каждая из этих частей в свою очередь расчленяется Гегелем на три звена. Учение о бытии—на разделы: качество, количество и мера; учение о сущности—на разделы: рефлексия, явление и действительность; учение о понятии—на разделы: субъективность, объективность и идея. Уже из одного этого перечисления явствует, насколько гегелевское понимание предмета логики шире и богаче содержанием, нежели традиционное формально-логическое понимание. Субъективно-логическому учению о понятиях, суждениях и умозаключениях, составляющему основное содержание формальной логики, Гегелем отведен только один из разделов третьей части «Науки логики».

Разделы и части гегелевской «Логики» понимаются им как последовательные ступени саморазвития логической идеи, раскрывающей все полнее и глубже свое содержание.

Гегель начинает с самых общих, отвлеченных, бедных конкретным содержанием логических определений и движется ко все более конкретным, насыщенным содержанием. Начало «Логики», по замыслу Гегеля,—наиболее абстрактное, пустое, конец «Логики»—максимально конкретное, наполненное богатством содержания. Развитие, которое совершается на протяжении «Логики», есть движение понятия от абстрактного к конкретному.

«Начальное,—поясняет Гегель,—есть наиболее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собою процесс развития определений, является наиболее конкретным образом»¹. На каждой новой ступени познания воздвигается вся масса его предшествующего содержания, и через свой диалектический ход вперед оно не только ничего не теряет и не оставляет позади себя, но несет с собою все приобретенное, обогащает и конкретизирует его².

Человек, который изучает «Науку логики», словно спу-

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 44.

² См. Гегель, Соч., т. VI, стр. 315.

скается с высокой горы вниз. Сначала все лежащее внизу кажется ему серым, одноцветным, однообразным, схематичным, контуры и грани не различимы. По мере того как человек спускается с горы, все отчетливее выступает перед ним конкретность и многогранность расположенного перед ним зрелища.

В «Учении о бытии» логическая идея выступает еще как совершенно неопределенная, смутная, недифференцированная. Первое определение *бытия* столь пусто, что может быть приравнено к *ничто*. Шаг за шагом прослеживает Гегель, как вырисовываются контуры логического понятия «бытия»: бытие, рассматриваемое, как *нечто*, обретает характеристику *качества*, получает *количественную* определенность и т. д.

«Учение о сущности» является у Гегеля более высокой стадией развития логической идеи; здесь «Наука логики» проникает вглубь «бытия», подвергает его мыслящей рефлексии, расчленяет «бытие» на *существенное* и *несущественное*, различает *сущность* и *видимость*, раскрывает *противоречия*, исследует *основание* явлений, выясняет взаимозависимость вещи и ее свойств, целого и частей, силы и ее обнаружения, внутреннего и внешнего...

Но лишь в третьей части Логики, в «Учении о понятии», после обстоятельного исследования проблем субъективной логики Гегель, наконец, приближается к *идее*, в которой понятие раскрывается во всей своей полноте, во всей своей диалектической филигранности.

«Абсолютная идея» завершает у Гегеля этот процесс, она является итогом всего движения, она содержит в себе всю полноту содержания, впитывает в себя результат всего предшествующего развития понятия.

По сравнению с «Феноменологией духа» схема развития в «Логике» — существенный шаг вперед и вместе с тем новый шаг по пути дальнейшей мистификации диалектики.

Шаг вперед по сравнению с «Феноменологией» заключается в том, что в «Логике» Гегель ставит своей задачей раскрыть не только развитие процесса познания, не только диалектику сознания субъекта, но развитие самой действительности, диалектику самого предметного мира.

Однако рациональное содержание «Науки логики» окутано густым мистическим туманом. Идеалистическая диалектика беспрестанно теряет под собой почву реальной действительности, мистифицируется, подчиняется спекулятивному произволу.

Разумное в методе Гегеля не лежит на поверхности его философского учения, оно не дается готовым в руки, как зрелый плод, а глубоко сокрыто под «мистической шелухой гегелианщины»¹. Это разумное содержание надо было отыскать, «вышелушить». «Логику Гегеля,—писал Ленин,—нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо выбрать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *мистики идей*: это еще большая работа»².

* * *

Сталинское учение о *четырёх основных чертах диалектического метода* позволяет обобщить и систематизировать рациональное содержание философии Гегеля, «сформулировавшего основные черты диалектики»³.

В гегелевской логике, разумеется, нет этой классификации основных черт диалектики, а тем более—правильного понимания исторической и логической последовательности основных черт диалектического метода: первая черта рассматривается в последнем параграфе второй книги «Науки логики», вторая—в первой главе первой книги, третья составляет основное содержание «Учения о бытии», а четвертая расположена в начале «Учения о сущности». Более того, *каждая* из основных черт диалектического метода мистифицирована Гегелем в соответствии с *идеалистическим* характером его диалектики.

Тем не менее сталинская концепция четырех основных черт диалектического метода дает возможность рационально систематизировать и осмыслить то, что составляет положительное содержание в учении Гегеля.

Главное содержание «Науки логики»—всестороннее исследование логических *категорий*, т. е. наиболее общих понятий, отражающих наиболее общие формы и отношения бытия. Уже самая постановка задачи изучения всех категорий не в их разрозненности и изолированности, а как единой *системы*, в их всеобщей связи и зависимости, в их взаимных переходах выражает одно из основоположений диалектического мышления, составляет важнейшую отличительную черту диалектического метода—признание всеобщей связи и взаимозависимости.

Формальная, метафизическая логика рассматривала вещи и их понятия в их разобщенности и разрозненности, обры-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 151.

² Там же, стр. 274.

³ Сталин, Вопросы ленинизма, стр. 535, изд. 11-е.

вая многочисленные связи и изолируя от многообразных зависимостей. Гегель понял, что для прежней логики «логические формы суть мертвые формы—ибо их не рассматривают как «органическое единство», «их живое конкретное единство»¹. Вследствие этого формальная логика как бы умерщвляла все то, что делала предметом своего изучения.

«Различные члены тела,—замечает Гегель,—суть то, что они представляют собою, лишь в их единстве и в соотношении с последним. Так, например, отрубленная от тела рука есть, как уже указал *Аристотель*, рука лишь по названию, а не по существу дела»². Это понимание Гегель правильно обобщил и распространил на познание всего сущего и всей совокупности логических категорий, выступающих в его «Логике» как связанное, единое целое. Гегель понял, что вырвать исследуемый предмет из совокупности целого—значит отрезать путь к постижению всех его зависимостей, всех сложных его внешних и внутренних взаимоотношений, без которых нельзя понять предмета.

В своей «Логике» Гегель глубоко и всесторонне охватил универсальную связь «во *всем* своем изложении, *всегда* и с самого начала подчеркивая эту связь, взаимопереходы etc. etc.»³

Учение Гегеля о всеобщей связи не ограничивается *непосредственными*, прямыми зависимостями, оно учитывает многообразие *форм связи* и принимает во внимание сложное *опосредствование* связей. В конечном итоге каждая вещь и каждое понятие связаны через множество промежуточных звеньев со *всем*: в единстве и взаимосвязи выступают не только отдельные группы или комплексы вещей, но вся сфера бытия и познания в целом. В конечном счете—*все связано со всем*, все сущее есть единое целое, и, соответственно, вся логика, вся система категорий должна быть понята как единое целое. «Определенное, конечное бытие,—пишет Гегель,—есть такое, которое относится к чему-либо другому; это есть содержание, которое находится в отношении необходимости к другому содержанию, ко всему миру... Если будет разрушена одна пылинка, то разрушится вся вселенная»⁴.

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 96.

² Гегель, *Соч.*, т. I, стр. 326.

³ Ленин, *Философские тетради*, стр. 158.

⁴ См. там же, стр. 106.

«Необходимая связь всего мира», «взаимоопределяющая связь всего» — важнейший принцип диалектического метода познания. Руководствуясь этим принципом, гегелевская логика дает в своей системе категорий диалектическую картину мира, которая, будучи освобождена от обволакивающего ее идеалистического покрова, представляется в следующем виде:

«Река и *капли* в этой реке. Положение *каждой* капли, ее отношение к другим; ее связь с другими; направление ее движения; скорость; линия движения — прямая, кривая, круглая etc., — вверх, вниз. Сумма движения. Понятия, как *учеты* отдельных сторон движения, отдельных капель (= «вещей»), отдельных «струй» etc. Вот приблизительно картина мира по Логике Гегеля, — конечно минус божевка и абсолют»¹.

Сколь богато и глубоко разработано Гегелем учение о связи, можно заключить из того, что *причинная зависимость*, которая у более поверхностных мыслителей выступает как единственная форма связи, у Гегеля является лишь одной из многообразных форм связей и зависимостей. Гегель углубил понимание самой причинной зависимости, вскрыл диалектику причины и следствия, уяснив относительность обоих понятий, превращение следствия в причину и основанное на этом взаимодействие. Но Гегель не ограничился этим. Каузальность (причинная зависимость) не заслоняет у него других, более сложных видов взаимозависимостей. Он понял «всесторонность и всеобъемлющий характер мировой связи, лишь односторонне, отрывочно и неполно выражаемой каузальностью»², понял, что «каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи...»³

Гегель показал, что связи части и целого, внутреннего и внешнего, формы и содержания, сущности и явления и т. д. должны быть наряду с каузальностью учтены при исследовании сложных и многосторонних отношений вещей и явлений объективной действительности.

Связь рассматривается Гегелем не как соотношение покоящихся, неподвижных вещей, а как взаимодействие движущихся вещей: связь осуществляется в *движении* и через движение. Всеобщая связь понимается Гегелем как *диалек-*

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 144.

² Там же, стр. 155.

³ Там же, стр. 156.

тическая связь, она не отделима от универсального движения.

В противоположность метафизическому мышлению, рассматривающему вещи и их понятия как мертвые, застывшие в их неизменной определенности, как раз навсегда данные, логика Гегеля основывается на понимании подвижности, изменчивости, текучести всего сущего. Она рассматривает вещи и понятия в их превращениях, в их переходах из одного состояния в другое. «Мысль,—говорит Гегель,—...не должна представлять... истину действительности как мертвый покой, как простой образ, тусклый и бессильный, без стремления и движения...»¹ «Идея», выражающая, согласно Гегелю, всего полнее и истиннее действительность, «есть по существу своему процесс».

