

ОСОБЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПОЗИЦИИ
Л. ФЕЙЕРБАХА И ЕЕ МЕСТО В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ
ПРОЦЕССЕ

Р. А. АВАКЯН

В 1886 г. Ф. Энгельс, ретроспективно оценивая ситуацию, в которой складывались принципы диалектико-материалистической философии, так характеризовал книгу Л. Фейербаха «Сущность христианства» (1841): «Надо было пережить освободительное действие этой книги, чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами»¹. Следует, однако, отметить, что в период, о котором в данном случае идет речь у Энгельса, ни он, ни К. Маркс не были еще материалистами. В полной мере значение материализма Фейербаха они оценили позднее. Тогда, в 1841 г., воодушевляющее действие книги Фейербаха на классиков марксизма связано было в основном с критикой религии. Причем Энгельс считал эту критику продолжением и развитием в теоретическом плане взглядов Гегеля, имея в виду, что в гегелевской иерархии ступеней развития «абсолютного духа» религия является менее развитой формой самосознания и занимает более низкое положение, чем философия. В целом же, как отмечает Т. И. Ойзерман, Энгельс в этот период сближал антропологическую философию Фейербаха с теорией мифов Д. Штрауса и собственно материализм Фейербаха не подчеркивал². Главным в те годы для Энгельса, как и для Маркса, было не опровержение идеализма вообще, но борьба с теологическими, очевидным образом связанными с религиозной идеологией, формами идеализма. Вместе с тем, характеристика, которую Энгельс дает книге «Сущность христианства» и философии Фейербаха в целом в своей работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», никакого сомнения не оставляет: Энгельс имеет в виду «очистительное» воздействие именно фейербаховского материализма. Он говорит о торжестве материализма, провозглашенного «Сущностью христианства», о преодолении идеалистических иллюзий, об отброшенной Фейербахом системе гегелевского идеализма и т. д.

Ход рассуждений Энгельса становится понятным, если учесть, каким образом читался и воспринимался Фейербах в те годы. В конкретных социально-политических условиях тогдашней Германии (и не только Германии) теоретическая критика религии отнюдь не была делом чисто теоретическим. Критика религии означала критику господствующей идеологии и имела самый непосредственный социально-практический смысл. Зачастую такого рода критика выступала как форма осознания вполне конкретных политических проблем. Подобный шаг в теоретическом плане был тогда исходным пунктом и непременным условием практического участия в любом, сколько-нибудь радикальном демократическом движении. И чем более последовательной была кри-

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 21, с. 281.

² См.: Т. И. Ойзерман, Формирование философии марксизма, М., 1974, с. 107—108.

тика религии, тем более революционные политические перспективы она открывала.

Очевидно, что подлинно радикальная критика религии возможна только на основе материалистического мировоззрения. И именно материализму своих исходных посылок фейербаховская критика религии обязана была своей последовательностью и мощью. Но самое главное состояло в том, что фейербаховский материализм обладал рядом особенностей, делавших его эффективной теоретической формой критического осмысления социальной действительности. Фейербах не просто отбрасывал религию, как это, в той или иной мере, делал и предшествующий материализм—прежде всего французские материалисты XVIII в. Фейербах раскрывал земную основу религии, раскрывал «земной», «человеческий» смысл религиозной идеологии. И этот мыслительный ход, сколь бы абстрактно он ни был проработан в философии Фейербаха, приобретал вполне конкретный мировоззренческий смысл в реальной практике политической борьбы, превращавшей фейербаховскую критику религии в идейное знамя революционно-демократических движений.

Фейербаха читали и истолковывали прежде всего практически, социально-практически. С самого начала отношение к его взглядам превратилось в критерий реакционности или прогрессивности. Уже в 1844 г. К. Маркс констатировал настоящий заговор молчания, которым официальная философия тогдашней Германии окружала фейербаховскую «Философию будущего» и «Тезисы к реформе философии». И происходило это не только потому, что Фейербах разделял взгляды материалистов вообще. Произведения французских материалистов XVIII в. были достаточно хорошо известны в революционно-демократических кругах тогдашней Германии. Проявлялись материалистические настроения и среди части немецких ученых-естествоиспытателей. Но в самой структуре материалистического мировоззрения социально-практические установки нашли себе выражение впервые лишь у Фейербаха.

