ИСТОРИЯ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

КРИЗИС ПОЗДНЕБУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ А. ГРАМШИ

П. А. Матвеев

Историзм А. Грамши многомерен. Применительно к философии он означает понимание и истолкование ее в органичном единстве с историей, жизнью, политикой. По словам Грамши, «история и философия неразделимы, они образуют единый „блок“» [1]. Но, разумеется, этот принцип оставался бы лишь общим постулатом, если бы не реализовывался благодаря целостности развивающих его идей и понятий. Грамши применяет выработанный к 20-м годам понятийный аппарат марксистской историко-философской концепции, развивает и обогащает его новыми идеями.

Одним из важнейших понятий, разрабатываемых в «Тюремных тетрадях», является понятие «философия эпохи». Хотя Грамши не дает развернутого определения этому понятию, смысл его уясняется из контекста. С одной стороны, «философия эпохи» отнюдь не сводима к набору философских течений и систем, выработанных в определенный исторический период философами-профессионалами. С другой стороны, «философию эпохи» никак нельзя отождествлять со всем общественным сознанием данного исторического периода. Очевидно, понятие философии эпохи вычленяет мировоззренческое содержание общественного сознания и общественной практики, т. е. миропонимание и «концепции жизни», от более или менее ясно сформулированных до подразумеваемых, имплицитно включенных в реальное поведение. Объединить все эти разнородные и по содержанию, и по степени разработанности «концепции» одним понятием — «философия эпохи» — позволяет то действительно общее, что в них содержится. Этим общим являются в первую очередь проблемы, возникающие на определенном историческом этапе, проблемы, на которые разные классы и социальные группы, разные мыслители ищут ответы. Поэтому принадлежность к философии эпохи обусловливается не самой по себе хронологией, а прежде всего степенью осознания и отношением к главным вопросам, поставленным эпохой [2]. В этом смысле та или иная философская система может выпадать из философии эпохи полностью или частично, поскольку включает «абстрактные» элементы [3]. Единство философии эпохи опре-

деляется также реальным взаимодействием разных элементов, течений, систем.

Хотя философии эпохи и присуще определенное единство, тем не менее она «не может быть „системой“» [4]. Это связано с наличием классов и социальных групп с различными интересами, сквозь призму которых они осмысливают вопросы, поставленные жизнью, дают на них ответы. Разрозненность философии эпохи вызвана и тем, что она распадается, согласно Грамши, на три основных уровня: 1) философия философов; 2) философия руководящих групп; 3) «философия» (т. е. мировоззрение) народных масс [5]. Попытка целостного подхода к философии эпохи с учетом борьбы и взаимодействия ее разнообразных и противоречивых тенденций безусловно составляет заслугу Грамши и является непременным требованием диалектико-материалистической методологии. В советской историко-философской науке понятие «философия эпохи» послужило предметом специального рассмотрения в коллективной монографии «Философия эпохи ранних буржуазных революций», где анализируются как раз проблемы Возрождения и Реформации, которые, как мы увидим далее, занимают важное место в «Тюремных тетрадях» Грамши. Анализ философии эпохи требует прежде всего выявления объективной качественной специфики того отрезка исторического бытия, который мы и называем «эпохой». Так, Возрождение и Реформация суть два разных идеологических процесса, принадлежащих «единой эпохе революционного переворота не только в светской жизни феодального общества, но и в его идеологии — религии» [6]. Отсылка к характеру эпохи помогает уяснить их общий исторический смысл; это не означает, конечно, что Возрождение и Реформация не имеют различий, и как раз в этом отношении анализ Грамши особенно поучителен.

Практически историческая ценность собственно философии, мера ее «обратного воздействия» на практику, о которых постоянно пишет Грамши [7], определяется воздействием этой философии на другие элементы философии эпохи, и в первую очередь на мировоззрение народных масс, на народную культуру. Именно в развитии у каждого способности к осознанной, критической, самостоятельной и последовательной разработке мировоззрения и заключается важнейшая непосредственно-практическая функция философии, ее историческая роль. Поэтому, как отмечает Грамши, «мы определяем философию как мировоззрение и рассматриваем философскую деятельность уже не только как „индивидуальную“ разработку понятий, складывающихся в стройную систему, но также (и в особенности) как борьбу в области культуры за переделку народного „склада ума“» [8]. Этот методологический критерий Грамши прилагает и к буржуазной, и к марксистско-ленинской философии (или, по его выражению, «философии практики»).