Красной нитью через всю «Науку логики» проходит принцип «становления», рассматривающий вещи и понятия не как готовые и неизменные, а как нечто становящееся, преобразующееся, изменчивое.

Природа всегда находится *за работой*, она не знает усталости и абсолютного покоя—такова гениальная идея, выраженная в признании «становления» исходной и ведущей категорией.

Становление есть живое единство *возникновения* и *уничтожения*, или, по терминологии Гегеля, «бытия» и «ничто». Всякий предмет, находясь в движении, являет собой одновременно *уничтожение* некоторого своего состояния и вместе с тем *возникновение* некоторого иного состояния. Всякое «нечто», поскольку оно не мертво, не косно, а подвижно, есть единство отмирания, уничтожения старого, превращения его в «ничто» и рождения нового, возникновения некоторого «бытия». В этом смысле Гегель рассматривает единство «бытия» и «ничто»—становление—как основу основ всякой жизни и движения. «Это единство бытия и ничто лежит в основании в качестве первой истины и составляет стихию всего последующего...»² «*Нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и того и другого, и бытия и ничто*»³.

Обоснование учения о всеобщности движения открывает путь для сокрушительной критики «незыблемых за-

¹ Гегель, Соч., т. VI, стр. 219.

² Гегель, Соч., т. V, стр. 71.

³ Там же, стр. 70.

конов» формальной логики, в течение сотен лет объявлявшихся нерушимыми. С позиции учения о всеобщем движении Гегель показывает всю убогость формальной логики и бесплодность ее «аксиом», претендовавших на то, чтобы быть непреложными критериями истины. Приведем язвительную характеристику, данную Гегелем формально-логическому «закону тождества» (A есть A):

«Если, например, на вопрос: *что такое растение?* дают ответ: *растение есть растение*, то все общество, на котором испытывается истинность такого рода предложения, одновременно и признает ее и столь же единогласно заявляет, что этим *ничего* не сказано ...и если это предложение есть абсолютная истина, то нужно сказать, что такая абсолютная болтовня ценится весьма низко; ничто не считается более скучным и несносным, чем беседа, пережевывающая лишь одно и то же,—чем такого рода речь, которая, однако, якобы есть истина.

При более близком рассмотрении этой скуки, вызываемой такой истиной, мы видим, что начало: *«растение есть»*, делает приготовления к тому, чтобы *что-то* сказать, сообщить какое-то дальнейшее определение. Но так как затем лишь повторяется то же самое, то произошло, наоборот, нечто противоположное этим приготовлениям: *ничего* не было сказано. Такая *тождественная* речь *противоречит*, следовательно, *самой себе*¹.

Гегель убедительно доказывает, что в силу подвижности всего сущего, отражаемого в акте суждения, формально-логический принцип тождества, равно как и его обратная сторона—*принцип противоречия* (A не есть не- A) не являются законами мышления, а, наоборот, противоречат законам мышления.

Мышление, имеющее своим предметом подлинный мир, в котором царит становление, требует понятий, «которые должны быть также обтесаны, обломаны, гибки, подвижны, релятивны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, дабы обнять мир»².

Отрицание диалектическим методом формально-логического «закона тождества» вовсе не означает отрицания тождества как существенного *момента* бытия и мышления, характеризующего *определенность* вещей и суждений. Ложность формально-логического «закона» в том, что он

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 487.

² Ленин, Философские тетради, стр. 144.

абсолютизирует тождество, покой и *противопоставляет* его движению, в том, что он не признает *относительности* покоя и тождества, его *неразрывной связи* с движением и различием.

Подобно тому как гегелевское понятие связи не ограничивается причинной связью, рассматривая последнюю лишь как одну из многих форм связи, так и гегелевское понятие движения не исчерпывается простейшей формой механического движения, перемещения, характеризуя последнее лишь как низшую, элементарную разновидность движения. Диалектическое понятие движения отображает становление, изменение, развитие во всем разнообразии и многосложности его форм и проявлений.

Утверждение диалектической логикой универсальности движения означает понимание мира как *процесса*, как вечного *обновления*, оно заключает в себе понятие *прогресса*.

«В высшей степени важно уяснить себе,—формулирует Гегель рассматриваемый принцип,—как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания...

Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того, чтобы быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнес, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность»¹.

Изменение вещи, ее превращение «в свое иное», в нечто отличное от того, чем она была, даже в собственную противоположность, предполагает наличие в каждом процессе «отрицательного» начала.

Понятие «отрицательности» и учение о *положительном* значении отрицательного—существенный элемент гегелевского понимания движения.

Понятие «отрицания» приобретает в диалектической логике новое, значительное содержание. «Не голое отрицание, не зряшное отрицание, *не скептическое* отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике,—которая, несомненно, содержит в себе элемент отри-

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 135, 137.

цания и притом как важнейший свой элемент,—нет, а отрицание, как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного т.-е. без всяких колебаний, без всякой эклектики»¹.

Под «отрицанием» Гегель понимает начала, силы, факторы, обуславливающие отмирание, уничтожение данной вещи или данного состояния. Стало быть, отрицание рассматривается им как момент развития, как необходимое условие возникновения нового. Отсюда понимание положительного значения «отрицания».

«Единственно нужным для того,—писал Гегель,—*чтобы получить научное поступательное движение*,—и о приобретении совершенно *простого* усмотрения которого следует главным образом стараться,—является познание логического положения, что отрицательное вместе с тем также и положительно или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания, или, еще иначе, что такое отрицание есть не всяческое отрицание, а *отрицание определенной вещи*, которая разлагает себя, что такое отрицание есть, следовательно, определенное отрицание...»²

В учении о положительности отрицательного наглядно обнаруживается революционный смысл диалектического метода. Развитие рассматривается здесь не в либерально-сентиментальном духе, не как «безобидное», безболезненное «накопление нового»; отрицание как необходимый элемент развития включает в понятие последнего революционную ломку, преодоление и уничтожение старого как положительный момент.

Революционное содержание диалектического метода, в частности признание всеобщности движения, было ясно и для самого Гегеля. Революционные выводы диалектического метода имеют две стороны: признание обреченности отжившего, реакционного и победоносности, неодолимости назревшего, революционного.

«Мы говорим,—формулирует Гегель революционный вывод из диалектического понимания развития,—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,

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 216.

² Гегель, *Соч.*, т. V, стр. 33.

сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным»¹.

Диалектика выступает здесь в образе беспощадного исторического суда, выносящего смертный приговор всему достойному гибели. Диалектика выступает как учение о том, что природа и общество никогда не останавливаются на достигнутом, как учение о преходящем, историческом характере всех установлений, какими бы незабываемыми и прочными они ни казались.

Революционный вывод из диалектического понимания движения отчетливо выступает в гегелевском толковании формулы: «Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно».

Формула эта, поясняет Гегель, отнюдь не означает оправдания всего существующего. «У кого не хватит ума, чтобы заметить вокруг себя много такого, что на деле не таково, каким оно должно быть?»²

Разумно не все то, что существует, а лишь то из существующего, что жизненно, выражает историческую необходимость, т. е. то, что «действительно». И обратно: что разумно, т. е. соответствует историческому разуму, воплощает логику исторического развития, то утверждает себя как действительность.

Идея, выражает Гегель эту мысль с присущей всему его учению идеалистической мистификацией, «не столь бессильна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть...»³

Таким образом, принцип диалектического понимания развития заключает в себе логическое обоснование неминуемой гибели реакционного и необходимого торжества революционного.

Идеалистический характер диалектического метода Гегеля искажает, однако, свойственное ему понятие *движения*. Для выяснения того, как преобразуется понятие движения и развития в *идеалистической* диалектике, достаточно вспомнить, что, поскольку в гегелевской логике всякое движение и развитие совершается «в эфире чистой мысли», оно происходит вне времени и вне пространства. Но движение, совершающееся вне пространства (так как движутся у Гегеля не материальные предметы, а понятия),

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 137.

² Там же, стр. 23.

³ Там же.

и развитие, происходящее вне времени¹,—это совершенно специфическое движение и развитие.

Внепространственное и вневременное развитие коренным образом отлично от реального диалектического развития в природе и обществе; оно есть неполноценное, формальное, мнимое развитие, и метод, основанный на *таком* понимании развития, коренным образом отличен от материалистической диалектики.

«*Поступательное движение*,—заявляет Гегель,—есть положенное *суждение* идеи»². В этом определении как нельзя более рельефно выступает *прямая противоположность* гегелевского диалектического метода материалистической диалектике. Центральное понятие логики, понятие поступательного движения принимает в идеалистической диалектике характер чисто логической связи и соподчинения элементов *суждения*. Притом суждение, о котором говорит Гегель, разумеется им как независимое от мыслящего человека, как суждение «абсолютной идеи». «Всякий знает, что такое человеческая *идея*,—говорит по этому поводу Ленин,—но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля»³.

Идеалистическое понимание движения вносит еще одно весьма существенное извращение в гегелевский диалектический метод—оно придает всему процессу развития *телеологический* характер. Поскольку развитие в диалектике Гегеля—разумный процесс, оно приобретает осмысленный, целенаправленный, характер; направление процесса заранее предначертано в виде некоторой разумной цели. Весь процесс развития в целом, охватываемый «Наукой логики», Гегель определяет как «круг, который свой конец предполагает как свою цель и имеет ее в начале». Вследствие этого все переходы в «Логике», все изображенное в ней поступательное движение логических категорий приобретает особый, телеологический колорит: развитие мистифицируется, в закономерный исторический ход событий вкладывается не свойственная ему разумная изначальная цель.

¹ Понятие, говорит Гегель, «не есть во времени, не есть нечто временное. Оно, наоборот, есть власть над временем...» (Соч., т. II, стр. 50).

² Гегель, Соч., т. I, стр. 342.

³ Ленин, т. XIII, стр. 186.

Так идеалистическое извращение понятия развития в диалектике Гегеля затемняет и искажает разумное содержание открытого им метода.

* * *

Неотъемлемой чертой диалектического метода является понимание процесса развития как перехода количественных изменений в качественные. Вульгарное понимание развития не поднимается над плоской концепцией развития как постепенного роста, увеличения. Согласно этому пониманию, развитие есть лишь количественное нарастание тех или иных свойств или признаков. Гегель доказал, что такая трактовка развития ничего не объясняет, более того—она исключает подлинное развитие, возникновение иного, *нового*.

По справедливому замечанию Гегеля, «делать понятным происхождение или уничтожение постепенности изменения—значит впадать в скуку, свойственную тавтологии; при этом предполагается, что возникающее или уничтожающееся наперед имеется уже в готовом виде, и изменение превращается в простую перемену внешнего различия, благодаря чему в действительности и получается тавтология»¹.

Действительное развитие состоит в возникновении *нового*. Оно предполагает *качественное* изменение, уничтожение одного качества и образование другого. Изменение есть не простой рост, увеличение, распространение личного качества, «изменение есть вместе с тем по существу переход одного качества в другое...»²

Диалектическое мышление, таким образом, рассматривает развитие не как чисто количественный процесс, а как процесс перехода количественных изменений в качественные. На известной, закономерно определенной ступени количественного изменения (увеличения или уменьшения) процесс приобретает новую качественную определенность, старое качество сменяется новым, начинается новый цикл развития.

Понимание развития как качественного преобразования, как перехода количественных изменений в качественные, включает в себе новое понимание соотношения непрерывности и прерывности в процессе развития. Вульгарное,

¹ См. Ленин, Философские тетради, стр. 123.

² Гегель, Соч., т. V, стр. 390.

метафизическое мышление понимает развитие лишь как постепенный, непрерывный процесс.

«Говорится, что в природе не бывает скачков; и обычное представление, если оно желает понять происхождение или уничтожение, полагает... что поймет их, представляя их как постепенное возникновение или исчезание»¹. Этой плоской эволюционистской концепции Гегель противопоставляет иное понимание развития, согласно которому «изменения бытия суть вообще не переход одной величины в другую, но переход от количественного в качественное и, наоборот, становление другим, перерыв постепенности и качественно-иное, в противоположность предшествовавшему, существованию»². «Вода,—поясняет Гегель примером этот момент перерыва постепенности в процессе развития,—через охлаждение не становится постепенно твердой так, чтобы она делалась сначала студенистой и постепенно затвердевала до консистенции льда, но становится сразу твердой; достигнув уже температуры замерзания, она, если остается в покое, может еще сохранять жидкое состояние, но малейшее сотрясение приводит ее в состояние твердости»³.

Диалектическое учение о развитии как о превращении количественных изменений в качественные есть вместе с тем учение о «скачке», о перерыве постепенности как необходимой форме образования нового качества. Переход количественного изменения в качественное и есть нарушение непрерывности изменения, скачок от существования старого качества к его несуществованию и, наоборот, от несуществования нового качества к его существованию.

Гегелевское понимание изменения обнаруживает неразрывное единство и взаимопереход количественного и качественного моментов развития, равно как и единство и взаимопереход эволюционного и революционного моментов развития.

«Количество» и «качество», взятые порознь, являются лишь односторонними характеристиками бытия. Они не существуют одно без другого: всякое количественное изменение необходимо есть изменение определенного качества и обратно: всякое качество обладает некоторой количественной определенностью. Бытие, рассматриваемое

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 122.

² См. там же, стр. 122.

³ Там же.

как единство качества и количества, Гегель называет «мерой». «Мера,—по его определению,—есть качественно определенное количество»¹. Всякое бытие может быть рассматриваемо как мера, поскольку всякое бытие есть некоторое качественно определенное количество.

Под этим углом зрения процесс развития представляется Гегелю как линия отношений «меры», т. е. как связный ряд количественно определенных качеств. Скачок связывает между собой различные «меры», служит переходом от одного качества к другому, выступает как граница между двумя качествами. Линию развития—ряд количественных изменений, перемежающихся перерывами постепенности,—Гегель образно называет «узловой линией отношений меры»; «узлы» связывают «меры» между собой и вместе с тем обозначают перерывы постепенности.

Рассмотренная черта гегелевского диалектического метода—учение о роли скачков в развитии—является по самому существу своему революционной. Плоское метафизическое понимание движения рассматривало революции как противоестественные явления, как аномалии. Поскольку природе, по мнению метафизиков, чужды «скачки», перерывы постепенности, постольку революционные методы преобразования действительности осуждались и вместо них рекомендовалось мирное, постепенное реформирование старого общества. Метафизическая концепция служила теоретическим обоснованием отказа от революционной борьбы. Согласно диалектическому пониманию развития, «скачки», революционные переходы не только «встречаются» иногда в природе и обществе, не только «случаются», но являются всеобщим законом развития, всеобщим принципом возникновения всего нового. Тем самым диалектический метод обнаруживает естественный, необходимый характер революций, доказывает, что революционный путь—единственный путь качественного преобразования общественной жизни, единственный путь образования новых общественных форм.

Признание перехода количественных изменений в качественные, или, по выражению Гегеля, перехода некоторого существования в несуществование, вовсе не означает, что пройденная стадия движения попросту аннулируется, стирается, бесследно исчезает, уступая место новому. Такая смена качеств представляла бы собой не развитие, не

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 184

поступательное движение, а калейдоскоп. Развитие в природе и обществе отнюдь не напоминает постройки и разрушения карточных домиков; ничто не проходит бесследно, каждая новая ступень развития связана с предшествующей ступенью, точнее говоря—каждая ступень в цепи развития выступает как необходимое звено. Перерыв постепенности развития приводит к *отрицанию* старого качества, но отрицание выступает здесь также «как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного...»¹

Диалектическое понятие развития раскрывает двойственный характер отрицания. Отрицание не есть простое отбрасывание, а есть одновременно и переход первого во второе. Предшествующая ступень, которая преодолевается при возникновении новой ступени, является также и необходимым *условием* возникновения нового. Новое вырастает на месте старого, оно наследует историческое достижение, подчиняет его себе и использует как материал для построения нового. Удержание положительного в результате отрицания—таково необходимое условие поступательного движения, развития.

Для обозначения двойственного характера диалектического отрицания Гегель пользуется специальным термином «aufheben» («устранять»²—в переводе Ленина, «снимать»—в цитируемом переводе гегелевской «Логики»). «Под aufheben,—разъясняет Гегель,—мы понимаем, во-первых, устранить, отрицать и говорим согласно этому, что закон, учреждение sind aufgehoben (отменены, упразднены). Но aufheben означает также *сохранить*, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (aufgehoben sey). Эта двойственность в словоупотреблении немецкого языка, по которому одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна рассматриваться как случайная...»³ Двоющим значением этого слова Гегель пользуется для выражения двойственного характера диалектического отрицания, для выражения ассимиляции положительных достижений пройденных ступеней развития в историческом процессе.

Переход в иное на основе качественного изменения Гегель понимает как закономерный процесс. В своем изме-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 216.

² См. Ленин, *Избранные произведения*, т. I, стр. 87, 1940 г.

³ Гегель, *Соч.*, т. I, стр. 166.

нении предмет превращается не в *любое* иное, а в *определенное* иное. В *какое* новое качество преобразуется в результате «перерыва постепенности» старое качество — не является делом случая. Количественное изменение приводит к *определенному* качественному изменению. Яичко бабочки-шелкопряда при нормальном развитии превратится в гусеницу, а не во что-либо иное, а кокон — в бабочку. Нечто, говорит Гегель, превращается не в любое иное, а в *свое* иное. Скачок не есть скачок в неизвестность, а закономерный переход, поддающийся научному предвидению. Таким образом, признание скачков в природе и обществе отнюдь не колеблет закономерного хода естественных и исторических процессов, напротив: это признание углубляет самое понятие закономерности.

Закону диалектического отрицания Гегель придал форму триады. Каждые три следующих друг за другом звена в цепи развития у него выступают как определенный связный цикл; он придал процессу развития трехактный ритм.

Гегель, несмотря на идеалистическую шелуху, в которую им облечен этот закон, дает в нем глубокую характеристику важнейших сторон диалектического процесса. Он указывает, что развитие совершается не по прямой линии, а восходящими кругами: каждая третья фаза в цепи развития представляет известное повторение черт пройденной первой фазы, причем это третье звено или «отрицание отрицания», как его называет Гегель, не есть простой возврат к пройденным ступеням. Любая третья фаза развития не тождественна с первой фазой данного ряда, она обогащается достижениями, накопленными во второй фазе развития и усвоенными ею.

Каждая третья ступень развития не есть прекращение дальнейшего движения; она в свою очередь служит исходным пунктом дальнейшего движения вперед.

Несмотря на то, что Гегель сам требовал за внешней формой триады видеть суть вещей, триада служит у него средством построения априорных конструкций и играет решающую роль при всем построении системы. Как и все важнейшие понятия, этот закон диалектического отрицания подвергнут у Гегеля идеалистическому извращению.

Однако при всех своих недостатках гегелевское учение о развитии было огромным шагом вперед в понимании действительности по сравнению со всеми предшествовавшими философскими системами. Величайшая заслуга Гегеля

состоит в том, что он процесс развития стал рассматривать как противоречие, как борьбу противоположностей.

И только эта черта диалектического метода во всей глубине и во всем его революционном значении раскрывает основу всякого движения.

«Движение есть само *существующее* противоречие»¹,— гласит гениальное определение Гегеля.

«Нечто,—поясняет Гегель,—движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится и не находится»².

Сказанное о простейшем движении—о перемене места— в полной мере применимо к движению вообще, ко всякому процессу изменения: нечто изменяется не только поскольку оно теперь *это*, а в другой момент *иное*, но поскольку оно в один и тот же момент *и это и иное*. Всякое изменение как переход в иное есть *существующее противоречие*.

Объективная реальность движения непреложно доказывает *объективную реальность* противоречия.

Универсальность движения как всеобщей формы существования непреложно доказывает *универсальность* противоречия. «Противоречие не следует принимать только за какую-то аномалию, встречающуюся кое-где: оно есть... принцип всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия»³. «*Все вещи противоречивы в самих себе*,—провозглашает Гегель,—и притом в том смысле, что это предложение выражает по сравнению с прочими истину и сущность вещей»⁴.

Гегель доказал, что реальны не только внешние противоречия, противоречия между различными, не зависимыми друг от друга вещами, но и *внутренние противоречия*, противоречия в самих вещах. В отличие от внешних противоречий противоречия внутренние коренятся в самой сущности вещей: противоречащие друг другу элементы не отделимы друг от друга, не могут существовать один без другого. «Если взять какие угодно тривиальнейшие примеры: верх и низ, правое и левое, отец и сын и т. д. до бесконечности, то все они содержат противоположность в одном определении. Верх *есть* то, что *не* есть низ; верх

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 521.

² Там же.

³ Там же, стр. 520—521.

⁴ Там же, стр. 519.

определен лишь так, чтобы не быть низом, и *есть* лишь постольку, *поскольку* есть низ, и наоборот; в одном определении заключается его противоположность»¹.

Противоположность и противоречие, учит диалектика, не исключают единства; напротив, реальное диалектическое единство необходимо содержит в себе противоречие, является *единством противоположностей*. Без этих внутренних противоречий не было бы движения, изменения, развития предмета. Противоречие, внутренняя борьба дает предмету жизнь и движение, обуславливает его жизненность и развитие.

Противоречия Гегель понимает не как мертвые, раз навсегда данные полярности, а как *исторические* движущие силы всякого развития. Движение не отделимо от противоречий: движение—результат противоречий, в движении противоречивого предмета преобразуются и сами противоречия.

В свете учения о единстве и борьбе противоположностей понятие развития раскрывает свои новые стороны. Развитие не есть гармонический процесс, прямолинейное восхождение. Развитие совершается в борьбе, оно есть процесс противоречивый, зигзагообразный. Прогресс в природе и обществе осуществляется через напряженную борьбу, через антагонизм, через отступления и отклонения от прямолинейного движения вперед.

Учение о единстве и борьбе противоположностей в новом свете показывает также принцип скачкообразности развития. Революционные перерывы постепенности, границы «меры» выражают предельное обострение противоречий, взрывающее их единство и дающее начало новому единству, с новыми внутренними противоречиями. Таким образом, новое качество, новый тип закономерности есть вместе с тем новый тип противоречий. Изучение качественно различных форм движения в природе и обществе есть вместе с тем изучение различных видов движущих противоречий.

Из сказанного видно, что без учения о противоречивости развития нельзя понять во всей полноте и остальных черт диалектического метода. Только совокупность всех этих черт раскрывает сущность этого метода, сущность диалектической концепции развития.

Учение о противоречии дает ответ на вопрос об *источ-*

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 522.

нике движения. Противоречие, говорит Гегель, «есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом и деятельностью»¹. Нечто, говорит Гегель, «жизненно лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие»².

Метафизики ищут источник всякого движения во внешних силах, в толчке извне, в столкновении чужеродных друг другу факторов. Противоречие они рассматривают как нечто чуждое самому предмету, как отклонение от нормы, как нарушение нормального состояния. В конечном счете первоисточником всякого движения в мире они должны признать некую силу, стоящую вне мира и над миром. Так метафизическая концепция развития ведет к признанию божественного «первого толчка».

Диалектическое учение о внутреннем противоречии как необходимом, «нормальном» состоянии движущегося (т. е. всякого существующего) предмета рассматривает движение как *самодвижение*. Самодвижение есть движение на основе необходимых, внутренних присущих каждому предмету противоречий. Устранение *данных* противоречий в результате их борьбы приводит путем перерыва постепенности развития к возникновению *новых* противоречий, движущих сил дальнейшего развития. *Абсолютное* уничтожение противоречий означает прекращение дальнейшего движения, прекращение существования, ибо существование и есть та или иная форма движения предмета.

«Развитие есть «борьба» противоположностей. Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними). При первой концепции движения остается в тени *самодвижение*, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *во вне*—бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «само»* движения. Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая—жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 520.

² Там же, стр. 521.

ключ к «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового»¹,—так определяет Ленин главное в диалектике, формулируя глубочайшую противоположность обоих методов: диалектического и метафизического. Учение о единстве и борьбе противоположностей Ленин называл «ядром диалектики», «солью диалектики».

Идеалистичность гегелевского метода не позволяет последовательно провести диалектическое учение о противоречии.

Противоречия теряют у Гегеля свой реальный характер: из противоречий материальной действительности, из необходимых коллизий развития природы и общества они превращаются в чисто логические противоречия понятий.

Стремление логически вывести одну категорию из другой, вместо того чтобы понять их как отражение различных граней развития материального мира, приводит Гегеля к тому, что «противоречие» он дедуцирует из «противоположности», а последнюю—из «различия» и т. д. Между тем понимание противоречия как движущей силы всякого развития требует, чтобы противоречие не *вытекало* из предшествующего движения категорий, а *объясняло* само это движение.

Не менее наглядно выступает несовершенство *идеалистической* диалектики в понимании Гегелем разрешения противоречий. Столкновение противоположностей, «их воодушевление к решительной взаимной борьбе»² Гегель подменяет «опосредствованием» противоположностей, т. е. формой их примирения, компромисса. «Опосредствование» это заключается в том, что одна из противостоящих крайностей обнаруживает элемент единства со своей противоположностью. Новая ступень развития у Гегеля выступает не как результат борьбы, а как результат «опосредствования». Но, говорит по этому поводу Маркс, «действительные крайности не могут быть опосредствованы именно потому, что они являются действительными крайностями»³. Маркс углубил в этом решающем вопросе гегелевское понимание противоречия.

«Основная ошибка Гегеля,—писал по этому поводу Маркс,—заключается в том, что он *противоречие* явля-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 325—326.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. I, стр. 589.

³ Там же, стр. 588.

ния понимает как единство в сущности, в идее, между тем как указанное противоречие имеет своей сущностью нечто более глубокое, а именно—*существенное противоречие*»¹.

Революционность учения о борьбе противоположностей очевидна: оно обосновывает положительное, прогрессивное значение революционной борьбы, оно доказывает, что не притупление, не замазывание противоречий, а их развитие, развертывание борьбы противоположностей является источником и необходимым условием всякого движения вперед. Диалектическое учение заслуженно названо Герценом «алгеброй революции».

Таково в самых общих чертах то «разумное в методе, что Гегель открыл и вместе с тем затемнил»². Таково «рациональное зерно» гегелевской философии.

Извлечь это «зерно» из плевел гегелевской философской системы, очистить его от идеалистической шелухи было великой научной заслугой Маркса и Энгельса.

Шаг за шагом анализируя «Науку логики», Ленин пришел к выводу, что «движение и *само движение*» (это **NB!** самопроизвольное (самостоятельное), спонтанейное, **внутренне-необходимое** движение), «изменение», «движение и жизненность», «принцип всякого самодвижения», «импульс» к «движению» и к «деятельности»—противоположность «*мертвому бытию*»—кто поверит, что это суть «гегелевщины», абстрактной и *abstrusen* (тяжелой, нелепой?) гегельящины?? Эту суть надо было открыть, понять, спасти, вылущить, очистить, что и сделали Маркс и Энгельс»³.

Извлеченное из идеалистической системы и очищенное от мистической шелухи, «рациональное зерно» гегелевского метода дало пышные всходы на плодотворной почве *материализма*, в творениях гениев *марксистской диалектики*—Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина.

Переработка гегелевской диалектики марксизмом заключалась не только в освобождении гегелевского диалектического *метода* от пут системы абсолютного идеализма, а главным образом в коренной переработке самого идеалистического метода.

Задача марксизма не ограничилась высвобождением гегелевского метода из пут метафизической системы. Сам

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 592.

² Маркс и Энгельс, Письма. Письмо Энгельсу от 14 января 1858 г., стр. 105.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 138—139.

этот метод не мог быть взят в готовом его виде, он требовал радикальной материалистической переработки, ибо у Гегеля диалектика реального мира лишь как бы «просвечивает» сквозь густой идеалистический туман. Конкретные факты диалектики природы и общества у Гегеля—лишь редкие оазисы в сыпучих песках логических спекуляций. Самые основные понятия диалектики—понятия развития и противоречия—мистифицированы Гегелем вследствие идеалистического характера его метода.

Идеалистическая мистификация диалектического метода в «Науке логики», как мы видели, заключается в том, что Гегель рассматривает в ней чистые понятия, бесплотные логические категории как самостоятельные, самодвижущиеся сущности.

«Метод восхождения от абстрактного к конкретному,— говорит Маркс, раскрывая гегелевскую мистификацию,— есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»¹.

Порочность идеалистического метода, развитого Гегелем в «Логике», состоит в том, что для него логическое движение от абстрактного к конкретному не есть лишь отражение в процессе *мышления*; само конкретное, сама действительность рассматривается Гегелем как возникшая из абстрактного. Гегель приписывает объективно-реальное, самостоятельное существование и развитие тому, что происходит в процессе познания, в процессе отражения человеком действительности.

В гегелевской «Логике» идея не только обретает независимое существование, но «становится созидательницей природы». Движение логических категорий в идеалистической диалектике вследствие этого не отражает реальный исторический процесс, а подменяет его. Историческое развитие природы и общества превращается в творение «идей». Действительная история мира превращается в «прикладную логику».

* * *

Гегелевский диалектический метод не является истинным не только вследствие своей идеалистичности, но и потому, что метод этот деформируется гегелевской системой, мета-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XII, ч. I, стр. 191.

физические рамки которой служат прокрустовым ложем для революционных тенденций диалектики.

Для уяснения этого положения следует обратиться, кроме первой части гегелевской философской системы— «Логики», к остальным ее составным частям—к «Философии природы» и «Философии духа».

Гегелевская «Философия природы» насквозь проникнута идеализмом. Задача всей философии природы, по Гегелю, заключается в том, чтобы понять духовную сущность природы. «В том-то и состоит назначение и цель философии природы,—пишет Гегель,—чтобы дух обрел в ней свою собственную сущность, т. е. обрел в природе понятие как свое подобие... Дух подобно Адаму, когда он увидел Еву, достоверно узнает и провозглашает: «это кость от моей кости и плоть от моей плоти»¹. «Отчужденная от идеи природа,—по словам Гегеля,—есть лишь труп...»²

Таким образом, Гегель со всей решительностью отвергает независимость и первичность природы по отношению к идее, к духу. Идеалистическое решение основного вопроса философии сформулировано здесь с полной отчетливостью.

Уже то обстоятельство, что первой частью своей философской системы Гегель сделал логику, а не учение о природе, является выражением идеалистического отношения к природе как вторичному, производному. Переход от логики к философии природы в системе Гегеля служит ответом на вопрос о возникновении природы.

Логическая идея существует, согласно Гегелю, до всякой природы. «Вся природа,—по словам Маркса,—является для него (Гегеля.—Б. Б.) только повторением в чувственной, внешней форме логических абстракций»³. Не логическая идея отражает у него природу, а, наоборот, природа отражает логическую идею, которая в природе получает инобытие, пребывает в отчужденной от породившей ее идеи форме. Природа для Гегеля есть «идея в форме *инобытия*», «отчужденный от себя дух»; природа не есть нечто независимое от абсолютной идеи, а лишь иная форма реализации этой идеи, «погружение понятия во внешность». В образе природы понятие приобретает форму «внешней предметности». Природа как не духовное бытие, по Гегелю, есть

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 19.

² Там же, стр. 21.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 652.

не что иное, как форма самоотчуждения духа, определенная ступень в истории самого духа.

Переход от логики к философии природы носит у Гегеля мистический характер. «Природа есть абсолютная идея в форме инобытия вообще, в форме равнодушной внешней предметности и конкретного, индивидуализированного осуществления моментов идеи... Становление природы есть становление ее духом»¹. Это утверждение с предельной ясностью и наглядностью показывает, что в гегелевской системе действительные отношения поставлены на голову. По мысли Гегеля, не логика выведена из процессов природы, а, наоборот, законы самодвижения абсолютной идеи, изложенные в «Логике», воспроизводятся в процессах природы.

Нет нужды вдумываться в то, каким образом идея переходит в свое инобытие в форме природы,—этот переход имеет у Гегеля совершенно произвольный и мистический характер. Истинное положение, что логические категории есть отражение законов природы, Гегель мистифицирует, ставит на голову, превращая его в ложное положение о порождении природы абсолютной идеей и о проявлении в законах природы логических законов.

По своей структуре «Философия природы» распадается на механику, физику и органику. Эти три стадии природы для Гегеля—лишь «инобытие» трех различных ступеней логической идеи. Механику Гегель определяет как учение о природе, когда ее элементы выступают разрозненно, в форме «равнодушного внеположного многообразия». Природное многообразие выступает здесь в форме простых внешних отношений предметов друг к другу.

Физику, в отличие от механики, как учения о «внеположном многообразии», Гегель трактует как учение о «природной индивидуальности». Отношения между элементами природы выступают в физике не в форме безразличной внеположности, а в качестве физических индивидуальностей. Здесь мы вступаем в область необходимых внутренних связей элементов.

Переходом от физики к органике является химия. Наконец, органику Гегель рассматривает как такую ступень развития природы, когда физическая природная индивидуальность выступает в форме субъекта, противопоставляющего себя другим органическим субъектам.

¹ Гегель, *Философская пропедевтика*, стр. 163.

Органический мир у Гегеля включает не только растительный и животный организмы. Первой частью органики является учение о геологическом организме, о земле как индивидуе. Это чрезвычайно характерный штрих, объясняемый тем огромным впечатлением, какое произвело развитие космогонии в конце XVIII—начале XIX века. Развитие космогонических учений, на которые опирался Гегель, побудило его представить землю как организм, как некую развивающуюся органическую индивидуальность. Органичность атмосферы Гегель усматривает в диалектике метеорологического процесса, органичность моря—в диалектике приливов и отливов; сушу Гегель трактует как «гигантский труп когда-то имманентной, а теперь отлетевшей жизни»¹.

Структура гегелевской «Философии природы», ее трехчленное деление имеет большое положительное значение как попытка универсальной объективной систематизации и классификации явлений природы. В мистифицированной форме Гегель дает здесь рациональную систематизацию многообразия природы. Энгельс не раз отмечал положительное значение гегелевской классификации и подчеркивал, что вопреки всем нелепостям в частных вопросах, которые содержит «Философия природы», гегелевское деление на механику, физику и органику есть в основном правильное деление, дающее правильное понимание соотношения основных форм движения в природе.

«Гегелевское (первоначальное) деление на механизм, химизм, организм было совершенным для своего времени. Механика—молярное движение; химия—молекулярное движение (ибо и физика отнесена сюда же, и обе ведь относятся к одному и тому же порядку) и атомное движение; организм: движение тел, в котором одно от другого неотделимо, ибо организм есть, *разумеется, высшее единство, связывающее в себе в одно целое механику, физику и химию*, так что эту троицу нельзя больше разделить»².

Значение этой попытки рациональной классификации явлений природы состоит в том, что Гегель говорит не о трех расположенных рядом «царствах природы», но рассматривает природу как единую систему, в которой каждая последующая ступень с необходимостью предполагает предыдущую.

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 372.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 519.

«Мы должны,—говорит Гегель,—рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала...»¹ «Каждая ступень представляет собой своеобразное царство природы, и все они кажутся имеющими самостоятельное существование, но последнее царство природы есть конкретное единство всех предыдущих, как и вообще каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени, но вместе с тем это царство природы противопоставляет себе остальные царства как свою неорганическую природу»².

Здесь выражено правильное понимание связи форм движения в природе, ибо высшая форма движения—продукт низшей формы и в то же время она противостоит низшей ступени как качественно иная.

Положительной стороной гегелевской систематизации является также то, что Гегель в основу классификации явлений природы кладет объективные признаки, объективные свойства самой природы, а не произвольные, субъективные основания.

«Часто нам приходится слышать,—заявляет Гегель,—что классы и порядки устанавливаются только для целей познания. Это колебание оказывается далее еще и во взгляде, что признаки предметов отыскиваются нами не в том убеждении, что они представляют собою существенные объективные определения вещей, а лишь в целях нашего удобства, так как по этим признакам мы легко распознаем вещи»³. Гегель отвергает такое понимание; роды, по его мнению, «являются подлинной внутренней сущностью самих предметов», а порядки «представляют собою ступени лестницы самой природы»⁴.

Выше было выяснено, что в гегелевской логике понятие развития имеет абстрактно-логический, вневременный и внепространственный характер. Причиной этого искажения идеи развития является идеалистичность гегелевского метода. В «Философии природы» принцип развития принимает иной вид. Понятие развития, проводимое Гегелем в «Философии природы», отлично от того применения, которое это понятие получило в «Логике».

Природа у Гегеля не знает *саморазвития*. Поскольку

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 28.

² Там же, стр. 36—37.

³ Там же, стр. 15.

⁴ Там же.

природа полагается духом, поскольку она есть только инобытие абсолютной идеи, постольку саморазвитие природы Гегелем отрицается. Движение в природе рассматривается не как самодвижение материи, а как внешнее выражение движения идеи.

«Природу,—пишет Гегель,—следует рассматривать как систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из других. Однако, это не значит, что каждая из них естественным образом произведена другой. Такая их последовательность существует только во внутренней идее, лежащей в основе природы. Движение идеи природы состоит в том, чтобы притти из своей непосредственности во внутрь себя, снять себя самое и стать духом»¹.

Еще яснее выражает Гегель это отрицание саморазвития природы в следующей формулировке: «Здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собою развитие»². С полной очевидностью здесь обнаруживается, что идеалистическая система Гегеля противоречит диалектическому методу как учению о саморазвитии.

Три ступени природы, установленные в гегелевской классификации, признаются, таким образом, не результатом саморазвития природы, а результатом развития духа, которое лежит в основе всех процессов природы. Природа лишается самодвижения, она движима нематериальным началом. Это отрицание Гегелем саморазвития природы сказывается на отношении Гегеля к эволюционной теории в естествознании.

Борьба Гегеля против эволюционного учения имеет две стороны. Гегель выступает против учения о естественной эволюции, во-первых, потому, что он отвергает саморазвитие природы. «Мыслительное рассмотрение,—пишет он,—должно воздержаться от такого рода в сущности туманных чувственных представлений, как например представление о так называемом *происхождении* растений и животных из воды или представление о происхождении более развитых животных организаций из низших и т. д.»³

¹ Гегель, *Философская пропедевтика*, стр. 163—164.

² Гегель, *Соч.*, т. II, стр. 28.

³ Там же.

Для Гегеля неприемлемо допущение того, что высшие животные или растения произошли из низших, поскольку переход от низшего к высшему есть для него лишь движение идеи, а не естественное происхождение одной органической формы из другой.

Но борьба Гегеля против эволюционного учения имеет и другую сторону. Она направлена не только против материалистического понимания диалектики природы, но и против вульгарно-метафизической концепции эволюции. В этом положительная сторона гегелевской критики эволюционных идей его времени.

«Эволюционное понимание,—читаем мы в «Философии природы»,—согласно которому начальным звеном является несовершенное, бесформенное, представляет себе дело так, что 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. Это постепенное изменение называют постижением и объяснением, и это вызванное натурфилософией представление распространено еще и поныне. Но хотя такое количественное различие легче всего понять, оно однако ровно ничего не объясняет»¹.

Гегель отвергает представление о постепенной, чисто количественной эволюции органических форм. «Природа не ставит своих созданий шеренгами и понятие проводит различие по качественной определенности и постольку она лишь делает скачки. Старое изречение или так называемый закон *non datur saltus in natura* (в природе нет скачков) совершенно неприменим для саморазделения понятия...»²

Критика недиалектической концепции формообразования переплетается у Гегеля с идеалистической критикой саморазвития природы.

Ярким образцом того, как система абсолютного идеализма вторгается в применение диалектического метода, служит отрицание Гегелем развития природы *во времени*. Если в «Логике» развитие совершается вне времени и пространства, то в «Философии природы» развитие совершается в пространстве, но вне времени. И здесь и там у Гегеля нет настоящего развития, но в то время как в «Логике» развитие подменяется иерархией логических кате-

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 29—30.

² Там же, стр. 31.

горий, в «Философии природы» идея развития подменяется иерархией физических явлений.

В отличие от логических категорий явления природы Гегель признает пространственными, но и по отношению к ним он считает неприменимым развитие во времени.

Гегель прямо говорит: «Представление, будто роды развиваются постепенно во времени, является совершенно бессодержательным, временное различие не представляет собою ни малейшего интереса для мысли»¹. Вследствие этого вся классификация явлений природы, вся ступенчатость естественных форм, признание которой составляет один из важнейших рациональных элементов гегелевской философии природы, теряет свой диалектический характер, представляется как мертвая ступенчатость, как табель о рангах в природе; она не выражает подлинного процесса развития природы во времени. Вот почему Энгельс говорит, что в этом отношении Гегель стоит позади Канта, который в своей «Естественной теории неба» дал учение о развитии природы в пространстве и во времени.