Немецкая классическая философия вообще, как неоднократно замечали классики марксизма, была своеобразным теоретическим выражением французской буржуазной революции. То, что французы делали и осознавали в виде четких политических лозунгов, немцы переводили в план абстрактной философской теории и двигались в этом направлении. Но движение это, первоначально, вплоть до Фейербаха, осуществлялось в структуре идеалистического мировоззрения. Фейербах впервые дал материалистическую интерпретацию тому социально-практическому, по сути, содержанию, которое вобрала в себя немецкая классическая философия. Тем самым, по существу, он обнажил мировоззренческий смысл не только этой философии, но и философии вообще. Так, замечают Маркс и Энгельс, если сравнить французское «равенство» с немецким «самосознанием», то можно обнаружить, что «последний принцип выражает *по-немецки*, т. е. в формах абстрактного мышления, то, что первый выражает *по-французски*, т. е. на языке политики и мыслящего наглядного представления. Самосознание есть равенство человека с самим собой в сфере чистого мышления. Равенство есть осознание человеком самого себя в сфере практики, т. е. осознание человеком другого человека как равного себе и отношение человека к другому человеку как к равному. Равенство есть французское выражение для обозначения единства человеческой сущности, для обозначения родового сознания и родового поведения человека, практического тождества человека с человеком, т. е. для обозначения общественного, или человеческого, отношения человека к человеку. По-

этому, подобно тому, как разрушительная критика в Германии, прежде чем дойти, в лице *Фейербаха*, до рассмотрения *действительного человека*, старалась разделаться со всем определенным и существующим при помощи принципа *самосознания*.—подобно этому разрушительная критика во Франции старалась достигнуть того же при помощи принципа равенства»³.

Практическое участие в реальной политической борьбе требовало адекватного осмысления реальных политических вопросов, прояснения конкретных интересов и целей, скрывающихся за различного рода идеологическими построениями. И надо сказать, что сам Фейербах достаточно отчетливо осознавал тот мощный социально-политический заряд, который несла его критика религиозной идеологии и спекулятивной философии, его разоблачение земной основы этих идеологических образований. «Предмет моего сочинения,—писал Фейербах в Предисловии ко второму изданию «Сущности христианства»,—заключает в себе общечеловеческий интерес, и не подлежит сомнению, что его основные мысли—хотя и *не в том виде*, в каком они выражены здесь и могут быть выражены при существующих отношениях—сделаются некогда достоянием человечества, так как в наше время им можно только противопоставить нелепые, бессильные, противоречащие истинной сущности человека иллюзии и предрассудки. Но я отнесся к своему предмету, как к научному вопросу, как к объекту философии, и не мог отнестись к нему иначе»⁴. О том, что это был не просто намек «конъюнктурного характера», но свидетельство понимания Фейербахом социально-практической ориентированности, «нагруженности» его философского мировоззрения, можно судить по следующему обстоятельству. Буквально через два года после выхода указанного Предисловия Энгельс писал: «Но самый важный из фактов, ставших мне известными со времени моего последнего письма, это то, что д-р Фейербах, наиболее выдающийся философский ум Германии в настоящее время, объявил себя коммунистом. Один из наших друзей посетил его недавно в его сельском уединении в глухом уголке Баварии, и Фейербах выразил ему свое глубокое убеждение в том, что коммунизм является лишь необходимым выводом из провозглашенных им принципов и что, по существу, коммунизм является лишь *практикой* того, что он сам уже давно провозгласил в теории. Таким образом союз между немецкими философами, наиболее выдающимся представителем которых является Фейербах, и германскими рабочими... союз, год тому назад предсказанный д-ром Марксом, близок к осуществлению. Если с нами философы, чтобы мыслить, и рабочие, чтобы бороться за наше дело,—то какая сила на земле сможет противостоять нашим успехам?»⁵.