Позднебуржуазную философию Грамши анализирует в аспекте ее отношения к философии марксистско-ленинской, а также ее отношения к ранней и классической буржуазной философии. По

мысли Грамши, многие противоречия позднебуржуазной философии были заложены еще в период перехода от феодализма к капитализму; под этим углом зрения он и исследует отношение философской мысли к общественным движениям эпохи Возрождения и Реформации. Глубина его анализа этих процессов уже была по достоинству оценена в советской философской литературе [9].

В оценке значения Возрождения Грамши присоединяется к позиции, сформулированной де Санктисом; развивая эту позицию, он противопоставляет ее той трактовке, которая берет начало от Я. Буркхардта. Гуманизм эпохи Возрождения рассматривается им как распространение высокоразвитого, теоретически разработанного, но одновременно поверхностного мировоззрения. Оно, по мысли Грамши, оторвано от движения широких народных масс, более того — противостоит и противодействует прогрессивному широкому коммуналистскому движению.' В этом плане гуманизм, с точки зрения Грамши, имел для Италии скорее реставрационное значение, ибо сдерживал развитие итальянской народной культуры. В интернациональном же аспекте, для других европейских народов, он оказался более плодотворным. Конечно, Грамши диалектически подходит к оценке Возрождения: он признает, что гуманизм по-своему отразил реальные исторические проблемы. Однако способ осознания, постановки и решения этих проблем в конечном счете противостоял широкому общественному движению и не способствовал подъему национальной культуры.

Реформация, напротив, стала широким народным движением, ибо означала постепенное, медленное преобразование народного мировоззрения, народной культуры. Новое мировоззрение первоначально не столь развито теоретически, как гуманизм, к тому же иногда сочетается с враждебным отношением к науке и искусству. Однако в конечном счете Реформация доказала, так полагает Грамши, свое превосходство над гуманизмом Возрождения: новое мировоззрение было усвоено широкими массами, воплотилось в их практической деятельности, в культуре.

Возрождение и Реформация, согласно Грамши, задают основания для противостоящих друг другу тенденций развития буржуазной культуры. Однако этим не исчерпывается их смысл — для Грамши они являются своего рода «моделями» взаимодействия философии в собственном смысле слова с другими элементами философии эпохи; образы Возрождения и Реформации постоянно возникают в «Тюремных тетрадях» при рассмотрении более поздних философских систем и общественных движений [10]. Так, французское Просвещение оценивается у Грамши как народная реформа, еще более полная, чем немецкая лютеранская реформа [11]; различные общественные и идейные течения в итальянском Рисорджименто рассматриваются как движения типа Возрождения, или Реформации, или как сочетающие некоторые их особенности и т. п.

В последнее время проблемы Возрождения и Реформации рассматриваются у нас во многом по-новому. Во-первых, преодолевается недооценка роли Реформации в идеологическом перевороте, сопровождавшем рождение буржуазного общества из недр феодального. Как подчеркивает Э. Ю. Соловьев, «Реформация... вообще выводит за пределы религиозно-теологических задач. Из трудностей, которые породила декларированная реформаторами свобода веры, вырастает принцип интеллектуальной и моральной автономии личности, из противоречий нового церковного идеала — идеал правового государства» [12]. Поэтому сущность Реформации ни в коем случае нельзя сводить к модификации религиозного сознания, распространению протестантизма. Она стимулировала куда более глубокую и широкую перестройку сознания, нежели движение гуманизма и Возрождения, которое скорее имело — в чем можно согласиться с Грамши — верхушечный характер. К тому же и само Возрождение как эпоху неверно было бы рисовать идиллически-розовыми красками. Ведь наряду с замечательным расцветом искусства и литературы классическая страна Возрождения, Италия, пережила междоусобные войны властителей карликовых государств, падение индивидуальной и общественной морали, что приводило в отчаяние людей, мечтавших о национальном возрождении страны (например, Макиавелли). Все это известные факты, на которые снова обратил внимание А. Ф. Лосев. Конечно, видеть глубокие противоречия эпохи Возрождения — не означает зачеркнуть ее прогрессивное значение; просто в оценке этой сложной исторической эпохи нельзя оставаться под гипнозом истории искусств. И в этом отношении реалистическая позиция, занятая Грамши, работает в том же самом направлении выработки адекватного понимания противоречий диалектики эпохи Возрождения.