«У Гегеля,—пишет Энгельс,—природа, как простое «обнаружение» идеи, неспособна к развитию во времени; она может лишь развертываться и разнообразиться в пространстве, и, таким образом, осужденная на вечное повторение того же процесса, она одновременно и одну рядом с другой выставляет все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но не во времени,—которое есть основное условие всякого развития,—Гегель навязывал природе тогда, когда уже достаточно была разработана и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия, и когда, на основе этих новых наук, уже повсюду зарождались гениальные догадки-предтечи новейшей теории развития (например, Гете и Ламарк). Но так повелевала система, и ради системы метод должен был изменять самому себе»².

Но отрицание развития природы во времени и понимание развития природы как чисто пространственной субординации приводит к тому, что развитие в природе превращается Гегелем в неизменное движение по кругу. Принцип развития на деле подменяется Гегелем в «Филосо-

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 29.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 648.

фии природы» тем самым круговращением, которое отброшено диалектическим методом.

Природа, говорит Гегель, «*существует* так, как она *существует*; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение — лишь круговорот»¹. И в другом месте: «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, 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»².

Так идеалистическая система подавляет у Гегеля диалектический метод и приводит его «Философию природы» в противоречие с диалектическими тенденциями современного ему естествознания.

* * *

Третья, завершающая часть системы Гегеля — «Философия духа», основным содержанием которой является идеалистическая философия общественной жизни. Переход от философии природы к философии духа Гегель изображает как возвращение в себя абсолютной идеи, воплотившейся в своем инобытии в форму природы и прошедшей ступени механизма, химизма и организма. Вступая в сферу духа, абсолютная идея сбрасывает с себя чуждую ей форму физического инобытия и возвращается в адекватную ей духовную стихию. Логическая идея, «погруженная во внешность» на стадии природы, возвращается в «Философии духа» в свою родную духовную сферу.

«Перед нами, — описывает Гегель этот мистический акт, — *переход естественного в дух...* Дух выходит таким образом из природы. Цель природы — умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа»³.

Нет необходимости разъяснять, что этот переход ничего общего не имеет с подлинно научным объяснением диалектики процесса возникновения общественной жизни и мыслящих существ.

Происхождение духа из природы в понимании Гегеля не есть учение о первичности природы по отношению к духу,

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 36.

² Гегель, Соч., т. VIII, стр. 51.

³ Гегель, Соч., т. II, стр. 548.

а является дальнейшим развитием его идеалистической системы. Природа лишь опосредствует в этой системе самодвижение абсолютной идеи. Для Гегеля «образы природы суть только образы понятия, но в стихии внешнего бытия, формы которого как ступени природы основаны конечно в понятии...»¹ На той ступени, когда абсолютная идея существовала в форме природы, дух служил целью, к которой она стремилась. В этих телеологических суждениях Гегеля природа еще больше теряет свое самостоятельное значение, превращаясь лишь в препятствие, через которое логическая идея должна прорваться, чтобы стать духом.

«Философия духа», подобно другим частям системы Гегеля, состоит из трех звеньев: учения о субъективном, объективном и абсолютном духе. Учение о субъективном духе сосредоточено на индивидуальной психологии. Для нас наибольший интерес представляет учение об «объективном духе», ибо именно здесь излагаются социальные воззрения Гегеля.

Философия объективного духа есть не что иное, как идеалистическая философия общественной жизни. Человеческое общество в его различных проявлениях Гегель рассматривает как объективную реализацию духа.

Учение об объективном духе расчленяется Гегелем на учение об абстрактном, или формальном, праве, на учение о морали и учение о нравственности, которое включает в себя семью, гражданское общество и государство. Самое это членение достаточно показательное для идеалистического понимания общественных явлений: гражданское общество (т. е. система материальных общественных отношений) и государство рассматриваются Гегелем как формы нравственности, как проявления нравственной идеи, вместо того чтобы выводить нравственные представления из развития общественных и государственных форм.

Гегелевская философия права очень явственно рисует нам социальный облик Гегеля, ясно обнаруживает связь его философии с идеологией дореволюционной буржуазии. Возвеличение права является характерной чертой буржуазно-революционной концепции. Противопоставление права произволу и правового государства тирании является характерным моментом идеологий, знаменовавших переход от феодализма к капитализму. В центре гегелевской

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 549.

философии права—излюбленные буржуазные идеи частной собственности и свободы личности.

В основных разделах гегелевского учения о формальном праве—о собственности и договоре—излагается вопрос о взаимоотношениях свободных личностей, под которыми понимаются частные собственники, вступающие в добровольные взаимоотношения между собой. Понятия частной собственности и договора как центральные устои права характеризуют насквозь буржуазный, антифеодальный характер гегелевской философии права. «Законы,—гласит одно из положений «Философии права»,—ведут к процветанию государства, и свободная собственность есть основное условие его блеска»¹. «Лишь в собственности лицо есть как разум»²,—выражает Гегель первую заповедь буржуазии на языке своей идеалистической философии.

Таким образом, учение Гегеля об абстрактном праве, составляющее первое звено его философии объективного духа, содержит характерное для буржуазно-революционной идеологии возвеличение правового общества, апологию частной собственности и связанного с частной собственностью принципа свободы личности как условия договора. Приводимая ниже цитата чрезвычайно метко характеризует специфику права в обществе, основанном на капиталистической эксплуатации (в отличие от рабовладельческой и феодальной):

«Раб не может иметь обязанностей, и лишь свободный человек имеет таковые. Если бы у одной стороны были все права, а у другой—все обязанности, то целое распалось бы»³.

За первой частью гегелевского учения об объективном духе, содержащей идеалистическое учение о буржуазном праве, буржуазной собственности и буржуазной свободе, следует вторая часть, посвященная морали.

Гегель различает мораль и нравственность. Под моралью он понимает «право *субъективной* воли по отношению к праву мира», к формальному праву. Нравственность же, по Гегелю, есть объективная реализация морали, слияние субъективной морали и формального права, единство личного и общественного.

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 247—248.

² Там же, стр. 69.

³ Там же, стр. 189.

Воплощением нравственности, ее объективностью для Гегеля является человеческое общество. Совокупность общественных отношений людей для него не что иное, как объективно существующая нравственность. Нравственность есть, по Гегелю, такая ступень в развитии объективного духа, когда достигается синтез индивидуального с родовым, когда мораль реализуется в форме объективных отношений между людьми.

Гегелевское понятие нравственности (в ее отличие от морали) есть мистифицированное в угоду идеалистической системе понятие общества. Различные формы общественной жизни—семью, гражданское общество и государство—Гегель рассматривает как ступени в развитии нравственности.

Большой интерес представляет второе звено этого раздела—учение о гражданском обществе. Дело в том, что в понятии «гражданского общества» Гегель в пределах своей идеалистической концепции объединил совокупность материальных условий общественной жизни. Это понятие «гражданского общества» послужило для Маркса одним из источников образования понятия экономической структуры общества¹. Под гражданским обществом, в отличие от государства, т. е. политической организации общества, Гегель понимает совокупность экономических отношений.

В соответствии с идеалистической системой «гражданское общество» фигурирует у Гегеля как момент в движении нравственности, как определенная форма нравственного отношения между индивидами и обществом.

Рассматривая экономическую структуру *буржуазного* общества, Гегель изображает ее как некоторое нравственное отношение:

«В гражданском обществе каждый для себя—цель, все

¹ См. *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XII, ч. I, стр. 6.

В «Немецкой идеологии» основоположники марксизма еще придерживаются термина «гражданское общество», но вкладывают в него коренным образом отличное от гегелевского *материалистическое* содержание. «Форма общения, обусловленная производительными силами, имевшимися на всех прошлых исторических ступенях и в свою очередь их обуславливающая, есть *гражданское общество*, которое, как это следует уже из предшествующего, имеет своей предпосылкой и основой простую семью и сложную семью, так называемый племенной быт... Гражданское общество обнимает все материальное общение индивидов в рамках определенной ступени развития производительных сил» (*Маркс и Энгельс*, Соч., т. IV, стр. 26—27).

другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других»¹.

Гегель в этически-идеалистической форме выражает здесь характерный для капиталистического общества тип экономических взаимосвязей. «Удовлетворение необходимых и случайных потребностей, как подвергающееся бесконечному возбуждению, находящееся во всесторонней зависимости от внешней случайности и внешнего произвола, а также ограниченное властью всеобщности, случайно»². Гегель не закрывает глаза на то, что современное ему «гражданское общество» таит в себе глубочайшие социальные противоречия: «Нравственное ушло здесь в свои крайности, потерялось в них, и непосредственное единство семьи распалось здесь на множество... Гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения»³.

Гегель понимал также, что наука о «гражданском обществе» и присущих ему экономических закономерностях есть политическая экономия.

При всей исторической значительности гегелевского выделения понятия «гражданского общества» как особой общественной сферы, со своей особой закономерностью, составляющей объект политической экономии, два основных порока отягощают это гегелевское учение. Во-первых, совокупность экономических отношений он идеалистически трактует как систему нравственных отношений, и в соответствии с этим политическая экономия приобретает в его понимании этическую окраску. Во-вторых, систему экономических отношений «гражданского общества» Гегель понимает не как систему производственных отношений, а как «систему потребностей», как систему взаимного удовлетворения потребностей людей. Производственная деятельность людей выступает у Гегеля как вторичная по отношению к потребностям, поскольку «человеческий пот

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 211.

² Там же, стр. 213.

³ Там же, стр. 212, 213.

и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей»¹.

Характер труда и его разделение, соответственно такому пониманию, рассматриваются в зависимости от характера и дифференциации потребностей.

Эта «система потребностей» основана на «всестороннем переплетении зависимостей всех от всех». «В этой зависимости и взаимности труда и удовлетворения потребностей субъективное себялюбие превращается в *действие удовлетворению потребностей всех других*,—переходит как диалектическое движение в опосредствование особенного всеобщим, так что, когда каждый сам для себя приобретает, производит и потребляет, он вместе с тем именно этим приобретает и производит для потребления других»².

Гениальная пронизательность Гегеля мистифицируется в этом определении, поскольку диалектика материальных экономических отношений представляется здесь в виде идеалистической диалектики этических категорий.