Правда, уже в это время Маркс и Энгельс приступили к критическому анализу философии Фейербаха и, в частности, к критическому рассмотрению теоретических оснований и практического смысла фейербахского «коммунизма». Но факт, имеющий в данном случае для нас принципиальное значение, остается фактом: социально-практическая ориентированность мировоззрения Фейербаха явилась внутренней характеристикой его мировоззрения, которое вне этого социально-практического аспекта понято быть не может. Именно от требований практики, от поиска адекватных форм осмысления реалий политической

³ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 2, с. 42—43.

⁴ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, М., 1955, т. II, с. 27—28.

⁵ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 2, с. 524—525.

борьбы обратились К. Маркс и Ф. Энгельс к материалистическому мировоззрению философии Фейербаха.

В движении мысли «через практику» усвоение материалистического смысла фейербаховской философии могло осуществляться и в формах, не предполагающих прямое обращение к теоретическим основаниям этой философии. «Фейербахианцем» можно было стать «практически», первоначально не акцентируя материализм Фейербаха в теоретическом плане. «Фейербахианцем» можно было стать, усваивая отработанные Фейербахом формы и ходы критического осмысления действительности. Причем этот путь, как показало дальнейшее историческое развитие, и был единственно плодотворным. Материалистические воззрения Фейербаха по крайней мере дважды были усвоены и переосмыслены именно таким образом—«через практику» политической борьбы. И хотя конечные результаты этого усвоения и переосмысления фейербаховского мировоззрения были различны, но тенденция их развития простирается здесь достаточно отчетливо. Один раз это было сделано основоположниками диалектического материализма, другой—русскими революционными демократами, вплотную приблизившимися к диалектико-материалистическому мировоззрению. Это обстоятельство имеет принципиальное значение для понимания специфики мировоззрения Л. Фейербаха, ибо фейербаховский материализм допускал такой «практический» способ его освоения. Мировоззрение Фейербаха органично включало в себя общественно-исторические по существу элементы.

Маркс и Энгельс обратились к собственно материалистическим идеям Фейербаха не в год появления «Сущности христианства». Но обратились уже с опытом реальной политической борьбы, с опытом реального практического применения тех самых мыслительных ходов, которые Фейербах использовал в критике религии и идеализма вообще. И именно этот социально-практический опыт, который они поставили во главу угла нового мировоззрения, позволил им не только усвоить философский материализм Фейербаха. Этот опыт позволил им развить принципиально новую форму материалистического мировоззрения—материализм диалектический, с теоретических высот которого Ф. Энгельс и оценивал мировоззрение Фейербаха в 1886 г.

С точки зрения диалектического материализма философия Фейербаха предстает как мировоззрение не до конца последовательное в своих материалистических тенденциях. Это мировоззрение в значительной мере разделяло недостатки всего домарксистского материализма. Антропологический материализм Фейербаха страдает абстрактностью и как таковой является разновидностью метафизического материализма, что, в частности, не позволило ему проникнуть в область истории. «Поскольку Фейербах материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю—он вовсе не материалист. Материализм и история у него полностью оторваны друг от друга...»⁶.

Но с высот диалектического материализма для классиков марксизма было очевидно и то, что путь, который привел их к этим высотам, был в одном из решающих пунктов проложен именно Л. Фейербахом. И они считали «долгом чести» засвидетельствовать то влияние, которое в их «период бури и натиска» оказал на них именно Фейербах «в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля»⁷.

⁶ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 3, с. 44.

⁷ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 21, с. 371.