С анализом прошлых эпох Грамши соотносит облик позднебуржуазной философии. Он указывает, что наиболее важным фактором существования и развития всей современной культуры, а тем самым и современной философии является глубокий разрыв между мировоззрением народных масс и интеллигенции: «Во всех странах, хотя и в разной мере, существует глубокий разрыв между народными массами и интеллектуальными группами, даже теми из них, которые наиболее многочисленны и наиболее близки к низам, к народным массам, как, например, учителя и священники» [13]. Сам Грамши глубоко переживал разрыв интеллигенции с народом, обращал всю свою энергию теоретика и практика на его преодоление. Этот разрыв остался позднебуржуазной философии в наследство от философии классической. Способна ли буржуазная философия нашего века преодолеть его?

Современная буржуазная философия, как и всякая другая философия, должна подвергнуться «испытанию огнем»: «Согласие или несогласие массы с идеологией является способом, которым проверяется реальная ценность рациональности и историчности способов мышления» [14]. Грамши отмечает, что буржуазная фило-

софия в определенной степени ориентирована на завоевание такого «согласия» народных масс, что проявляется, в частности, в обращении к исследованию обыденного сознания и в апелляциях к нему. Эта тенденция в неодинаковой мере присутствует в разных национальных философиях. Грамши отмечает, что французская интеллигенция в силу национальных условий в наибольшей мере разрабатывает проблемы обыденного сознания, для того чтобы решить проблемы руководства им. Поэтому «отношение французской философской культуры к обыденному сознанию может даже дать идеологическую гегемониальную конструкцию» [15]. Множество точек зрения на обыденное сознание представлено в поздней английской и американской философии, но, по мнению Грамши, они не столь разработаны и органичны, как точки зрения философии французской.

Позиция Б. Кроче в отношении к обыденному сознанию концентрированно выражает типичные недостатки буржуазной философии. Грамши отмечает, что Кроче часто проявляет своего рода «кокетство», говоря, что те или иные положения можно найти в обыденном сознании. В обыденном сознании, действительно, можно найти подтверждение самым разным положениям, ибо оно является фрагментарным, разнородным. Ограниченность философии Кроче состоит как раз в том, что он не создает плодотворной концепции, ориентированной на преобразование, повышение уровня народной культуры, а тем самым — повышение уровня мышления масс [16].

Несмотря на обращение к проблемам обыденного сознания «реформационный» импульс в позднебуржуазной философии исчерпал себя. По мнению Грамши, наиболее типичным для современной западной философии является такое положение дел, когда ее системы остаются неизвестными массе и не являются действенным фактором в их способе мышления и деятельности» [17]. Однако это не означает, что два названных элемента философии эпохи утрачивают всякую связь друг с другом: философия выражается в мировоззрении руководящих групп буржуазного общества и оказывает воздействие на мышление масс как внешняя принудительная сила, а не система идей, которую можно свободно принять или не принять. «Эти системы влияют на массы как внешняя политическая сила, как элемент соединенной силы правящих классов, как подчиненный элемент внешней гегемонии, который ограничивает оригинальное мышление народных масс негативным образом, без позитивных влияний в качестве жизненного фермента внутренней трансформации того, что в мышлении массы имеет зародышевую, хаотичную форму» [18]. Следовательно, применительно к позднебуржуазной философии можно утверждать в целом: она исчерпала свое значение как сила, которая внутренним, идейным способом, через «свободное согласие» развивает мировоззрение народных масс и народную культуру. «Связь между „высшей“ философией и обыденным сознанием обеспечивается „политикой“» [19].

