

¹ См.: Харпер П. Кто умножает знание — умножает зло//Диалоги: Полемиические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М.: Наука, 1979. С. 258—264.

² См., например: Богомолов А. С. Античная философия. М.: Изд-во МГУ, 1985; Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. М.: Мысль, 1969.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131, 149.

⁴ Ильенков Э. В. Понятие «абстрактного» («идеального») объекта// Проблемы диалектической логики. Алма-Ата, 1968. С. 64.

⁵ См.: Бунге М. Философия физики. М.: Прогресс, 1975. С. 200.

Н. В. Станкевич как историк и критик немецкой философии конца XVIII — начала XIX века

Б. В. Емельянов (Уральский университет)

В. Г. Томилов (Томский университет)

Развитие русской философии в XIX веке можно сравнить с поисками ковра-самолета, на котором можно было бы улечь в страну счастья. Эти поиски были связаны с происходившими социально-экономическими сдвигами, с развитием капитализма, постепенным крушением феодальных устоев, кризисом официальной самодержавно-православной идеологии, нашедшим яркое выражение уже у Радищева.

Другую особенность этих поисков составляло то, что подобные ковры-самолеты в избытке предлагались западно-европейскими мыслителями, особенно немецкими. Некоторые из них были снабжены многообещающими надписями: «наставление к блаженной жизни», «истинное знание», «абсолютная истина» и т. д. «...Нет ни одной метафизической задачи, которая бы не была здесь разрешена или для решения которой не был бы здесь дан по крайней мере ключ», — писал, например, Кант о своей «Критике чистого разума» и для убедительности добавлял: «Что же касается *достоверности*, то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой дешевой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения. Ведь всякое познание, устанавливаемое а priori, само заявляет, что оно требует признания своей абсолютной необходимости...» (3, 76—77).

Подобные надписи имелись и на «коврах-самолетах» Фихте, Шеллинга и Гегеля. И необходимо было проверить, соответствуют ли эти торжественные формулы действительности и можно ли попасть на их «самолете» в упомянутую страну? Необходимость этой проверки диктовалась самой общественной жизнью того времени. Некоторые результаты такой работы мы находим уже в «Письмах русского путешественника». Карамзин обратил

внимание на сложность кантовской «метафизики» и «невразумительность» разговора ее автора.

В сочинениях Радищева, хотя имени Канта вроде бы и не встречается, но полемика с ним или с близким кругом идей чувствуется и в «Путешествии», и в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии» и в других произведениях. И. Кант писал: «Имеются некоторые столь участливо настроенные души, что они и без всякого другого тщеславного или корыстолобивого побудительного мотива находят внутреннее удовольствие в том, чтобы распространять вокруг себя радость, и им приятна удовлетворенность других, поскольку она дело их рук. Но я утверждаю, что в этом случае всякий такой поступок, как бы он ни соотносывался с долгом и как бы он ни был приятным, все же не имеет никакой истинной нравственной ценности». (4(1), 234). «Истинную нравственную ценность», по мнению Канта, изложенному по крайней мере в его «критиках», имеют лишь поступки, которые не только соотносятся с «долгом», но и исключают всякое подозрение насчет возможного влияния склонностей, чувств, сердобольности и т. д. Такие поступки, говорит Кант, должны основываться «на моральном принуждении..., а не на любви», так как «патологический» интерес к объекту поступка подрывает «моральный закон» в его корне и наносит непоправимый ущерб его «превосходству» (4(1), 410). Еще более откровенно эту мысль выразил «гиперкритик» Фихте: «Патологическая любовь, особая склонность к той или иной личности не является нравственной; она всего лишь естественна и поэтому не должна и не может быть мотивом наших действий»¹.

Для человека, душа которого «страданиями человечества уязвлена стала», мораль и философия, игнорирующая сострадание, была, конечно, неприемлема. И Радищев вложил ее опровержение в уста крестницкого дворянина. «Но не возомните в восторге рассудка,— говорит этот дворянин в поучение своим сыновьям,— что можете сокрушить корни страстей, что нужно быть совсем бесстрастну. Корень страстей благ и основан на нашей чувствительности самой природою. (...) Они благу в человеке производят тревогу, без нее же уснул бы он в бездействии. Совершенно бесстрастный человек есть глупец и истукан нелепый, неспособный ни к благу, ни к злу... Бесстрастие есть нравственная смерть»². И направляющей человеколюбивые склонности морали «долга» он противопоставляет нравственность, коренящуюся в «человеколюбивой твердости души», основное правило которой состоит не в том, чтобы чуждый человеческому счастью «долг» делать законом для всех, а в том, чтобы делать людей счастливыми, быть добродетельным. Добродетель, сопряженная с трудами сердца, разума и тела и с постоянными упражнениями «в мягкосердии, чувствительности, соболезновании, щедроте, отпущении», является, по мнению

Радищева, «вершиной деяний человеческих». Так что, «если бы закон или государь, или бы какая-либо на земле власть подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной неколебим. Не бойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ни даже самой смерти. Пребудь незыблем в душе твоей, как камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою... Убойся заранее именовать благоразумием слабость в деяниях, сего первого добродетели врага»³.