Отнюдь не всякая материалистическая философия способна была оказать столь мощное стимулирующее воздействие на формирование мировоззрения классиков марксизма. Причем оказать влияние совершенно определенного характера, стимулирующее создание философии принципиально нового типа, философии, прорывавшей границы не только идеализма, но и вообще горизонты традиционного мировоззрения, даже и в его материалистических вариантах. Марксу и Энгельсу были хорошо известны материалистические и атеистические теории XVII—XVIII столетия. Они высоко ценили, в частности, то, что было сделано в философии Пьером Бейлем, «человеком, *теоретически* подорвавшим *всякое доверие* к метафизике XVII века и ко всякой метафизике вообще...»⁸. Но именно обращение к материалистическому учению Фейербаха, причем обращение специфическое, социально-практически ориентированное, оценивалось Марксом и Энгельсом как важнейший поворотный пункт в их идейной биографии.

В пользу того соображения, что фейербаховский материализм обладал рядом особенностей, которые раскрываются лишь при учете социально-практической ориентированности мировоззрения Фейербаха, свидетельствует также влияние, которое он оказал на русских революционных демократов. Общеизвестно, что, как и классики марксизма, русское революционно-демократическое движение в лице своих лучших представителей—А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова и других—испытало «очистительное» воздействие философии Фейербаха. И именно благодаря социально-практическому «прочтению» его философии русские революционные демократы вплотную приблизились к диалектическому материализму⁹.

Тот факт, что историческая перспективность материалистических идей Фейербаха (и в случае их влияния на русских революционных демократов) раскрывалась лишь через социально-практическое прочтение этих идей, заставляет нас, при анализе специфики философии Фейербаха, и особенно при анализе ее трактовок общефилософской проблематики, с особым вниманием отнестись к этому, социально-мировоззренческому, аспекту его взглядов. Иными словами, при анализе тех шагов, которые Фейербах предпринимал в области «чистой теории», принципиально важно учитывать их социально-практический смысл, их социально-мировоззренческую ориентированность.

Такой подход по-новому позволяет посмотреть на специфику фейербаховского материализма и в сфере мировоззренческой интерпретации структуры субъектно-объектных отношений. Причем, на наш взгляд, именно здесь, при рассмотрении фейербаховской интерпретации познавательного субъектно-объектного отношения, подход, учитывающий социально-практическую ориентированность мировоззрения мыслителя, приобретает особую важность. Дело в том, что в рамках проблемы познавательного субъектно-объектного отношения немецкая классическая философия рассматривала всю совокупность отношений человека к миру. В рамках традиции, к которой принадлежал Фейер-

⁸ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 2, с. 141.

⁹ См., например: В. С. Никоненко, Николай Александрович Добролюбов, М., 1985, с. 35—37 и др. Заметим, что в этой интересной книге, при сопоставлении взглядов Фейербаха, с одной стороны, и Чернышевского и Добролюбова—с другой, вполне обоснованно подчеркивается социально-политическая ориентированность мировоззрения русских мыслителей; что же касается взглядов Фейербаха, то их социально-практическая направленность, по нашему мнению, несколько преуменьшается.

бах, проблема субъектно-объектного отношения приобрела не только, и даже не столько узко гносеологический, сколько широкий мировоззренческий смысл. И Фейербах завершил эту традицию, раздвинув горизонты не только гносеологической, сколько, главным образом, мировоззренческой осмысленности данной проблемы.

Содержание терминов «субъект» и «объект» неоднократно менялось в истории философии. В различные эпохи и в различных философских системах эти термины приобретали зачастую противоположный смысл¹⁰. Вместе с тем, поскольку в основе этих терминов лежит некоторый смысловой инвариант, различие в способах их философского употребления говорит не о произвольности, а о различиях в философской интерпретации вполне определенных реальных феноменов и их связей. Основы переориентации этих терминов на их современные способы использования в теории познания были заложены в философии Декарта. Речь идет именно об основах, поскольку, как и в средние века, «субъективное у него существует в самих вещах, а объективное—лишь в интеллекте...»¹¹. Но независимо от терминологии, именно Декарту принадлежит заслуга определения в ясной и предельно заостренной форме той гносеологической оппозиции, которая определила пути дальнейшего развертывания теоретико-познавательных проблем. Он развил и противопоставил сознание познающего человека, внутри которого формируется знание о мире, и сам мир, который представляется в сознании. Познавательный процесс, коль скоро он становится предметом специального исследования, непосредственно в таком виде и выступает: познающее существо активно формирует в сознании знание о мире, т. е. знание о том, что противоположно сознанию. Стало быть, суть познавательной активности сводится к противодействию сознания миру. Вопрос лишь в том, как этот процесс может быть рассмотрен и понят по своей сути в той или иной философской системе.