Хотя Грамши не анализирует специально и не определяет понятие «кризис» применительно к позднебуржуазной философии, можно сказать со всей определенностью, что выявленные им отношения между философией и мировоззрением народных масс свидетельствуют о кризисных явлениях в развитии позднебуржуазной философии. По словам Грамши, «одна из наибольших слабостей всех имманентных философий [20] вообще состоит как раз в том, что они не сумели создать идеологического единства между низами и верхами, между „простыми людьми“ и интеллигенцией» [21].

Можно показать, что эта характеристика не относится к религиозной философии. Действительно, Грамши неоднократно подчеркивает, что религия глубоко проникла в народное мировоззрение, народную культуру. В частности, им высказано оригинальное положение, что само признание объективной реальности внешнего мира в той форме, в которой оно укоренилось в обыденном сознании, есть результат христианской идеи о творении мира богом [22]. Эта и другие идеи Грамши о формах взаимосвязи религии и мировоззрения народных масс требуют специального рассмотрения. В целом взгляды Грамши по этому вопросу можно суммировать следующим образом. Церковь в отличие от позднебуржуазной философии достигает определенного единства с народными массами, но достигает его дорогой ценой. Во-первых, само религиозное мировоззрение не представляет собой чего-то органически единого — осуществляемая им унификация весьма поверхностна. Так, одна церковь (католическая, например) фактически «объединяет» множество совершенно различных, а иногда и противоречащих друг другу религиозных мировоззрений [23]. Таким образом, религиозная философия оказывается «принадлежностью» узких групп церковной иерархии, а не широких масс верующих. Во-вторых, достигаемое при этом мировоззренческое «единство» религиозного движения имеет реакционную направленность: оно ограничивает развитие мировоззрения народных масс, препятствует их избавлению от всякого рода предрассудков и даже развитию самой религиозной философии [24]. В-третьих (и это самое важное), принятие религиозной идеологии народными массами, несмотря на ее тесное «переплетение» с народной культурой, отнюдь не является свободным и критическим. Грамши подчеркивает, что религия проникает в массы благодаря политике церкви [25], причем эта политика является, как и всякая политика правящих групп в буржуазном обществе, хотя и более тонким, замаскированным, но внешним по своей сути принуждением. Следовательно, наиболее существенные черты кризиса позднебуржуазной философии присущи и религиозной философии, хотя и с некоторыми оговорками.

Важнейшая сторона кризиса позднебуржуазной философии заключается в том, что постепенно исчерпываются ее способности воздействовать на другие элементы философии эпохи (прежде всего, на мировоззрение народных масс) органичным, внутренним

способом. Это обусловливает другие стороны данного кризиса. В позднебуржуазной философии оказался исчерпанным не только «реформационный», но и «возрожденческий» импульс. Ведь для Возрождения была характерна разработка последовательного, цельного, всеохватывающего мировоззрения, пусть и обнаружившего неспособность стать мировоззрением действительно народным. Для периода позднебуржуазной философии, напротив, характерным является отмеченное исследователями «шатание» интеллектуалов от системы к системе, причем не только в результате беспринципной погони за «модной», но и в случае серьезного мировоззренческого поиска, искренних попыток самоопределения [26]. Современная буржуазная философия оказывается неспособной удовлетворить эти запросы, мировоззренческие поиски на ее основе заходят в тупик.

Надо отметить, что различие между философией и обыденным сознанием, на котором настаивает Грамши, не является абсолютным. Ведь и философия профессионалов тоже впитывает идеи обыденного сознания, прежде всего обыденного сознания интеллектуалов, представляемых ими социальных групп со всем грузом иллюзий, стереотипов мышления и самосознания, характерных для буржуазной интеллигенции. В нашей литературе хорошо показано, что кризис современной буржуазной философии, между прочим, состоит в том, что интеллектуалы эпохи государственно-монополистического капитализма нередко сохраняют претензии просветителей XVIII в., обращавшихся к исполненной предрассудков «массе» с окончательным словом истины как обладатели монополии на знание. В современных условиях интеллектуалы чаще всего выступают как работники «фабрики знания». Интеллектуал — извне манипулируемый массовидный субъект «индустрии сознания», которому заранее предписываются цели и даже в значительной степени средства деятельности при формальном сохранении статуса «творца», человека «свободной профессии». Философские установки экзистенциализма, с одной стороны, и аналитической философии — с другой, предстают «как оформление и выражение тех противоречивых и спонтанных реакций, переживаний и личностного опыта, которые... противодействуют направленному... вмешательству общества в сознательное построение индивидом своего внутреннего мира» [27].