Пройдя ступень «гражданского общества», объективный дух достигает своей высшей ступени—государства. Государство Гегель рассматривает как третью, последнюю фазу объективного духа. «Государство есть действительность нравственной идеи,—нравственный дух...»³ В этих определениях с особой наглядностью выступает полная, непримиримая противоположность гегелевского и марксистского понимания общественных явлений. Основанием государства служат у Гегеля не материальные, экономические отношения и связанная с ними борьба общественных классов—«его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю»⁴. Для Гегеля государство—не господство определенного класса, осуществляющееся с помощью аппарата принуждения, а «господство нравственной идеи».

Гегель находит много возвышенных слов для восхваления государства, для идеализации буржуазно-помещичьей конституционной монархии. Гегель буквально обожествляет государство: «государство есть божественная идея как она

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 222.

² Там же, стр. 223.

³ Там же, стр. 263.

⁴ Там же, стр. 268.

существует на земле»¹; «существование государства, это—шествие бога в мире»².

Конституционная монархия, провозглашаемая Гегелем идеалом государственного устройства, была выражением компромисса немецкого буржуазного идеолога с существовавшим феодальным политическим устройством, попыткой примирить и совместить буржуазные конституционные и представительные правовые идеи с прусской монархией. Гегель верил, что в реформированной и ограниченной сословным представительством прусской монархии возможна реализация «нравственности», т. е. насущных стремлений и чаяний немецкой буржуазии.

Что это возвышенное «шествие бога в мире» было не чем иным, как мечтой о шествии буржуазии к власти, становится достаточно ясным, когда Гегель переходит к конкретной характеристике проектируемого им сословного государства, в котором власть должна принадлежать имущим классам, поскольку «тот, кто обладает самостоятельным состоянием, не ограничен внешними обстоятельствами, и он таким образом может беспрепятственно выступать и действовать в пользу государства»³.

Прежде чем перейти вслед за Гегелем от «объективного духа» к «абсолютному духу»—заключительному разделу его философской системы, необходимо проследить, как применяется диалектический метод в рассмотренной части его системы, как понимает Гегель *диалектику истории*, как преломляется идея развития в гегелевской философии истории.

Согласно Гегелю, «всемирная история совершается в духовной сфере». Уже одно это определение убеждает в том, что, сколько бы положительного содержания ни заключала в себе гегелевская философия истории, это содержание нельзя взять в данном его виде, как готовое, до него нужно добраться сквозь густой идеалистический туман. В полном соответствии с идеалистическим пониманием сущности исторического процесса находится и гегелевское понимание движущих сил этого процесса.

«Все перевороты... во всемирной истории,—пишет Гегель,—происходят от того, что дух в своем стремлении понять и внять себя, обладать собою менял свои категории

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 38.

² Гегель, Соч., т. VII, стр. 268.

³ Там же, стр. 330.

и тем постигал себя подлиннее, глубже, интимнее и достигал большего единства с собою»¹.

Вследствие такого понимания «истинный очаг и арена всякой истории», социально-экономические противоречия отодвигаются Гегелем на задний план, оттесняясь эквилибристикой логических абстракций. «История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составляющая основу этой сказки, эксплуатируется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуются нужные имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности»². В этой Марксовой оценке с поистине осязаемой рельефностью раскрыто соотношение между действительным историческим процессом и его идеалистическим искажением в гегелевской диалектике истории.

Общий ход всемирной истории, совершающейся в духовной сфере, Гегель определяет как «прогресс в сознании свободы»³. Понятие «свобода» имеет при этом двоякое значение. Прежде всего оно является характерным для всего немецкого классического идеализма выражением буржуазно-революционных идеалов, осуществление которых рассматривается как тенденция и цель истории. С другой стороны, «свобода» есть лишь иное обозначение идеалистического характера исторического процесса: свобода понимается как специфическая особенность духа, в отличие от материи; свобода трактуется как принцип развития, отличающий дух от природы.

Рассматривая всемирную историю с точки зрения «прогресса свободы», Гегель отмечает три главнейшие фазы этого прогресса: «Восточные народы знали только, что *один* свободен, а греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т. е. человек свободен как человек»⁴. Так изображает Гегель путь истории от восточных деспотий через античную рабовладельческую демократию к буржуазному обществу формально-юридической свободы и формального равенства перед законом.

Плодотворной идеей, таящейся в идеалистической шелухе гегелевской философии истории, является идея закономер-

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 16.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 109.

³ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 19.

⁴ Там же.

ности исторического процесса. Если вышелушить рациональное ядро гегелевской исторической концепции, то оно прежде всего состоит в том, что история человеческого общества рассматривается не как нагромождение случайностей, не как беспорядочный хаос событий, а как закономерный процесс развития, поддающийся разумному познанию, познанию в логических понятиях и категориях. Уже одна эта мысль высоко возносит гегелевскую философию истории над предшествующей историографией. Для Гегеля история есть прогресс свободы, но этот прогресс *свободы* должен быть показан в его *необходимости*.

Вторая положительная черта гегелевского понимания истории заключается в том, что история рассматривается как единый процесс развития; каждое событие, каждая эпоха связаны с предыдущими и последующими, занимают закономерно определенное место в историческом ряду, являются историческими *ступенями* развития, звеньями единой всемирно-исторической цепи. Гегель понимает историю как *закономерное развитие*.

Понятие развития в этой части гегелевской системы отличается от развития в «Логике» и «Философии природы». В заключительной части системы—в «Философии духа»—развитие признается (в отличие от логики) процессом, совершающимся в пространстве и (в отличие от природы)—во времени.

В отличие от природы, где Гегель не признает подлинного развития, а видит лишь круговорот, вечную повторяемость, при которой ничего нового не возникает, в истории осуществляется развитие во времени, совершается возникновение нового. Здесь Гегель усматривает восходящее движение по ступеням. «Всемирная история,—по его словам,—есть вообще проявление духа во *времени*, подобно тому как идея, как природа, проявляется в пространстве»¹. Понятие диалектического развития, таким образом, вследствие ограничений системы, в неурезанном виде применяется только в сфере истории².

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 69.

² Гегелевское различие движения в природе и истории выродилось в последующем идеализме в абсолютное противопоставление «наук о природе», якобы не знающих развития, «наукам о культуре», якобы не знающим закономерности. В так называемой баденской школе неокантианства (Виндельбанд, Риккерт) этот разрыв естественных и общественных наук получил наиболее законченную формулировку. Маркс и Энгельс, перерабатывая философское наследие Гегеля, последовательно распростирали диалектический метод на

Однако и в истории Гегель не дал адекватного, полноценного понятия развития, поскольку он дал лишь процесс развития *духа*. Вследствие этого историческое развитие хотя и свободно от «скуки бесконечной повторяемости», тем не менее оно носит специфически *телеологический* характер: понятие развития истории во времени подвергается идеалистическому искажению. «Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое,—пишет Гегель,—Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению, и притом к лучшему—стремлению к *усовершенствованию*»¹. Таким образом, общественный прогресс у Гегеля является «осуществлением цели, имеющей определенное содержание». Эта цель есть достижение совершенства духа, который «является основным предметом, а следовательно и руководящим принципом развития, тем началом, благодаря которому последнее получает смысл и значение...»²

Телеологичность понятия исторического движения неизменно приводит Гегеля к схематизму, к стремлению втиснуть исторический процесс в заранее предопределенное целенаправленное русло. Телеологическое искажение исторической закономерности переносит центр тяжести исследования с реальных движущих *причин* общественного развития на предначертанные якобы истории и влекущие ее к себе *цели*.

В соответствии с требованием диалектического метода единый всемирно-исторический процесс развития представляется Гегелем не как сплошной, непрерывный процесс, а как «узловая линия отношений меры». При этом прерывность, качественную определенность ступеней, через которые проходит всемирная история, конституируют отдельные *народы*. Движение всемирной истории осуще-

все области знания и сломали перегородки для диалектического принципа развития, установленные в идеалистической *системе* Гегеля. «Мы,—писали основоположники марксизма,—знаем только одну единственную науку, науку истории. Рассматривая историю с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей» (*Маркс и Энгельс*, Соч., т. IV, стр. 8).

¹ *Гегель*, Соч., т. VIII, стр. 51—52.

² *Там же*, стр. 53.

ствляется через деятельность народов. Различные народы, поочередно выступающие на авансцену всемирной истории, являются как бы ступенями, по которым восходит всемирная история.

«Поступательное движение... выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа»¹.

Таким образом, Гегель рассматривает всемирную историю как целое и отдельные народы—как ее органы².

Гегелевское понимание народов как качественно своеобразных ступеней в развитии всемирной истории заключает в себе ряд положительных идей: идею единства и преемственности исторического процесса, идею прерывно-непрерывного характера этого процесса. Однако построенная на этом понимании гегелевская схема истории ложна: в основу периодизации Гегелем положены не различные социально-экономические формации, а различные народы. Понятие «гражданского общества», выдвинутое в гегелевской «Философии права», не заняло должного места в его понимании истории, не стало основанием исторической периодизации. Вследствие этого понятие «народ» потеряло у Гегеля свою историчность: в его учении стерты грани между качественно различными стадиями в развитии одного и того же народа. «Народ» приобрел в концепции Гегеля черты метафизической неизменности. Вместе с тем гегелевская периодизация истории переносит центр тяжести исторических процессов с классовых битв на национальные противоречия и взаимозависимости.

Однако гегелевское понятие «народа» порочно не только потому, что оно отвлекается от внутренних классовых противоречий и от качественно различных ступеней в развитии самого народа. Гегелевское понятие «народа» порочно прежде всего потому, что оно насквозь идеалистично. Говоря, что носителями всемирно-исторической эволюции являются отдельные народы, Гегель подменяет конкретно-

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 37.

² См. Ленин, Философские тетради, стр. 249.

историческое понятие «народа» идеалистической и метафизической абстракцией «духа народа».

Тот или иной народ является, по Гегелю, воплощением определенной исторической ступени, поскольку «дух» этого народа является определенной ступенью в развитии «мирового духа». «Народный дух» как определенная ступень развития «мирового духа» является, согласно Гегелю, сущностью данного народа, и все различные проявления жизни народа—политической, культурной, экономической—есть не что иное, как различные грани, в которых отражается «народный дух». По отношению к «народному духу» все другие стороны социальной жизни народа являются у Гегеля вторичными, производными. Таким образом, вопрос о месте того или другого народа в развитии всемирной истории сводится Гегелем к вопросу о своеобразии духа этого народа и его месте в саморазвитии «мирового духа».

Гегелевское учение о «народном духе»—прямая противоположность марксистскому учению о первичности общественного бытия по отношению к общественному сознанию, прямая противоположность марксистскому учению о социально-экономических формациях как качественно своеобразных ступенях в развитии всемирной истории.

Метафизическая абстракция «народного духа» неизбежно приводит к схематизму, опустошает понимание исторического развития и вносит в него конструктивный произвол. Культура древнего Востока выступает в идеалистической абстракции «духа повиновения»; античная Греция выступает в гегелевской идеалистической схеме как «царство прекрасной свободы», как эпоха формирования индивидуальности; Рим фигурирует как «царство абстрактной всеобщности». Одна какая-нибудь идеалистическая черта подменяет весь сложный комплекс социально-культурной жизни эпохи. Исторические народы заменяются идеалистическими символами.

«В общем,—резюмирует Ленин свой конспект гегелевской «Философии истории»,—философия истории дает очень и очень мало—это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован»¹.

Однако Гегель глубже, чем кто-либо из его предшественников, постиг закономерность, причинную обусло-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 251.

вленность хода истории. «Гегель подводит **вполне** историю под каузальность и в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма «ученых» ныне»¹.

Причинная обусловленность исторической действительности осуществляется, согласно Гегелю, не как потусторонний рок, по отношению к которому деятельность людей лишена всякого значения. Гегель понимал, что историческая закономерность реализуется в деятельности людей, в самой человеческой практике, через нее. История не может осуществляться без деятельности людей, без их стараний и усилий. Задача исторической науки—понять самую деятельность людей в ее необходимости, понять самые стремления, влечения, интересы и поступки людей в их исторической закономерности.

«Если, наконец, мы,—пишет Гегель,—будем рассматривать всемирную историю... то перед нами откроется бесконечная картина человеческой жизни, деятельности при разнообразнейших условиях, с многообразными целями и непохожими друг на друга событиями и судьбами. Во всех этих происшествиях и случаях мы видим на первом плане человеческие дела и стремления... Часто мы видим огромную массу какого-либо общего интереса, которая тяжело движется вперед, но еще чаще бесконечное напряжение малых сил, которые из того, что кажется незначительным, порождают нечто грандиозное; повсюду пестрое зрелище, и стоит чему-нибудь одному исчезнуть, как на его место становится другое»².

Ленин высоко ценил эту сторону гегелевского понимания истории как закономерной деятельности людей. «Замечательная картина истории,—пишет Ленин по поводу приведенной выше цитаты,—сумма индивидуальных страстей, действий etc.... то масса общего интереса, то бездна *«мелких сил»*...» «Очень хорошо»,—добавляет Ленин на полях конспекта.—«Очень важно»³.

Общество правильно понимается Гегелем не как сумма индивидов. Напротив, отдельный индивид есть для Гегеля не что иное, как одно из проявлений, одна из капель, в которых отражается, сверкает и переливается «народный дух». «Индивидуум,—по словам Гегеля,—есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 156.

² Там же, стр. 252.

³ Там же, стр. 247.

человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи...»¹

Тем не менее Гегель не дал правильного решения проблемы свободы и необходимости, вопроса о соотношении человеческой активности и общественной закономерности.

Исторический процесс для Гегеля — не подлинное творение людей, поскольку он есть воплощение чего-то стоящего над людьми, самодвижения абсолютной идеи. Люди, убежденные в том, что они борются за свои собственные цели, в идеалистической системе Гегеля выполняют лишь предначертания «мирового духа», служат орудием его целей.

«Неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее... Живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют...»² Идеалистическое понимание Гегелем исторической закономерности накладывает печать фатализма на гегелевское решение проблемы свободы и необходимости.

Система абсолютного идеализма не позволяет диалектическому методу раскрыть все заложенные в нем возможности. Историческая концепция Гегеля с большой наглядностью показывает, как диалектический принцип саморазвития сжимается в тисках консервативной системы. Огромное историческое чутье Гегеля вынуждено пробиваться сквозь тесные рамки философии «объективного духа»: меткие характеристики исторических событий, отдельные прощительные догадки он высказывает вопреки требованиям своей системы.

Особенно яркими блестками исторического гения Гегеля являются его рассуждения о «географической основе всемирной истории» и в особенности его гениальная догадка о роли орудий труда в процессе общественного развития.

Материальная действительность в виде географических, климатических, метеорологических условий общественного развития властно врывается в гегелевскую бесплотную идеалистическую схему саморазвития «мирового духа».

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 47.

² Гегель, Соч., т. VIII, стр. 24—25.

Но особенно примечательны единичные проблески исторического материализма, промелькнувшие в гегелевской идеалистической философии.

«Человек со своими потребностями относится к внешней природе практически; удовлетворяя свои потребности с помощью природы, он ее преодолевает, действуя при этом в качестве посредника. Дело в том, что предметы природы могущественны и оказывают всякого рода сопротивление. Чтобы покорить их, человек вставляет между ними другие предметы природы, обращает таким образом природу против самой природы, и изобретает для этой цели орудия. Эти человеческие изобретения принадлежат духу и такое орудие должно быть поставлено выше, чем предмет природы... Честь человеческого изобретения, имеющего целью покорить природу, приписывается богам» (у греков).

У Гегеля зачатки исторического материализма¹, — замечает Ленин по поводу этого суждения.

Гегель возвышается здесь над ограниченностью потребительского понимания экономической жизни, которого, как мы видели, он обычно сам же придерживается.

Та же гениальная догадка мелькнула однажды и в гегелевской «Науке логики»: «Средство есть нечто высшее, чем конечные цели внешней целесообразности; плуг почтеннее, чем те непосредственные наслаждения, которые готовятся им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения преходят и забываются. В своих орудиях человек обладает силою над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»².

Гегель, как проницательный мыслитель, вопреки своему идеализму в известной мере сознавал историческую роль труда, роль средств производства. «Исторический материализм, как одно из применений и развитий гениальных идей — зерен, в зародыше имеющихся у Гегеля»³, — такой ремаркой сопровождает Ленин приведенную цитату. Разумеется, для того чтобы заметить эту догадку Гегеля, выделить ее, привлечь к ней внимание и оценить ее научную ценность, надо было «читать Гегеля материалистически»⁴, взглянуть в его работы глазами марксиста.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 249.

² См. там же, стр. 183.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 104.

Заключительной частью системы абсолютного идеализма является учение об «абсолютном духе»—третье и последнее звено «Философии духа». В «абсолютном духе», последовательными ступенями которого служат искусство, религия и философия, осуществляется высшее единство субъективного и объективного духа, «дух» достигает здесь своего полного совершенства.

Завершающее звено гегелевской системы с максимальной рельефностью раскрывает, во-первых, идейное родство идеалистической философии с религией и, во-вторых, коренное противоречие между диалектическим методом и системой Гегеля.

Идеалистическую философию Гегель ставит выше религии, он признает ее более совершенной формой абсолютного духа. Но характерно, в чем Гегель видит отличие своей философии от религии, в чем он усматривает превосходство философии.

Согласно Гегелю, в религии единство субъективного и объективного духа постигается только в форме *чувственности*, в форме наглядного *представления*; в философии же это единство постигается в форме *мышления*. Религия *представляет* абсолютное, идеалистическая философия *мыслит* его. «Постигнуть то, что дано в религии представлению и что *в себе* есть сущность, в его собственной стихии, в понятии,—такова задача философии»,—заявляет Гегель.

Этой постановкой вопроса о соотношении религии и философии Гегель прямо признает, что абсолютный идеализм есть не что иное, как утонченное, рафинированное, облеченное в наукообразную, логическую форму религиозное мировоззрение.

Какие могут быть сомнения в единокровном родстве «абсолютной идеи» Гегеля и «господа бога» христианской религии после того, как Гегель заявляет: «В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии»¹.

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 73.

Именно эта связь идеализма и религии послужила для Людвиг Фейербаха отправным пунктом материалистической критики философского идеализма.

Непримиримая противоположность революционных тенденций диалектического метода и консервативного содержания гегелевской философской системы с особенной отчетливостью выступает в заключительной части системы.

Свое философское учение Гегель объявляет завершением научного развития, окончанием исторического движения познания. Современную ему ступень развития всемирной истории Гегель провозглашает осуществлением «мировым духом» своих целей. В прусской монархии Гегель усматривает венец всего предшествующего общественного развития, а в поэзии Гете—абсолютный предел развития искусства.

«Настала в мире новая эпоха,—говорил Гегель в своих лекциях по истории философии.—Мировому духу, повидимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую, предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как абсолютного духа... Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается... Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история и, в особенности, история философии, и эта история, повидимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представлением о котором она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, *дух действителен как дух*... Это—точка зрения нашего времени, и ряд духовных формаций этим теперь завершен»¹.

Выводы метафизической системы Гегеля находятся в явном несоответствии с принципами его диалектического метода. Его метод—учение о диалектическом саморазвитии, его система утверждает конец поступательного движения истории, конец всякого дальнейшего развития. Его метод революционен, его система консервативна.

По сути дела консервативные выводы гегелевской системы отменяют, отвергают диалектический метод. В самом деле, если «всемирный дух» достиг своей цели, если круг замкнут и дальнейшее развитие прекращается, то тем самым диалектический метод, как *метод познания настоящего* и научного предвидения *будущего*, теряет свое значение. Диалектический метод пригоден лишь для понима-

¹ Гегель, Соч., т. XI, стр. 517—518.

ния *прошлого*, пройденного пути развития. Диалектика превращается в метод антикварного, архивного исследования и перестает быть тем, чем она должна быть и чем она стала в руках Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина,— революционным методом действенного, творческого познания, теоретической основой преобразования мира.

«Характеризуя свой диалектический метод, Маркс и Энгельс ссылаются обычно на Гегеля, как на философа, сформулировавшего основные черты диалектики. Это, однако, не означает, что диалектика Маркса и Энгельса тождественна диалектике Гегеля. На самом деле Маркс и Энгельс взяли из диалектики Гегеля лишь ее «рациональное зерно», отбросив гегелевскую идеалистическую шелуху и развив диалектику дальше, с тем, чтобы придать ей современный научный вид»¹,—такова предельно ясная и четкая сталинская формулировка вопроса о философии Гегеля как одном из источников марксизма.



¹ Сталин, Вопросы ленинизма, стр. 535, изд. 11-е.

Цена 75 коп.