В философии Декарта сознание и мир выступают как две по существу различные субстанции, соотношение между которыми является проблемой постольку, поскольку существует как факт истинное знание о мире, т. е. поскольку каким-то образом достигается тождество сознания и мира. Очевидно, решение этой проблемы следует искать в характере активности познающего существа. На это и были направлены усилия философов. Причем непосредственной сферой активности познающего существа выступала данность сознания—его анализ и являлся основным направлением гносеологического исследования познавательного отношения субъекта и объекта. Это направление в течение двух столетий определяло сферу гносеологической проблематики¹². Дело времени было фактическое смещение на эту проблематику

¹⁰ См. об этом: В. А. Лекторский, Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии, М., 1965.

¹¹ Там же, с. 4.

¹² Ср. также характеристику философского сознания той эпохи, данную Гегелем: «Философия Нового времени исходит из того принципа, до которого дошла в конце своего пути древняя философия, исходит из точки зрения действительного самосознания, имеет вообще своим принципом наличный для себя дух. Она антагонистична точке зрения средних веков, согласно которой мыслимый и существующий универсум отличны друг от друга, и занимается разрушением этой точки зрения. Она поэтому интересуется главным образом не столько тем, чтобы мыслить предметы в их истине, сколько тем, чтобы мыслить мышление и постижение предметов, мыслить само это единство, составляющее вообще вступление в сознание (Bewusstwerden) некоего предполагаемого объекта» (Гегель, Соч., т. II, М.-Л., 1934, с. 207).

ку соответствующей терминологии, которая должна была подчеркнуть, что исходным пунктом анализа знания является именно сознание, активно конструирующее внутри себя мир знаний и каким-то образом полагающее в знании нечто себе противоположное—объект. Причем у Декарта речь шла о сознании отдельно взятого человека, который способен рефлексивно контролировать каждый шаг своего сознания¹³. Именно этот, обладающий сознанием, человек, согласно Декарту, является подлинным субъектом познавательной деятельности. Тем самым традиционная установка средневековой схоластики фактически переворачивается и заменяется прямо обратной установкой, соответствующей гуманистическому духу.

Очевидно, что данный подход к анализу субъектно-объектного отношения чреват идеализмом. Но что мог противопоставить подобной перспективе исследования активности человека материализм XVII—XVIII веков? Обращение непосредственно к объекту познания и его свойствам? Таким способом можно было в известных пределах объяснить механизмы данности мира человеку. Но в перспективе такое направление исследований приводило лишь к редукции познавательной активности человека, т. е. собственно субъектно-объектного отношения к физическому взаимодействию двух объектов: объекта-человека и объекта-предмета. Эта редукция отнюдь не была бесперспективной: она открывала возможность исследования материальных оснований познавательной активности человека. Но специфика человеческой сознательной активности явно ускользает здесь из поля зрения. «Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹⁴. Чтобы преодолеть идеализм в этой области, необходимо было обратиться не к объекту непосредственно, но путем полного и исчерпывающего анализа субъективных форм человеческой активности в сфере познания выявить *предполагаемую* этой сферой область объективной человеческой активности, т. е. обратиться к практике. Последний шаг—обращение к практике—философия совершила лишь с диалектическим материализмом, путь же исчерпывающего исследования форм «субъективной активности человека она прошла вместе с немецкой классической философией. Здесь для нас важно отметить тот факт, что первоначальной сферой анализа форм человеческой активности была именно сфера познавательного отношения человека к миру. И исходным пунктом этого анализа было именно сознание.