Вместе с тем нельзя не видеть, что в самой буржуазной философии происходит «реакция» на ее кризис, предпринимаются попытки преодолеть его, т. е. выработать цельное всеохватывающее мировоззрение, которое могло бы сориентировать человека при ответах на вопросы, поставленные эпохой. Все отмеченные моменты являются теми общими предпосылками, на основе которых Грамши оценивает конкретные направления и течения современной ему западной философии.

Внимание Грамши привлек позитивизм, который на фоне других направлений позднебуржуазной философии предстает как воплощение «реализма». Позитивизм (вместе с бергсонианством)

«возвращает в европейскую культуру чувство реальности, утерянное в старых рационалистических идеологиях»[28]. Именно под этим углом зрения Грамши анализирует взгляды ведущих представителей позитивизма — Конта, Спенсера, Рассела, а также менее значительных представителей этого направления (Сигеле, Леви и др.). Особое внимание Грамши привлекает колоритная фигура отца Р. Ардиго. Хотя философские воззрения последнего и уступали по теоретическому уровню идеям ведущих представителей этого направления, он интересен страстной проповедью позитивизма, имеющего «мирообъясняющую» окраску, вообще характерную для итальянского позитивизма. Ардиго, как, пожалуй, никто другой, стремился представить позитивизм как цельное универсальное мировоззрение, как последовательную жизненную позицию. Однако именно в плане выработки жизненной позиции наиболее ясно выражается бессилие позитивизма: в конечном счете позитивизм сближается в этом аспекте со скептицизмом и не в состоянии выработать действенную жизненную позицию[29]. Знаменательно, что Ардиго одобрял философию Бергсона, тем самым подтверждая тот факт, что принципы позитивизма не могут охватить всех аспектов мировоззрения, оставляя по целому ряду фундаментальных вопросов «вакуум», который должен быть заполнен положениями, заимствованными из других философских систем. В этой связи Грамши отмечает: «Разве это не признание бессилия собственной философии объяснить мир, если приходится прибегать к противоположной философской системе для того, чтобы найти необходимый для практической жизни элемент?»[30]. Таким образом, позитивизм оказывается несостоятельным не только в чисто теоретическом плане, но и как мировоззрение. Необходимо отметить, что мировоззренческим «вакуумом» в той или иной мере характеризуется не только позитивизм. Грамши показывает, что аналогичные черты мировоззренческой незавершенности присущи, например, неосхоластике, которая стремится поэтому «дополнить» себя тем же позитивизмом[31].

На последовательную разработку жизненной позиции, практического мировоззрения претендует прагматизм. «Практичность» позитивизма запечатлена уже в исходных принципах этой философии. Грамши особенно подчеркивает ее ориентацию на общественно-политическую жизнь: «Если взять принцип прагматиста так, как он изложен Джемсом: „Лучший метод обсудить различные положения какой-нибудь теории — это начать с установления практической разницы между тем случаем, когда из двух альтернатив оказалась бы истинной одна, и тем, когда истинной была бы другая“ — видно, сколь непосредственно связана философия прагматизма с ее политической основой»[32]. Как положительный момент Грамши отмечает стремление прагматистов преодолеть пассивно-созерцательную позицию философии по отношению к жизни, в том числе к деятельности масс. Прагматизм «стремится создать светскую мораль (не французского типа), стремится создать „народную философию“ ступенью повыше житейского смысла»[33].

Однако эти намерения не были реализованы. Прагматизм искажал, вульгаризировал диалектическую связь теории с практикой, абсолютизировал «непосредственную действительность, часто вульгарную». Поэтому «практическая» направленность прагматизма, попытка создания светского мировоззрения, пригодного для «всех людей», «способствовали самое большее возникновению движения „клуба деловых людей" или оправданию всех консервативных и реакционных движений» [34]. Таким образом, прагматизм как «практическое мировоззрение» оказывается несостоятельным.

Анализ попыток буржуазной философии эпохи империализма выйти из кризисного состояния у Грамши неполон (это объясняется прежде всего теми обстоятельствами, в которых создавались «Тюремные тетради»). Ныне буржуазные философы ищут выход на пути сближения различных методологических позиций, которые прежде враждебно противостояли друг другу. Таково, например, сближение британской аналитической философии обыденного языка с такими континентальными течениями, как психоанализ и феноменологическая онтология. Иной случай — формирование широких синкретических концепций, с самого начала примиряющих в своем философствовании взаимоисключающие подходы. Такова герменевтика, представители которой объединяют гегельянскую концепцию историзма в дильтеевской ее редакции с онтологией позднего Хайдеггера, отказавшегося от систематического философского метода в пользу истолкования «поэтического языка», единственно выявляющего, по его мнению, глубокую изначальную тайну бытия. В результате гегельянскую концепцию объективного духа обряжают в лингвистическую одежду, позволяющую представить ее в ультрасовременном виде. Но эта синкретическая тенденция, хотя она и расширяет круг своих приверженцев за счет «всеядности», теряет в глубине и основательности, когда старается любой ценой обеспечить modus vivendi несовместимых теоретических установок. И разумеется, сегодня буржуазная философия остается столь же эзотерической, замкнутой в круге специальных проблем, как и пятьдесят лет тому назад, когда эту ее слабость подметил Антонио Грамши [35].

По мнению Грамши, гегельянство и неогегельянство, несмотря на их опосредованную, усложненную (а иногда — и неадекватную) связь с практикой, по сути, более «практичны», чем прагматизм. Если прагматист исходит из непосредственной действительности, абсолютизирует и фетишизирует ее, то философ-гегельянец «имеет перед собой более высокую цель, выбирает самую высокую из мишеней и, следовательно, стремится повысить существующий культурный уровень (все сказанное, разумеется, верно лишь тогда, когда он действительно стремится к этому)» [36]. Поэтому в принципе философы гегельянского и неогегельянского направлений имеют более предпочтительные возможности в разработке цельного мировоззрения, чем прагматисты. Внимание Грамши привлекают те неогегельянцы, которые, вдобавок к этой общей

особенности гегельянства, сознательно ориентируются на связь философии с жизнью, с историей, — в первую очередь Б. Кроче, а также Дж. Джентиле. Б. Кроче стремится преодолеть кризис неогегельянства, соединив философию с практикой. Одновременно он пытается на этой основе идеалистически преодолеть марксизм. Критике крочеанской «идеалистической ревизии» марксизма в аспектах теории диалектики, методологии историографии, художественной критики и др. посвящено много страниц «Тюремных тетрадей».

Несостоятельность крочеанской ревизии марксизма явно обнаруживается в отношении Кроче к мировоззрению, прежде всего — к формированию мировоззрения широких народных масс. Необходимо подчеркнуть, что сам Кроче прекрасно осознавал мировоззренческую природу философии; его философии в какой-то мере присуща претензия стать мировоззрением больших масс людей. В этом отношении чрезвычайно важной и показательной явилась попытка Кроче обосновать светское, безрелигиозное мировоззрение. К философии Кроче еще в большей мере, чем к прагматизму, относится положение Грамши, что «сейчас идеалистические теории являются в большей степени попыткой моральной и интеллектуальной реформы, которая осуществляется для того, чтобы исключить религию из области культуры» [37]. Действительно, формула «жить без религии», которая получила обоснование в философии Кроче, явилась лозунгом впечатляющего движения «за нравственное и духовное преобразование», в котором участвовал юный и которое высоко ценил зрелый Грамши [38].

Необходимо подчеркнуть, что формирование светского мировоззрения широких масс, на которых ранее еще влияла религия, может стать важной реформой их духовной и нравственной жизни, поднимая их мировоззрение на более высокий уровень. Характерно, однако, что именно отношение крочеанской философии к религии Грамши подвергает острой, принципиальной критике. В чем же здесь дело? Грамши подчеркивает, что крочеанская философия «разлагается прежде, чем ее контратакуют» [39]. Дело в том, что Кроче проводит формулу «жить без религии» весьма непоследовательно. Грамши анализирует в этой связи его положение, что «нельзя лишать религии человека из народа, не заменив ее сейчас же чем-то таким, что удовлетворило бы те же потребности, в силу которых родилась и еще существует религия». Само по себе это положение не вызывает сомнений. Но ведь мировоззренческие проблемы разрабатываются общественной мыслью, философией как раз для того, чтобы вытеснить религию, дать светское, нерелигиозное решение проблем, поставленных жизнью. Грамши показывает: фактическая позиция Кроче свидетельствует о том, что он не верит в способность собственной философии ответить на мировоззренческие потребности широких слоев народа. Грамши пишет, что тем самым Кроче признает бессилие «идеалистической философии стать обобщающим (и национальным) мировоззрением» [40]. Такую же неспособность преобразовать на-

родную культуру обнаруживает и актуализм Джентиле, несмотря на присущее ему стремление «популяризировать» философию, а фактически — упростить, вульгаризировать реальные проблемы, возникшие в «философии эпохи».

Учитывая мировоззренческое значение философии, Грамши придает огромное значение тем концепциям образования и воспитания, которые возникают на основе той или иной философии. Он приходит к выводу, что на базе современной ему идеалистической философии не могла возникнуть и не возникла эффективная педагогическая концепция. Большое внимание в «Тюремных тетрадях» он уделяет анализу проектов школьной реформы, которые предлагали Б. Кроче и Дж. Джентиле, когда они были министрами просвещения (первый — в 1920 г., второй — в 1923 г.). Оба эти проекта предусматривали восстановление преподавания религии в начальной школе (что приобрело особую опасность в условиях альянса католической церкви с фашистским государством). Грамши отмечает как крайне вульгарный аргумент «за» религию, построенный на аналогии между «детством человечества» и «современностью». Эти проекты, согласно Грамши, нельзя рассматривать как просто «практический компромисс» философов с действительностью, ибо они органично связаны с сутью итальянского неогегельянства, представители которого «даже не попытались создать концепцию, которая могла бы заменить религию в деле воспитания детей» [41].

Разумеется, отношение философии Кроче к религии не было единственным аспектом, который привлек внимание Грамши. Однако именно попытка выработки нерелигиозного мировоззрения была одним из самых больших достижений его философии и одновременно ясно обнаруживала ее слабость, ее непоследовательность. При этом следует иметь в виду, что философия Кроче в целом явилась вершиной итальянской позднебуржуазной философии. По мнению Грамши, идеологическая, теоретическая борьба тем и отличается от военно-политической, что в последнем случае можно наносить удары по слабым силам противника, тогда как в идеологической борьбе это ничего не дает — успех приносит лишь победа над наиболее сильными сторонами враждебной идеологии [42]. Именно поэтому так важно было для Грамши «разбить» самые сильные пункты философии Кроче. Следует помнить, что Грамши критиковал крочеанскую философию в то время, когда она доминировала в мировоззрении итальянской интеллигенции, и тем самым предвосхитил будущее, когда «Италия, пережившая трагедию фашистской диктатуры, равнодушно отвернулась от философии, которая... оказалась слепой и даже дезориентирующей, неспособной осмыслить современную ей эпоху» [43].

Поэтому совершенно обоснован сделанный Грамши вывод, что «современная культура, в особенности культура идеалистическая, не может выработать никакой народной культуры, не может наполнить моральным и научным содержанием собственные школьные программы, остающиеся абстрактными теоретическими

схемами; она остается культурой узкого круга интеллектуальной аристократии» [44]. Это и есть главнейшее выражение кризиса современной буржуазной философии, который ей так и не удалось преодолеть.

Грамши сознает, что разрыв между мировоззрением народных масс и мировоззрением интеллигенции, оставшийся «в наследство» от предшествовавшей буржуазной культуры, требует преодоления. В этом — важнейшая задача, которую необходимо разрешить коммунистическому движению. Он подчеркивает, что только действительная «философия практики» (т. е. марксизм) в состоянии привести к единству «философию эпохи», преобразуя все три главных ее элемента. Грамши видит, что на этом пути неизбежны серьезные трудности и противоречия — например, противоречие между уровнем теоретической разработанности и степенью распространенности философии, — разрешение которых не под силу буржуазной культуре и философии. Поэтому, указывает Грамши, развитие коммунистического движения, строительство социализма являются философским актом. «Осуществленная гегемония означает реальную критику философии, ее реальную диалектику» [45].