Мораль «Критики чистого разума» тоже требует силы и твердости, однако, отрицая чувство сострадания и человеколюбия и замыкаясь в «холодном долге» (Гегель), она не только оказывается какой-то жесткой и негуманной, но и делает эту силу и твердость во многом мнимой, так как лишает ее корней и упоает на иллюзию. Это понимал и сам Кант. Это понимание привело его, в конце концов, если не к отречению, то, по крайней мере, к сильной переоценке своих взглядов. Значение критики Радищевым «критической» морали Канта состояло, таким образом, еще и в том, что она как бы определила и предсказала собственную эволюцию Канта. Если сравнить кантовскую «Метафизику нравов» (1797) с поучениями крестницкого дворянина, то нельзя не заметить их сходство.

Едва ли не первым русским сочинением, специально посвященным кантовской «Критике чистого разума», явились «Письмо о критической философии» (1805) А. С. Лубкина. Однако он ограничивался лишь разбором кантовского учения о пространстве и времени, критикой его субъективизма и выявлением некоторых алогизмов.

Участвовали в испытании «Критического» «ковра-самолета» и некоторые представители официального православия. Так, в 1815 г. в Харькове была опубликована диссертация И. Гриневича «Рассуждение вступительное об изучении философии и об истинной природе оной», в которой немало внимания было уделено и Канту. Автор критиковал агностицизм кантовского учения об антиномиях, оценивал его как «коренное зло кантовской философии», отмечал неудовлетворительность его сведения цели семьи к «порождению потомства» и писал, что во время чтения «Критики чистого разума» он чувствовал себя как бы «падающим» с небес в пропасть ада в коем лишь смятение, раздор и ужас владычествуют». Ощущение, конечно, незавидное. И тем не менее Гриневич считает «Критику» Канта «введением в истинную философию», способным доставить человека в страну счастья.

Более популярно Кант изложил основную мысль своей «Критики чистого разума» в сочинении «Религия в пределах только разума». Оно стало в начале 30-х годов предметом диссертации на соискание степени доктора богословия еще одного русского «христианского философа», а именно профессора Ки-

евской духовной академии протоиерея И. М. Скворцова. Диссертация имеет название «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума». Ее содержание говорит о том, что это «обозрение» было тоже малокритическим, даже менее критическим, чем сочинение Гриневича. Несмотря на все обвинения Канта в «односторонности», несмотря на все колебания в вопросе о квалификации кантовской религии⁴, диссертант все же склонялся к мнению, что кантовская «Религия в пределах только разума» не противоречит христианству и может использоваться в качестве «философского богословия», излагающего «истины эти, столь известные из откровения» лишь другими словами, в богословском обучении «для окончательного усовершенствования кандидатов».

«Новейшая философия, начиная с Декарта,— писал Ницше,— совершает покушение на основной постулат христианской доктрины. Новейшая философия, как познавательно-теоретический скептицизм, явно или скрыто оказывается антихристианской, хотя скажем это для людей, обладающих более тонким слухом — ее ни в коем случае нельзя называть антирелигиозной»⁵. Ницше, конечно, преувеличивал антихристианскую направленность «новейшей философии». Однако применительно к кантовской «Религии в пределах только разума» его суждение нельзя не признать верным. Диссертация И. М. Скворцова говорит об отсутствии у него «более тонкого слуха».

Неоднократно встречается имя Канта, в основном в ироническом смысле, у А. С. Пушкина, сыгравшего в просвещении России столь важную роль. Так, в стихотворении «Пирующие студенты» Кант отнесен к числу «холодных мудрецов», а его сочинения представляются как символ чего-то скучного и тягостного. В «Евгении Онегине» имя Канта ассоциируется у автора с «туманной Германией», а его поклонником выступает романтик Ленский. Отрицательные оценки «немецкой метафизики» встречаются и в письмах Пушкина. Так, в ответ на упреки Дельвига, подозревавшего, что Пушкин попал под влияние увлекавшихся немецкой философией «любомудров», последний писал: «Ты пеняешь мне за Московский Вестник и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее...»⁶ И если сравнить нравственные идеи произведений Пушкина с моралью «холодного мудреца», то нетрудно найти и подтверждение этому признанию. Пушкинский призыв «милости к падшим» и к «милосердию» был не менее противопоставлен моральному аскетизму Канта, чем этика Радищева. Кстати, в черновом варианте «Памятника» он и связывался с именем последнего:⁷

И долго буду тем любезен я народу,
Что звуки новые для песен я обрел,
Что вслед Радищеву восславил я свободу
И милосердие воспел.

Вот, пожалуй и все, что было сделано предшественниками и современниками Станкевича по части упомянутой проверки. И если учесть, что Радищев находился под запретом, что Пушкин был известен далеко не весь, то не будет, очевидно, большой ошибки сказать, что Станкевичу пришлось начинать почти сначала.

Непосредственная причина обращения Н. В. Станкевича к немецкой философии была та же, что и у его предшественников — разочарование в официально-православной идеологии (сомнение в старых шатких верованиях) и, как следствие его, открытость вопроса «что делать?». В одном из своих юношеских стихотворений Станкевич писал:

Свершилось все: исчезли ослепления,
Святых надежд растоптаны цветы,
В душе взвился огонь разуверения
И умертвил любимые мечты!

С таким настроением сел он на студенческую скамью Московского университета и, услышав от профессоров, что он может найти разрешение своим сомнениям в немецкой философии, перестал писать стихи и засел за Шеллингову «Систему трансцендентального идеализма». Она стоила Станкевичу немалых трудов. Приходилось часто двигаться наощупь, пробираться через густые заросли софизмов и противоречий. Он читал у Шеллинга, что решающую роль в человеческой истории играет некое «Я», что оно ведет борьбу с «не-Я», что результатом этой борьбы является эгоизм и атомизация, которые, в свою очередь, сами себя ведут к образованию так называемого «царства разума», или «мирового государства»...

Вывод этих штудий, как и следовало ожидать, оказался очень утешительным. Шеллинг не оправдал обещанных ожиданий. «...Или я худо понимаю Шеллинга,— писал Станкевич Я. М. Неверову уже 19 сентября 1834 г.,—или мысли его о человеке оскорбительны! Полагая, что натуральное влечение одного человека (эгоизм) ограничивает свободу другого, он говорит, что прогрессивность в истории есть улучшение общественных отношений (законов), т. е. улучшение средств противодействовать эгоизму, уравнивание эгоизмов через действие и противодействие. Он исключает из истории науки и искусства и допускает только по степени их влияния... на правление»⁸. С этой оценкой трудно не согласиться. Предоставляя главную роль в человеческой истории потустороннему «духу, творящему здесь через всех», Шеллинг вынужден был вопреки собственным заявлениям о свободе воли ограничить человека ролью марионетки этого «духа» и превратить в сознательного или бессознательного «лицедея, повторяющего им (т. е. «духом». — Б. Е., В. Т.) созданный текст. И подобные «мысли о человеке» были в общем-то не новы. И Гоббс, и Кант, и Фихте считали «недоброжелательную общительность» основой «само-

го лучшего общественного устройства». Так что Станкевич нащупал у Шеллинга одну из важнейших идей буржуазной философии. Он дал ей отрицательную оценку и, чтобы получше в ней разобраться, обратился к кантовской «Критике чистого разума» и сидел над ней примерно с ноября 1835 по март 1836 г.

Чтобы лучше представить трудности, с которыми пришлось столкнуться Станкевичу при изучении «книги сухой, темной, противоречащей всем привычным понятиям и притом слишком обширной» (Кант), необходимо на ней несколько остановиться. Тем более, что в литературе споры по этому предмету продолжаются и поныне, хотя ключ для расшифровки подобных иероглифов был дан еще Гегелем, называвшим философа сыном своего времени, а философию — современной ей эпохой, постигнутой в мышлении. Эпоха же Канта была более всего далека от гармонии и единства. Напротив, она отличалась глубокими противоречиями и антагонизмами, дуализмом и «расколотостью жизни и сознания» (Гегель). Она потрясала движением народов, революциями и войнами. Ее героями были Робеспьер и Наполеон... И философия не могла не отразить эту диалектику: скептицизм или колебание между противоположными мировоззренческими ценностными ориентациями и «абсолютное равнодушие ко всякой истине» (Фихте), как следствие колебания, становится характерной ее чертой. Колеблющийся шекспировский Гамлет является во многом верным ее портретом. Не совсем чужды его умонастроений были Ф. Бэкон и Т. Гоббс. Классическим скептиком был Давид Юм. Во Франции скептицизм нашел особенно яркое выражение у Мелье, Бейля, Вольтера и Дидро. Племянник Рамо такой же скептик, как и Гамлет⁹. Не чужды этого настроения были Ламетри, Гельвеций и Гольбах. В Германии скептиками были так называемые «романтики» Ф. Шлегель, Л. Тик, Э. Гофман и др.¹⁰ Не чужд скептицизма был и Кант. Его «Критика чистого разума» противоречила не только «всем привычным понятиям», но иногда и себе самой.

С одной стороны, в ней утверждалось, например, что так называемое «онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий» увеличивает наше знание не более, чем купец, увеличивающий свой капитал простым приписыванием нулей к своей кассовой наличности, а с другой — она сама представляет не что иное как попытку такого «доказательства», только в отличие от декартовской лишь более усложненную. С одной стороны, в ней утверждается, что эта самая высшая сущность «есть непознаваемая «вещь в себе», которая может быть лишь предметом слепой веры, а с другой — предлагается нашему вниманию таблица категорий и понятий, должна служить средством познания и «сущности», и ее отношений к миру «явлений» и играть роль компаса и карты

для корабля, севшего на мель скептицизма. Из «Критики практического разума» мы узнаем еще и желательные для «высшей сущности» мораль и образ поведения. И таких противоречий встречается у Канта, к сожалению, немало.

Но «критический» Кант не был Юмом, и его литературный двойник был не Гамлет и не племянник Рамо, а скорее гетевский Фауст¹¹. Недаром Канта сравнивали с Сократом: его отношение к Юму весьма похоже на отношение Сократа к софистам-скептикам. И сам Кант прямо писал о том, что он видит свою задачу в снятии корабля «метафизики» с «мели скептицизма», куда он был посажен Юмом, и в приведении его в некоторый порт. И, начав скептицизмом, он кончил неосократизмом по крайней мере в своих «критических» сочинениях. Отсюда и необычайная сложность его «Критики чистого разума». Путь, которым автор вел читателя к своему «категорическому императиву», оказался весьма запутанным и извилистым. Но практика — критерий теории и «великая разоблачительница обманов и самообольщений» (Чернышевский). Чтобы оценить качество тех или иных отвлеченных рассуждений, достаточно узнать, к какой морали они тяготеют. Выше мы уже видели, какие моральные выводы сделал Кант из своей «Критики». Они заставляют усомниться в правильности ее первой посылки, той самой, которая предлагается и о которой говорится в конце «Критики».

Сегодня, когда имеется огромная литература о Канте и когда известна последующая история его идей, представить и понять все это не так уж трудно. Совсем другим было положение Станкевича: «Гордый дворец мысли» (Энгельс) был на замке, и ему пришлось врываться в него, по крайней мере у нас, почти первым, без всякого руководства и полагаясь лишь на собственное чутье и интуицию. К тому же этика Канта ему была в это время почти не известна. И тем не менее дошедшие до нас высказывания Станкевича о впечатлении, произведенном на него «Критикой чистого разума», еще раз подтверждают то, насколько чувствительным и верным историко-философским барометром он был. «Ну, что твой Кант? — пишет он Бакунину (7 ноября 1835 г), которого тоже увлек своими занятиями. — Я боюсь, что ты уже в досаде бросил его в угол и уверил себя, что немецкая философия — вздор. Чуть-чуть было не случилось этого со мною. Сначала все шло так ясно, просто; потом, как подался я к категориям — заварилась каша! Какое мучительное положение! Читаешь, перечитываешь, ломаешь голову — нет! Нейдет!» Ему же 15 ноября: «Моя головная боль чаще возвращается, и я худо сплю; сухие формулы, непонятные днем, оставленные с досадою, представляются мне в бреду, и при малейшей тяжести в голове я буду бросать Канта к черту, иначе — расстрою себя навсегда... Не оставляй, ради бога, истории. Без нее знание будет слишком сухо и мертво <...> Читай

Канта, да не зачитывайся! Особенно брось читать его по вечерам». И через десять дней Станкевич пишет Бакунину, что «вывод категорий у него (т. е. у Канта.— *Б. Е., В. Т.*) темен». И 15 декабря 1835 г. ему же: «На каждое его положение у меня тысяча возражений в запасе; я думал об нем столько, что голову ломило, но посредством своего мышления не доходил до его результатов... А Кант нужен, как введение к новым системам (<...> «Чтоб быть христианином в наше время, надобно быть сначала философом»,— сказал Боттен, и это совершенно справедливо». Наконец, Я. Неверову 16 марта 1836 г.: «Хочется ее (т. е. «Критику чистого разума».— *Б. Е., В. Т.*) поскорей окончить, чтобы заниматься чем-нибудь более отрадным. Эту ступень надо перейти»¹².

Как видим, занятия были не очень легкими и не очень веселыми. Но они были нужны. Эту ступень надо было пройти. И, рискуя головой и опасаясь «расстроить себя навсегда», Станкевич снова и снова спускается в лабиринт «гордого дворца мысли», куда не решался заглянуть даже великий Гете¹³, и пытается узнать, не опасны ли они, куда ведут и нет ли в них Минотавра. Нельзя не видеть в его высказываниях и некоторого портрета кантовской «Критики», которая собрала в себе все противоречия этики и выразила их в предельно абстрактном и смутном виде.

Немало возражений вызвали у Станкевича и этические выводы кантовской «Критики», когда он познакомился с ними по фихтеанскому «Назначению человека». Фихте написал это сочинение уже после появления кантовской «Метафизики нравов», которая свидетельствовала если не о полном отречении, то по крайней мере об отходе Канта от сократизма «критических» сочинений и знаменовала новый этап в развитии его взглядов. Фихте оказался в данном случае последовательнее своего учителя и ответил Канту «Нравоучением, согласно принципам наукоучения (1898), в котором выставил против кантовской «Метафизики нравов» мораль «Критики чистого разума», придав ей еще более решительный вид. «Назначение человека» (1800) было попыткой популяризации «Нравоучения». Так что не следует искать в нем чего-то слишком уж нового по сравнению с «критиками» Канта: новизна не выходила, собственно, за рамки некоторых терминов и способа изложения. Фихте излагал то же самое, но проще и откровеннее. При этом «высшая сущность» Канта превратилась под пером Фихте во «властного мирового духа» (*mächtiger Weltgeist*), а его «категорический императив» был понят в смысле добровольного подчинения этому «духу». И на основании сказанного нетрудно представить реакцию Станкевича. Еще 4 ноября 1835 г. он предостерегал Бакунина, заразившегося и проповедовавшего тогда уже мораль Канта-Фихте, что в его рассуждениях «неверна первая посылка» и что он совершенно ошибочно выступает против

«жизни чувства». Чтение Фихте подтвердило его подозрения: оно произвело «сумбур в голове» и повергло Станкевича, по его словам, в такое «болезненное состояние нерешительности, совершенного сомнения», в результате которого «все утешительные мысли жизни — подвиг, искусство, знание, любовь — все теряло значение», и будущее стало представляться «в каком-то холодном, неприязненном свете»¹⁴ И спустя месяц он писал Бакунину: «Тяжкое повиновение долгу, наложенному извне, есть благородная ошибка; благородная, ибо здесь исполнена часть нашего назначения, отречение от своего спокойствия, от эгоизма, приближающего нас к животности; ошибка — ибо это отречение не сопровождается внутренними единством бытия, гармонией, которая запечатлевает всякое совершенство, всякое дело божье. Самоотвержение любви, самоотвержение по внутреннему голосу души, самоотвержение, которым питается и радуется чистое сердце, — вот жизнь религиозная, ибо в ней есть любовь! <...> Все наше достоинство — в приближении к этой жизни, в очищении, в возвышении себя до этой любви...»¹⁵

Нетрудно заметить, что Станкевич утверждает в качестве нравственности как раз то, что Кант и Фихте столь решительно отрицали. В их этике его отталкивает бессердечность и суровый ригоризм, исключаящий чувство сострадания и любви, которому Станкевич придавал вслед за Радищевым и Пушкиным основополагающее значение. Еще в статье «Моя метафизика», написанной до знакомства с немецкими философами, он писал: «Любовь!.. Для меня с этим словом разгадана тайна жизни. Жизнь есть любовь»¹⁶. Знакомство с отрицательным учением Канта, Фихте и Шеллинга лишь укрепило его мнение. Теперь он еще более убежден, что «счастье, достойное человека, может быть одно — самозабвение для других; награда за это одна — наслаждение этим самозабвением»¹⁷. В этом, по мнению Станкевича, заключается и основная мысль христианства как «учения о любви». Не случайно и Бакунину, увлекшемуся сократической моралью Канта — Фихте, он напоминал: «Тот, кто проповедовал любовь, — проповедовал все; ибо она зародыш всякого знания и всякой деятельности. <...> Она должна быть источником подвига, как религия. Но до этого состояния надобно возвыситься»¹⁸. Подобные утверждения встречаются и в письмах Белинского. В контексте бакунинского увлечения они прямо указывали на то, что философия, пренебрегающая «жизнью чувства», подрывает тем самым корень истинного знания и полезной деятельности¹⁹.

Уже на основании этого можно сделать вывод, что вышеупомянутый «огонь разуверения» оказался смертельным лишь для всего слабого, наносного и мечтательного. Нравственные убеждения Станкевича не только выдержали очистительное испытание, но и еще более укрепились и как бы закалились

на «огне» сомнений. И нетрудно представить значение такого человека в эпоху крушения моральных ценностей, всеобщего разброда и распространения скептицизма: такой человек подобен спасительному острову во время кораблекрушения, и к нему тянутся все избегающие гибели. И это хорошо показал И. С. Тургенев в «Рудине», где Станкевич изображен под именем Покорского как один из главных и самый привлекательный герой.

Характерно, что подобный тезис противопоставлял Канту с его антитезисом и Фейербах, подвергавший сократизм Канта, Фихте и Гегеля не менее резкой критике. Особенно это касается его «Мыслей о смерти и бессмертии» (1830), «К критике гегелевской философии» (1839), «Сущности христианства» (1841), «Добавления к Против дуализма души и тела» (1846), «О моих Мыслях о смерти и бессмертии» (1848). Разбросанные в них возражения весьма близки к аналогичным замечаниям Станкевича и Белинского. Фейербах тоже считает, что долг, абстрагированный от чувств и склонностей, есть слово, лишенное всякого смысла. За всяким долгом следует искать какую-нибудь склонность, за всякой моралью — то или иное влечение. Долг добродетели предполагает существование «влечения к добродетели». Кантовское утверждение об антагонизме между «долгом» и «склонностью» есть неправильное выражение противоречия между различными влечениями и выражающими их моральями. Философия, презирающая влечения и чувства человека, является не только ошибочной, но и вредной (Grundverderbliche), так как отрицание чувства, по мнению Фейербаха, есть источник всякого сумасшествия и злобы, и болезни в человеческой жизни». «Добродетель», предписываемая такой философией, является фальшивой и лживой: отрицая чувства, она вносит внутреннюю дисгармонию, создает неестественное напряжение и делает человека «мрачным, недовольным, мерзким, буйным, трусливым, скупым, завистливым, коварным, злобным». «Только добродетель, не противоречащая человеческому счастью, добродетель, ...которая суть естественное дитя любви, есть истинная добродетель»²⁰.

Это совпадение диагноза и почти полное единомыслие относительно средств лечения тем более замечательно, что Станкевичу, когда он штудировал и писал о Канте и Фихте, упомянутые работы Фейербаха не были известны. Последний, возможно, оказал некоторое влияние на него позже, при изучении Гегеля.

Зная о Гегеле лишь понаслышке, Санкевич поначалу думал, что найдет в нем союзника. В 1835 г. он перевел с французского и напечатал в «Телескопе» статью правогегельянца Вильма «Опыт о философии Гегеля», в которой последняя представлялась как некое новое изложение христианского вероучения. Нельзя сказать, что такое понимание Гегеля было

лишено всяких оснований. Учение на теологическом факультете, конечно, не осталось без последствий. Другое дело, что христианский элемент никогда не был у Гегеля главным и допускался лишь через нарушение известного логического закона непротиворечия. Ошибка правогегельянцев состояла как раз в том, что они приняли этот второстепенный для Гегеля элемент за главный. И Станкевич сначала поверил им и нашел у вильмовского Гегеля «несколько любимых мыслей». Но это заблуждение продолжалось недолго. Стоило ему поближе познакомиться с первоисточником, как от его правогегельянской веры не осталось и следа.

Уже в июне 1836 г. Станкевич просил Т. И. Грановского, находившегося в это время в Берлине, написать о «всех чудачках, от которых мы ждем себе душевного возрождения», и добавлял, что пора «отбросить эту робкую уступчивость, эту ученическую скромность» и «стать лицом к лицу с теми обольстителями души, которые тайною, отрадною надеждой поддерживают жизнь ее, и потребовать от них вразумительного ответа»²¹. В ноябре того же года, прочитав раздел о Гегеле в рейнгольдской «Истории философии», он пишет Бакунину: «Гегель дышит на меня холодом»²². Примерно в это же время Станкевич становится обладателем 13-томного собрания сочинений Гегеля (т. е. большей частью первого издания не только сочинений, но и некоторых курсов лекций Гегеля), которое еще не было полностью закончено. И, не удовлетворившись самостоятельным изучением, осенью 1837 г. Станкевич отправился в Германию, где гегелевская философия, по словам Ф. Энгельса, уже начала в это время совершать свое «триумфальное шествие» и заражала даже своих противников.

Дело в том, что в силу вышеупомянутой противоречивости возродители и проповедники неосократизма в Германии были и своими собственными критиками. Самокритика имела место у Канта, Фихте, Гегеля и Шеллинга. Их мировоззренческие позиции отнюдь не были однозначными. Критика неосократизма имела место в произведениях Шиллера и Гете, Шопенгауэра и Фейербаха, Гердера и Генриха Гейне. Трудно сказать, читал ли Станкевич здесь, например, «Мир как волю и представление» Шопенгауэра. Имени этого философа не встречается в сохранившихся письмах. Однако имена позднего Шеллинга и раннего Фейербаха встречаются. С гетевским «Фаустом» он был, судя по всему, знаком и раньше. Трудно поверить в его незнание и гейневской «К истории религии и философии в Германии», вышедшей в 1835 г. на французском и немецком языках. И эти знакомства, конечно, не могли не повлиять на его восприятие «достоинства Егора Федоровича Гегелева».

Уже в октябре 1837 г. Станкевич писал из Берлина о «мытарствах диалектики» и «скучных равнинах» философии, о «негативности», лежащей «между младенческим раем первого

человека и торжественным примирением последующих», и т. д. 14 апреля 1838 г. он сообщал Грановскому, что от штудирования гегелевской «Философии права» он «умнее не сделался», и спустя месяц писал ему же: «А одно опасение против сумасшествия, одно из средств осуществить его — есть, я думаю, история, Тимофей!». И увлекавшемуся Гегелем В. П. Боткину 25 января 1839 г. писал: «Боже меня сохрани советовать то же другим: нет! кого влечет это, кто чувствует в себе довольно своей жизни, единства, полноты, чтобы броситься в этот мир скелетов — тот иди смело. Я же руководствуюсь лекциями Вердера и «Энциклопедиею», — пишу, вывожу и читаю только кое-что в большой «Логике», по указанию. Нужно ли сказывать, что я здесь совсем не норма... Я еще очень далек до полного душевного здоровья, хотя вышел из прежнего ужасного состояния...»²³

Не исключено, что представление о гегелевской философии как «мире скелетов», встречающееся и у Белинского, было навеяно Станкевичу фейербаховскими «Мыслями о смерти», где гегелевский герой был назван «спекулятивной или метафизической основой смерти» и отцом «вечной сверхчувственной смерти». Правда, единственное сохранившееся письмо Станкевича (Бакунину 19-го или 7 мая 1840 г.), в котором идет речь о Фейербахе, больше говорит о его знакомстве со статьей «К критике гегелевской философии», нежели с «Мыслями». Впрочем, разница между ними была невелика: оба сочинения Фейербаха страдали некоторой непоследовательностью. С одной стороны, Фейербах называл гегелевскую философию «совершеннейшей системой», «непревзойденным образцом научного художественного разума», «истинным средством образования и воспитания», а самого Гегеля — «единственным трезвым между пьяными», а с другой — усматривал в его учении подражание природе, которому не хватает «жизни оригинала» и которое относительно выдает за абсолютное и является в качестве такового «абсолютным самоотчуждением разума». «Формой его (т. е. Гегеля. — Б. Е., В. Т.) созерцания и самого метода, — писал Фейербах, — является не *толерантное пространство*, а не терпящее сосуществования *время*; его система не знает координации и сосуществования и знает лишь *субординацию и ступенчатость* (Sukzession). При этом последняя ступень развития является всегда *тотальностью* (Totalität), которая вбирает в себя и поглощает другие ступени, но поскольку она сама выступает *определенным преходящим* существованием и, следовательно, имеет характер особенности, то она не может овладеть другими существованиями, не высосав из них мозг самостоятельной жизни и не лишив их того значения, которое они имеют только в своей полной свободе»²⁴. Возможно, что эта непоследовательность Фейербаха была данью моде и памяти учителя. Но совершенно очевидно, что система, требующая для достижения

результатов лишения людей свободы и «высасывания» из них самого «мозга самостоятельной жизни», не может считаться ни «совершеннейшей», ни «образцом», ни «истинным средством образования и воспитания». И эта непоследовательность в фейербаховских оценках не укрылась от Станкевича: «Хотелось бы,— пишет он Бакунину в упомянутом письме,— привести с собою несколько вещей Фейербаха. Он силен и могуч, однако этот огонь, эта сила иногда заносят его слишком далеко, так что он становится непоследовательным и упрекает рецензируемого им писателя в том, что тот как раз пытался опровергнуть. Нельзя не удивиться, как глубоко иногда он схватил понятие и как в другом месте запутается. Он глубокий читатель Гегеля — называет его трезвым между пьяными,— но требует дальнейшего хода. При всех его недостатках его весело читать. В нем есть начало жизни, которое веселит. В нем есть нечто от старого Шеллинга, но без фантастики»²⁵.

Нетрудно догадаться, о каком «нечто от старого Шеллинга» идет речь: Станкевич увидел в фейербаховской критике Гегеля продолжение шеллинговской.

Шеллинг ответил на гегелевское нападение, произведенное на него в «Феноменологии духа» уже в своих лекциях по истории философии в 1827 г., где назвал ее главного героя «всеотрицающим богом, не имеющим будущего», а ее учение — «чисто негативной философией»²⁶. Станкевич мог узнать об этой критике от И. Киреевского, который слушал Шеллинга в Мюнхене в 1830 г. Подобное понимание гегелевского «духа» было свойственно в какой-то мере и Шопенгауэру, «Мир как воля...», которого вышел в 1819 г. Не исключено, что это сочинение оказало влияние и на Шеллинга. И Фейербах в свою очередь назвал гегелевского героя «метафизической основой смерти» человека. Это понимание чувствуется и в его форме гегелевского учения, данной в статье «К критике гегелевской философии». И нельзя опять-таки не подивиться проницательности Станкевича. Фейербах в этой статье действительно местами «путался» и упрекал Гегеля наряду с прочим и в том, в чем последний не был виновен: например, в гипостазировании понятий, в превращении предиката в субъект и т. п. Правда, позже Фейербах исправил ошибку и в некоторых посмертно опубликованных афоризмах еще раз подтвердил, что в нем было «начало жизни, которое веселит». Он подправил в них свою формулу Гегеля и заметил, что учение последнего является нетерпимым не только во времени, но и в пространстве, потому что в его основе лежит некий религиозный пафос или «сила воображения», представляющая вещи в превратном виде и выступающая в качестве таковой орудием порабощения людей. Развивая мысль Шеллинга о том, что гегелевская философия исходит из постулата о противоречии между «богом» и миром, Фейербах писал, что в социальном мире Гегеля этому противоречию соответствует антагонизм

между «государством» и народом. Но упомянутая «сила воображения», скрывает его и представляет зло как благо: «Сила воображения есть сила религии и монархии. Правители могут господствовать над людьми лишь до тех пор, пока над ними господствуют воображение и фантазия. Необходимыми атрибутами монархии являются роскошь, помпезность, видимость блестящей жизни на одной стороне и нужда, нищета, бедность — на другой. Однако силе воображения по вкусу только превосходная степень: величайшему счастью соответствует только глубочайшее несчастье, небу — только ад, богу — только дьявол»²⁷.

Это продолжение фейербаховской критики Гегеля, к сожалению, Станкевичу осталось неизвестным. Высокая ее оценка была дана К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях» и «Святом семействе». Ее влияние чувствуется в статье «К критике гегелевской философии права» и в обширной рукописи Маркса с тем же названием. Что же касается Станкевича, то на основании сказанного можно сделать вывод, что, начав с Вильма, по мере ознакомления с первоисточником и его критикой он пришел к антивильмовской оценке Гегеля, к оценке, наиболее близкой к фейербаховской. И этот путь для него, судя по всему, также был непрост. Некоторые его суждения о Гегеле носят следы явной внутренней борьбы, сомнений и колебаний. В одном из писем он, хотя и называет Гегеля «шутом», тем не менее замечает, что «этот шут хорошо понимает вещи и иногда недурно выражается»²⁸. В другом — пишет, что у Гегеля «эстетика особенно хороша»²⁹. Эта противоречивость оценок отражала, однако, противоречивость самого Гегеля.

Станкевич умер, не дожив трех лет до своего тридцатилетия. Это была большая потеря для русской философии. Многие его планы остались невыполненными. Не удалось ему и «изложить сжато содержание этой (гегелевской.— Б. Е., В. Г.) философии». Однако главное дело его жизни не остановлено. Для учеников и последователей он остался живым и после смерти: они сохранили и донесли до нас даже то, что казалось утраченным, т. е. его речи, содержание потерянных писем и т. д. «Взгляд Станкевича..., — писал в этой связи Герцен, — вырос в статьях Белинского в ту новую мощную критику, в то новое воззрение на мир, на жизнь, которое поразило все мыслящее в России и заставило с ужасом отпрянуть от Белинского всех педантов и доктринеров»³⁰.

¹ Fichte I. G. Sämt. Werke. Berlin, 1845. Bd. 4. S. 310.

² Радищев А. Н. Полн. собр. соч. В 3 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 1. С. 291.

³ Там же. С. 293.

⁴ Диссертант называет Канта то «деистом», то «натуралистом», то «полускептиком».

⁵ Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 9 т. М.: Б. м., 1903. Т. 2. С. 75.

⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. В 17 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 8. С. 226.

⁷ Там же. Т. 3. С. 477.

⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. М.: Б. м. 1914. С. 290—291.

⁹ См.: Длугач Т. Б. Философия просвещения и «парадоксы» Дени Дидро//Вопросы философии. 1984. № 8.

¹⁰ См.: Соловьев А. Э. Истоки и смысл романтической иронии//Вопросы философии. 1984. № 12.

¹¹ См.: Белинский В. Г. Полн. собр. соч. В 13 т. М.: АН СССР, 1957. Т. 10. С. 310.

¹² См.: Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 580, 587, 589, 594, 598, 350 и др.

¹³ «Вход мне нравится,— писал Гете о кантовской «Критике»,— в самый же лабиринт я не решался идти; то препятствовал этому мой поэтический дар, то человеческий рассудок, и ничто не могло мне помочь» (Гете И. В. Избр. филос. произведения. М.: Госполитиздат, 1964. С. 213).

¹⁴ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 601—606.

¹⁵ Там же. С. 609—610.

¹⁶ Станкевич Н. В. Переписка его и биография, написанная П. А. Анненковым. М.: Б. м. 1857. С. 23.

¹⁷ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 386.

¹⁸ Там же. С. 592.

¹⁹ «Если человек, презрев жизнью сердца, захотел бы весь отдаться интересам общим,— он или не избежал бы тайной тоски и чувства внутренней неполноты и пустоты, или, если не почувствовал бы их, то внес бы в мир высокой деятельности сухое и холодное сердце, при котором не бывает у человека ни высоких помыслов, ни плодотворной деятельности» (Белинский В. Г. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 159.)

²⁰ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 10. S. 144. 145, 289-292 u. a.

²¹ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 446.

²² Ср.: Гегель говорит о «холодном долге» Канта, Пушкин — о «холодном мудреце».

²³ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 160, 452, 461, 492.

²⁴ Feuerbach L. Gesam. Werke. Berlin, 1982. Bd. 9. S. 17.

²⁵ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 670.

²⁶ Schelling F. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1966. § 95, 176 u. a.

²⁷ Feuerbach L. Sam. Werke. Stuttgart, 1911. Bd. 10. S. 314.

²⁸ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 483.

²⁹ Там же. С. 492.

³⁰ Церцен А. И. Собр. соч. В 30 т. М.: АН СССР, 1958. Т. 9. С. 43.

Русское «академическое» неокантианство и философия всеединства

В. Н. Акулинин
(Ленинградский университет)

Сравнительный анализ двух ведущих школ русской идеалистической философии конца XIX—начала XX в. заслуживает внимательного изучения по целому ряду причин и, прежде всего, в силу той важной роли, которую они играли в борьбе миро-