Именно гносеологический анализ субъектно-объектного отношения вобрал в себя пафос Возрождения, ставившего в центр внимания самодетельную личность—человека. Это обстоятельство конечно же не было случайным. Расширение области человеческой активности в новое время сопровождалось бурным ростом наук, что отвечало насущным общественно-историческим потребностям прогрессивной тогда буржуазии. В свою очередь, рост знания оказывал огромное стимулирующее влияние на развитие материально-практических способов освоения мира. Поэтому умонастроение сознательно активного, самодетельного буржуа находило в познавательной деятельности образец,

¹³ Декарт подчеркивал, что на истину «натолкнется скорее отдельный человек, чем целый народ» (Р. Декарт, Избранные произведения, М., 1950, с. 271).

¹⁴ К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., 2-е изд., т. 3, с. 1.

а в гносеологической проблематике—адекватную форму самосознания.

В гегелевской системе, идейный стержень которой образует познавательная диалектика субъектно-объектного отношения, перед нами уже не столько гносеология (хотя речь в ней идет именно о познании и диалектике субъектно-объектного отношения), сколько социально-мировоззренческое осмысление всего многообразия общественно-исторического человеческого бытия. Мировоззренческой проблематике становится «тесно» в узких рамках гегелевского гносеологизма. Но в этих рамках ее удерживает то, что принимается за исходный пункт исследования активности человека в классической философской традиции нового времени—сознание, внутри которого только и развертывается вся диалектика человеческой деятельности. Фейербах сделал шаг от сознания к бытию и тем самым сделал шаг от осмысления познавательного отношения к осмыслению иных форм реального человеческого отношения—отношения к миру в их собственной сфере. И как бы ни был ограничен этот шаг, это был все-таки шаг к новому мировоззрению, осознающему социально-практические и материальные предпосылки человеческого бытия, а стало быть, осознающему и практическую обусловленность познания.

Как философия переходная, причем стоящая на рубеже, пролегающем между диалектическим материализмом и всей предшествующей философией, философия Фейербаха внутренне противоречива. В значительной мере она принадлежит домарксистским традициям. Но она является также теоретическим источником марксизма и как таковая включает в себя элементы нового мировоззрения. В структуру фейербаховских рассуждений о человеке более или менее ограниченно вплетены апелляции к социально-практическим предпосылкам человеческого бытия и именно эти апелляции образуют историко-философскую специфику мировоззрения Фейербаха¹⁵.

В учебных курсах и в некоторых работах, посвященных Фейербаху, его философию представляют иногда излишне односторонне—как материализм в мировоззренческом плане и как метафизику в методологическом. В результате получается так, что обращение классиков марксизма именно к материализму Фейербаха было чистой исторической случайностью. Классики марксизма могли усвоить материализм, обратившись и к иным представителям этого философского направления. Между тем действительная история формирования марксистской философии свидетельствует о другом. Она свидетельствует о том, что именно социально-практический смысл фейербаховского антропологического материализма стал для Маркса и Энгельса исходным пунктом материалистической перестройки их взглядов. И этот смысл был достаточно отчетливо выражен в методологической структуре философии Фейербаха.

Упрощенный подход к творчеству Фейербаха ведет к игнорированию гуманистического пафоса и социально-практической ориентированности его мировоззрения. Между тем, вне этого ракурса преврат-

¹⁵ И. С. Нарский отмечает: «В подлиннике в названии работы Энгельса стоит слово «Ausgang», что, строго говоря, означает «конец» не в смысле «уничтожение», но как «завершение» с определенным результатом, а значит и «исходный пункт» для дальнейшего развития. Иными словами, речь идет о переломном этапе в истории философской мысли. И, добавим, не только немецкой, но и всемирной» [И. С. Нарский, Книга Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» и современность («Философские науки», 1986, № 3, с. 26)].