[1] *Грамши А.* Избр. произведения: В 3 т. М., 1959. Т. 3. С. 36; см. также: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. Roma, 1979. P. 167, 287, 298—299.

[2] Выявление таких вопросов является важной философской задачей; ей Грамши уделяет большое внимание: см., напр.: *Gramsci A.* Passato e Presente. Roma, 1979. P. 104—105.

[3] См.: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 188—189.

[4] Ibid. P. 189.

[5] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 35—36.

[6] См.: Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.

[7] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 36, 38 и др.

[8] Там же. С. 40.

[9] См.: *Ойзерман Т. И.* Антифеодальная религиозная революция и ее зачинатель: Вступит. ст. // Соловьев Э. Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М., 1984. С. 5.

[10] Поиск исторических «образцов», наиболее полно воплощающих те или иные закономерности, вообще характерен для мышления Грамши: так, «Государь» Н. Макиавелли является у него «образцом» прогрессивного типа отношения политической теории к политической практике.

[11] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 85; см. также: *Gramsci A.* Quaderni del carcere. Torino, 1975. P. 423—424.

[12] Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 171.

[13] *Грамши А.* Указ. соч. С. 33.

[14] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 21.

[15] Ibid. P. 151.

[16] Ibid. P. 152.

[17] Ibid. P. 150.

[18] Ibid.

[19] Ibid. P. 11.

[20] «Имманентными философиями» Грамши называет те философские системы, создатели которых стремились объяснить развитие (прежде всего, историческое) исходя из него самого, не привнося трансцендентных, внешних элементов (например, философия Б. Кроче) и которые поэтому представляют наибольший теоретический интерес.

[21] *Грамши А.* Указ. соч. С. 18.
[22] См. *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 171—182 ecc.
[23] Ibid. P. 150.
[24] См.: *Грамши А.* Указ. соч. С. 21.
[25] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 11—12, 285—291 ecc.
[26] См., например: *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX столетия. М., 1965. С. 27; и др.
[27] Философия эпохи ранних буржуазных революций. С. 64—65.
[28] *Gramsci A.* Passato e Presente. P. 241.
[29] См.: *Gramsci A.* Gli intellectuali e l'organizzazione della cultura. Roma, 1979. P. 226—229; *Idem.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 175—176.
[30] *Грамши А.* Указ соч. С. 69.
[31] *Gramsci A.* Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno. Roma, 1979. P. 397.
[32] *Грамши А.* Указ. соч. С. 67.
[33] Там же.
[34] Там же.
[35] См.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов. М., 1983.
[36] *Грамши А.* Указ. соч. С. 67.
[37] *Gramsci A.* Quaderni del carcere. P. 1076.
[38] См.: *Грамши А.* Указ. соч. М., 1957. Т. 2. С. 159.
[39] *Gramsci A.* Passato e Presente. P. 152.
[40] *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 278.
[41] *Грамши А.* Указ. соч. Т. 3. С. 18.
[42] См.: *Gramsci A.* Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce. P. 164.
[43] *Киссель М. А.* Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970. С. 50.
[44] *Грамши А.* Указ. соч. Т. 3. С. 83.
[45] Там же. С. 73.

ХАНС-ХАЙНЦ ХОЛЬЦ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ

М. Ф. Быкова

В Гронингенском университете (Нидерланды) в 1980 г. появился новый лектор, Ханс-Хайнц Хольц. При вступлении в должность профессора университета он, по обычаю, произнес свою первую речь. Она вызвала большой интерес и горячее одобрение студенческой аудитории. И дело было не только в том, что Хольц — эмоциональный лектор, незаурядный оратор. Особый интерес к лекциям определялся прежде всего идейно-политическими и теоретическими позициями философа.

Мировоззрение Хольца начало формироваться в тяжелых условиях фашистского фанатизма в Германии. Уже в шестнадцатилетнем возрасте, в 1943 г., за антифашистскую деятельность Хольц был арестован и в течение двух лет находился в тюремном заключении. После освобождения он начал изучение философии,