ным образом предстает стержневая идея фейербаховской философии—антропологический принцип. К. Н. Любутин (в работе, заметим, специально посвященной анализу проблемы субъектно-объектного отношения)¹⁶ обращает внимание на бытующие в нашей литературе некорректные представления о характере этого принципа. В качестве примера он приводит определение, данное этому принципу в «Философской энциклопедии»: «Антропологический принцип—философский принцип, означающий внеисторическое рассмотрение человека как части природы, как неизменяющегося естественного существа, наделенного материальными и духовными качествами»¹⁷. В этой формулировке антропологический принцип Фейербаха ничем не отличается от натуралистических ориентаций в трактовке человека, тогда как, подчеркивает К. Любутин, Фейербах, хотя и абстрактно, отмежевывался от такого рода ориентаций. В качестве свидетельств желания Фейербаха отмежевываться от натуралистической трактовки антропологического принципа можно привести множество прямых заявлений Фейербаха. Но дело не только в желании, дело в самом духе его мировоззренческого подхода к человеку, который выражается в его антропологическом принципе. К. Любутин абсолютно прав, когда пишет: «Фейербах решительно подчеркнул, что человек не только един с природой, но и отличен от нее. Человек—не только продукт природы, вместе с тем, и в большей степени он продукт истории. Сущность человека, по Фейербаху, возникает в процессе общения людей. Фейербах приближался к историческому материализму, догадывался о решающей роли общественного фактора в формировании человека»¹⁸. И мы солидаризируемся с тем определением, которое дает антропологическому принципу К. Любутин: «Принятие «человека» за исходную точку философского анализа и составляет суть антропологического принципа как *методологического приема*»¹⁹. В определении К. Любутина хорошо выражен тот момент «неопределенности», который характеризует философию Фейербаха как промежуточный этап в движении от традиционной философии к философии марксизма. Провозгласить человека исходным пунктом философского анализа—это значит оставить еще открытым вопрос о сущности человека, значит еще не выйти за рамки абстрактно-теоретического подхода к человеку, свойственного всей немецкой классике. Но в этом определении антропологического принципа также хорошо выражен и смысл философии Фейербаха как связующего звена между философией марксизма и всей предшествующей философией. Провозгласить человека исходным пунктом философского анализа—это значит также максимально заострить вопрос о месте и роли человека в мире и ввести в контекст философского рассмотрения всю совокупность социально-практических мировоззренческих смыслов, которые попадают в поле зрения при обращении к реальному человеку. В этом, последнем плане антропологический принцип заключает в себе принципиально новый взгляд на диалектику субъекта и объекта. Взгляд, не ограниченный узким гносеологизмом, но апеллирующий в анализе познавательного субъектно-объектного отношения к инстанции более высокого порядка, выходящей за пределы чисто познавательного отно-

¹⁶ См.: К. Н. Любутин, Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии, М., 1981, с. 88.

¹⁷ Философская энциклопедия, т. 1, М., 1960, с. 77.

¹⁸ К. Н. Любутин, указ соч., с. 88.

¹⁹ Там же, с. 85.

шения и, в конечном счете, позволяющей понять это отношение. В перспективе такой путь ведет к общественно-исторической материальной деятельности людей, к практике как основе познания. Фейербах здесь еще очень абстрактен. Но фиксируя роль общественных отношений в познании, он делает огромный, имеющий принципиальное историко-философское значение, шаг в этом направлении. «...Идеализм прав, — пишет Фейербах, — в своих поисках источника идей в человеке, но неправ, когда хочет вывести идеи из обособленного замкнутого существа, из человека, взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из Я без чувственно данного Ты. Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком... Два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле: сообщество людей есть изначальный принцип и критерий истинности и всеобщности. Даже достоверность бытия других внешних мне вещей для меня опосредствована достоверностью наличности другого человека, вне меня сущего. Что я вижу в одиночку, в том я сомневаюсь, а то, что видит и другой человек, становится для меня достоверным»²⁰.

Специфика фейербаховской трактовки человека в контексте его антропологического принципа как раз в том и состоит, что Фейербах, материалистически истолковав человека, не превратил его, тем не менее, в один из объектов в ряду прочих объектов природы. Он фиксирует отличительную особенность человека, делающую человека подлинным субъектом в его отношении к миру — общественную природу человека. «Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, — подчеркивает Фейербах, — в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты»²¹. И за этим обращением к человеку как общественному существу, за апелляцией при определении сущности человека не к сознанию познающего существа и не к объекту познания, а к общению, стоит очевидно достаточно ясно осознанный Фейербахом социально-практический смысл его философии и философии вообще.

Сам Фейербах весьма абстрактно понимал общественно-исторические задачи своей философии и философии вообще. Тем не менее, он все же сумел осознать ее социально-практическую ориентированность и благодаря этому сумел осознать ограниченность социально-мировоззренческих трактовок познавательного субъектно-объектного отношения как в рамках предшествующего материализма, так и в рамках классического немецкого идеализма. При этом Фейербах не только осознал, но и преодолел в определенной степени эту ограниченность, фактически отрывающую и материализм, и идеализм от восходящей к эпохе Возрождения гуманистической традиции.

С нового времени материалистическая философия рассматривала человека как часть природы, но при этом она лишала человека статуса подлинного субъекта познания в мировоззренческом плане, теряя связь с гуманистическими традициями Возрождения. Фейербах открыл перспективу соединения материализма с идеей самостоятельной активности человека и тем самым открыл путь для восстановления традиций гуманистического мировоззрения.

Вместе с тем, своим материализмом и материалистической трактовкой субъекта познания он восстанавливал и гуманистические интенции, содержащиеся в немецкой классической философии, но утерян-

²⁰ Л. Фейербах, указ. соч. т. 1, с. 190.

²¹ Там же.

ные в силу идеализма последней. Наличие в немецкой классике идеалистических тенденций привело в конечном счете к тому, что в ней подлинным субъектом познания оказался отнюдь не человек, а некая стоящая над человеком активная сила сознания—Разум, Идея, Дух; Критически рассматривая идеализм немецкой классической философии, Фейербах восстанавливал гуманизм и в этом видел задачу своей новой философии.

**Լ. ՖՈՅԵՐԲԱԽԻ ԱՇԽԱՐՀԱՅԱՑՔԱՅԻՆ ԴԻՐՔՈՐՈՇՄԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏՎՈՒ-
ԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ՆՐԱ ՏԵՂԸ ՓԻԼԻՍՈՓԱՅԱԿԱՆ-ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՊՐՈՑԵՍՈՒՄ**

Ռ. Ա. ԱՎԱԳՅԱՆ

Ա մ փ ո փ ո լ մ

Լ. Ֆոյերբախի փիլիսոփայությունը բեկումնային փուլ հանդիսացավ ոչ միայն գերմանական, այլև համաշխարհային փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ: Որպես անցումային փիլիսոփայություն, Ֆոյերբախի փիլիսոփայությունը ներթափանցիկ հակասական է: Նրան հատուկ են մինչմարքսյան փիլիսոփայությանը բնորոշ որոշ սահմանափակություններ: Այն որպես մարքսիզմի տեսական աղբյուր ներառում է նոր աշխարհայացքի տարրեր, որոնք, ըստ էության, ունեն հասարակական-պատմական բնույթ: Մարդու մասին Ֆոյերբախյան դատողությունների կառուցի մեջ փոքր ի շատե օրգանապես ներհյուսված են հղումներ՝ ուղղված դեպի մարդկային կեցության սոցիալ-գործնական նախադրյալները, և հենց այդ կոահումներն են կազմում Ֆոյերբախի աշխարհայացքի պատմա-փիլիսոփայական յուրահատկությունը: