

Российская Академия Наук  
Институт философии

**А.Д. Сухов**

**МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Москва  
2005

УДК 141  
ББК 87.3  
С 91

## **В авторской редакции**

### **Рецензенты**

доктор филос. наук *Ю.В. Олейников*  
доктор ист. наук *А.В. Семенова*

**С 91**     **Сухов А.Д.** Материалистическая традиция в русской философии. — М., 2005. — 260 с.

В книге показано, что материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю. Ему свойственна преемственность в развитии, передача знаний и исследовательского опыта от одного поколения к другому. Им творчески использовались достижения философии мировой. Русским материализмом осуществлялись научные трактовки не только природных, но и общественных явлений, а в середине XIX в. в нем сложился идейный синтез, дополнивший материалистическую теорию диалектическим методом.

В работе выявлена несостоятельность некоторых стереотипов, бытующих о русском материализме, отдельных его представителей, их произведениях в историко-философской науке.

ISBN 5-9540-0012-3

© Сухов А.Д., 2005  
© ИФРАН, 2005

## Введение

Русский материализм по меркам всемирной истории появился поздно. Демокрит, именем которого принято обозначать материалистическую линию в философии, высказывал свои взгляды где-то еще за 4 столетия до наступления новой эры. В России же материализм датируется лишь серединой XVIII в.

Правда, античный материализм от материализма нового времени отделен длительным историческим периодом, когда господствовали теология и религиозный идеализм. На грани античности и средневековья произошел революционный переворот в философии, как и во всем мировосприятии; прежние идейные принципы были отвергнуты и утвердились новые, опирающиеся — в Европе — на основные положения христианства. Материализм был вытеснен из философии и почти целое тысячелетие фактически не давал о себе знать. Он стал вновь проявлять себя с XI в., но не более как тенденция. Материалистической тенденцией в средневековой европейской философии являлся номинализм, утверждавший, что реальностью обладают единичные вещи, а общие понятия — это наименования их.

Начиная с эпохи Возрождения, находившейся еще в пределах средних веков, а затем в новое время, совершался еще один революционный переворот в философии, второй по счету. Как это было и прежде, менялись не только принятые и утвердившиеся ориентиры и нормы философского мышления, но и представления о мироздании. Философия продолжала существовать как комплексная система, как некий конгломерат, хотя в ходе истории от нее отпочковывались различные научные дисциплины. Переворот, осуществ-

лявшийся в философии, затрагивал огромные пласты научного знания и отражался на них. В XVIII столетии, которое нас в данном случае конкретно интересует, с философией продолжали находиться в соединении многие отрасли науки, от нее еще не отделившиеся. Надо сказать, что процесс этот не завершился и в наши дни. В недавние годы произошло вычленение из философии психологии, в процессе выхода из нее находятся логика, этика, эстетика...

К XVIII столетию философия, хотя и утратила уже свой всеобъемлющий характер, все же оставалась весьма значительным синтезом. Это обстоятельство, а также недостаточно разросшийся объем конкретных знаний, позволяли познающей мир личности сохранять универсальность, проявлять возможности сразу во многих сферах.

Бытует мнение, что деятельность М.В.Ломоносова по свойственной ей разносторонности — некое уникальное явление того времени. Между тем это совсем не так. Энциклопедичностью познаний отличался, скажем, Х.Вольф, у которого Ломоносов обучался в Марбурге. Вольф завоевал себе славу не только в философии — как отец вольфианства. Помимо собственно философии он занимался также математикой и физикой, механикой и оптикой, гидравликой и архитектурой, правом и политикой.

Универсальным даром обладал учитель Вольфа — Г.В.Лейбниц. Он одновременно — философ, математик, геолог, биолог, техник, языковед, юрист, экономист... Наш современник, даже при наличии у него исключительной работоспособности, не смог бы просто следить за основными новинками, появляющимися в столь разнородных дисциплинах. А Лейбниц не толь-

ко следил, но и вносил в науку свою лепту, и очень значительную. При этом нельзя не принять во внимание и другие стороны его деятельности. Он служил юристом и политическим советником у правителей немецких государств, выполнял дипломатические поручения. Лейбниц — незаурядный организатор науки, создатель и первый президент Академии наук в Берлине.

Перечень универсалов в философии и науке можно продолжать и продолжать. Не будет ошибкой даже считать, что подобный универсализм является не исключением из правила, а самим правилом, что он достаточно обычен для Возрождения и начала нового времени. Расширительно взятый предмет философии и разносторонность ее представителей находились в соотношении и соответствии.

Универсализм, как свойство тогдашней философии, имел последствия и для учебных программ.

Когда по инициативе М.В.Ломоносова и при содействии И.И.Шувалова, влиятельного при дворе императрицы Елизаветы Петровны вельможи, создавался Московский университет, первый из них писал второму летом 1754 г., что создаваемое учреждение должно состоять из трех факультетов: юридического, медицинского и философского, который бы наряду с собственно философией охватывал предметы от физики до поэзии и истории древностей. Подобные предложения вполне отвечали духу времени и имевшейся мировой практике; они и были положены в основание нового университета.

Вследствие тесного единения философии с большим количеством существующих знаний философские начинания неминуемо и скоро отражались на других науках, сопровождались коррелятивными изменения-

ми в них. В свою очередь, открытия в отдельных научных отраслях немедленно получали философский и мировоззренческий отзвук. Совершившийся революционный переворот в философии отличался поэтому грандиозностью.

Теология, противостоявшая этому революционному перевороту как некая консервативная сила, также имела системообразующие признаки. Она давно уже подчинила себе различные области духа. Философия в средние века была теологизирована. Теология управляла нравственностью. Право являлось по существу разделом богословия. Религиозная картина мира включала в себя те заключения и выводы ученых древности, которые были приняты церковью и гармонизированы с христианством. Система мироздания опиралась на данные К.Птолемея, антропологии — на материалы К.Галена...

Церковь требовала, чтобы взгляды на человека и окружающий его мир соответствовали не только библейским представлениям, но также высказываниям отцов церкви, других религиозных авторитетов, тем естественнонаучным установкам, которые были ею канонизированы; иными словами: всей религиозной традиции.

Совершавшиеся, начиная с эпохи Возрождения, в естествознании открытия, прежде всего, конечно, кардинальные, но иногда и частные, пробивали в этом теологическом и теологизированном комплексе одну брешь за другой. Эти открытия сопровождались распространением естественнонаучного материализма — материализма стихийного, не всегда целеустремленно направленного против теологии, но на деле ей противостоящего, действующего против нее.

В одном лишь 1543 г. были осуществлены по крайней мере две подобные естественнонаучные акции. Вышла в свет книга Н.Коперника «Об обращениях небесных сфер». Гелиоцентрическая система, изложенная здесь, опрокидывала геоцентрическую, получившую одобрение церкви. Земля утрачивала значимость средоточия мироздания, а человек терял свое исключительное положение в нем.

Тогда же было издано сочинение А.Везалия «О строении человеческого тела». Посвященное сугубо конкретным вопросам анатомии, казалось бы весьма далеким от мировоззрения, оно явилось, однако, для теологии злым роком. Долгое время проповедовалось ею, что у мужчины на одно ребро меньше, чем у женщины: она ведь была создана из ребра Адама. А непредвзятые анатомические исследования показывали: ребер у всех людей, независимо от пола, одинаковое число. Везалий пытался даже оправдываться, ссылаясь на «Библию» и логическое восприятие ее: создание Евы из ребра не означает все же того, что у всех потомков Адама должно так же, как у него самого, отсутствовать одно ребро. Никакие оправдания не помогли. Открытие Везалия шло против освященной веками религиозной традиции и поэтому не принималось.

Сочинение Коперника попало в индекс запрещенных книг, где и значилось вплоть до 1822 г. (сам Коперник умер в год издания его знаменитого произведения, в 1543 г.).

Не остались незамеченными и анатомические открытия Везалия (в общей сложности им было исправлено около 200 ошибок, допущенных Галеном). Лейб-медик испанского короля, оказавший правящей династии немалые услуги, он избежал гибели, но был

отправлен для замаливания грехов в Палестину. Опасное путешествие закончилось для него трагически: он попал в кораблекрушение и погиб.

В подобных случаях естествознание, даже не вступая непосредственно в мировоззренческий конфликт, оказывалось фактически его участником — оппонентом традиционно существующих воззрений. Естественнорациональный материализм, дававший совершенно определенные мировоззренческие импульсы, смыкался с философским.

Появление материализма в процессе того революционного переворота, который переживала философия, не было событием случайным. Создателем его на данном этапе явился Ф.Бэкон. Сложившийся первоначально в Англии, материализм распространялся затем вширь, становясь достоянием философий различных других стран и народов, в XVIII в. достиг России...

Он развивался и вглубь, переживал эволюцию, трансформировался. Форма и содержание его менялись. На его первоначальных проявлениях сказывались различные обстоятельства того времени, в том числе и взаимоотношения с религией, которая лишь постепенно утрачивала былое идейное всемогущество. Непоследовательности материализма и уступки, которые он вынужден был делать, в ходе его истории изживались. К его ранним стадиям не верно было бы подходить с мерками более поздних. Его различные исторические фазы требуют к себе исторического же подхода.

## ЛОМОНОСОВ

Первым русским философом-материалистом был Михаил Васильевич Ломоносов.

Ломоносов родился 8 (19) ноября 1711 г. в семье крестьянина-помора в деревне Мишанинская Архангельской губернии (на острове, находящемся на Северной Двине, напротив нынешнего села, — а в XVIII в. города Холмогоры). В детские и юные годы вместе с отцом ходил на морской промысел — к Соловкам, мурманскому побережью и даже к Шпицбергену и Новой Земле. Добывали треску, тюленя, нерпу, моржа. Для русского Севера того времени характерны не только отсутствие крепостного права, но и грамотность. Грамотными были многие соседи, родственники Ломоносова. К 11–12-ти годам он и сам постиг эту премудрость. Грамотность открыла ему путь к знаниям. Постепенно осваиваются грамматика и арифметика, а также некоторые начала алгебры, астрономии, физики... Явления природы, наблюдаемые Ломоносовым в ту пору, вспоминались ему впоследствии и получали научное истолкование (северные сияния, земные слои, обнажившиеся по берегам рек, и т.д.).

В начале декабря 1730 г., в возрасте 19–ти лет, Ломоносов покидает родные места и отправляется в Москву, мечтая получить образование, которое помогло бы

ему приобщиться к науке. Через месяц, в начале января 1731 г., он прибыл в древнюю столицу Российского государства. В январе 1731 г. Ломоносов подал прошение о приеме его в Славяно-греко-латинскую академию, имел встречу с ректором и, выдав себя за дворянина из Холмогор, был зачислен в академию (в 1734 г. Ломоносов признался в обмане, но в академии был оставлен). Первоначально он подвергался насмешкам младших товарищей из-за того, что намного превосходил их возрастом, но вскоре успехи, которые он делал в учебе, заставили их замолчать.

Ломоносов основательно изучил здесь латынь — универсальный научный язык того времени. Академия давала также неплохую подготовку в греческом языке, риторике, но не могла удовлетворить естественнонаучных интересов Ломоносова. В 1734—1735 гг. он обучался в другом учебном заведении России — в Киево-Могилянской академии, надеясь усовершенствоваться в физике, математике и философии, но не довольный постановкой этих предметов и здесь, решил вернуться на прежнее место. Решение это оказалось удачным: в конце 1735 г. из Петербурга в Славяно-греко-латинскую академию поступило распоряжение направить наиболее одаренных и отличившихся воспитанников для продолжения образования в Петербургскую Академию наук, и Ломоносов был включен в состав 12-ти отобранных. В начале 1736 г. он начинает свою учебу там. Ломоносов делает быстрые успехи в физике, химии, немецком языке, широко распространенном в обиходе академии (в которой было много немцев).

О пребывании Ломоносова в московской и киевской духовных академиях и его деятельности после ухода из них А.Н.Радищев, младший современник его,

писал: «Отрясая правила схоластики или паче заблуждения, преподанные ему в монашеских училищах, он твердые и ясные полагал степени к восхождению во храм любомудрия»<sup>1</sup>.

В 1736 г. Ломоносову и еще двум студентам была предоставлена заграничная стажировка; в сентябре они выехали из Петербурга, а в ноябре достигли Марбурга. Там, в Марбургском университете, а также во Фрайберге и некоторых других городах Германии Ломоносов занимался естественными науками и философией в течение нескольких последующих лет (до 1741 г.).

Обучаясь в Марбурге под руководством Х. Вольфа, Ломоносов не стал, однако, его философским приверженцем и последователем — вольфианцем. Он ценил Вольфа как разностороннего исследователя и хорошего педагога, но расходился с ним уже тогда по некоторым принципиальным вопросам. Позже, в 1754 г., Ломоносов писал Л. Эйлеру по поводу монадологии Вольфа: «Хоть я твердо уверен, что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, однако я боюсь омрачить старость мужу, благоддеяния которого по отношению ко мне я не могу забыть...»<sup>2</sup>. Не желая огорчать Вольфа непосредственной критикой его учения, Ломоносов противопоставлял ему свои взгляды в позитивном плане.

В 1741 г. Ломоносов возвратился в Россию, и с этого времени деятельность его связана с Петербургской Академией наук. Именно здесь раскрылось его многогранное научное дарование. С 1742 г. Ломоносов — адъютант академии, с 1745 — профессор и академик.

Скончался Ломоносов 4 (15) апреля 1765 г. в возрасте 53 лет.

Ломоносов, как и некоторые другие ученые XVIII столетия, энциклопедист, совершивший открытия в различных отраслях знаний; его творческая деятельность связана с химией, физикой, геологией, астрономией, другими фундаментальными, а также прикладными естественными науками, с науками гуманитарного профиля и, конечно, с философией.

В своих исследованиях, каких бы сфер знания они ни касались, Ломоносов придерживался чисто научного подхода и абсолютно исключал какие-либо иные, предполагающие нечто трансцендентное. Как считал он, «все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их»<sup>3</sup>.

Вольф, вслед за Г.В.Лейбницем, рассматривал монаду как неделимую часть нематериальной субстанции. И Лейбниц, и Вольф не обошлись в монадологии и без божественного предначертания, гармонизирующего мир монад. Подобных выходов за пределы реального корпускулярная концепция Ломоносова не предполагает и не допускает. Компоненты вещества согласно этой концепции вполне материальны и не нуждаются ни в каких субстанциях иного порядка. Мельчайшую частицу вещества Ломоносов называет элементом, а соединение элементов в группу — корпускулой. Корпускула может быть однородной, если она состоит из одних и тех же элементов, или же разнородной, если составляют ее различные элементы. К настоящему времени за тем, что Ломоносов обозначал как элемент, закрепился термин «атом», а за корпускулой — «молекула».

Во времена Ломоносова в научных кругах имели широкое распространение воззрения о теплотворе и флогистоне. Они рассматривались как нематериальные

и невесомые сущности, придающие телам свойства теплоты и горючести, как явления, способные вселяться в тела и покидать их, как своего рода души тел. В научных трудах Ломоносова не нашлось места для так трактуемых флогистона и теплотвора. Свойства теплоты и горючести объяснялись им за счет движения тех частиц, из которых состоят тела.

Ломоносов явился создателем новой научной дисциплины — физической химии. Он определял ее как науку, которая, пользуясь положениями и опытами физики, объясняет на основе их то, что происходит в телах при химических реакциях. Поскольку философия тогда была еще слабо дифференцирована и образовывала конгломерат наук, физическая химия представляла собой составную этого большого и сложного конгломерата. «Она, — писал Ломоносов о физической химии, — может быть названа также химической философией, но в совершенно другом смысле, чем та мистическая философия, где не только скрыты объяснения, но и самые операции производятся тайным образом»<sup>4</sup>.

Ломоносов известен и как историк; он — один из основателей русской исторической науки нового времени. Особенно много сделал он для понимания исторических событий и явлений раннего периода русской истории, для выявления предков русского народа, места, которое он занял в истории мировой. Его книги — «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» и «Краткий Российский летописец». Происшедшее представлено Ломоносовым в них — в отличие от многих его современников — в чисто светском, рациональном освещении, без каких-либо обра-

щений к помощи промысла и провидения. Ломоносов стремился снять мифический покров, сброшенный временем на реалии прошлого.

Он рассмотрел легенду о Волхе, сыне Словена, приведенную в летописи. Согласно преданию река, на которой стоит Новгород, получила от него свое имя; обладая свойствами оборотня, этот легендарный персонаж превращался в крокодила, плавал в воде и являлся грозой для жителей и гостей этого края. Ломоносов дает такое объяснение данному мифу: «Сие разуметь должно, что помянутый князь по Ладожскому озеру и по Волхову, или Мутной реке тогда называемой, разбойничал и по свирепству своему от подобия прозван плотоядным оним зверем»<sup>5</sup>.

Становление российского самодержавия сопровождалось в XV—XVI вв. его идеологическим обоснованием. Складывается концепция «Москва — третий Рим», согласно которой Москва является наследницей и преемницей Рима и Константинополя, второго Рима.

В рамках ее выдвигаются претензии на родство правящей династии с римским императором Августом; данная идейная конструкция в середине XVI в. фиксируется «Степенной книгой» и становится своего рода православным и государственным каноном. Не желает сдавать свои установки она и впоследствии.

Ломоносов осуществляет логический анализ этой легенды. Он не принимает ее в буквальном смысле, но не отрицает возможность рационального содержания здесь, деформированного временем и обстоятельствами. Ломоносов упоминает о сведениях, из которых следует, что известная часть римлян переселялась на южные берега Балтийского моря, к славянам-россам; последние и составили ту часть варягов, представители

которых явились к восточным славянам, передав им свое имя, и среди которых был Рюрик. Ломоносов не исключает, что среди выходцев из Рима, присоединившихся к россам, могли находиться и «сродники коего-нибудь римского кесаря, которые все общим именем Августы, сиречь величественные или самодержцы, назывались». Так что Рюрик «мог быть коего-нибудь Августа, сиречь римского императора, сродник. Вероятности отрещись не могу; достоверности не вижу»<sup>6</sup>.

Ломоносов возражал против привнесения теологических версий в науку. Рассуждения, опирающиеся на постулаты религии, а не на добытые путем исследования факты, и противоречащие им, «весьма вредны приращению всех наук», хотя, по его мнению, тем, кто рассуждает подобным образом («оним умникам»), «и легко быть философами, выучась наизусть три слова: «Бог так сотворил» — и сие дая в ответ вместо всех причин»<sup>7</sup>.

В 1744 г., вскоре после возвращения из Германии, Ломоносов перевел «Вольфианскую экспериментальную физику» — одну из книг Х.Вольфа по сокращенному ее варианту, который был сделан учеником Вольфа Л.Ф.Тюммингом. Книга увидела свет в 1746 г. и затем была переиздана в 1760. Ломоносовым написано к книге предисловие, где изложены, в частности, его взгляды на науку, ее историю. Он рассказывает здесь, чего добились наука за последние 200 лет. Успехи ее велики, и, чтобы наглядно представить их, он использует образный прием: «Пифагор за изобретение одного геометрического правила Зевсу принес на жертву сто волов. Но ежели бы за найденные в нынешние времена от остроумных математиков правила по суеверной его ревности поступать, то бы едва в целом свете столько рогатого скота сыскалось»<sup>8</sup>.

Ломоносов говорил не только о достижениях науки, но и о том, что препятствует ей. Он подчеркивал, что если бы не помехи, возникавшие на ее пути, она сумела бы сделать гораздо больше.

В стихотворном «Письме о пользе стекла», написанном в 1752 г. (Ломоносов достаточно часто использовал стихотворную форму для популярного изложения своих взглядов), показано, что на протяжении веков, начиная с древности, нападки на правду, которую сообщает наука, осуществлялись под покровом святости. Именно из-за этого невозвратно погибло много знания. В «Письме» приводятся конкретные примеры подобного подавления науки.

Намного лучше знали бы мы небесную сферу, движение планет, течение луны, если бы против Аристарха, который, как известно, еще во времена античности придерживался идеи гелиоцентризма, не были выдвинуты обвинения в том, что он хочет потрясти основы мироздания.

«Под видом ложным сих почтения Богов  
Закрыт был звездный мир чрез множество веков.  
Боясь падения неправой оной веры,  
Вели всегдашнюю брань с наукой лицемеры»<sup>9</sup>.

Земля стала считаться центром всего существующего, и астрономы долгое время были заняты бесплодным трудом, запутаны циклами.

Еще один объект критики в «Письме» — Блаженный Августин, признанный авторитет христианства, считающийся одним из отцов церкви, автор труда о божием граде. Он ограничивал население нашей планеты жителями ее северного полушария; Августин отрицал антиподов — живущих «под нами». Он лучше бы поступил, если

«Без Математики вселенной бы не мерил!»<sup>10</sup> .

Привнесение теологии в науку рассматривалось Ломоносовым и в практически-организационном аспекте.

Даже и в наше время вопрос о существовании богословских структур в светских учебных заведениях все еще не снят окончательно с повестки дня. А более 250-ти лет тому назад мнение Ломоносова об этом являлось сугубо отрицательным. Он считал, что вполне достаточно будет факультетов, где преподаются научные дисциплины. Богословский же, говорит Ломоносов, «оставляю синодальным училищам»<sup>11</sup> .

Однако творец, создатель мира в работах Ломоносова упоминается, ссылки на него в них есть.

В XVIII в. значительное распространение в философской литературе имел деизм, течение, сторонники которого не исключали бога, признавали акт сотворения им мира, но отодвигали это действие в глубь времен и отказывались видеть какие-либо воздействия демиурга на последующие события. Вселенная согласно этим представлениям управляется законами, раз и навсегда данными богом, неизменными. Такая система взглядов открывала большие возможности для исследовательского поиска, не давая в то же время формальных поводов для обвинений в безбожии.

Деизм не был однороден. Тот его фланг, который примыкал к идеализму, признавая естественный ход событий в окружающей действительности, делал исключение для начала этого процесса, исходного пункта его. Для материалиста же деизм предоставлял нечто большее. Сопутствующими и последующими рассуждениями материалист сводил на нет первоначально представленную и имеющую самый общий характер деистическую декларацию.

Материалисту в XVIII в. трудно было обойтись без деизма. Религиозное мировоззрение оставалось влиятельной духовной силой, воздействовавшей на общественное мнение и заставлявшей с собой считаться. Церковь продолжала сохранять статус важнейшего социального института. Те сочинения по философии и науке, которые при иных обстоятельствах вполне обошлись бы без ссылок на бога, имеют их.

Наиболее влиятельной школой материализма того времени была французская, а виднейшим ее представителем являлся Д.Дидро. Западная Европа была лидером тогдашнего мирового сообщества, а Франция — одной из наиболее динамичных ее стран. Но и Дидро, передовой мыслитель передовой страны, не стремился прямо заявлять о своем материализме. Даже печатая свои произведения за рубежами собственной страны (откуда тиражи их возвращались во Францию) и прибегая к псевдонимам и анонимности, он все же не пренебрегал и деизмом как прикрытием материалистических воззрений.

Деистом материалистического толка являлся и Ломоносов. Причин для соединения материализма с деизмом в России было, конечно, не меньше, чем во Франции. Уровень социального развития здесь был ниже, чем там. Во Франции материалистическая традиция упрочивалась, в России она только еще закладывалась. Елизавета Петровна, в период двадцатилетнего царствования которой в основном и осуществлял свою научную деятельность Ломоносов, пришла к власти в результате дворцового переворота, произведенного под лозунгами возрождения и укрепления русских начал, одним из которых признавалось православие. Императрица стремилась подчеркнуть и продемонстрировать свою приверженность к нему.

Она совершила даже несколько паломничеств из Москвы в Троице-Сергиеву лавру. Ходила она туда пешком. Существует предание, что Сергей Радонежский, основатель монастыря на Маковце, когда-то преодолевал этот путь за один день: выходя утром до рассвета, он на исходе дня достигал цели. Елизавете Петровне на это нужно было потратить месяц — полтора. Устав, она садилась в сопровождавшую ее карету и отправлялась на заранее подготовленный ночлег, а затем снова приезжала на оставленное место и шла дальше. Старалась она по возможности чаще посещать и церковные службы. Набожность ее, хотя она и проявлялась иногда в причудливых и карикатурных формах, — реальный факт.

Выше подняла при ней голову церковь, более пристальное внимание обратила она и на вопросы, поднятые наукой. Совершенно ясно, что Ломоносов не оказался в числе духовных фаворитов церкви.

Каким же образом в подобной обстановке преодолевались, элиминировались им деистические установки на божественное начало в мире?

В оде, написанной в 1747 г., «зиждитель мира» выводится Ломоносовым на сцену действия наряду с богами античности — Марсом, Нептуном и др. В числе участников происходящего — Нева, не чуждая сомнений и имеющая дар речи; науки, простирающие руки к России; рок, обуреваемый завистью; музы, скорбящие о потере того, кто содействовал их начинаниям... В окружении мифологических персонажей и одушевленной действительности бог, признаваемый демиургом, воспринимается как метафора.

Согласно деистическим представлениям мир ограничен во времени. Ломоносов отстаивает совсем иной взгляд на Вселенную. Об этом у него, в частности, идет речь в одном из «размышлений» — утреннем. Здесь говорится:

«Когда бы смертным толь высоко  
Возможно было взлететь,  
Чтоб к солнцу брэнно наше око  
Могло приближившись возреть,  
Тогдаб со всех открылся стран  
Горящий вечно Океан»<sup>12</sup>.

Материалистические представления о вечности Вселенной предложены читателю в размышлении, в заголовке которого значится: «о Божием Величестве».

В трактовке деизма сотворенный мир получает толчок от своего создателя, вследствие чего возникает первичное движение. Ломоносов не соглашается и с этим. Для него материальность мира и движение его — два нерасторжимых свойства. Этим принципом он руководствовался в своей повседневной научной деятельности. Есть у него и специальная работа по данному предмету — «О тяжести тел и об извечности первичного движения». Вот что пишет он здесь, приводя доводы против данной аксиомы деизма: «Предположим, что первичное движение не существует извечно; отсюда следует, что было время, когда этого движения не было, и что движущееся тело покоилось, но было наконец возбуждено к движению. Отсюда можно заключить, что было нечто внешнее, что его двигало, и следовательно первичное движение не было первичным, что однако содержит противоречие. Поэтому необходимо принять

противоположное утверждение и признать, что первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно»<sup>13</sup>.

Деизм в XVIII в. воспринимался критически с двух сторон. Справа он подвергался нападкам от христианских ортодоксов, церковников. Ломоносов же преодолевал, устранял его слева, с материалистических позиций.

Установленный Ломоносовым закон сохранения вещества и движения имел (да и сейчас имеет) кардинальное значение не только для конкретных наук, но и для научного мировоззрения. Собственно говоря, и тот вывод об извечности движения, который был сделан Ломоносовым, является следствием из этого закона.

Закон сохранения не явился для него неким однажды посетившим его наитием. На протяжении своей научной жизни он возвращался к нему не раз. Формулировал он его и на латыни, и на русском.

Впервые определение этого закона Ломоносов дал на латинском языке в 1748 г. Отвечая на письмо Л.Эйлера из Берлина, он составил небольшой научный трактат и отправил его в виде письма. Датировано оно 5 июля. Ломоносов писал здесь: «Но все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-нибудь телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования, и т.д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому»<sup>14</sup>.

В конце 1757 — начале 1758 г. Ломоносов пишет работу на латыни «Об отношении материи и веса». Он снова обращается в ней к закону сохранения; текст, относящийся к данному вопросу, почти полностью совпадает с тем, о чем шла речь в письме к Эйлеру. К этому времени Ломоносов нашел новые доказательства, подтверждающие истинность установленного им закона. Он произвел опыты, пользуясь запаянной ретортой. Выяснилось, что при происходивших в ней химических реакциях общий вес вещества, участвовавшего в соединениях, оставался неизменным.

Сочинение Ломоносова «Об отношении материи и веса» не было тогда опубликовано. Но в 1760 г. он пишет и издает другую работу — «Рассуждение о твердости и жидкости тел». Если предыдущие тексты, представляющие закон сохранения, были на латинском языке, то здесь он изложен и на латыни, и на русском. Оба текста в той их части, которая относится к определению закона, мало чем отличаются от написанного ранее. Определение, впервые данное в письме к Эйлеру, явилось результатом продолжительных исследований и размышлений; именно поэтому оно впоследствии фактически совсем не менялось.

Совместить вечность мира, несотворимость вещества, из которого он состоит, изначальность движения с демиургом и тем толчком, которым он привел мироздание в движение, невозможно.

Обращения Ломоносова к богу-творцу, встречающиеся в его философских рассуждениях, напоминают обращения к монархам и вельможам, его современникам. Без того и другого ученому в то время трудно было обойтись. Между посланиями обоего рода немало общего; параллели здесь несомненны.

А.Н.Радищев осуждал жанр придворной лирики у Ломоносова: «Не завидую тебе, что следуя общему обычаю ласкати царям, нередко недостойным нетокмо похвалы стройным гласом воспетой, но ниже гудочного бряцания; ты льстил похвалою в стихах Елисавете»<sup>15</sup>.

В.Г.Белинский считал, что «похвальные слова» Ломоносова — «плоды заказной работы». «Некоторые места, прекрасные по слогу, ничего, — по его мнению, — не доказывают: дело в том, какво целое»<sup>16</sup>.

А.С.Пушкин писал о том, что Ломоносов «наполнил торжественные свои оды высокопарною хвалою» и называл эти его оды должностными. «Но зато, — подчеркивал Пушкин, — умел он за себя постоять и не дорожил ни покровительством своих меценатов, ни своим благосостоянием, когда дело шло о его чести или о торжестве его любимых идей»<sup>17</sup>.

Независимо от того, писались эти похвальные оды по поручению руководства Академии наук или по собственному почину, все они имели — в то, части их, где речь идет об адресатах, — конъюнктурно-комплиментарный характер. Некоторые из них готовились, если обстоятельства этого требовали, в обстановке крайней спешки.

На создание «всеподданнейшего поздравления» по случаю восшествия на престол Елизаветы Петровны ушло всего 13 дней — от замысла до издания (включая сюда написание Я.Я.Штелином варианта по-немецки, сочинение Ломоносовым русского стихотворного текста, одобрение его в инстанциях и т.д.). Ода, посвященная Петру III, ставшему императором, появилась на свет в еще более сжатые сроки: Елизавета Петровна умерла 25 декабря 1761 г., а 28 декабря уже написанная ода была одобрена и подписана в печать.

Случалось, что подобные произведения преследовала недобрая судьба. Летом и осенью 1741 г. пишутся оды, прославляющие Иоанна III и победы его оружия, а 25 ноября того же года император свергнут. Петр Федорович, воспетый как возвращенный России Петр Великий, продержался на троне всего несколько месяцев.

Как известно, потерпевшие неудачу монархи немедленно предавались забвению, документы и публикации, где они были упомянуты, изымались, уничтожались. Такая же участь, естественно, постигала и Ломоносовские оды, им посвященные. Исчезали они так же поспешно, как и появлялись. Случайно уцелевшие из этих изданий экземпляры являются ныне поистине библиографической редкостью.

Данные Ломоносовские тексты с теми, где упоминается творец, сопоставимы еще в одном аспекте. Если их трактовать столь же буквально, то окажется, что и они не лишены сакрального смысла.

Елизавета Петровна, если верить одам о ней, богиня не только красотой, но и породой, богиня «Росския страны». Счастье, которое она распространяет,

«Отводит всех стихий наветы  
И в след себе велит итти.  
Ни бури, мразом изощренны,  
Ни волны, льдом отягощенны,  
Против его не могут стать!»<sup>18</sup>.  
И Екатерина Алексеевна — богиня.  
«Ликуйте: Правда на престоле,  
И Ей премудрость приседит,  
Небесными блеснув очами,  
Богини Нашея устами  
Законы вечные гласит...»<sup>19</sup>.

Она, Минерва, достойна тысячи алтарей. В тех местах, коих достигают ее стопы, должно для вечности воздвигать храмы.

Для обеспечения научной деятельности Ломоносовым, помимо деизма, привлекались также теории предметного разграничения науки и религии и двойственной истины; точнее: он действовал, следуя традициям этих теорий. Сами теории появились еще в средние века. Суть первой из них в том, что у науки — свой предмет исследования, отличный от того, чем занимается религия (при этом допускалось, что и у религии есть своя сфера, недоступная для науки). Вторая признает существование таких научных истин, которые не обязаны соответствовать догматам религии, могут противоречить им.

К XVIII столетию эти теории трансформировались, становились тенденциями. У Ломоносова нет прямых ссылок на них, но заложенные в них принципиальные положения не оставлялись им без внимания.

Таковы рассуждения в духе предметного разграничения о правде и вере как о двух сестрах, дочерях одного «всевышнего родителя». В том же плане ссылался он и на две книги, которые создатель дал роду человеческому: «Первая — видимый сей мир... Вторая книга — священное писание»<sup>20</sup>. Им предлагалось, чтобы различные сферы деятельности, наука и религия, по возможности не пересекались и представители их не вмешивались в дела друг друга.

Но обозначить границу или хотя бы временную разграничительную линию между наукой и религией было не так просто. Русское православие, с которым приходилось иметь дело Ломоносову, не было склонно идти на уступки, отказываться от каких бы то ни было трак-

товок мироздания, освященных религиозными авторитетами и силой традиции. Оно не соглашалось с тем, что природа не доступна пониманию теологии, находится вне ее компетенции. Ломоносов постоянно ощущал вокруг себя «помешательное некоторых поведение, кои осмежают науки, а особливо новые откровения в натуре, разглашая, будто бы они были противны закону, ...и называя все то соблазном, чего не понимают»<sup>21</sup>. Не были поэтому бесполезны и установки о различных истинах, о том, что не только религиозные, но и научные, не совпадающие с ними, имеют свои права.

В XVIII столетии обе концепции, не исчерпавшие еще своих позитивных возможностей для науки, использовались ею против теологии. В этом смысл обращения к данным концепциям, к тем принципам, которые ими руководствовались, Ломоносова.

В настоящее же время концепции эти кардинально поменяли свою функциональную значимость. Изменилось соотношение между наукой и религией, иным стал баланс сил, ареал религии сузился, науки — расширился. Для науки нет уже необходимости пользоваться отмеченными концепциями, зато у религии такая необходимость есть. Если раньше они нужны были науке, то теперь — религии. Ныне она доказывает, что у нее — свое поле деятельности и что о ее суждениях наука высказываться не вправе. Предметное разграничение и двойственность истины стали последним рубежом религиозного сознания, средством его защиты. Не стоит только подобные цели, преследуемые современной теологией, приписывать Ломоносову.

Предлагался Ломоносовым и метод метафорического толкования тех мест в библейских книгах, которые расходились с данными, добытые наукой. Есть у

него даже ссылки на Василия Великого, христианского богослова IV в., епископа Кесарии Каппадокийской, у которого он находил подобный прием. В наши дни иносказательные трактовки священных текстов христианами теологами — не единичные явления, а общее правило. Но если нынешняя теология приспособливает науку к религии, то Ломоносов, как и в других, выше отмеченных случаях, стремился к иному. Задача его — нейтрализовать религию, сделать так, чтобы она не мешала науке.

Это не означало, однако, что мировоззренческие установки Ломоносова являлись всего лишь оборонительными, защитными. Всюду, где это было возможно, научные положения противопоставлялись религиозным, доказывалась несостоятельность последних, осуществлялась их аргументированная критика.

Примерами могут служить сопоставления научной системы гелиоцентризма с геоцентризмом, традиционно пропагандируемым церковью, и научного наследия Д.Бруно о множестве населенных миров с религиозным антропоцентризмом, считающим человека единственным обладающим сознанием существом во Вселенной, ее средоточием.

Гелиоцентрическое учение было официально запрещено синодом, но Ломоносов не посчитался с этим; он писал о строении Вселенной, опираясь на коперниканство.

В стихотворении «Случилось вместе два астронома в пиру...» Ломоносов воспользовался замечанием, сделанным С.Сирано де Бержераком по поводу вращения Земли вокруг Солнца в философском романе «Иной свет, или Государства и империи Луны». Сирано писал: «...предполагать, что огромное раскаленное

светило вертится вокруг точки, до которой ему нет решительно никакого дела, столь же нелепо, как при виде зажаренного жаворонка думать, что его приготовили, вращая вокруг него плиту»<sup>22</sup>. Ломоносов развил эту мысль в стихотворной форме, представив спор двух астрономов, придерживающихся разных концепций. Вопрос окончательно решает оказавшийся тут повар. Он рассудил, что Коперник прав на следующем основании:

«Кто видел простака из поваров такого,  
Который бы вертел очаг кругом жаркого?»<sup>23</sup>

Комментируя собственное стихотворение, Ломоносов писал: «Коперник возобновил, наконец, солнечную систему, коя имя его ныне носит, показал преславное употребление ее в астрономии, которое после Кеплер, Невтон и другие великие математики и астрономы довели до такой точности, какую ныне видим в предсказании небесных явлений, чего по земностоятельной системе отнюдь достигнуть невозможно»<sup>24</sup>.

В 1740 г. было издано в переводе на русский язык сочинение Б.Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Вскоре публикация эта была осуждена синодом. Синод предупредил тех, кто вздумает впредь что-либо писать и печатать о множестве населенных миров: так как это противно святой вере, наказание будет неотвратимым и жестоким. Тем не менее в 1761 г. книга Фонтенеля печатается вторично. Исследования, предпринятые для выяснения вопроса о том, как это стало возможно, позволяют сделать вывод, что решающая роль в этом принадлежит Ломоносову, его личному вмешательству, тому влиянию, которым он в то время пользовался в Академии наук<sup>25</sup>.

Собственные астрономические наблюдения Ломоносова позволили ему сделать одно из важнейших открытий XVIII столетия — выяснить, что на Венере есть атмосфера; было экспериментально опровергнуто положение, что она является исключительной принадлежностью Земли. Установив это как бесспорный факт, Ломоносов высказал также гипотетическое предположение о том, что на Венере возможно население. Позже выяснилось, что атмосфера там состоит преимущественно из углекислого газа и непригодна для живых существ. Однако принципиальные положения Ломоносова по поводу жизни, возможной на других небесных телах, обладающих атмосферой, остаются в силе.

В «вечернем размышлении» у Ломоносова есть слова о бесконечности Вселенной:

«Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна»<sup>26</sup>.

В этом бесконечном, не имеющем пределов пространстве, с его безграничным разнообразием, мир, населенный обладающими сознанием существами не может быть единственным.

«Уста премудрых нам гласят:  
“Там разных множество светов,  
Несчетны солнца там горят,  
Народы там и круг веков...”»<sup>27</sup>.

Такова материалистическая точка зрения на Вселенную, которую разделяет Ломоносов.

«Некоторые спрашивают, — писал он, — ежели-де на планетах есть живущие нам подобные люди, то какой они веры? Крещены ли они в веру Христову? Сим дается ответ вопросный. В южных великих землях, коих берега в нынешние времена почти только примечены

мореплавателями, тамошние жители, также и в других неведомых землях обитатели, люди видом, языком и всеми поведением от нас отменные, какой веры? Ежели кто про то знать или их обратить и крестить хочет, тот пусть по евангельскому слову... туда пойдет. И как свою проповедь окончит, то после пусть поедет для того ж и на Венеру. Только бы труд его не был напрасен. Может быть тамошние люди в Адаме не согрешили, и для того всех из того следствий не надобно»<sup>28</sup>.

В сатирических тонах изображен в «Гимне бороде» тот вариант иных миров, который совсем уж сходен с земным. Там также отрицают население на других мирах и инакомыслящих преследуют:

«Естли правда, что планеты  
Нашему подобны светы  
Конче (конечно. — А.С.) в оных мудрецы  
И всех пуще там жрецы  
Уверяют бороною,  
Что нас нет здесь головою.  
Скажет кто: мы вправды тут,  
В срубе там того сожгут»<sup>29</sup>.

Во времена Ломоносова продолжали господствовать представления, что природный мир неизменен, что Земля остается такой, как она вышла из рук творца. В произведениях Ломоносова показано, что это совсем не так. Его эволюционные идеи, опирающиеся на материалы истории, свидетельства географов древности, данные палеонтологии и т.п. были изложены им в работе «О слоях земных» (прибавление к сочинению «Первые основания металлургии или рудных дел») и некоторых др. Перемены, которые происходили на Земле, он называл великими; из-за этого «земная поверхность ныне совсем иной вид имеет, нежели каков был издревле»<sup>30</sup>.

В трудах Ломоносова выяснено, что структуры, образующие поверхность Земли, изменяются, одни из них создают другие. Из почв возникает ил, из ила — камень, из камня — песок, из песка — песчаник и т.д. Как обстоит дело с металлами? Мнение Ломоносова таково: «...и поныне металлы рождаются»<sup>31</sup>.

Ломоносов не сомневается в том, что очертания водного пространства и материков меняются. На поверхности оказались не только равнины, но также горные хребты с их вершинами, прежде погруженные. В других же местах, напротив, берега опускаются, уходят под воду.

Рассматривая вопрос о поднятии и опускании суши, Ломоносов раскритиковал представления, основанные на библейской легенде о всемирном потопе. Согласно им раковины моллюсков, находимые в различных местах Земли, в том числе и высоко в горах, были занесены сюда водной стихией во времена Ноя, описанные в «Ветхом завете». Сие, однако, писал Ломоносов, «важными доводами легко уничтожается»<sup>32</sup>. Доводы эти таковы. Морская вода, прибывая, не способна поднимать раковины из-за их большого веса. А дождевая вода, ниспадая потоками, может смывать раковины, но не допустит их в гору. Ломоносов объяснял находки на суше остатков морских животных тем, что раньше эти места были морским дном.

Естественно, что Ломоносова не удовлетворяло и «принятое у нас церковное исчисление»<sup>33</sup>. Ведь, если следовать ему, вся история Земли должна уложиться в несколько тысяч лет. Однако геологические процессы, идущие здесь, потребовали, само собой разумеется, несопоставимо больше времени.

В работах Ломоносова критике подвергаются не только теоретические представления и принципы религии, но также ее праздники, обряды, воздействующие на повседневную жизнь и быт людей. Особенно примечателен в этом отношении трактат «О сохранении и размножении российского народа». Созданный в 1761 г. в виде обращения к И.И.Шувалову, он и долгое время спустя не печатался, подвергаясь цензурным запретам. Полностью он был опубликован лишь в 1871 г., то есть через 110 лет после написания.

Много бед причинял обряд крещения, и Ломоносов говорит об этом. Совершать его принято было в воде, температура которой не менялась, так что в зимнее время в ней иногда даже плавал лед. Посягательство на такой обычай рассматривалось как святотатство, неверие в силу таинства, сомнение во всемогуществе провидения. Ломоносов сравнивал священников, таким образом исполняющих ритуал, с «палачами, затем, что желают после родин и крестин вскоре и похорон для своей корысти»<sup>34</sup>.

С точки зрения физики холодная вода при добавлении теплой не меняет своей природы. «Однако невеждам-попам физику толковать нет нужды, — полагал Ломоносов, — довольно принудить властью...»<sup>35</sup>.

Несчастья приносят и религиозные праздники. Ломоносов писал, что если бы не они, то было бы меньше праздности, гостьбы, пирушек и пьянства, нарушений в образе жизни и питания, что подрывает здоровье человека. Эти характерные признаки религиозных праздников стали «особливо у нас в России вкоренившимися и имеющими вид некоторой святости. Паче других времен пожирают у нас масленица и св. неделя великое множество народа...»<sup>36</sup>. Не каждый участник праздничных

дней способен пережить их, так что его «душа, — с иронией констатирует Ломоносов, — в отворенные тогда райские двери из тесноты тела прямо улетает»<sup>37</sup>.

Христианские праздники приурочены к определенным событиям религиозной жизни, отмечают их. Один из главных христианских праздников — пасха; в основе его лежит легенда о воскресении Христа. Предшествуют этому празднику тесно связанные с ним масленица, великий пост. Ломоносов находил, что весь этот христианский цикл крайне неудачно расположен календарно, что он серьезно нарушает весь жизненный распорядок русского народа. Мысленно он вступал в диалог с теми, кто установил их: «Я к вам обращаюсь, великие учителя и расположители постов и праздников, и со всяким благоговением вопрошаю вашу святость: что вы в то время о нас думали, когда св. великий пост поставили в сие время?»<sup>38</sup>.

Как на такого рода вопросы отвечают те, кто считает себя их преемниками и последователями, Ломоносов знал и выражал желание получить не такие разъяснения: «Мне кажется, что вы, по своей святости, кротости, терпению и праводушию милостивый ответ дадите..., в церкви матерно не избраните..., в грудь кулаком не ударите»<sup>39</sup>.

Ломоносов считал, что дни христианских праздников и постов, установленные в России, не соответствуют местным условиям. Он предлагал перенести масленицу на май, великий пост на конец весны — начало лета, святую неделю передвинуть к Петрову дню.

Сделать это будет, конечно, не легко. «Исправлению сего недостатка, — признавал Ломоносов, — ужасные обстоят препятствия, однако не больше опасны, как заставить брить бороды, носить немецкое платье,

сообщаться обходительством с иноверными, заставить матрозов в летние посты есть мясо, уничтожить боярство, патриаршество и стрельцов и вместо их учредить Правительствующий Сенат, Святейший Синод, новое регулярное войско, перенести столицу на пустое место и новый год в другой месяц! Российский народ гибок!»<sup>40</sup>.

Сочинения Ломоносова содержат остро критические нападки на русское духовенство. Некоторые из них отмечались выше, о других речь пойдет сейчас.

В начале 1760—х гг. он сделал вольный перевод отрывка из басни Ж.Лафонтена «Крыса, отрешившаяся от мира»:

«Мышь некогда, любя святыню,  
Оставила прелестный мир,  
Ушла в глубокую пустыню,  
Засевшись вся в галланский сыр»<sup>41</sup>.

Создавая такие стихи, Ломоносов подразумевал, само собой разумеется, не французское духовенство и его паразитизм. Стихотворение это увидело свет лишь в 1865 г., более чем через 100 лет после того, как было написано.

Ломоносов обращал внимание на низкий моральный и культурный уровень духовенства, на недостойное поведение священников в быту и в церкви. Он писал: «...у нас при всякой пирушке по городам и по деревням попы — первые пьяницы. И не довольствуясь тем, с обеда по кабакам ходят, а иногда и до крови дерутся»<sup>42</sup>. Священник даже во время службы мог грубо избить прихожанина, ударить его. Ломоносов оставил колоритные зарисовки подобных эксцессов, которые ему случалось наблюдать лично.

Особенно обеспокоил церковников Ломоносовский «Гимн бороде». Написан он был в 50—х гг. XVIII в., впервые опубликован в 1859 г. Но сразу же, как, впрочем, и другие стихотворные произведения Ломоносова, не прошедшие цензуру, «Гимн» получил значительное распространение через рукописные списки. Здесь русское духовенство изображалось в сатирических тонах.

Ломоносов был приглашен в синод. В беседе с ним члены синода пригрозили ему, если не раскается, казнью божией в будущей жизни и церковным проклятием — в настоящей. В возникшем споре Ломоносов вновь в самой резкой форме отозвался о православном духовенстве.

Вскоре, в том же 1757 г., в ответ на обвинения, слышанные им в синоде, Ломоносов написал еще одно стихотворение — «О страх! о ужас! гром!...» (опубликовано в 1872 г.). В нем есть такие строки:

«Козлята малыя родятся з бородами:  
Коль много почтены они перед попами!»<sup>43</sup>

В докладе синода императрице Елизавете Петровне от 6 марта 1757 г. напоминалось о том, что она является защитницей веры и церкви, а также и о том, что законы Российской империи повелевают хулителям веры чинить жестокие казни. Стихотворения Ломоносова были названы пасквилями, и синод просил императрицу, чтобы она своим указом повелела их «истребить и публично сжечь, и впредь то чинить запретить и означенного Ломоносова для надлежащего в том уведомления и исправления в Синод отослать...»<sup>44</sup>.

Стихотворения, о которых идет речь, не являются лишь антиклерикальными. В них говорится и о религии. И синод обратил на это, конечно, внимание. В докладе было отмечено, что Ломоносов «богопротивно

обругал» таинство крещения, что, назвав бороду, которую носят духовные лица, завесой ложных мнений, он хулит догматы православия, что проклятие, о котором предупредил его синод, почитает «за единую тщету», что эти и другие суждения его противны христианству.

Сам Ломоносов озлобленность против него синода объяснил следующим образом:

«...ты дернул за штаны,

Которы подортом висят у сатаны.

Ты видишь, он зато свирепствует и злится...»<sup>45</sup> .

Сопоставление церковной деятельности со служением дьяволу мы найдем впоследствии у Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого...

Российский XVIII в. знает немало случаев гонений и преследований на религиозной почве. Только большая известность Ломоносова и поддержка, которую ему оказывали патриотически настроенные лица в правящих кругах, не позволили произвести над ним задуманную расправу.

## Примечания

- 1 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. Л., 1938. С. 383.
- 2 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 10. М.—Л., 1957. С. 503.
- 3 Там же. Т. 1. М.—Л., 1950. С. 185.
- 4 Там же. Т. 2. М.—Л., 1951. С. 482.
- 5 Там же. Т. 6. М.—Л., 1952. С. 189.
- 6 Там же. С. 216.
- 7 Там же. Т. 5. М.—Л., 1954. С. 575.
- 8 Там же. Т. 1. С. 424.
- 9 Там же. Т. 8. М.—Л., 1959. С. 517.
- 10 Там же. С. 518.
- 11 Там же. Т. 10. С. 460.
- 12 Там же. Т. 8. С. 117—118.
- 13 Там же. Т. 2. С. 203—205.
- 14 Там же. С. 183—185.
- 15 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 388.
- 16 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1953. С. 44.
- 17 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. VII. Л., 1978. С. 196.
- 18 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 503.
- 19 Там же. С. 794.
- 20 Там же. Т. 4. М.—Л., 1955. С. 375.
- 21 Там же. Т. 5. С. 619.
- 22 *Сирано де Бержерак.* Иной свет, или Государства и империи Луны // Утопический роман XVI—XVII веков. М., 1971. С. 231.
- 23 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 372.
- 24 Там же.
- 25 См.: *Райков Б.Е.* Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. М.—Л., 1947. С. 311—313.
- 26 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 120.
- 27 Там же. С. 121.
- 28 Там же. Т. 4. С. 374—375.
- 29 Там же. Т. 8. С. 622—623.
- 30 Там же. Т. 5. С. 300.
- 31 Там же. С. 336.
- 32 Там же. С. 578—579.
- 33 Там же. С. 617.

- 34 Там же. Т. 6. С. 391.
- 35 Там же. С. 390.
- 36 Там же. С. 391.
- 37 Там же. С. 393.
- 38 Там же. С. 395.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 396.
- 41 Там же. Т. 8. С. 769.
- 42 Там же. Т. 6. С. 407–408.
- 43 Там же. Т. 8. С. 628.
- 44 Всепресветлейшей, державнейшей, великой государыне, императрице и самодержице всероссийской, всеподданнейший доклад синода. 6 марта 1757 г. // М.В.Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.; Л., 1962. С. 132.
- 45 *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. Т. 8. С. 627.

## РАДИЩЕВ

Когда в апреле 1765 г. умер М.В.Ломоносов, Александру Николаевичу Радищеву шел 16-й год. Он был представителем того поколения, которое испытало воздействие Ломоносовских идей. Радищев отдавал должное тому, что было сделано Ломоносовым для русской науки и литературы, преклонялся перед его памятью. Он не раз в своих сочинениях обращался к открытиям Ломоносова, а свое главное произведение — «Путешествие из Петербурга в Москву» завершил «Словом» о нем. Радищев явился продолжателем Ломоносовской материалистической традиции в русской философии.

Родился Радищев 20 (31) августа 1749 г. в дворянской семье. Вопрос о месте его рождения, долго бывший спорным, по-видимому, может считаться окончательно решенным в пользу Москвы<sup>1</sup>. В поместьях отца прошло его детство. Отец его — крупный землевладелец — не может быть, однако, причислен к тем крепостникам, которые были ненавистны принадлежавшим им крестьянам. В 1774 г., во времена крестьянской войны под предводительством Е.И.Пугачева, когда крестьяне жгли имения и ликвидировали их владельцев, Радищевы оказались в числе немногих дворянских фамилий, избежавших гибели на территории, занятой повстанцами. Сам А.Н. находился тогда в Петербурге.

Еще в 1762 г. он был определен в Пажеский корпус, учебное заведение, воспитанники которого прислуживали также при дворе, исполняли поручения лиц царствующего дома. Здесь Радищев непосредственно и близко познакомился с особенностями абсолютистской власти, порядками, утвердившимися в императорском дворце. По словам А.С.Пушкина, обучаясь в Пажеском корпусе, Радищев обратил на себя внимание, «как молодой человек, подающий о себе великие надежды»<sup>2</sup>. В числе двенадцати юношей он, как некогда М.В.Ломоносов, был направлен для продолжения образования в Германию, где в 1767–1771 гг. обучался на юридическом факультете Лейпцигского университета.

Его мировоззрение все более четко определяется. Влияют на этот процесс явления как негативного, так и позитивного свойства.

Группу студентов сопровождали две достаточно колоритные и характерные для того времени фигуры: майор Е.Ф.Бокум и иеромонах Павел. Первый из них являлся надзирателем (гофмейстером) и олицетворял собой власть светскую; второй был духовным наставником и представителем церковной иерархии. Бокум вел себя как самодур. Наблюдая поведение гофмейстера и сравнивая его с тем, что он видел при дворе, Радищев в конечном счете приходил к заключению, что пример самовластия государя, не желающего признавать «других правил, кроме своей воли или прихотей, побуждает каждого начальника мыслить, что пользуясь уделом власти беспредельной, он такой же властитель частно, как тот в общем»<sup>3</sup>. То, что самовластия может быть положен предел, вскоре также было доказано на практике. Встретив дружный и решительный отпор, Бокум вынужден был отступить и фактически устранился от руководства группой.

По отзыву Радищева, отец Павел был человек «полуученый», преподавал, в частности, риторику; однако никто не был столь мало красноречив, как их иеромонахи. Религиозные воззрения вверенной ему паствы были, конечно, далеки от православной догматики, преподававшейся в духовных заведениях. Наставник посчитал подобные религиозные взгляды вероотступничеством и решил постоять за ортодоксию. Но делал он это неумело и добился прямо противоположного результата.

Введенные в обиход молитвенные песнопения сделались нестройным, несогласным и шумным «концертом», превратились «в шутку и посмеялище»: придав лицам нарочитую напряженность, «иной тянул очень низко, иной высоко, иной тонко, иной звонко, иной чрез чур кудряво...»<sup>4</sup>. Однажды перед иконой положили перчатку, сложенную в виде кукиша. Быстро возростало непочтение «к священным вещам» и умалялось почтение «к духовной над нами власти»<sup>5</sup>, — вспоминал впоследствии Радищев.

В Лейпциге он, в числе других студентов, знакомился с произведениями просветителей — Ф.М.Вольтера, Д.Дидро и др. Особенно сильное впечатление произвело сочинение К.А.Гельвеция «Об уме». Книга была осуждена различными светскими и религиозными инстанциями во Франции, а также Ватиканом. Она была приговорена к сожжению. В книге отвергались принципы и устои, на которых зиждилось феодальное общество, приводились доводы против религии и церкви, пропагандировалось материалистическое мирозерцание. По словам Радищева, книгу эту читали со вниманием и, читая ее, учились мыслить. Гельвеция, пережившего кампанию политической и идейной травли, известие о том, что целая группа молодых людей из России изучает его труд, поддержало и ободрило.

Знания, приобретенные в Германии, Радищев постоянно приумножал, вернувшись на родину. Он стал видным специалистом в сфере юриспруденции, углубился в философию, являлся знатоком литературы и музыки, интересовался биологией, химией, медициной. В традициях, уходящих в прошлое, он являлся эрудитом и энциклопедистом, хотя и не столь уже универсальным, как Ломоносов.

Вторая половина XVIII столетия богата событиями большого общественного значения. В 1773–1775 гг. в России происходила крестьянская война, грандиозная и по охваченной ею территории, и по числу вовлеченных в нее участников. Стало совершенно очевидно, что существующие в стране порядки не являются приемлемыми для самой большой из социальных групп населения. В результате войны проблемы не были решены, но они еще более четко обозначились. Феодализм утрачивал историческую перспективу. Это подтверждалось и тем, что совершалось на мировой арене: в 1775 г. началась революция в Северной Америке, в 1789 — во Франции. За всеми этими катаклизмами Радищев внимательно следил, они давали ему материал для его социальных размышлений.

Радищев находился на государственной службе, которая позволила ему воочию познакомиться с различными общественными слоями, с их ожиданиями, помыслами. Он работал в сенате, в военной прокуратуре, в коммерц-коллегии, в Петербургской таможне, возглавил ее, а стало быть, в соответствии с ее тогдашним статусом, и все таможенное дело в России. А.С.Пушкин писал о том, что ожидало Радищева в будущем: «Следуя обыкновенному ходу вещей, Радищев должен был достигнуть одной из первых степеней государственных. Но судьба готовила ему иное»<sup>6</sup>.

В 1790 г. он издает свою книгу «Путешествие из Петербурга в Москву» — в личной типографии и небольшим тиражом (650 экз.). В ней было критически изображено «чудище» — социально-экономический и политический строй России (крепостное право, самодержавие). В книге шла речь и о том, что церковь и деспотизм служат одной цели, союзно гнетут общество: первая сковывает рассудок людей, второй подчиняет себе их волю.

«Путешествие» поступило в лавку петербургского книготорговца Герасима Зотова, и, как показало проведенное исследование, было продано 50 экз. его<sup>7</sup>. Книга сразу же начала обретать не только друзей, но и врагов. О ней было доложено императрице, которая, как только принялась за чтение, приказала арестовать автора и водворить его в Петропавловскую крепость.

Еще не так давно империя была потрясена крестьянской войной; обе столицы, вернее привилегированные сословия в них, пережили состояние, близкое к панике; против восставших были двинуты лучшие воинские части, приобретшие уже опыт в сражениях, привлечены боевые генералы, А.В.Суворов — в их числе. Тем не менее Екатерина II посчитала, что Радищев — «бунтовщик, хуже Пугачева»<sup>8</sup>. Она нашла также, что идеи, изложенные в его произведении, противны закону божию, священному писанию, христианству вообще и православию в частности<sup>9</sup>.

Смертный приговор, вынесенный Радищеву палатой уголовного суда и утвержденный сенатом, императрица — по случаю мира со Швецией — заменила на десятилетнюю ссылку в Илимск, где Радищев прожил 1792—1796 гг.

Выпавшие невзгоды не сломили его. Уже по дороге в Илимск он задумал новое произведение, посвятив его одной из наиболее трудных для публичного рассмотрения в XVIII в. проблем — проблеме души. К месту ссылки Радищев прибыл 4 января 1792 г., а уже несколько дней спустя, 15 января, начал работу над книгой. Это был трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии». В Илимске он был и закончен. Став впоследствии предметом историко-философского и литературоведческого изучения, трактат породил многочисленные догадки и предположения.

Высказывалось, в частности, такое мнение: «Объединение в одной книге противоречивых взглядов было попыткой примирения веры в бессмертие с учением материалистов»<sup>10</sup>. В других публикациях советских авторов говорилось о том, что Радищев «колебался» между материализмом и идеализмом.

В своей «Истории русской философии» В.В.Зеньковский пишет о том, что Радищев, несмотря на известное расположение, которое он проявлял к мыслителям-материалистам, сам таковым не был. В своем же противопоставлении двух систем взглядов — за индивидуальное бессмертие или против него — «его симпатии склоняются в сторону положительного решения»<sup>11</sup>. Н.О.Лосский также считает, что Радищев придерживается того мнения о душе, что «она бессмертна»<sup>12</sup>. Эти выводы Зеньковского и Лосского ныне тиражируются в различных изданиях. Один из примеров этого — «История русской философии», коллективная работа, вышедшая под грифом Института философии РАН в 1998 г. Здесь утверждается, что в своем философском трактате Радищев «выступает безусловным сторонником положительного решения вопроса о бессмертии души»<sup>13</sup>.

Дело в том, что трактат содержит взаимоисключающую информацию. В первой его части доказывалось, что представление о бессмертии души не что иное, как воображение, сон, пустая мечта. Во второй же части приводятся доводы в пользу того, что отрицалось в предыдущей. Но трактат вовсе не так загадочен, как это может показаться на первый взгляд, и современниками такой метод подачи материала воспринимался не разнопланово, а вполне однозначно. Параллельным изложением противоположных по содержанию текстов пользовались различные авторы и до Радищева. Наряду с данным сочинением, истории общественной и философской мысли известно немало других, подобных ему. К. Маркс еще в 1843 г. писал о произведениях, разнородных по своему составу, следующее: «В Риме запрещено печатать коран. Один хитрый итальянец нашел, однако, выход из положения. Он издал *опровержение* корана, т.е. книгу, которая в заглавном листе носила название «Опровержение корана», а дальше представляла собой простое воспроизведение корана. А разве не прибежали все еретики к подобной уловке? Разве не был сожжён Ванини несмотря на то, что он в своём «Театре мира», провозглашая атеизм, весьма старательно и красноречиво развивает при этом все аргументы, говорящие против атеизма? А разве Вольтер в своей книге «Библия, получившая, наконец, объяснение» не проповедует в тексте безверие, а в примечаниях защищает религию, — и верил ли кто-нибудь в очистительную силу этих примечаний?»<sup>14</sup>.

В трактате Радищева читателю предоставлена возможность сделать выбор самому, присоединиться к той системе взглядов, которую он, взвесив все «за» и «против» найдет более правдоподобной, ясной и очевидной.

Но ценность двух концепций, содержащихся в трактате, не являлась равнозначной. Представленные здесь традиционные представления о душе были, в общем, достаточно хорошо известны и без того — по урокам закона божьего, регулярно читавшимся в церквях проповедям, постоянно издававшейся теологической и философской литературе. Поэтому разделы трактата, повествующие о бессмертии души, вызывали совсем не тот интерес, чем те, которые его отвергали.

Можно, конечно, сделать предположение: что было бы, не содержи в себе трактат тривиальных включений? Ответ напрашивается сам собой. Публикацию его пришлось бы отложить лет на сто — где-то до 1906 г. (когда произошло ослабление цензурных запретов под влиянием первой русской революции). Между тем возможностью опубликовать трактат Радищев, безусловно, дорожил. Это — философская монография, созданию которой были посвящены все годы илимской ссылки, к работе над которой были привлечены многочисленные источники на различных языках, в которую было вложено немало творческих сил. Как это выяснилось вскоре, прием, использованный Радищевым при создании трактата, вполне оправдал себя. Временной промежуток между его созданием и публикацией оказался сравнительно небольшим. Трактат был напечатан в 1809 г., и те идеи его, которыми автор дорожил, стали достоянием читательской аудитории.

Нельзя не обратить внимание на то, что вторая половина трактата (кн. 3 и 4) наряду с религиозным, религиозно-философским и теологическим имеет и иной контекст. Здесь вкраплены замечания, реплики, в какой-то мере перечеркивающие приводимую аргументацию.

«О, возлюбленные мои, — пишет автор в кн. 4-й, — я чувствую, что несуся в область догадок, и, увы, догадка не есть действительность»<sup>15</sup>. По поводу местопребываний души в вечности, на которые указывает религия, Радищев высказывает такое мнение: «Почто искать нам рая, почто исходить нам во ад: один в сердце добродетельного, другой живет в душе злых. Как ни умствуй, другого себе вообразить не можно»<sup>16</sup>.

Для опровержения же взглядов о бессмертии души Радищев находил доказательства веские и неопровержимые, а приводя соображения на сей счет своих предшественников — материалистов, оценивал их как убедительные, блестящие. А.С.Пушкин, прочитав трактат, пришел к выводу, что Радищев «охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма»<sup>17</sup>.

Хотелось бы отметить одно из стихотворений Радищева, предваряющее и предвосхищающее его философский трактат, поэтически решающее альтернативу: бессмертна или нет душа. Это — «Эпитафия», написанная в 1783 г. и посвященная скончавшейся жене:

«О! если то не ложно,  
Что мы по смерти будем жить;  
Коль будем жить, то чувствовать нам должно;  
Коль будем чувствовать, нельзя и не любить.  
Надеждой сей себя питая  
И дни в тоске препровождая,  
Я смерти жду, как брачна дня;  
Умру и горести забуду,  
В объятиях твоих я паки счастлив буду.  
Но если ж то мечта, что сердцу льстит маня,  
И ненавистный рок отъял тебя на веки,  
Тогда отрады нет, да льются слезны реки. — —  
Тронись, любезная! стенаниями друга,

Се предстоит тебе в объятых твоих чад;  
Не можешь коль прейти свирепых смерти врат,  
Явись хотя в мечте, утеши тем супруга...»<sup>18</sup> .

Илимская ссылка Радищева кончилась раньше положенного срока. После смерти Екатерины II Павел I, испытывая антипатию к своей предшественнице, обратил свою немилость к тем, кто прежде находился в фаворе, и проявил снисходительность к пострадавшим при прежнем режиме. Радищеву было позволено переехать в родовое имение — деревню Немцово под Малоярославцем, не покидая его без особого на то разрешения. Деревня эта существует и ныне; в память жившего здесь изгнанника она переименована в Радищево.

Дворцовый переворот 1801 г. позволил русскому философу вернуться в Петербург. А.И.Герцен так описал этот последний период его жизни: «Вызванный самим Александром I на работу, он надеялся провести несколько своих мыслей и пуще всего мысль об освобождении крестьян в законодательство, и когда... он убедился, что нечего и думать об этом, — тогда он принял яду и умер!»<sup>19</sup> . Случилось это 12 (24) сентября 1802 г.

В мировоззренческом плане Радищев придерживается материалистически ориентированных деизма и пантеизма. Бог отождествляется с природой; между ними можно поставить знак равенства; он существует в законах природы и иначе проявить себя не может. «Глас природы» — это и есть «начальный глас», «глас божества». Пантеизм и деизм предельно сближаются с атеизмом. Радищев утверждает, что безбожник, отрицающий сотворение, но признающий природную закономерность, воздает богу большую хвалу, чем специально посвященные ему песнопения.

Идейно близки Радищеву и конкретные представители антирелигиозной мысли — Эпикур, Лукреций, Б.Спиноза... В «Песне исторической» речь идет и об Анаксагоре,

«Кой, сотрясши предрассудок,  
Тяжко бремя мглы священной  
И светильником рассудка  
Сонмы всех богов развеяв,  
Первой стал среди вселенной,  
Он дерзнул ее началу  
Дать вину (т.е. причину. — А.С.) несусеверну»<sup>20</sup>.

Как и М.В.Ломоносов, Радищев воспринимает материю и движение в их единстве. Мир вечно существует и вечно движется. «...Ужели можешь сказать, что бездействие вещественности свойственно, и движение ей не-сродно? Когда все движется в природе и все живет, когда малейшая пылинка и тело огромное подвержены переменам неизбежным, разрушению и паки сложению, ужели найдешь место бездействию и движение изымешь вон?». Нужен ли при таком подходе бог-творец — в какой бы то ни было его интерпретации? Очевидно, нет. «И поистине, не напрасное ли умствование говорить о том, что могло быть до сотворения мира? Мы видим, он существует, и все движется; имеем право неоспоримое утверждать, что движение в мире существует, и оно есть свойство вещественности, ибо от нее неотступно»<sup>21</sup>.

В письме к А.Р.Воронцову из Илимска от 22 ноября 1794 г. Радищев высказывает свои соображения о происхождении Земли, не находя места ни сотворению, ни первотолчку. Он полагает, что исследования, посвященные этому, находятся еще на начальной стадии. Но и новые гипотезы будут отыскивать естественные, а не сверхъестественные движущие этим процессом силы.

Радищев пишет о том, что в ходе своей истории, особенно в новое время, человек воздвиг «пространное здание» науки; он проникает мыслию в отдаленнейшие пределы Вселенной, раскрывает тайны природы и устанавливает свойственные ей законы; он даже «дерзнул объять мыслию самого творца»<sup>22</sup>. Радищев подводит некоторые итоги предшествующих и современных ему религиозно-философских штудий, в том числе и своих собственных, затрагивающих понятие бога.

В работе «О добродетелях и награждениях», рассматривая вопрос о том, что человек не ограничился существующим, но дошел и до «пределов божественности», Радищев находит, что это одно из свойств человека, отличающее его от животного мира, — «свойство мечтать о несущественном (т.е. о несуществующем. — А.С.)»<sup>23</sup>.

В заключительном разделе «Путешествия» высказано соображение, что «истина есть вышнее для нас божество, и если бы всемогущий восхотел изменить ее образ, являлся не в ней, лице наше будет от него отвращенно»<sup>24</sup>.

В 4-й кн. трактата «мнения человеческие о вышней силе» оцениваются таким образом: «Люди назвали ее богом, не имея о ней ясного понятия. Вот как разум человеческий бродит, ищет истину, но вся мудрость его, все глубокомыслие заключены в утлом звуке, из гортани его исходимом и на устах его умираемом»<sup>25</sup>.

По мнению Радищева, отрицание бога способно повлечь за собой определенные социальные последствия. Отказ от божественного предопределения, представления о том, что мир руководствуется божественными предначертаниями, может стать предпосылкой критического восприятия социальных порядков. Радищев, очевидно, имел в виду как общественный опыт,

так и свой личный, когда писал, что тот, кто «нещадит бога», не пощадит и «незаконной власти». «Небояйся громов всесильного, смеется виселице. Для того то вольность мыслей правительствам страшна»<sup>26</sup>.

Наряду с богом религиозное сознание признает душу, которая переживает тело. Душа — древнейшее, изначальное религиозное представление. Возникнув еще в первобытном обществе, оно сохраняется и во всех последующих. Есть религии без бога (образы богов появляются лишь на определенной стадии религиозного развития), но нет такой религии, которая обошлась бы без души. В монотеистических религиях, в том числе в христианской, представление это выполняет важнейшую социальную функцию. Вера в возмездие, которое неизбежно постигает душу «на том свете», направляет поведение верующих на этом, позволяет, в частности, сдерживать социальный протест.

Радищев считает душу смертной. Доводы, которые приводит он в подтверждение этого, сводятся к следующему.

Если рассмотреть всю жизнь человека, от рождения его и до кончины, нетрудно будет заметить, что «чувственность и мысль», которые и трактуются обычно, по мнению Радищева, как душа, претерпевают изменения. Вместе с совершенствованием телесной организации в процессе индивидуального развития совершенствуются и они, вслед за ее ослаблением переживают упадок, а при ее разрушении — конец. Некоторые заболевания или телесные повреждения сопровождаются расстройством и душевной деятельности. «О, душа, существо безвещественное! что ты и где ты? — пишет Радищев. — Если все доводы Эпикура, Лукреция и всех новых их последователей слабы

будут на свержение твое с возмечтанного твоего престола, то желающий убедиться в истинном ничтожестве своем найдет их в первой больнице в великом изобилии». Радищев обращает внимание и на такие явления, как сон, обморок. «И как хочешь ты, — спрашивает он, — чтоб я почел душу твою существованностию, от тела твоего отделенною, веществом особым и самим по себе, когда сон и обморок лишают ее того, что существо ее составляет»<sup>27</sup>.

Радищев не только отрицает бессмертие души — он объясняет, как появляется такое представление. Дух и вещественность, которые в человеке «совокупны», произвольно разделяются. Свойство человека чувствовать и мыслить воспринимается как нечто совершенно отдельное от него самого. Складывается убеждение, что человек состоит «из двух существ» и что поэтому в мире «находятся существа разнородные»<sup>28</sup>.

При научной, материалистической трактовке души падает и представление об ином мире, куда она устремляется и где пребывает после смерти человека. Радищев пишет о том, что в различных религиях существуют различающиеся между собой в деталях «гипотезы» или «вымышления» о награждениях и наказаниях, которые воздаются душе на том свете. Суть их, однако, по мнению Радищева, едина: «...все одного суть свойства, бредни»<sup>29</sup>.

Негативная оценка дается не только тем или иным элементам религии, но и религии как целостному явлению. Религия сравнивается с тьмой, ядом. Она — «священное суеверие», влекущее человека «в ярем порабощения и заблуждения»<sup>30</sup>.

Религиозные представления складываются, считает Радищев, когда человека гонят «с лица земли» ужас, печаль, скорбь, становящиеся спутниками его повсед-

невной жизни. Именно в этих условиях он взоры свои «устремляет за пределы дней своих», ищет «прибежища превыше жизни»<sup>31</sup>. Вступает в свои права фантазия, не контролируемая разумом. Происходит «уродливое сочетание» мыслей, воедино соединяются разнородные части действительности, чудесное воспринимается как реальность.

Носитель религии — церковь. Свое рассуждение о ней Радищев начинает словами:

«И се чудовище ужасно...»<sup>32</sup>.

Он сравнит ее со стоголовой гидрой, челюсти которой полны «отрав». Она

«Обманывать и льстить умеет  
И слепо верить всем велит»<sup>33</sup>.

Ее служители «были всегда изобретатели оков, которыми отягчался в разные времена разум человеческий, ... они подстригали ему крылие, да не обратит полет свой к величию и свободе»<sup>34</sup>.

Теория познания, которой руководствуется Радищев, материалистична. Мир материален, он существует помимо человека и независимо от него. Познается он при помощи органов чувств. Ощущение и мысль — свойства «вещественности», точнее — «вещества чувствующего и мыслящего». Где мысль живет и где ее источник? «В главе твоей, в мозгу: сему учит опыт ежечасный, ежемгновенный, всеобщий»<sup>35</sup>.

Опыт — один из главных устоев Радищевской теории познания: для нахождения действительных причин и побуждений необходимо обращаться к опыту, который ориентирует на факты, реальные движущие силы, имеющиеся в окружающем мире, на взаимодействие между предметами его.

Предваряя двойственность изложения, использованную в трактате, Радищев в самом начале его так напутствует читателя, помогая ему сделать правильный выбор: «Удалим от нас все предрассудки, все предубеждения и, водимые светильником опытности, постараемся во стезе, к истине ведущей, собрать несколько фактов, кои нам могут руководствовать в познании естественности»<sup>36</sup>. Напоминает он об этом не раз и в ходе дальнейшего повествования. «О умствователи! — пишет он, в частности, — держитесь опытности и пользу свою почерпайте из нее»<sup>37</sup>.

Теоретические положения и направляются опытом, жизненной практикой и проверяются через них.

Радищев, отдавая должное величественности разума и рассудка, подчеркивая, что человек «имеет силу» познавать мир, обращает внимание и на то, что он в своих умственных поисках нередко «уродствует, заблуждает». Даже целенаправленно стремясь к истине, он, прежде чем достичь ее, «бродит во тьме и заблуждениях, рождая нелепости, небылицу, чудовищей»<sup>38</sup>.

В трактате анализируются пути, ведущие к заблуждению, то, что сейчас мы назвали бы гносеологическими корнями его. Промахи могут возникать и на стадии чувственного восприятия, и в процессе мышления. «Тысячи тысячей вещей претят рассудку нашему в правильном заключении из посылок и преторгают шествие разума... Когда рассматриваешь действия разумных сил и определяешь правила, коим оне следуют, то кажется ничего легче нет, как избежание заблуждения; но едва изгладил ты стезю своему рассудку, как вникают предубеждения, восстают страсти и, налетев стремительно на зыблющееся кормило разума человеческого, несут его паче сильнейших бурь по безднам заблуждения»<sup>39</sup>.

Поэтому-то и является столь существенным тот критерий, который способен выявить истину и обеспечить познание действительности.

Согласно философии Радищева весь мир переживает трансформации. В XVIII в. продолжают еще господствовать концепции, представляющие его в статике, неизменным. Но заявляют о себе и противники подобных взглядов — М.В.Ломоносов, Ж.Л.Л.Бюффон... Радищев — в их числе.

Он говорит о «шестивии природы». Одни проявления ее сменяются другими. Но следуют они не просто друг за другом — одни из них порождаются другими. То, что существует в данное время, уже подготавливает иное, идущее ему на смену. Мысли эти Радищев обстоятельно развивает в своем трактате.

В письме из Илимска за 1794 г. он следующим образом формулирует свои размышления о тех превращениях, которые были испытаны Землей: «...мне казалось, что я вижу, как природа, медленная в своем поступательном движении, собрав все силы, сметает с поверхности земного шара всё явно устаревшее и, сотрясая глубинные слои земли, представляет ее в совершенно новом облики»<sup>40</sup>.

Теоретический принцип о всеобщих переменах применим, по мнению Радищева, и к человеку. Его жизненный цикл, как это свойственно и всему, есть движение от одного состояния к другому. Сама жизнь рано или поздно заканчивается, наступает смерть. Эти противоположные явления также «суть следствия одно другого, и можно сказать, когда природа человека производит, она ему готовит уже смерть»<sup>41</sup>.

Главный аспект философского творчества Радищева и его сочинений — социальный.

За XVIII столетием утвердилось название — век Просвещения. Классической страной Просвещения стала Франция. Существовало оно и на других государственных территориях. В 60—х гг. произошло оформление русского Просвещения. Но Радищев принадлежал к иному направлению общественной мысли, которое, как и Просвещение, было оппозиционно к продолжавшему господствовать феодализму. Радищев стал первым в России революционным демократом и — наряду с Ж.Ж.Руссо — самым выдающимся представителем революционной демократии XVIII в.

Просветители — идеологи поднимающейся и прогрессивной тогда буржуазии. Как показывает само название, они рассчитывали добиться назревших социальных перемен просвещением различных слоев общества. Просвещение должно было сопровождаться изменениями, которые исключали бы потрясения и эксцессы, осуществлялись бы через посредство реформ.

Революционная демократия — идеология угнетенного народа. Поскольку же еще и в XVIII в. самой значительной частью его являлось крестьянство, в революционной демократии и отразились в первую очередь его интересы и настроения. В ходе предстоящего социального противоборства революционные демократы предполагали использование различных средств. При осуществлении кардинальных перемен они не исключали и кардинальных методов.

О том, каким образом сможет народ добиться своего освобождения, Радищев пишет в оде «Вольность»:

«Возникнет рать повсюду бранна,  
Надежда всех вооружит...»<sup>42</sup>.

Радищев убежден, что строй, основанный на насилии и угнетении, не может быть оправдан. Срок его гибели приближается. «Уже время, вознесши косу, ждет часа удобства...»<sup>43</sup>. Предстоящие события вполне поддаются прогнозированию. «Поток, загражденный в стремлении своем, тем сильнее становится, чем тверже находит противустояние»<sup>44</sup>.

Радищев отвечает и на вопрос о том, что же непосредственно предшествует социальному протесту, принимающему бурную форму, что дает толчок осуществляющим его силам. Он считает, что это происходит не от велений разума и не от чьих-то «советов», «но от самой тяжести порабощения»<sup>45</sup>. Этими словами завершает Радищев главу «Медное» своего «Путешествия».

О том же писал он и в «Житии Федора Васильевича Ушакова», которое было опубликовано годом ранее «Путешествия», в 1789 г. Радищев обращает внимание на то, что народ долго и терпеливо сносит выпадающие ему на долю социальные невзгоды. Но верхам все же не следовало бы доводить его «до крайности». Этого-то притеснители «не понимают». Опасности, протекающие для них от этого, они, даже находясь на краю гибели, «зрят всегда в отдаленности». «Пребуди благое неведение всецело, — иронизирует Радищев, — пребуди нерушимо до скончания века, в тебе почил сохранность страждущего общества. Да не дерзнет никто совлещи покров сей с очей власти, да исчезнет помышляя о сем, и умрет в семени до рождения своего»<sup>46</sup>.

В конечной победе над угнетателями и притеснителями Радищев не сомневается. Его мысленный взор обращен

«К престолу, где народ возсел...»<sup>47</sup>.

Он предвидит, как человечество, пребывающее в оковах, двинется — в надежде обрести свободу. Власть будет приведена в трепет и развеяна. Радищев приветствует грядущее совершиться событие:

«О день избраннейший всех дней!»<sup>48</sup>

Он далек от того, чтобы уповать на перемены, производимые сверху. Но это не значит, что он отрицал значимость общественных реформ. Радищев не ограничивал общественный прогресс одними лишь кардинальными переворотами и радикальными мерами. В главе «Хотиллов» «Путешествия» он знакомит с проектом, который, по словам ведущего повествование путешественника, был написан его искренним другом. В проекте предлагается ряд мер, призванных постепенно ограничивать, ослаблять, изживать существующее в стране рабство и в конечном счете совершенно уничтожить его. В литературе высказывалось обоснованное предположение, что если бы во влиятельной политической среде возникла законодательная инициатива, призванная реформировать российское общество, то Радищев поддержал бы ее<sup>49</sup>. Он и сам пытался инициировать реформаторскую деятельность, хотя и безуспешно, когда, после возвращения в Петербург, работал в комиссии по составлению законов.

Из истории известно, что крепостное право в западных странах Европы было упразднено законодательными мерами еще в средние века. Последующие события русской истории показали, что подобное было возможно и в России. Но, разумеется, что эти меры, как и вообще реформирования общества, не делают еще его историю полной. В ней предусмотрено место и для революционных бурь.

Народ, масса и личность — еще одна проблема, поднятая Радищевым. Когда и как выдвигаются деятели, выполняющие в истории видную роль? Случайно ли это происходит? Радищев утверждает, что нет. Он говорит, что только в том случае, если обстоятельства благоприятствуют великому дарованию, оно раскроется и проявит себя. Природа никогда «не коснеет», производя задатки, но когда подходящих условий нет, они так и остаются невыявленными.

Радищев приводит поясняющие примеры. Чингис и С.Разин были бы совсем не теми, какими их знает история, при других внешних положениях. Александр Македонский, изменись место и время, оказался бы, пожалуй, уголовным типом. Кромвель явился миру как великий политический деятель и полководец. Но если бы не события тех лет, которые выдвинули его в протекторы, он, возможно, став монахом, прослыл бы в кругу монастырской братии всего лишь беспокойным мечтателем.

Итак, обстоятельства делают личность. И нужно, чтобы они ей содействовали, не были враждебны, «а без того Иоган Гус издыхает во пламени, Галилей влечется в темницу, друг ваш в Илимск заточается»<sup>50</sup>. Но и подобные выступления не были напрасны. Новые слова, сказанные людям, рано или поздно получают отклик, приближают будущее.

Предсказывая предстоящую победу тех, кто ныне унижен и угнетен, Радищев говорил: «...Я зрю сквозь целое столетие»<sup>51</sup>. По его словам, конец той горестной участи, которой подвержены многие миллионы, «сокрыт еще от взора и внучат моих»<sup>52</sup>.

Публикуя «Путешествие», Радищев не рассчитывал на то, что оно произведет сиюминутное воздействие на значительные слои общества, даст немедленный поли-

тический результат. И удар судьбы, постигший его в связи с публикацией, не был для него неожиданным. В книге его есть такие строки: «Небойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ниже самой смерти. Пребуди незыблем в душе твоей, яко камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою; и если предадут тебя смерти, осмеяны будут, а ты поживешь на памяти благородных душ, до скончания веков. Убойся заранее именовать благоразумием слабость в деяниях, сего первого добродетели врага»<sup>53</sup>. И далее: «Недостойны разве признательности мужественные писатели, возстающие на губительство и всесилие, для того, что немогли избавить человечества из оков и пленения?»<sup>54</sup>.

Верхи общества и их идеологи (да и многие из тех, которые считаются передовыми) не верили, что простой народ сможет сам вершить свои судьбы, выдвинуть из своей среды руководителей, которые способны были бы вести общественные дела по-новому. Когда крестьянская война 1773—1775 гг. окончилась, правительство старалось выяснить, не было ли в руководстве повстанцев представителей высшего сословия, русских или зарубежных<sup>55</sup>. Им трудно было поверить, что низы выдвинули таких организаторов и полководцев, которые не раз выказывали превосходство над профессионалами из числа императорских военачальников и бюрократов.

Радищев знал о большом потенциале, содержащемся в крестьянском движении, современником которого он стал. Он не сомневался в том, что и в будущем, когда в этом появится потребность, такие вожди народа, «великие мужи», появятся. Они заступят место «избитаго племени», но будут «других о себе мыслей и права угнетения лишены»<sup>56</sup>.

Во времена Радищева в религиоведении получила господство так называемая теория обмана, идеалистически (и упрощенно) объясняющая становление и существование религии.

Еще у средневековых вольнодумцев сложилось и получило хождение представление о том, что три религии, имеющие многочисленных приверженцев: христианство, ислам, иудаизм, являются результатом деятельности трех обманщиков — Христа, Мухаммеда, Моисея. Просветители же XVIII в. распространили этот взгляд на все религии вообще, не делая на этот счет никаких исключений.

Радищев и здесь проявил себя материалистом. Его суждений об истоках религии мы уже касались. Они вполне научны, хотя, с точки зрения позднейшего религиоведения, и не полны. Для теории же обмана у него не нашлось места.

Во времена Французской революции раздавались голоса о необходимости запретить религию. В государственном масштабе осуществлялась акция «дехристианизации».

Радищев считал, что для изживания предрассудков и суеверий, в том числе и религиозных, не нужны преследования. Наука не должна так поступать с религией, как та поступала и поступает с ней. «...Не смешно ли бы было, что бы истина приняла жезл гонения на суеверие? чтоб истина искала на поражение заблуждения опоры власти и меча, когда вид ее один есть наихудший бичь на заблуждение?»<sup>57</sup>.

Подводя итог всему изложенному выше, можно сказать, что Радищев отвоевал для материализма значительное теоретическое пространство. И не только в области философского понимания природы и сознания, но также и в сфере социальной философии.

## Примечания

- 1 См.: *Татаринцев А.Г.* А.Н.Радищев. Архивные разыскания и находки. Ижевск, 1984. С. 19–20.
- 2 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 240.
- 3 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 161.
- 4 Там же. С. 164.
- 5 Там же. С. 164, 165.
- 6 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 241.
- 7 См.: *Старцев А.И.* Радищев. Годы испытаний. Очерки. М., 1990. С. 409–411.
- 8 См.: Памятные записки А.В.Храповицкого, статс-секретаря императрицы Екатерины Второй. М., 1862. С. 227.
- 9 См.: Замечания Екатерины II на книгу А.Н.Радищева // *Бабкин Д.С.* Процесс А.Н.Радищева. М.–Л., 1952. С. 160–164.
- 10 История русской литературы. Т. IV. М.–Л., 1947. С. 556.
- 11 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 102.
- 12 *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994. С. 16.
- 13 История русской философии. М., 1998. С. 73.
- 14 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 178.
- 15 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 2. М.–Л., 1941. С. 140–141.
- 16 Там же. С. 138.
- 17 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 244.
- 18 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 123.
- 19 *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. XIII. М., 1958. С. 273.
- 20 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 83.
- 21 Там же. Т. 2. С. 81.
- 22 Там же. С. 60.
- 23 Там же. Т. 3. М.–Л., 1952. С. 28.
- 24 Там же. Т. 1. С. 390.
- 25 Там же. Т. 2. С. 132.
- 26 Там же. Т. 1. С. 333.
- 27 Там же. Т. 2. С. 94.
- 28 Там же. С. 73–74.
- 29 Там же. С. 127.
- 30 Там же. Т. 1. С. 356.

- 31 Там же. Т. 2. С. 72, 89.
- 32 Там же. Т. 1. С. 356.
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 336.
- 35 Там же. Т. 2. С. 83, 84.
- 36 Там же. С. 40.
- 37 Там же. С. 82.
- 38 Там же. С. 59.
- 39 Там же. С. 61–62.
- 40 Там же. Т. 3. С. 467.
- 41 Там же. Т. 2. С. 100.
- 42 Там же. Т. 1. С. 5.
- 43 Там же. С. 320.
- 44 Там же.
- 45 Там же. С. 352.
- 46 Там же. С. 167.
- 47 Там же. С. 358.
- 48 Там же. С. 362.
- 49 См.: *Старцев А.И.* Радищев. С. 330–331.
- 50 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 2. С. 129.
- 51 Там же. Т. 1. С. 369.
- 52 Там же. С. 379.
- 53 Там же. С. 293.
- 54 Там же. С. 391.
- 55 См.: *Буганов В.* Пугачев. М., 1984. С. 366–372.
- 56 *Радищев А.Н.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 368.
- 57 Там же. С. 337.

## ГЕРЦЕН

Революционно-демократическое направление в русском общественном сознании, в том числе — философском, основоположником которого в России XVIII в. являлся А.Н.Радищев, было продолжено в XIX. Революционными демократами и материалистами были А.И.Герцен, В.Г.Белинский, Н.П.Огарев, а затем — их последователи, продолжатели их дела.

Александр Иванович Герцен, который писал также под псевдонимом Искандер, родился в Москве 25 марта (6 апреля) 1812 г. Его отец — знатный русский вельможа Иван Алексеевич Яковлев. Мать — Луиза Гааг, которая познакомилась с Яковлевым у себя на родине, в Германии, и бежала с ним из родительского дома (в России ее было принято называть Луизой Ивановной). Она была неразлучна с Яковлевым до самой его смерти, но последний не смог преодолеть сословных предрассудков, брак их так и не стал официальным, и поэтому их сын не носил фамилии отца.

Событие, происшедшее в Петербурге на Петровской площади 14 декабря 1825 г., оказало большое воздействие на всю последующую жизнь Герцена. «Рассказы о возмущении, о суде, ужас в Москве, — вспоминал он, — сильно поразили меня; мне открывался новый мир, который становился больше и больше сре-

доточием всего нравственного существования моего; ...я чувствовал, что я не с той стороны, с которой карточка и победы, тюрьмы и цепи. Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души»<sup>1</sup>.

Радищевская традиция шла через декабризм. Некоторые из декабристов во время следствия дали показания, что они знали «Путешествие из Петербурга в Москву» и что содержание запрещенной книги отразилось на их мировосприятии. Подобные признания, как считала М.В.Нечкина, могли бы быть сделаны многими другими подследственными, большинством из них, если бы это не ухудшало их участи и не усугубляло обвинений, выдвинутых против них<sup>2</sup>.

В 1858 г., издавая в Лондоне «Путешествие из Петербурга в Москву», Герцен говорил о его авторе, что он «смотрит вперед», что его идеалы — «это наши мечты, мечты декабристов». «И что бы он ни писал, так и слышишь знакомую струну, которую мы привыкли слышать и в первых стихотворениях Пушкина, и в «Думах» Рылеева, и в собственном нашем сердце»<sup>3</sup>.

Даром судьбы стало для Герцена знакомство с Н.П.Огаревым. С первых встреч выяснилось, что они одинаково относятся к 14 декабря и Николаю, ценят неопубликованные стихи А.С.Пушкина и К.Ф.Рылеева. Знакомство вскоре перешло в близкую дружбу, которая продолжалась много лет — до конца жизни Герцена. В Огареве он обрел идейного единомышленника. Духовное развитие обоих шло в одном и том же направлении.

Однажды, летним днем 1827 г. на Воробьевых горах, которые были излюбленным местом совместных прогулок, в виду Москвы, Герцен и Огарев дали клятву

посвятить свою жизнь борьбе против социальной несправедливости. Место, где она произнесена, было отмечено в 1978 г. памятным знаком.

В 1829–1833 гг. Герцен учился на физико-математическом отделении Московского университета, окончив его со степенью кандидата. Он испытывал большую склонность к естественным наукам, был убежден, что современный человек не может обойтись без них, что его мысль должна быть строго воспитана фактами.

В университете вокруг Герцена и Огарева сложился кружок, проявлявший большой интерес к революционным событиям на Западе и к социалистическим концепциям К.А.Сен-Симона и Ш.Фурье. В 1834 г. члены кружка были арестованы. В 1835 г. Герцен (после 9 месяцев заключения) был сослан — сначала в Пермь, затем в Вятку. В конце 1837 г. он был переведен во Владимир. В Москву Герцен вернулся в 1839 г.

Во Владимире и в Москве он все более обстоятельно знакомится с сочинениями Г.Гегеля и приходит к убеждению, что его философия не только истолковывает природу в ее диалектическом развитии, но что она может служить теоретическим обоснованием революционных стремлений, является «алгеброй революции». Она, по мнению Герцена, освобождает человека от преданий, переживших себя. Находя, что Гегель — мощный гений, он, однако, начинает «ссориться» с ним из-за идеализма и читать его материалистически.

В новой ссылке, в Новгороде, где Герцен находился в 1841–1842 гг., он знакомится с «Сущностью христианства» Л.Фейербаха (в 1842 г.). Герцен называл эту книгу «дивным творением». Он писал: «...прочитав первые страницы, я вспрыгнул от радости. Долой маска-

радное платье, прочь косноязычье и иносказания, мы свободные люди, а не рабы Ксанфа, не нужно нам облекать истину в мифы!»<sup>4</sup>.

Имманентный поиск нового типа философствования, начатый ранее, усиливается. Герцен стремится связать воедино материалистические и диалектические идеи. Работы его, в которых отразился этот процесс — «Дилетантизм в науке» (1842—1843 гг.) и особенно «Письма об изучении природы» (1844—1846), — вехи в истории русской философии.

В 40—х гг. XIX столетия начинался революционный переворот в философии, третий по счету. Он связан, прежде всего, с именем К.Маркса.

Маркс в афористичной форме представил суть своей философии, отличие ее от философии предшествующей, ту работу, которая была им при этом проделана, когда в январе 1873 г. он писал предисловие ко второму изданию первого тома «Капитала». У Гегеля, по его словам, диалектика стояла «на голове», и он ее перевернул, чтобы «поставить на ноги»<sup>5</sup>. О том, кто помог им с Марксом избавиться от гегелевского идеализма, Ф.Энгельс рассказал в написанном в 1886 г. «Людвиге Фейербахе». Он указал здесь на философа, имя которого было вынесено в заголовок работы, на его сочинение «Сущность христианства». «С каким энтузиазмом приветствовал Маркс новое воззрение, — говорит Энгельс, — и как сильно оно повлияло на него, несмотря на все критические оговорки, можно представить себе, прочитав “Святое семейство”»<sup>6</sup>. Гегелизм и фейербахианство были переосмыслены и преодолены Марксом и Энгельсом. Формирование материалистической диалектики, или диалектического материализма позволило

объяснять материалистически не только природу, что делалось и раньше, но и общество, как закономерное явление, его историю.

Несмотря на всю свою значимость — и не только в истории философии, но также в жизни народов, стран, континентов — марксизм все же не может рассматриваться как абсолютно уникальное идейное явление. Исследовательский поиск в одном и том же плане совершался одновременно в разных местах и разными лицами. Вопросы, которые ставили Маркс и Энгельс, назрели и требовали решения. На попытки, и небезуспешные, продвинуться теми же исследовательскими путями указывали они сами. Подчеркивая, что не одни они с Марксом открыли материалистическую диалектику, Энгельс находил замечательным, что Иосиф Дицген, независимо от них, «вновь открыл ее»<sup>7</sup>. Наряду с немецким философом, на другом конце света, в Америке, Л.Г.Морган, историк и философ истории, также приблизился — вполне самостоятельно — к тому, над чем работали Маркс и Энгельс. В своей книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», написанной в 1884 г., в связи с тем исследованием, которое осуществил Морган, Энгельс отметил, что он «по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории» и пришел, изучая первобытность, «в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс»<sup>8</sup>.

Нечто подобное происходило и в русской философии. Еще в начале 40-х гг. XIX в., когда марксизм переживал стадию становления, в ней наметились процессы, шедшие параллельно и дававшие сходные данные, которые корректировались, разумеется, своеобразием российской действительности. Общими

являлись и философские предшественники. Соединение материализма и диалектики и материалистическое понимание общества и там, и тут были взаимосвязаны.

Г.В.Плеханов, критически оценивая «Письма об изучении природы», считал все же, что ряд положений, выдвинутых Герценом здесь, напоминает то, о чем писал Энгельс во второй половине 70—х гг. — в «Анти-Дюринге». Легко можно подумать, писал Плеханов, что некоторые тексты написаны «не Герценом, а Энгельсом. До такой степени мысли первого похожи на мысли второго. А это поразительное сходство показывает, что ум Герцена работал в том самом направлении, в каком работал ум Энгельса, а стало быть, и Маркса»<sup>9</sup>.

По мнению Плеханова, в своих произведениях «Герцен естественно, хотя, должно быть, и не вполне сознательно, обратился в сторону исторического материализма»<sup>10</sup>.

О подходе русского философа уже в «Письмах об изучении природы» к диалектическому и историческому материализму писал В.И.Ленин в своей статье «Памяти Герцена».

Философское развитие Герцена неуклонно продолжалось на избранных им путях. Но нужно, конечно, принимать во внимание то обстоятельство, что русская материалистическая философия, имевшая новые признаки, отличалась от марксистской понятийным аппаратом и восприятием специфической среды, в которой она складывалась и которую отражала.

Возвратившись из новгородской ссылки в Москву в 1842 г., Герцен принял участие в борьбе западников против славянофилов. Главным полемистом со стороны славянофильства являлся А.С.Хомяков, со стороны западничества — Герцен. Но отношение Герцена к

славянофильству не было однозначным. Он по-разному оценивал различные идеи, высказывавшиеся славянофилами. Герцен, вопреки своим противникам, равно как и союзникам, в ходе возникшего идейного конфликта старался (хотя и не всегда успешно) соблюдать объективность и не впадать в крайности. Свидетельство тому — его дневниковые записи и переписка 40-х гг. В 1844 г., когда дискуссия была в разгаре, он обращал внимание на то, что односторонности в оценках противоположного лагеря «не годятся»<sup>11</sup>. Герцен говорил, что кое-чему из того, что утверждается славянофильством, он сочувствует «и сердцем и умом»<sup>12</sup>.

Его взгляд на это направление общественной и философской мысли менялся — по мере того, как события, связанные с ним, отходили в прошлое, и он из участника их становился их историком.

Он писал, что в западничестве и его представителях общественное мнение приветствовало европейскую мысль, «рвущуюся к свободе», «мысль умственной независимости и борьбы за нее. В лице славянофилов оно протестовало против оскорбленного чувства народности бироновским высокомерием петербургского правительства»<sup>13</sup>.

Для того, чтобы охарактеризовать противостоявшие друг другу силы, Герцен использовал термины: «друзья-враги» и «враги-друзья». Он считал, что славянофилы «сделали свое дело; ...они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей.

С них начинается *перелом русской мысли*»<sup>14</sup>.

Герцен признавал, что в отношении славянофильства он допускал ошибки, когда принимал непосредственное участие в происходивших спорах. Он писал о

том, что позже «по странной иронии» ему пришлось проповедовать «часть того, что в сороковых годах проповедовали в Москве Хомяков, Киреевские ...и на что я возражал»<sup>15</sup>.

Наиболее привлекательными для Герцена в славянофильстве оказались представления о самобытности страны, воззрения на общину.

Западничество, ведущее борьбу со славянофильством, в 40—х гг. не было единым идейным образованием. В нем все более отчетливо прослеживались два разнородных течения — либеральное и революционно-демократическое. Размежеванию их способствовали теоретические дебаты, спорадически возникавшие по тем или иным конкретным вопросам. Уже в апреле — мае 1842 г. западников на какое-то время разделила фигура М.Робеспьера — различное понимание и истолкование его поступков, дел, личных качеств, места в истории. Но постепенно на первый план выдвинулись проблемы общего характера. Один из участников происходившего так формулировал их: «Толчок к новому подразделению партии дали уже идеи социализма и связанный с ними переворот в способе относиться к метафизическим представлениям»<sup>16</sup>. Одни из членов кружка принимали идеи социализма, другие отвергали их. Некоторые западники в сфере метафизических представлений пришли к отрицанию религии, другие, не соглашаясь с официальным православием, придерживались все же отдельных религиозных постулатов — о боге, бессмертии души. Окончательный раскол произошел в 1846 г. Герцен вместе с В.Г.Белинским и Н.П.Огаревым идейно порывает с либеральным большинством западнического кружка.

В 1847 г. Герцен уехал за границу. В Лондоне он создал вольную русскую прессу, издавал альманах «Полярная Звезда», газету «Колокол», публиковал произведения русской философии, не пропущенные на родине цензурой. С 1856 г. в литературных предприятиях Герцена участвовал приехавший из России Н.П.Огарев. Связь с отчизной поддерживалась корреспонденциями, поступавшими оттуда, а также посещением Герцена многими русскими, выезжавшими за рубеж.

Будучи в Западной Европе, Герцен находил людей, близких по духу, поддерживал связи с ними. Среди тех, с кем он общался, — Д.Гарибальди и Д.Мадзини, Л.Кошут и С.Г.Ворцель, П.Ж.Прудон и Л.Блан, В.Гюго и Ж.Мишле, А.О.Ледрю-Роллен и Жорж Санд... Герцен познакомился с патриархом утопического социализма — Р.Оуэном.

Но отношения с К.Марксом у Герцена не сложились. Герцен многие годы жил с ним рядом, в одном городе, Лондоне, но личных встреч между ними не было. Это может показаться тем более странным, что некоторые русские эмигранты, теоретический уровень которых был несопоставим с герценовским, не чуждались Маркса. Маркс испытывал недоверие к Герцену и Огареву из-за их контактов с П.Ж.Прудоном, К.Фохтом, М.А.Бакуниным, причем близость их отношений с Герценом нередко еще и преувеличивалась недостоверными слухами.

Герцен писал Огареву 11 октября (29 сентября) 1869 г.: «Вся моя вражда с марксидами — из-за Бакунина»<sup>17</sup>. А самого Бакунина Герцен в одном из писем того же 1869 г. характеризовал так: «Мастодонт Бакунин шумит и громит, зовет работников на уничтожение городов, документов... ну, Аттила да и только»<sup>18</sup>.

Герцену не нравилась форма полемики, которую использовал Маркс; он находил эту полемику грубой, несмотря на то, что и сам иногда не скупился на сильные выражения, в том числе и по отношению к Марксу, его сторонникам.

Однако же, когда Маркс приступил к изучению русского языка, он использовал для этого «Былое и думы». Герцен, в свою очередь, в конце 60—х гг. проявляет все больший интерес к деятельности Маркса. П.Д.Боборыкин, имевший встречи с Герценом в конце его жизни, пишет о том, что он, «не превращаясь в форменного социал-демократа, последователя теории Маркса, все-таки же, несмотря на долгое нерасположение к автору «Капитала», ...признает Маркса великим инициатором в борьбе пролетариев с капиталистическим строем...»<sup>19</sup>. В очерках «К старому товарищу», написанных в 1869 г., Герцен «обратил свои взоры» к Интернационалу, и В.И.Ленин это подчеркивал, — «к тому Интернационалу, которым руководил Маркс»<sup>20</sup>.

Идейное развитие Герцена было прервано внезапной смертью 21 (9) января 1870 г.

Еще и до сих пор не изжито представление, что философия — набор субъективных мнений, оценок и достаточно произвольных толкований. Герцен иначе мыслил о философии. Философия, если это, конечно, подлинная философия, а не подделки под нее, является наукой. Но и это еще не все. В общей системе наук она занимает особое положение. «Ей по праву действительно принадлежит центральное место в науке»<sup>21</sup>.

Один из вариантов нового типа философии, который складывался в 40—х гг. XIX в. и о котором выше уже шла речь, был представлен именно Герценом. Что его философия существенно отлична от всей предшеству-

ющей, он сознавал и сам. В июне 1845 г. Герцен так определял тот философский поиск, который он вел в «Письмах об изучении природы»: «...у меня образовался совершенно особый взгляд...»<sup>22</sup>.

Как складывался этот особый взгляд?

Исследуя историко-философский процесс, Герцен пришел к выводу, что неперемнное требование, ныне предъявляемое к философии, состоит в том, чтобы победить бытующие в ней «дуализм, идеализм, метафизическую отвлеченность»<sup>23</sup>. Если это требование не будет удовлетворено, философия не сможет пользоваться доверием со стороны других наук — сколько бы ни объявляла она себя «абсолютной». Философия Гегеля — вершина, достигнутая идеализмом. Но ею обозначился и «предел», далее которого на тех же основаниях следовать нельзя. Возможность же выхода не только из собственно гегелевского идеализма, но и из идеализма вообще, содержится в ней самой. Если философия хочет двигаться дальше, то она не может после Гегеля «сделать шаг, не оставив совершенно за собою идеализма»<sup>24</sup>.

У Гегеля следует взять и сохранить его принципы, отбросив те политические выводы, которые сам он, противореча собственной методологии, делал. «В наше время, — утверждал Герцен, — подвиг Гегеля состоит именно в том, что он науку так воплотил в методу, что стоит понять его методу, чтоб почти вовсе забыть его личность, которая часто без всякой нужды выказывает свою германскую физиономию и профессорский мундир берлинского университета...»<sup>25</sup>.

Совершая экскурсы в историю материализма прошлого, Герцен выражает сочувствие и поддержку его начинаниям, высказанным идеям. Но и для него, это-

го вида материализма, как и для идеализма, отпущенный исторический срок истек. Дело его, как логического момента, совершилось. Идти далее теми же путями, которыми шел он, «невозможно» и «некуда». Нужен поиск иных путей.

Сделанное прежним материализмом и достижения немецкого идеализма, особенно гегелевского, в сфере методологии должны «соединиться». Все остальное, считает Герцен, «доделает время».

Перед философией нового типа открываются дальнейшие перспективы. Герцен предвидит союз этой философии с естествознанием; он утверждает, что ныне философия так же невозможна без естествознания, как естествознание без философии. Герцен полагает, что естествознание имело известные основания отказывать в доверии прежней философии — из-за того, что она не обходилась без отвлеченностей, схоластического мистицизма, пустой метафизики, нетопырьих полетов идеализма. Новейшему же естествознанию, окончательно переросшему эмпирический уровень, без философии — с уже иной репутацией — не обойтись. Так же и философия, если она не хочет ходить на бестелесных ногах, не сможет прожить без естествознания. «...Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — пишет Герцен, — призрак, метафизика, идеализм. Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий...»<sup>26</sup>.

Природа существует объективно и постигается сознанием — философским и естественнонаучным. Дух, мысль, подчеркивает Герцен, результат материи. Мышление — не что иное, как тот самый реальный мир, который осознал себя, выяснился человеку.

Важный аспект теории познания Герцена — единство опыта и умознания, эмпирии и теории. Ни одна наука не может безнаказанно пренебречь этим принципом, будь то философия или любая из других наук.

Нет науки без эмпирии, как нет ее и в одностороннем эмпиризме, который напоминает Герцену ползание на четвереньках. Нет науки и в умознаниях, если они беспочвенны. Но то и другое, опыт и обобщение, когда они образуют единение, целостность, становятся необходимыми степенями знания. «Это два магдебургские полушария, которые ищут друг друга и которых, после встречи, лошадьми не разорвешь»<sup>27</sup>.

Природу Герцен определяет как процесс, течение, перелив, движение. Ее остановить нельзя. В развитии человечества, подчеркивает он, также нет ничего заветного. Оно не давало подписки жить всегда, как теперь. Все существующее, развиваясь, постоянно отрекается от миновавшей формы, то, что удовлетворяло вчера, ныне обличается как неестественное. Отрицание и преемственность — две стороны единого процесса развития.

«Побежденное и старое, — пишет Герцен, — не тотчас сходит в могилу; долговечность и упорность отходящего основаны на внутренней хранительной силе всего сущего: ею защищается донельзя все однажды призванное к жизни; всемирная экономия не позволяет ничему сущему сойти в могилу прежде истощения всех сил. Консервативность в историческом мире также верна жизни, как вечное движение и обновление; в ней громко высказывается мощное одобрение существующего, признание его прав; стремление вперед, напротив, выражает неудовлетворительность существующего, ...а историческое движение тем временем идет диагональю, повинувшись обеим силам, противопостав-

ляя их друг другу...»<sup>28</sup>. По образному выражению Герцена, общественный человек, получив наследство от прошедшего, оставляет кое-что по завещанию будущему.

В закономерностях, управляющих природой и обществом, Герцен отмечал и то общее, что роднит их, и те характерные особенности, которые отличают их друг от друга. Общим является объективность их, независимость от произвола человека. Объективность природы получила уже достаточное признание. Герцен обращает внимание на то, что к природе естествоиспытатель обращается постоянно «с сыновним повиновением», свои рассуждения он проверяет, соотнося их вновь и вновь с явлениями природы, он «жертвует», в случае их несоответствия, не только теориями предшественников, но и своими собственными. Природа столь явно не зависит от человека, что с ней он «не пикируется», в то время как общество он рассматривает как собственный дом, где он вправе поступать согласно своему разумению.

Но и история не создается априорно, не творится одной лишь мыслью. Следует постоянно принимать в расчет события уже совершившиеся; они составляют «базу» для последующей деятельности людей. Не только в химии, но и в истории есть такие элементы, которые надо принимать как данные. Чтобы над ними властвовать, им нужно подчиняться. Герцен отмечает и специфичность общественной жизни: только в сочетании «фактического материала с сознательным идеалом и состоит историческое деяние»<sup>29</sup>.

Герцен был в числе тех русских мыслителей, которые признали примат экономики, стали считать ее ведущим фактором социального развития. Герцен говорил, что экономический вопрос — «главнейший», «су-

ществнейший». Пора, по его мнению, перестать толковать лишь о внешней стороне совершающегося. Задача современности состоит в том, чтобы свести политические вопросы к экономическим.

Обращаясь к тем революционным силам, которые полагали, что история руководствуется одними лишь идеальными побуждениями, движется ими, Герцен писал: «Вы на экономический вопрос смотрите, я уверен, как на подчиненный, материальный и несколько грубый. От этого освещение всех вопросов выходит у нас разное.

Я очень понимаю революционный романтизм, идеально-восторженное воззрение на судьбы народов...; в нем бездна поэзии...

Крут переход от него на американские верфи и доки, на наши мирские сходки, спорящие об условиях освобождения с землею... от величавой, монастырской обители — на рынок, от оратории — к торговому крику с песнями, кукольными комедиями, треском колес»<sup>30</sup>.

Нахождение устойчивых закономерностей, считал Герцен, позволяет делать «посылки» от прошедшего к будущему, дает возможность формулировать предположения и вероятности насчет того, какие явления и события последуют за ставшими уже реальностью.

Но это не имеет, конечно, ничего общего с предопределением и фатализмом. Герцен критикует их. Он иронизирует, говоря, что происходящее, согласно им, подтасовано, что оно является следствием некоего «до-исторического заговора». «С предопределенным планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения»<sup>31</sup>. Некоторые социально-политические доктрины, отказавшись от фаталистических образов, сохраняют, однако, самую суть породившего их явления — осуществ-

ление через исторические действия какой-то «преждешней идеи». «Гордиться должны мы, — пишет Герцен, — что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории... Мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначение, не заданный урок, а следствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями.

И это не все: мы можем *переменить узор ковра*»<sup>32</sup>.

Герцен указал на два фактора, противоречащих предопределению и фатальности. Первый из них — роль личности в истории, второй — альтернативность, постоянно возникающая в процессе решения сложных социальных и политических проблем.

Фаталисты рационалистического толка дивятся той целесообразности, с какой появляются в истории те деятели, в которых имеется нужда. Герцен говорит: они забывают, что многие лица с такими же задатками не раскрыли своих возможностей, исчезли, ничем не проявив себя; если нет условий, то нет спроса и на соответствующие им исторические фигуры (само собой разумеется, что сами эти фигуры могут быть разного достоинства, они могут справиться, но могут и не справиться со стоящими перед ними задачами). «События столько же создаются людьми, — пишет Герцен, — сколько люди событиями; тут не фатализм, а взаимодействие элементов продолжающегося процесса, бессознательную сторону которого может изменить сознание. Историческое дело — только дело живого *пониманья существующего*»<sup>33</sup>.

Влияние личности в истории, подчеркивал Герцен, далеко не ничтожно, как некоторые склонны думать. Он уподоблял личность живой силе, бродилу, действие

которого не обязательно прерывается даже смертью. Сила или слабость выдвинутой на арену истории личности неизбежно отражается на событиях.

В 1848 г., когда по Европе шла революционная волна, Герцен писал о том, что руководителям народа следует стать во главе движения и организовать его. Он вспоминал о Ж.П.Марате и находил, что без него плохо. «Народу нужен такой пестун, который был бы весь его, за него подозрителен, за него неутомим»<sup>34</sup>. Столь сильных руководителей, как Марат, тогда не оказалось, и Герцен считал это одной из причин постигших движение неудач.

В 1849 г., подводя итоги происшедшему, Герцен утверждал, что демократическая сторона движения побеждена потому, что она была и «недостойна победы» — из-за постоянных ошибок и боязни идти «до конца». Таким деятелям, которые являлись тогда представителями народа, революция, по словам Герцена, и «не может удалиться»<sup>35</sup>. «Пустыми людьми» называл он их.

Альтернативность рассматривается Герценом в нескольких аспектах. Обращается внимание на то, что победа нового над старым не является каждый раз безусловно предопределенной. Нельзя знать заранее наверняка, что из возможного способно осуществиться, а что нет. Людьми движет надежда на успех, «но надежда — лишь потому надежда, что она может не осуществиться»<sup>36</sup>.

«Нам известно, — писал Герцен, — какое жалкое место занимают в истории гипотезы, но мы не видим причины, оставаясь в пределах свершившихся фактов, отбрасывать без рассмотрения все, что кажется нам правдоподобным»<sup>37</sup>. Герцен и сам высказывал иногда предположения по поводу возможного исхода тех или иных исторических событий.

Изучая крестьянскую войну, которая велась под руководством Е.И.Пугачева, Герцен считал, что в какой-то момент возможность успеха была упущена повстанцами. «Пугачев, — писал Герцен, — сделал роковую ошибку... После взятия Казани он не пошел прямо на Москву...»<sup>38</sup>. А там в это время народ «с величайшим нетерпением» ждал его войско и намеревался поддержать его.

Не раз возвращался Герцен к дню 14 декабря 1825 г. Официальная историография постаралась представить движение декабристов слабым, а восстание заранее обреченным на неудачу. Пропагандистские усилия императорского правительства вызвали известный резонанс; они оказали некоторое воздействие даже на позднейших историков декабризма. Герцен не соглашался с таким взглядом. Он изучал материалы, относящиеся к движению и его кульминации, познакомился с некоторыми из декабристов, выезжавшими после амнистии за рубеж.

Основной вывод его был таков: попытка свергнуть существовавший режим совсем не являлась столь безуспешной, как ее пытались изобразить. Победить декабристам «не удалось, вот все, что можно сказать, но успех не был безусловно невозможен»<sup>39</sup>. События могли бы обернуться иначе, если бы восставшие воинские части сразу же атаковали плохо охранявшийся Зимний дворец.

«Будущее слагается из элементов, имеющих под рукой, — писал Герцен, — из окружающих условий; оно продолжает прошедшее... Обстоятельства решают, *как* это произойдет, и неясная возможность становится совершившимся фактом»<sup>40</sup>.

Движение вперед еще в одном отношении совершается совсем не так, как представляется провиденциализму и фатализму. Переход от изживающего себя ста-

рого к нарождающемуся новому предполагает различные варианты. Какой из них осуществится — зависит от стечения обстоятельств. «То, что произошло, имело, конечно, основания произойти, но это отнюдь не означает, что все другие комбинации были невозможны: они оказались такими лишь благодаря осуществлению наиболее вероятной из них — вот все, что можно допустить»<sup>41</sup>.

Вариантность развития была ярко выражена на Руси в XV и начале XVI в. Пока что оставалось неясным, какая из двух тенденций, наметившихся в истории страны и дававших о себе знать в жизни народа и в сфере политики, возьмет верх. Одна из них ассоциировалась с Москвой, другая — с Новгородом. В происходившем противоборстве победа оказалась за Москвой. «Но у Новгорода также были основания надеяться на победу...»<sup>42</sup>.

Неоднократно обращался Герцен к обсуждению альтернативы, возникшей в XIX в., — капитализм или социализм.

По словам Герцена, он был социалистом «с самого начала» своей деятельности. К перипетиям развернувшейся на его глазах борьбы он безразличен не был. Когда первая, еще слабо подготовленная попытка сил социализма овладеть положением в Париже в июне 1848 г. потерпела поражение, Герцен, как он вспоминал об этом в «Былом и думах», состарился и приходил в себя как после тяжелой болезни. Посвятив себя всецело социализму, Герцен и издававшийся им «Колокол» рассматривал как орган социалистической демократии. В конечной победе нового типа общества он не сомневался, считал, что социализм, коммунизм неотвратимы.

Но как, где и когда впервые придет конец старому обществу и вступит в свои права новое?

Первоначально Герцен всецело рассчитывал на Запад. Но более близкое знакомство с Европой, после того, как он сам поселился здесь, разочаровывало в ее возможностях. Социализм здесь отодвигался в неопределенное будущее. Герцен сравнивал Европу с Китаем и Японией, надолго замкнувшимися в своем социальном быту, хотя и ином, чем европейский. В Европе кристаллизуется, упрочивается буржуазное, мещанское устройство (само оно когда-то означало «огромный успех» по сравнению с предшествовавшим ему общественным состоянием). Некоторые из европейских стран уже «успокоились» в нем. Такова Голландия. Подобная участь вскоре может постичь Англию, Францию. Если это случится, «за этими колоссами пойдут и остальные»<sup>43</sup>. Цель буржуазии — смягчить противоречия между трудом и капиталом, обеспечить трудовому люду (различными способами) уровень жизни мелких лавочников и небогатых хозяев «средней руки». Буржуазия стремится также упрочить то государственное устройство, где она является хозяином положения, уподобить его деспотической империи Чингисхана и Батыя, но с телеграфами, пароходами, железными дорогами, с современным оружием.

Сомнения в близких успехах социализма на Западе заставили Герцена, как сам он об этом выразился, возвратиться «домой». Герцен пытается отыскать предпосылки социализма на покинутой родине.

Он явился основоположником концепции некапиталистического развития России. У него нет уверенности, что Россия вслед за Европой не свернет «на буржуазную дорогу». Но перед ней Герцен видел и другой

путь. Не обязательно для нее претерпевать все фазы буржуазного развития. Нет смысла преодолевать все трудности, которые выпали на долю Запада, чтобы, получив то устройство, которое имеет он, так же остановиться перед современными формами общества. Использовать иной вариант социального развития, при котором минуются или проходятся в сокращенном, неразвитом виде стадии, уже известные историческому процессу, русскому народу позволяет община. Хотя понятие «социализм» неизвестно русскому народу, смысл его близок ему — благодаря традициям общинности. Но община находится под государственным гнетом, и потенциал, внутренне присущий ей, ограничен. Свободное развитие она получит лишь при сломе той государственной и общественной системы, которая утвердилась в стране. Придаст силу русской общинности и мощная мысль Запада, где идеи социализма имеют за собой длительную историю.

Герцен не исключал того, что Европа может социально обновиться раньше России и увлечь ее за собой в процесс революционных преобразований. Он был уверен, что социализм здесь, несмотря на все препятствия, которые ему чинятся, все равно — дело будущего. В «Письмах из Франции и Италии» он говорил: «...революция не остановилась. Вместо неосторожных попыток и заговоров работник думает крепкую думу и ищет связи... с крестьянами... И это будет настоящая революция народных масс»<sup>44</sup>. Ситуация в Европе неоднократно менялась — Герцен прожил там более двух десятилетий и мог лично наблюдать это. Но в целом он склонялся к тому, что первенство при обращении к социализму будет принадлежать его стране, что здесь в народном быту больше условий к эконо-

мическому перевороту, чем у западных народов, что Россия более способна к свершению социальных перемен, чем Европа.

Концепция некапиталистического развития, у истоков которой стоял Герцен, получила дальнейшее развитие в сочинениях Н.Г.Чернышевского.

Переход от прежнего социального состояния к новому осуществляется через посредство революции. Революция — сложный и трудный процесс, возвещающий торжество грядущего, но сопряженный также с лишениями и жертвами. «Да ведь исторический путь и не прогулка по Невскому!»<sup>45</sup>.

Революция может быть экономической, затрагивающей глубинные пласты социальной жизни, или политической, когда речь идет о формах государственности, власти. Она может быть мирной или немирной, представлять собой поворот, «идуший исподволь», или «крутой». «Без сомнения, восстание, открытая борьба — одно из самых могущественных средств революций, но отнюдь не единственное»<sup>46</sup>. На закате жизни Герцен писал Н.П.Огареву — 23 (11) сентября 1869 г.: «Я... вижу... провижу... что дело пойдет ста путями, в ином месте круче, в другом мирнее...»<sup>47</sup>.

Ныне, считал Герцен, общество находится у порога революций нового типа — социалистических. Они уже «приготавливаются», и старому миру «не устоять». Первый опыт таких революций Герцен увидел в Париже летом 1848 г. «Июньские дни, — писал он, — не имеют подобного в предшествовавших революциях — тут вопрос, громко поставленный 15 мая, вырос в борьбу между гнилой, отжившей бесчеловечной цивилизацией и новым социализмом»<sup>48</sup>. Тогда победила буржуазия, но торжество ее временно.

Герцен — видный представитель атеизма революционно-демократического типа. К атеизму он, однако, пришел не сразу. Воспитывался он между двух религий. И.А.Яковлев был православным. По мнению Герцена, отец его верил, но верил «немного» — в силу привычки, из приличия к общественному установлению и «на всякий случай». От религиозной обрядности (посты, молебны и пр.) он сторонился, ссылаясь на слабое здоровье. Мать Герцена, Л.Гааг, была лютеранкой. Иногда он ходил с ней в кирху. Там он мастерски научился передразнивать пасторов, их «декламацию и пустословие». Приобщившись на святой неделе к яйцам, пасхе и куличу, он в течение года больше не вспоминал о религии. Обо всем этом Герцен рассказывает во второй главе 1-й части «Былого и дум».

По его словам, до 1834 г. у него «не было ни одной религиозной идеи»<sup>49</sup>. Но гонения, тюрьма, ссылка пробудили в нем религиозные настроения. Стала являться мысль о боге, произошел поворот к христианству и мистицизму. Но религиозность его была не слишком долгой.

В феврале 1841 г. в письме к Н.П.Огареву он уже противопоставляет себя и его «христианам истинным», для которых жизнь всего лишь «дурная станция на дороге в царство божие, где награждаются труды. Мы на жизнь, — пишет он, — не так смотрим, мы слишком шатки в вере... В этом отношении нам, может, скорее идет гордый, непреклонный стоицизм, нежели кроткое прощение действительности, индальгенция всем пакостям ее»<sup>50</sup>.

Вскоре Герцен полностью порывает с какой бы то ни было религиозностью с тем, чтобы к ней уже больше никогда не возвращаться. «...Реальная натура моя, —

свидетельствует он, — взяла все-таки верх. Мне не суждено было подниматься на третье небо, я родился совершенно земным человеком... Дневной свет мысли мне роднее лунного освещения фантазии»<sup>51</sup>.

Вместе с формированием материалистических убеждений складывается и Герценовский атеизм.

К религии, как и ко всем вообще явлениям: природным, социальным, мыслительным, Герцен подходил диалектически. То, что когда-то было шагом вперед, свидетельством прогресса, с течением времени способно стать своей противоположностью. Даже такой, ныне одиозный, социальный институт как рабство имел, при своем появлении, иную значимость. Им «собственно началось государство, образование, человеческая свобода»<sup>52</sup>.

И религия была первоначально одним из тех «подмостков», которые помогали человечеству взбираться по ступеням истории вверх. Люди «дали своему царю в руки палку, чтоб погонять и защищать, а жрецу — власть проклинать и благословлять»<sup>53</sup>. Но так было в прошлом. Нынешние государство, религия и церковь становятся главнейшими препятствиями на путях дальнейшего развития.

Что же касается самой природы религии, раздваивающей действительность и допускающей существование неземного мира, который управляет земным, то она — всегда одна и та же. «Нескладная бессмыслица, произносимая каким-нибудь лесным заклинателем, и складный вздор, произносимый каким-нибудь архиереем или первосвященником, также похожи друг на друга. Существенное не в том, как кто ворожит и каких духов призывает, а в том, допускают ли они или нет какой-то заграничный мир, которого никто не видал, —

мир, действующий без тела, рассуждающий без мозга, чувствующий без нерв и имеющий влияние на нас не только после нашего перехода в эфирное состояние, но и при теперешнем податном состоянии. Если допускают, остальное — оттенки и подробности...»<sup>54</sup>.

Воздействие религии на человека Герцен сравнивал с воздействием на него наркотических средств — опиума, мака.

Функции, выполняемые нынешними религиозными организациями и государственной властью, не идентичны, но сходны, направлены на достижение одной цели — сохранить тот строй общества, который фактически уже изжил себя: «..Вооружают целые толпы тунеядцев, — писал Герцен, — строят суды, тюрьмы и страшат виселицей, строят церкви и страшат адом. Словом, делают все так, чтоб, куда человек ни обернулся, перед его глазами был бы или палач земной, или палач небесный — один с веревкой, готовый все кончить, другой с огнем, готовый жечь всю вечность»<sup>55</sup>.

Особое внимание Герцен, естественно, уделял православию: главной в России религии и ее ведущей религиозной организации. О том, как понимал и оценивал Герцен православие, можно составить представление уже по заголовкам его статей: «Архипасторское рвение о мраке», «Секущее православие», «Во Христе сапер Игнатий», «Богомокрицы и богосаранча», «Крестный ход богомокриц в гору просвещения», «Свирепый Феофилакт», «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ»...

В последней из перечисленных статей Герцен писал: «...О, если б слова мои могли дойти до тебя, труженик и страдалец земли русской, ...как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над

свидетельствует он, — взяла все-таки верх. Мне не суждено было подниматься на третье небо, я родился совершенно земным человеком... Дневной свет мысли мне роднее лунного освещения фантазии»<sup>51</sup>.

Вместе с формированием материалистических убеждений складывается и Герценовский атеизм.

К религии, как и ко всем вообще явлениям: природным, социальным, мыслительным, Герцен подходил диалектически. То, что когда-то было шагом вперед, свидетельством прогресса, с течением времени способно стать своей противоположностью. Даже такой, ныне одиозный, социальный институт как рабство имел, при своем появлении, иную значимость. Им «собственно началось государство, образование, человеческая свобода»<sup>52</sup>.

И религия была первоначально одним из тех «подмостков», которые помогали человечеству взбираться по ступеням истории вверх. Люди «дали своему царю в руки палку, чтоб погонять и защищать, а жрецу — власть проклинать и благословлять»<sup>53</sup>. Но так было в прошлом. Нынешние государство, религия и церковь становятся главнейшими препятствиями на путях дальнейшего развития.

Что же касается самой природы религии, раздваивающей действительность и допускающей существование неземного мира, который управляет земным, то она — всегда одна и та же. «Нескладная бессмыслица, произносимая каким-нибудь лесным заклинателем, и складный вздор, произносимый каким-нибудь архиереем или первосвященником, также похожи друг на друга. Существенное не в том, как кто ворожит и каких духов призывает, а в том, допускают ли они или нет какой-то заграничный мир, которого никто не видал, —

рого к нарождающемуся новому предполагает различные варианты. Какой из них осуществится — зависит от стечения обстоятельств. «То, что произошло, имело, конечно, основания произойти, но это отнюдь не означает, что все другие комбинации были невозможны: они оказались такими лишь благодаря осуществлению наиболее вероятной из них — вот все, что можно допустить»<sup>41</sup>.

Вариантность развития была ярко выражена на Руси в XV и начале XVI в. Пока что оставалось неясным, какая из двух тенденций, наметившихся в истории страны и дававших о себе знать в жизни народа и в сфере политики, возьмет верх. Одна из них ассоциировалась с Москвой, другая — с Новгородом. В происходившем противоборстве победа оказалась за Москвой. «Но у Новгорода также были основания надеяться на победу...»<sup>42</sup>.

Неоднократно обращался Герцен к обсуждению альтернативы, возникшей в XIX в., — капитализм или социализм.

По словам Герцена, он был социалистом «с самого начала» своей деятельности. К перипетиям развернувшейся на его глазах борьбы он безразличен не был. Когда первая, еще слабо подготовленная попытка сил социализма овладеть положением в Париже в июне 1848 г. потерпела поражение, Герцен, как он вспоминал об этом в «Былом и думах», состарился и приходил в себя как после тяжелой болезни. Посвятив себя всецело социализму, Герцен и издававшийся им «Колокол» рассматривал как орган социалистической демократии. В конечной победе нового типа общества он не сомневался, считал, что социализм, коммунизм неотвратимы.

ями. Поэтому философия Герцена — это в какой-то мере результат не только личного, но и коллективного творчества. Герцен выражал не только собственные философские мнения, но и мнения целой группы — революционно-демократической, идейным знаменем которой стал материализм, сочетаемый с диалектикой, атеизм, имевший научный характер.

Те же характерные особенности и признаки имела философия и у тех, с кем Герцен общался и кто в свою очередь испытал влияние его мысли и слова. Речь прежде всего идет об идейно наиболее близких ему людях — Н.П.Огареве и В.Г.Белинском. В той или иной степени каждый из них выражал не только свои собственные философские взгляды, но и те, которые были выработаны совместно.

## Примечания

- 1 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. VIII. М., 1956. С. 61.
- 2 См.: *Нечкина М.В.* Движение декабристов. Т. 1. М., 1955. С. 91.
- 3 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. XIII. С. 272–273.
- 4 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. IX. М., 1956. С. 27.
- 5 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 22.
- 6 Там же. Т. 21. С. 281.
- 7 Там же. С. 302.
- 8 Там же. С. 25.
- 9 *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения: В 5 т. Т. IV. М., 1958. С. 703.
- 10 Там же. С. 728.
- 11 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. II. М., 1954. С. 354.
- 12 Там же. Т. XXII. М., 1961. С. 183.
- 13 Там же. Т. IX. С. 152.
- 14 Там же. Т. XV. М., 1958. С. 9.
- 15 Там же. Т. XVIII. М., 1959. С. 279.
- 16 *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1983. С. 260.
- 17 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. XXX. Кн. 1. М., 1964. С. 201.
- 18 Там же. С. 137.
- 19 *Боборыкин П.Д.* Воспоминания: В 2 т. Т. II. М., 1965. С. 490.
- 20 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 21. С. 257.
- 21 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. III. М., 1954. С. 99.
- 22 Там же. Т. XXII. С. 240.
- 23 Там же. Т. III. С. 99.
- 24 Там же. С. 120.
- 25 Там же. С. 189.
- 26 Там же. С. 101.
- 27 Там же. С. 98.
- 28 Там же. С. 206.
- 29 Там же. Т. XVIII. С. 300.
- 30 Там же. Т. XIV. М., 1958. С. 33.
- 31 Там же. Т. XI. М., 1957. С. 247.
- 32 Там же. С. 249.
- 33 Там же. Т. XIX. М., 1960. С. 174.
- 34 Там же. Т. XXIII. М., 1961. С. 83.

- 35 Там же. С. 187.
- 36 Там же. Т. VII. М., 1956. С. 243.
- 37 Там же. С. 160.
- 38 Там же. Т. XII. М., 1957. С. 47.
- 39 Там же. Т. XIII. С. 43–44.
- 40 Там же. Т. XII. С. 177.
- 41 Там же. Т. VII. С. 160–161.
- 42 Там же. С. 161.
- 43 Там же. Т. XVI. М., 1959. С. 157.
- 44 Там же. Т. V. М., 1955. С. 205.
- 45 Там же. Т. XIII. С. 277.
- 46 Там же. С. 21.
- 47 Там же. Т. XXX. Кн. 1. С. 199.
- 48 Там же. Т. XXIII. С. 80.
- 49 Там же. Т. XXI. М., 1961. С. 159.
- 50 Там же. Т. XXII. С. 98.
- 51 Там же. Т. VIII. С. 288.
- 52 Там же. Т. XI. С. 223.
- 53 Там же. С. 222.
- 54 Там же. С. 223.
- 55 Там же. С. 221.
- 56 Там же. Т. XV. С. 135.
- 57 Там же. Т. XI. С. 232.
- 58 Там же.
- 59 Там же. Т. XV. С. 134.
- 60 Там же. Т. VI. М., 1955. С. 128.

## ОГАРЕВ

Николай Платонович Огарев родился 24 ноября (6 декабря) 1813 г. в Петербурге, но детство провел в Москве и пензенском имении отца, богатого вельможи, род которого восходил к XIII в., владельца тысяч крепостных крестьян. Огарев еще до восстания 14 декабря был знаком с некоторыми лицами, близкими к движению, к идеям, которыми оно вдохновлялось. С стихотворными произведениями А.С.Пушкина и К.Ф.Рылеева, не пропущенными цензурой, он знакомился по рукописным экземплярам. Рылеев навсегда остался для него человеком, обратившим его помыслы на служение народу. Много позже, в 1860 г., в Лондоне, Огарев, издавая «Думы» Рылеева, предпослал им посвящение, в котором есть такие строки:

«Рылеев мне был первым светом...

Отец! по духу мне родной —

Твое названье в мире этом

Мне стало доблестным заветом

И путеводною звездой»<sup>1</sup>.

Благотворным для Огарева было его знакомство с Герценом. «Диапазон жизни повысился, — писал по этому поводу Огарев в «Моей исповеди», — и все соединялось к тому, чтоб настраивать его выше и выше». События той поры, литературу, которую они

читали, все это они, по словам Огарева, «переживали вместе, постоянно подталкивая друг друга в развитии и стремлении к одной и той же великой, для нас еще неясной цели»<sup>2</sup>.

Философский поиск Огарева начался рано. Будучи подростком, он знакомится с философской лирикой Ф.Шиллера, с его философскими письмами. От штудирует такие фундаментальные сочинения по философии, как «Об общественном договоре» Ж.Ж.Руссо и «О духе законов» Ш.Л.Монтескье. Огарев пытается вникнуть в диаметрально противоположные концепции Р.Декарта и Д.Локка: первый из них отстаивает возможность врожденных идей, второй — отрицает такую возможность. Он часами спорит с учителем, который вопреки естествознанию, которое является его предметом, привносит в преподавание еще и «супернатурализм», т.е. идею о сверхъестественном. Огарев настолько поглощен философией, что встает иногда даже ночью, чтобы записать внезапно пришедшие ему на ум соображения. В его сознании формируются материалистические и атеистические, как он впоследствии определял их, — «тенденции», которые, конечно, были пока что весьма непрочны.

В 1830—1834 гг. Огарев учился в Московском университете. Здесь в кружке, вместе с Герценом и другими его участниками, Огарев изучал, в частности, социалистические воззрения К.А.Сен-Симона и его школы. Социалистические убеждения его, как и Герцена, в дальнейшем так и остались неизменными, хотя в своих представлениях о новом общественном устройстве и путях его достижения оба они далеко ушли от его утопических провозвестников.

Сен-Симоном и его ближайшими последователями была разработана особая система религиозных взглядов, так называемое «новое христианство», имевшее с традиционным, историческим христианством мало общего. Об обновлении религии, ее слиянии с философией и поглощении ее философией много размышлял в университетские годы и Огарев. Его философское мировоззрение еще крайне неустойчиво, сбивчиво — оно в ситуации поиска, сомнений. Не редкость, что он отвергает то, что защищал еще вчера. Не всегда понятны результаты этих исканий даже Герцену. Получив как-то в 1832 г. письмо от Огарева, Герцен делает следующий комментарий: «Всю сию философскую диссертацию профан Герцен не понял... Это НВ прибавлено в день получения»<sup>3</sup>.

В общем и целом, новая религия сен-симонизма, как и суждения о ней учеников из России, находились вне основных христианских категорий. Сен-симонизм, говорит Огарев, склонял его в «метафизический мистицизм». Дальнейшее движение мысли предполагало, по его мнению, два варианта: или надо было полностью отказаться от каких бы то ни было религиозных компонентов, «или прийти к настоящему христианскому, лучше сказать, к метафизически-христианскому мистицизму; к последнему я был как раз готов»<sup>4</sup>.

Эта готовность была подкреплена дальнейшими жизненными событиями. За участие в студенческом кружке Огарев в 1834 г. был арестован, а в 1835 г. после 9 месяцев содержания под стражей и следствия сослан (до 1839 г.) в Пензенскую губернию. Тюрма и ссылка еще более укрепили в нем склонность к религиозному мистицизму.

В 1838 г. находившийся в ссылке Огарев получил разрешение выехать для лечения в район кавказских минеральных вод. Там он познакомился с некоторыми декабристами, которые к этому времени были переведены из Сибири на Кавказ, в действующую армию. Герои его юношеских мечтаний предстали перед ним воочию. Наиболее близкие отношения установились у него с А.И.Одоевским. Встречи между ними, в Пятигорске и Железноводске, происходили почти каждый день. В характере Одоевского Огарев обнаружил сочетание лучших человеческих качеств — стойкость духа, преданность истине и общему делу, любовь к товарищам, равнодушие к собственным несчастьям.

Нравственные достоинства Одоевского ассоциировались Огаревым с его своеобразной религиозностью. «Был ли Одоевский католик, или православный... не знаю... Он был просто христианин, философ или, скорее, поэт христианской мысли, вне всякой церкви»<sup>5</sup>. Авторитет сосланного декабриста дополнительно воздействовал на тот духовный поиск, который совершался Огаревым. В своих воспоминаниях он отмечал влияние, оказанное на него Одоевским «в теоретическом направлении»: он на его «хорошо подготовленной романтической почве быстро вырастил христианский цветок — бледный, унылый, с наклоненной головою...»<sup>6</sup>.

Огарев проводит на коленях часы перед распятием; он молится о том, чтобы ему в его борьбе за свободу был ниспослан мученический венец. Излюбленным чтением его становятся мистические сочинения христианства: «О подражании Христу» Фомы Кемпийского и «О заблуждениях и истине» Л.К. де Сен-Мартена.

Когда Огарев работал над этой частью своих воспоминаний (в 1860 г.), он был, по его собственному заявлению, совершенно несогласным «ни с какой религией». Его удивляло, как можно было увлекаться подобными книгами и идеями, мирить религию с наукой. Свои тогдашние мировоззренческие пристрастия он объявлял чепухой. «Неуловима иллогичность человеческого мозга! — писал он. — Слишком много впечатлений, разнородных влияний, слишком много неровных потрясений, чтобы правильное развитие мысли могло быть постоянно»<sup>7</sup>.

В 1839 г. Огарев возвратился из ссылки в Москву, а в 1841—1846 гг. (с небольшим перерывом) жил за границей.

Изучение Г.Гегеля, начатое в России, было продолжено за ее пределами. Огарев знакомится также с левым гегельянством, следит за его борьбой с правым. Познакомившись с книгой Л.Фейербаха «Сущность христианства» в том же 1841 г., когда она была издана в Лейпциге, Огарев стал одним из первых русских читателей ее. Он нашел, что книга эта «увлекательна», «на многое открывает глаза», что едва ли сыщется какая-либо другая, которая была бы «разрушительнее для христианства»<sup>8</sup>.

Сочинение Фейербаха не отвратило, однако, Огарева от Гегеля, в частности от его «методы», значимость которой для него, напротив, еще более «прояснилась». Он вновь и вновь обращается к его философии. Огарев продолжает считать Гегеля своим учителем; он полагает, что немецкий философ заслужил колонну, «выше Вандомской».

Но восприятие Гегеля, и прежде не являвшееся односторонним, становится все более критическим. «Школа Гегеля, — пишет Огарев, — заключила мир в логи-

ческую форму. Жизнь абстрактной идеи она назвала жизнью мира. В этом и была ошибка»<sup>9</sup>. В действительности же реальный мир предшествует логике, как и природа предшествует человеку. Гегель «убил природу», сделав из нее символ. Но природа — «живая жизнь, а не символ, не египетский иероглиф»<sup>10</sup>.

В результате всего этого Огаревым формируется качественно новый идейный синтез, включающий в себя как диалектическое восприятие мира, так и материалистическое истолкование его.

Новая философская концепция не оставляла места для сверхъестественного, мистики, религии.

Мистицизм, который был так близок сердцу Огарева прежде, растаял, по его словам, как воск на свечке. Он «ушел», потому что не ужился с разумом. Огарев пишет о том, что мистическое стало ему «неимоверно противно».

Гибнет и его «христианский цветок». Он объясняет, почему христианство отныне не удовлетворяет его. Люди должны жить реальностью, им нужно действительное, а не заоблачное блаженство. Потусторонний мир — создание фантазии. Он обещает «журавля в небе», а человеку нужно получить хотя бы «синицу в руки». Огарев пишет, что ему ненавистны утешения, которые сулит вера в тот свет. Основные персонажи христианства — бог и черт — объясняются им как аллегории и олицетворения: бог — добра, а черт — зла.

Революционные и социалистические убеждения, никогда не оставлявшие Огарева, его стремление служить народу, органически сочетаются отныне с его философскими взглядами, материалистическими и диалектическими.

Мировоззренческое развитие его в то время, когда он находился за рубежом, совершалось тем же самым образом, что и у Герцена, жившего в России. Огарев писал ему из Берлина 29 (17) декабря 1844 г.: «В наших различиях мы всегда можем указать наши границы; наше сходство составляет в нас истинную сторону духа. Вот почему мы и развиваемся параллельно, — глупое слово!.. одинаково — простей и лучше»<sup>11</sup>. Это же отмечает и Герцен, рассказывая о возвращении в 1846 г. Огарева в Россию: «Огарев, не видевший меня года четыре, был совершенно в том направлении, как я. Мы разными путями прошли те же пространства и очутились вместе»<sup>12</sup>.

В том же 1846 г. Огарев, присутствуя на собрании западников, состоявшемся на даче у Герцена в Соколове, участвовал в диспуте, который положил предел единому западническому сообществу. После того, как революционные демократы разошлись с либералами, Огарев оказался в одной группе с Герценом и Белинским.

Вслед за Герценом он в 1856 г. приехал в Лондон и принял участие в изданиях Вольной типографии. Если «Полярная звезда» начала выходить без него, то «Колокол» был основан им и Герценом совместно. Русская пресса за пределами страны стала делом его дальнейшей жизни.

Огарев на 7 лет пережил Герцена. Он умер 12 июня (31 мая) 1877 г. в Англии — в Гринвиче (близ Лондона), где и был похоронен. В 1966 г. его прах был перенесен на родину и ныне покоится в Москве на Новодевичьем кладбище — недалеко от того места, где им и Герценом была произнесена их юношеская клятва.

Философские взгляды Огарева имеют много общего с Герценовскими и, если не идентичны им, то во всяком случае очень близки. При общности творческого труда за Огаревым оставалась сфера деятельности, дополняющая выступления Герцена.

Вместе с Герценом он отстаивал особый путь развития России — некапиталистический. Сельский быт он знал более конкретно, чем Герцен. Уехавшему за границу Герцену Огарев писал даже (13 марта 1847 г.): «Ты не знаешь деревни и не знаешь ее быта, интересов, потребностей и возможностей»<sup>13</sup>.

Огарев, пока он жил в России, много лет провел в имениях, принадлежавших его семье в Пензенской и Рязанской губерниях. Отбывая ссылку, он значительную часть ее провел в деревне. Возвратившись из-за границы в 1846 г., он, унаследовав к тому времени семейные владения, занимался устройством быта принадлежавших ему крестьян, наряду с отпуском крестьян на волю, пытался внедрить вольнонаемный труд, организовывал промышленные предприятия, приглашал для работы в деревне учителей, врачей, агрономов.

Его начинания не имели особого успеха. Огарев не сумел преодолеть крестьянского недоверия к какой бы то ни было инициативе, исходящей от помещика. Он вызвал неприязнь соседей-землевладельцев и местной администрации, воспринявших его социальный эксперимент как создание некой «коммунистической секты». Деятельность Огарева по преобразованию деревни сопровождалась его арестом (правда, непродолжительным) и разорением.

Но, тесно общаясь с крестьянством, он, несомненно, приобрел немалый социальный опыт, который пригодился ему впоследствии, в годы эмиграции, когда он помогал Герцену оформить концепцию русского социализма.

Огарев особенно выделял при этом некоторые аспекты. Он обращал внимание на то, что у русских крестьян в процессе исторического развития выработался «общинный смысл». Он укоренился не только в сельскохозяйственном производстве. В тех деревнях, где получает распространение какое-либо ремесло, оно соединяет занимающихся им в артели. Артельно крестьяне организуются и тогда, когда отправляются работать на фабрику. Огарев убежден: идеал, имеющий социалистический характер, легче разовьется из близких ему форм общинного землевладения, чем из форм собственности другого типа, ему противоположных. Он считал, что надо только предоставить этому общинному началу существовать свободно и беспрепятственно, снять препоны, воздвигнутые на его пути помещичьей властью и бюрократическим произволом.

Огарев приводил примеры, лично ему известные, освобождения общины, пусть хотя бы и частичного, от навязываемой ей опеки. Явления эти имели преимущественно случайный характер — когда землевладелец по тем или иным причинам устранялся от дел. В собственных имениях Огарев целенаправленно способствовал такому освобождению. Обо всем этом рассказано им в работе «Крестьянская община», которая была опубликована в 1858 г. Огарев отмечает здесь те благотворительные следствия для общинной жизни, которые при этом происходили. Он заявлял: «...мы и не принимаем общину, как она теперь существует, за идеал общинного устройства, но за основание, за зародыш, за зерно этого устройства, зерно, которое способно к развитию, если ему не будет мешать внешнее насилие»<sup>14</sup>.

В произведениях Огарева весьма обстоятельно изложен разделявшийся им и Герценом принцип свободы совести.

Огарев стал убежденным и последовательным атеистом. Он считал, что социализм связан с наукой, а наука, в свою очередь, связана с философским материализмом, следствием которого является атеизм. Но в освободительном движении, представителем которого он был, участвовало русское крестьянство, основная по численности социальная группа страны. В его среде бытовали различные религиозные представления — наряду с православными, старообрядческие — различных толков, сектантские — всевозможных направлений. В стране все большее значение обретали движения, имевшие национальную принадлежность и опиравшиеся зачастую на ту или иную конфессию — католицизм, ислам... И с ними надо было налаживать сотрудничество. Мировоззренческая ограниченность, проявленная в отношении союзников по борьбе, могла существенно ослабить оппозицию. «Дело в том, — писал Огарев, — что для политической борьбы, для гражданского переворота... теоретический вопрос религиозных или философских убеждений останется вне вопроса и мирно допустит сойтись вместе, в деле гражданского преобразования, ультрамонтана и атеиста и стать заодно в движении, с которым оба согласны; да и смешно было бы в основание гражданского союза не поставить свободы совести»<sup>15</sup>. Социальные и политические проблемы имеют преимущество перед религиозными и философскими. Так обстояло дело с религиозным вопросом в освободительном движении прежде (у декабристов), так он решается теперь, таким он останется «еще надолго».

Гонения на религиозной почве свойственны именно существующему в России режиму. И это, конечно, не случайно и небеспричинно. Огарев следующим об-

разом объяснял религиозную нетерпимость властей: «Чем держится петербургское правительство?.. Казенной церковью. Отнимите у него это казенное благословение — и никто из народа ему не поверит. Как же вы хотите, чтоб оно решилось когда-нибудь дать свободу веры, которая казенную церковь сравняла бы в правах с другими религиозными согласиями и лишила бы правительство самой крепкой, самой действительной его опоры...»<sup>16</sup>.

Принцип свободы совести будет принадлежностью общества, идущего на смену существующему. Собственно, только там и будет возможен свободный мировоззренческий диспут. Ни наука, ни религия никому не навязываются насильственно; каждый сохраняет за собой право выбора. «Православие ли обращает раскол, раскол ли обращает православие, наука ли обращает то или другое — пусть обращение совершается силою слова и убеждения»<sup>17</sup>.

Огарев не сомневался в окончательной победе научного, а стало быть — материалистического, атеистического мировосприятия. Но этому будет предшествовать особый исторический период; неминуемо «переходное положение к положительному пониманию через свободу религиозного и научного убеждения...»<sup>18</sup>.

Диалектический подход к исследованию явлений действительности был так же свойственен Огареву, как и Герцену.

## Примечания

- 1 *Огарев Н.П.* Избранное. М., 1977. С. 173.
- 2 Там же. С. 330.
- 3 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. XXI. С. 431.
- 4 *Огарев Н.П.* Избранное. С. 289.
- 5 Там же. С. 298.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 302.
- 8 *Огарев Н.П.* Избр. социально-политические и философские произведения: В 2 т. Т. II. М., 1956. С. 317.
- 9 Там же. С. 328.
- 10 Там же. С. 360.
- 11 Там же. С. 346.
- 12 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. IX. С. 208–209.
- 13 *Огарев Н.П.* Избр. социально-полит. и филос. произведения. Т. II. С. 403.
- 14 Там же. Т. I. М., 1952. С. 162.
- 15 *Огарев Н.П.* Избранное. С. 292.
- 16 *Огарев Н.П.* Избр. социально-полит. и филос. произведения. Т. II. С. 130.
- 17 Там же. Т. I. С. 731.
- 18 Там же. С. 732.

## БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский родился 30 мая (11 июня) 1811 г. в городе-крепости Свеаборг (ныне — район Хельсинки), где его отец — Григорий Никифорович Бельнский нес службу лекарем на Балтийском флоте. Григорий Никифорович был родом из пензенского села Белыни, вырос в семье священника, вообще не имевшего фамилии, взял ее (по названию села), когда обучался в Тамбовской семинарии. Семинарии он, однако, не закончил. Видимо, не чувствуя призвания к духовному сану, вышел из нее, поступил в Медико-хирургическую академию в Петербурге, стал врачом и получил назначение на Балтийский флот. В 1816 г. он вместе с семьей возвратился в родные пензенские края, поселился в г. Чембаре и стал местным врачом. В 1830 г., получив чин коллежского асессора, он приобрел право на потомственное дворянство.

Виссарион изменил одну букву в своей фамилии, поступая в Московский университет. Первоначальное же образование он приобрел в Чембарском училище, а затем в Пензенской гимназии. За начитанность и природный ораторский талант он получил в среде учеников прозвища — «философ» и «маленький Перикл». Современники Белинского, оставившие воспоминания об этом периоде его жизни, отмечают его

чуткость ко всякого рода несправедливостям — как социальным, так и бытовым. Отношение к крепостному праву было у него вполне однозначным: «Его сильно возмущала тирания помещиков с крепостными людьми»<sup>1</sup>.

К религиозным воззрениям он проявлял критицизм. Белинский писал впоследствии, что в ту пору он «был безбожником и кощуном»<sup>2</sup>. Сочинения Ф.М.Вольтера Белинский причислял к тем книгам, которые положили начало его образованию. Известное воздействие на его формирующееся мировосприятие оказывал и отец. Григорию Никифоровичу Белинскому чембарские обыватели ставили в вину непосещение церкви, вольтерьянство, «неверие во Христа»<sup>3</sup>.

В 1829–1832 гг. Белинский учился в Московском университете (на словесном отделении). Здесь скептическое отношение его к религии крепло. В январе 1830 г. он пишет М.И.Белинской: «Маменька, Вы уже в другом письме увещеваете меня ходить по церквам; право, подобные увещания для меня не всегда приятны и могут мне наскучить... Вы хотите из меня сделать благочестивого, странствующего пилигрима и заставить меня предпринять благопохвальное путешествие по московским церквам, которым и счета нет. Шататься мне по оным некогда... И потому я прошу Вас уволить меня от нравоучений такого рода: уверяю Вас, что они будут бесполезны»<sup>4</sup>.

В университете Белинский стал одним из создателей кружка, получившего известность среди студентов как «литературное общество 11-го номера» (по комнате общежития, где жил Белинский вместе с другими студентами, хотя в обществе были не только они). В кружке обсуждались разнообразные события обще-

ственной и литературной жизни. Тут Белинский читал написанное им драматическое произведение «Дмитрий Калинин», над которым работал в 1830—1831 гг.

В драме звучали слова осуждения крепостнических порядков. Не была оставлена без внимания и религия. О боге говорилось как о тиране, посылающем людей в земную жизнь, как колодников на каторгу. Драма была встречена слушателями, посещавшими «11-й номер», с энтузиазмом и одобрением.

Сам автор не обольщался, правда, относительно ее художественных достоинств. В предисловии к драме он отмечал, что «это есть первое, незрелое произведение пера неопытного, несмелого»<sup>5</sup>. Все же он рассчитывал, что содержание ее произведет впечатление, что в скором времени можно будет «читать ее в печати», что ей, возможно, выпадает на долю «успех»; он думал даже разжиться «через нее *казною*»<sup>6</sup>.

Действительность вскоре жестоко разочаровала его. Московский цензурный комитет, куда он представил свою драму, запретил ее, найдя, что она противна религии и российским законам. Автор ее сразу же был взят на заметку и через некоторое время за свои левые убеждения под надуманными предлогами отчислен из университета. Сочинение же, за которое он так поплатился, было впервые опубликовано лишь спустя 60 лет в сборнике, изданном Обществом любителей российской словесности в 1891 г.

Важная веха на жизненном пути Белинского — участие его в кружке Н.В.Станкевича, к которому он примкнул вскоре после исключения из университета. В кружок, помимо самого Станкевича, входили М.А.Бакунин, Т.Н.Грановский, К.С.Аксаков, В.П.Боткин, М.Н.Катков и другие молодые люди, проявлявшие недюжинные способности и дарования; в недале-

ком будущем некоторые из них призваны были обогатить русскую культуру, науку, философию. Творческое сотрудничество с участниками кружка компенсировало Белинскому, по крайней мере отчасти, незавершенность образования, особенно в сфере литературы и философии. Разумеется, и сам Белинский вносил свою лепту в творческую атмосферу содружества.

В 1837 г. Станкевич уехал за границу лечиться, и кружок его постепенно превратился в «кружок Белинского», хотя над кружком, по словам одного из его посетителей, «невидимо парила тень Станкевича», потому что каждый его участник «благоговейно вспоминал об нем»<sup>7</sup>. Станкевич так и не вернулся в Москву — он умер в Италии в 1840 г.

В кружке изучалась, в частности, немецкая классическая философия — произведения Г.Гегеля, а также И.Канта, И.Г.Фихте, Ф.В.Й.Шеллинга. Гегель становится для начинающих русских философов признанным авторитетом. Воспринимаются его воззрения недостаточно критично и, конечно, вместе с идеалистической системой и теми конкретными выводами, которые он делал — зачастую вопреки собственному диалектическому методу. Подобное восприятие идей Гегеля было свойственно тогда и Белинскому; оно отразилось на его публикациях.

Самые ранние выступления его в печати относятся к 1831 г., к тому времени, когда он был еще студентом. Это — небольшой отзыв на ничем не примечательную «брошюрку» (в 16 стр.) «О “Борисе Годунове” Пушкина. Разговор», которую рецензент назвал «школярной болтовней», и стихотворение, подражавшее народной песне. Появились обе эти публикации на страницах московского журнала «Листок» (№ 40-41 и 45).

Подлинное начало литературной деятельности Белинского можно датировать 1834 г. Именно тогда следующая публикация его — «Литературные мечтания» — привлекла всеобщее внимание. Напечатала эту работу в десяти своих номерах московская еженедельная газета «Молва». «Литературные мечтания» сразу же сделали Белинского ведущим литературным критиком.

Наряду с размышлениями о литературе, анализом ее произведений и направлений литературного творчества «Литературные мечтания» содержат философский пласт. В «Литературных мечтаниях» Белинский, как философ, заявил себя гегельянцем.

Литература, утверждал здесь Белинский, должна быть выражением внутренней жизни народа. Но само бытие народа, как и всего беспредельного мира, «есть не что иное, как дыхание единой, вечной *идеи* (мысли единого, вечного бога), проявляющейся в бесчисленных формах, как великое зрелище абсолютного единства в бесконечном разнообразии... Для этой *идеи* нет покоя: она живет беспрестанно, то есть беспрестанно творит, чтобы разрушать, и разрушает, чтобы творить... *Идея* живет... Она мудра, ибо все предвидит, все держит в равновесии... Бог создал *человека* и дал ему ум и чувство, да постигает сию идею своим умом и знанием...»<sup>8</sup>.

Белинский и здесь, и в дальнейшем сочетал философские идеи с литературоведческим анализом, которые находятся у него в органическом синтезе. Общепризнанно, что Белинский обладал редкостным эстетическим чутьем. Тем не менее его эстетический подход корректировался теми философскими установками, которые он на том или ином отрезке времени разделял. Философские же исследования его находили точки опоры в литературоведении и в осмыслении реального исторического процесса.

Несмотря на то, что у Белинского нет таких произведений, которые принадлежали бы исключительно философии, были бы целиком и полностью посвящены ее проблематике, имя его в истории русской философии — в числе признанных. В.Ф.Одоевский, современник и непосредственный свидетель его теоретической деятельности, так отзывался о нем: «Белинский был одною из высших философских организаций, какие я когда-либо встречал в жизни»<sup>9</sup>.

Ссылаясь на это высказывание Одоевского о Белинском, Г.В.Плеханов придавал ему более широкий смысл и значение. Он считал, что Белинский являлся одной из высших «философских организаций» и даже «самой замечательной» из всех когда бы то ни было выступавших в России «на литературном поприще». Он высказывал мнение, что Белинский был «центральной фигурой» в истории русской общественной мысли, что он был прирожденным философом и социологом, обладая при этом всеми необходимыми данными, «чтобы стать превосходным критиком и блестящим публицистом»<sup>10</sup>.

Заслуги Белинского перед философией признавали даже и те, кто стоял на иных идейных позициях. В.В.Розанов, оценивая роль Белинского в истории русской культуры, находил, что «критик» — это не главный атрибут Белинского, что хотя ему удалось чутко и верно осветить состояние русской литературы, прежнего и современного ему, гораздо важнее то, что он был «преобразователь всего общественного духа», в том числе «преобразователь его в философском отношении»<sup>11</sup>.

Итак, одна из особенностей Белинского-философа состоит в сочетании им философии с литературной критикой. Другой характерный признак философии Белинского заключается в том, что развитие ее совер-

шается не в тени, не инкубационно, а на страницах публикаций, что этому развитию свойственны определенные повороты, зигзаги, разрывы. С тем, что было написано ранее, он может не соглашаться ныне. Он способен самокритично отнестись к своим прежним взглядам, дать им весьма жесткие оценки.

Однако духовные трансформации, пережитые Белинским, не являлись, как это часто бывает, просто идейными метаниями, сменой одних невыношенных и незрелых представлений другими столь же несовершенными, неустоявшимися и так же взятыми напрокат. В этой смене позиций просматривается своя внутренняя логика. Ход идейных эволюций Белинского не произволен, а целенаправлен; идет непрерывный поиск, он вполне закономерен, хотя и сопровождается некоторыми крайностями, к которым Белинский вообще был склонен, которые сам он за собой признавал и за что в кругу друзей получил прозвание — Неистовый. Умственное движение его напоминает не ходы в разные стороны, а развитие по спирали.

Первая смена идейных ориентиров произошла при вступлении Белинского на путь гегелизма. Взгляды, разделявшие им до этого, становятся ему чужды. Определяет он их теперь как «субъективно-нравственную точку зрения», как «абстрактный героизм» и «прекраснодушную войну с действительностью»<sup>12</sup>. Гегелизм прочно внедрял в общественное и индивидуальное сознание мысль о неслучайном характере совершающихся и уже совершившихся перемен и полученных в процессе их результатов. И Белинский начинает «гонения на прекраснодушие во имя действительности»<sup>13</sup>. Прежде он отвергал действительность из-за несоответствия ее тем идеалам о ней, которые он составил. Теперь он смотрит на нее иначе.

Осваивая гегелизм, он принимает в 1837 г. формулу Гегеля о разумности и действительности и придерживается ее в течение почти трех лет — вплоть до начала 1840 г. В одной из статей, где он развивал этот взгляд, «Менцель, критик Гёте», Белинский таким образом кратко изложил свои общие представления о разумности и действительности: «Все, что есть, то необходимо, разумно и действительно. Посмотрите на природу... — и увидите в ее бесконечном разнообразии удивительное единство, в ее бесконечном противоречии удивительную гармонию... Если мир природы, столь разнообразный, столь, по-видимому, противоречивый, так разумно действителен, то неужели высший его — мир истории — есть не такое же разумно действительное развитие божественной идеи...? И однако ж есть люди, которые твердо убеждены, что все идет в мире не так, как должно»<sup>14</sup>. Сам Белинский категорически исключал себя из числа этих людей.

А.И.Герцен так описал в «Былом и думах» свою встречу той поры с Белинским: «Белинский — самая деятельная, порывистая, диалектически страстная натура бойца — проповедовал тогда индийский покой созерцания и теоретическое изучение вместо борьбы. Он веровал в это воззрение и не бледнел ни перед каким последствием, не останавливался ни перед моральным приличием, ни перед мнением других, которого так страшатся люди слабые и не самобытные, в нем не было робости, потому что он был силен и искренен; его совесть была чиста»<sup>15</sup>. Не сумев переубедить Белинского, Герцен порвал с ним всякие отношения.

Подобно тому, как Гегель доказывал необходимость примирения с действительностью прусской, Белинский теперь отстаивает примирение с действительностью российской.

У него кардинально меняется само отношение к институту власти. Он принимает и включает компонентом в свою социальную философию провозглашенный некогда догмат христианства. В статье «Очерки Бородинского сражения» Белинский писал: «Нет власти, которая бы не была от бога, но всякая власть от бога — говорит священное писание, и эти слова заключают в себе глубокую мысль и непреложную истину»<sup>16</sup>.

Его суждения о российском самодержавии приобретают апологетический характер. В статье «Бородинская годовщина» утверждается, что царская власть «всегда таинственно сливалась с волею провидения — с разумною действительностию», что поэтому «безусловное повиновение царской власти есть не одна польза и необходимость наша, но и высшая поэзия нашей жизни»<sup>17</sup>.

Идиллически изображаются здесь и взаимоотношения верхов с низами в России: «Отношение же высших сословий к низшим *прежде* состояло в патриархальной власти первых и в патриархальной подчиненности вторых, а *теперь* в спокойном пребывании каждого в своих законных пределах и еще в том, что высшие сословия *мирно* передают образованность низшим, а низшие *мирно* ее принимают»<sup>18</sup>.

«Евангелие» оценивается им как книга, в которой «все сказано», «все решено», как книга «вечной истины», «святая». «Весь прогресс человечества, — пишет Белинский, — все успехи в науках, в философии заключаются только в большем проникновении в таинственную глубину этой божественной книги, в сознании ее живых, вечно непреходящих глаголов»<sup>19</sup>. Философский лексикон Белинского пополняется религиозной терминологией (бог, провидение, священное и т.п.).

Примирительные настроения и взгляды отражаются и на восприятии им искусства, литературы, даваемых им и их проявлениям трактовках. Он утверждает, что истинно художественное произведение «примиряет» человека с действительностью, «а не восстанавливает против нее»<sup>20</sup>.

В 1840 г. Белинский отказался от примирительных взглядов. С правого фланга гегельянства он смещается на левый. Изменение, происшедшее в его взглядах, не было единичным явлением. Во второй половине 30—х гг. XIX в. в немецком гегельянстве складывается особое направление — левогегельянство, или младогегельянство, представители которого (Д.Штраус, Б.Бауэр, К.Маркс, А.Руге, Л.Фейербах и др.) истолковывают взгляды учителя в радикальном духе. Свои сочинения и идеи они противопоставляют правому гегельянству, ставшему опорой консерватизма и охранительства и стремившемуся породнить философию с христианской ортодоксией. Левые гегельянцы появились и в других странах, в том числе в России. Белинский был одним из них.

Отныне он (по его же словам) с российской действительностью «в ссоре»; он говорит, что испытывает к ней ненависть и презрение.

Прежние воззрения снова им критически пересматриваются. Он находит, что его недавнее примирение с гнусной действительностью само было гнусным. «Боже мой, — восклицает он в одном из писем в декабре 1840 г., — сколько отвратительных мерзостей сказал я печатно, со всею искренностью, со всем фанатизмом дикого убеждения!». «Что же делать при виде этой ужасной действительности? — спрашивает он, и отвечает: — Не любоваться же на нее, сложа руки, а

действовать елико возможно...»<sup>21</sup>. Свои будущие журнальные публикации он рассматривает теперь как одно из средств борьбы.

Не отказывая существующей действительности в исторической обусловленности, он считает, однако, что следует принять и развить также «идею отрицания», которая имеет свои права и без которой история человечества превратилась бы в стоячее болото. Свое историческое значение и законность имел когда-то, по его мнению, и российский монархизм, но этот частный исторический момент к настоящему времени утрачен.

Что же содействовало переходу Белинского на новые идейные позиции? Имманентно присущий ему философский поиск подкреплялся некоторыми внешними обстоятельствами и событиями.

В конце 1839 г. Белинский переехал в Петербург и стал сотрудником журнала «Отечественные записки». В редакцию журнала стекалась обширная информация, дававшая возможность составить непредвзятое представление о состоянии страны. Влиятельный печатный орган, как отмечал сам Белинский, поставил его «лицом к лицу с обществом»<sup>22</sup>. По сравнению с ним московский кружок, несмотря на всю свою значимость в его жизни, представлялся теперь «необитаемым островом».

Сказывалось на его взглядах все усиливавшееся движение левых гегельянцев в Германии, обетованной земле тогдашней философии. Об издававшемся ими журнале «Hallische Jahrb\_ cher», Белинский сообщал В.П.Боткину (1 марта 1841 г.), что этот ежегодник радует его, воскрешает, укрепляет.

В 1840 г. были восстановлены отношения с А.И.Герценом. И.И.Панаев, непосредственный очевидец происходившей в сознании Белинского «внутренней лом-

ки», высказывает мнение, с которым, по-видимому, можно согласиться, что она все равно совершилась бы и без влияния Герцена, но что последний «ускорил ее»<sup>23</sup>. Установившаяся у Белинского с Герценом духовная близость впоследствии уже не нарушалась.

Какое-то время идейное развитие Белинского, как и Герцена, совершалось в рамках левого гегельянства. Но само оно было переходным явлением. Из него выделились Л.Фейербах, К.Маркс. Фейербахом был восстановлен в своих правах материализм. Имя Маркса ассоциируется с третьим революционным переворотом в философии. В первой половине 40—х гг. формируется философия нового типа в произведениях Герцена. По этому же пути идет и Белинский.

В его творчестве начинают проявлять себя материалистические тенденции. Сказывалось влияние Л.Фейербаха, его книги «Сущность христианства», с которой он познакомился в 1842 г. Эти тенденции опираются также на другие составные части мировоззрения Белинского, которые находятся в динамике.

В 1841 г. Белинский приходит к социализму. Идея социализма отныне становится для него «идеею идей, бытием бытия, вопросом вопросов, альфой и омегой веры и знания. Все из нее, — подчеркивает он, — для нее и к ней. Она вопрос и решение вопроса. Она (для меня) поглотила и историю, и религию, и философию»<sup>24</sup>.

Религиозная компонента выпадает из системы его воззрений. В сентябре 1841 г. он отмечает, что ему «отраднее кощунства Вольтера, чем признание авторитета религии». «Знаю, — продолжает он, — что средние века — великая эпоха, понимаю святость, поэзию, грандиозность религиозности средних веков; но мне приятнее XVIII век — эпоха падения религии...»<sup>25</sup>.

Бог напоминает ему теперь «мужичка с бородакою», сидящего «на мягком облачке», окруженного «сонмами серафимов и херувимов» и считающего силу — правом, а «свои громаы и молнии — разумными доказательствами». Вспоминая о споре, посвященном бытию бога, в котором ему довелось участвовать, Белинский заявляет: «Мне было отрадно... плевать ему в его гнусную бороду»<sup>26</sup>.

В середине 40—х гг. Белинский, став революционным демократом, вместе с А.И.Герценом и Н.П.Огаревым идейно отмежевывается от группы либеральных западников.

Тогда же его материализм становится целостным. Недовольство Егором Федоровичем, как был прозван Г.Гегель в кругу русских последователей его, не сопровождается охлаждением к его диалектическому методу. Он становится достоянием материализма, служит ему.

Белинскому стал известен «Deutsch-Franz\_sische Jahrb\_cher», опубликованный в Париже в 1844 г. Его заинтересовала, в частности, помещенная здесь статья К.Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение». Содержание этой Марксовой публикации не оставило Белинского равнодушным. «Истину я взял себе...»<sup>27</sup>, — писал он.

Белинским создавался еще один вариант той философии, которая в 40—х гг. переживала стадию становления и ознаменовала третий революционный переворот в ее истории.

Г.В.Плеханов следующим образом охарактеризовал некоторые аспекты философских исканий Белинского на последней стадии его духовного развития. По его мнению, Белинский покинул идеализм и стал материалистом «окончательно». Плеханов считал, что по ос-

новным своим показателям философские взгляды Белинского приближались к воззрениям, разрабатывавшимся К.Марксом. Он даже высказывал предположение, что при благоприятных внешних условиях Белинский мог бы стать «ревностным адептом того диалектического материализма, который во второй половине девятнадцатого века явился на смену отжившей свое время идеалистической философии: историческое развитие увлекшей его философской мысли направлялось как раз в эту сторону...»<sup>28</sup>. И социализм Белинского не замкнулся в пределах утопии. «Но его гениальная мысль, уже вскоре после выступления его на литературное поприще, поставила перед ним такие теоретические задачи, правильное решение которых прямым путем вело к научному социализму»<sup>29</sup>.

В течение всей своей литературной жизни Белинский был загружен текущей журнальной работой. Он сравнивал ее с поденщиной и называл себя «батраком в литературе»<sup>30</sup>. Не стала исключением и его деятельность в журнале «Отечественные записки», где он выполнял ключевую роль, а его публикации во многом определяли стиль и направление этого печатного органа, его популярность. Здесь он был вынужден — при крайне ограниченном вознаграждении — писать огромное количество рецензий на книги, иногда и вовсе не заслуживавшие внимания. Положение его улучшилось лишь в 1846 г., когда он стал — вместе с Н.А.Некрасовым и И.И.Панаевым — во главе журнала «Современник», основанного еще А.С.Пушкиным.

В 1847 г. на средства, собранные друзьями, он совершил поездку за границу — для лечения. На силезском курорте Зальцбрунн Белинский написал письмо к Н.В.Гоголю по поводу его книги «Выбранные места

из переписки с друзьями» — подлинный манифест революционной демократии. В письме содержался социально-философский анализ общественно-политического строя России и православия, давались им резко отрицательные оценки. Письмо было по существу открытым, и сразу стало распространяться в копиях. По отзыву современника, идеи, содержащиеся в письме, были восприняты интеллектуальной Россией, «как трубный глас»<sup>31</sup>.

Во время своего пребывания в Париже Белинский прочел это письмо А.И.Герцену, где тот тогда жил. Оставшись наедине с П.В.Анненковым, спутником Белинского, Герцен сказал ему: «Это — гениальная вещь, да это, кажется, и завещание его»<sup>32</sup>.

Заграничная поездка не спасла Белинского; здоровье его продолжало ухудшаться, и дни его были сочтены. В это время в правительственных кругах стал проявляться растущий интерес к его литературной деятельности и к самой его личности. Доносы, скопившиеся в III-м отделении, по словам К.Д.Кавелина, «заставили Вия открыть свой глаз на угасавшего Белинского. Угасал он очень кстати»<sup>33</sup>. Впоследствии за публичное чтение «Письма» Белинского к Гоголю у петрашевцев Ф.М.Достоевскому был вынесен смертный приговор, лишь на эшафоте замененный каторгой (после которой он еще служил в солдатах). Наверху «яростно» сожалели, что Белинский успел умереть: «Мы бы его сгноили в крепости»<sup>34</sup>. Имя Белинского было запрещено упоминать в печати. Оно вновь появилось на ее страницах лишь во время нового царствования.

К каким же конкретным философским результатам пришел Белинский?

Преодолев Гегелевский идеализм, он рассматривал мир идей как деятельность ума, которая есть следствие «деятельности мозговых органов». Он считает, что духовную природу человека от его физической природы следует не «отделять», но «отличать». Переосмыслена им и логика Г.Гегеля, которой тот отводил столь значительное место в своей философии. Для Белинского логика, по самому этимологическому смыслу своему, это «мысль и слово». Не надо забывать «ни на минуту, что предмет ее исследований — цветок, корень которого в земле, т.е. духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического». Все «сверхнатуральное» — нелепость. Философия нового типа должна быть свободна «от призраков трансцендентализма» и теологии, чужда «всего фантастического и мистического»<sup>35</sup>.

В отличие от А.И.Герцена, Белинский не являлся специалистом в философии естествознания; он никогда не претендовал на то, чтобы быть им. Он писал: «О естественных науках я готов болтать, или, лучше сказать, слушать, кто это дело знает; но заниматься самому ими — это не мое дело»<sup>36</sup>. Область его философских интересов — исключительно социальная.

О природе он говорит в самой общей форме и лишь тогда, когда сопоставляет совершающееся в ней с тем, что свойственно обществу. Он обращает внимание на следующее. Натуралисты, наблюдая явления природы, установили, что, несмотря на все разнообразие их, ими управляют определенные законы, «общие и неизменные». Среди естественников давно уже перевелись скептики, «отрицавшие порядок, гармонию и неизменность законов, по которым существует природа». Но между обществоведами подобные люди еще есть. Они

отвергают «в развитии общественности неизменные законы» и думают, что в обществе нет ничего, «кроме бессмысленного произвола слепого случая». Но так простительно было считать лишь до тех пор, «пока фактические знания находились еще в колыбели». Ныне же это анахронизм — «знание фактов открыло между ними связь и последовательность, а философия открыла смысл и значение этой связи и последовательности, показав в них развитие и прогресс...»<sup>37</sup>.

На проблеме развития и прогресса Белинский останавливается особо. Общество прошло путь от дикости и древности к современному состоянию своему. Между совершившимися историческими событиями можно усмотреть непрерывную нить, связывающую их воедино. Диалектика событий такова, что последующие выходят из предыдущих и, в свою очередь, служат причиной тех, что явятся за ними. Существующее ныне не будет правильно понято, если отрешиться от его происхождения. Пережитое не пропадает втуне; оно оживает в новых формах, более сложных и полных, давая новому обществу новые силы. «Нет предела развитию человечества, и никогда человечество не скажет себе: “Стой, довольно, больше идти некуда!”»<sup>38</sup>. Прогрессивное развитие не останавливается даже и тогда, когда в обществе наблюдаются явления разложения и гибели: они готовят условия для обновления, «и самая смерть в истории, как и в природе, есть только возродительница новой жизни»<sup>39</sup>.

Ход истории не предопределен фатально. Многого могло произойти не так, как это было. Но «великие события», в отношении их главного смысла, не являются акциями произвола и случая.

Совершающиеся в обществе нравственные и духовные перемены Белинский ставил в зависимость от факторов иного порядка. Он считал, что «исходный пункт» таких перемен — «материальная потребность». Именно она представляет собой в данном случае «великий рычаг». Белинский пояснял, что это — материальная нужда «в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни». «Этой истины может пугаться только детское чувство или пошлый идеализм»<sup>40</sup>. Так писал Белинский в «Отечественных записках» в 1844 г.

Научный поиск его в этом направлении продолжался и в дальнейшем. П.В. Анненков, сопровождавший Белинского в его поездке в Европу в 1847 г., следующим образом передает свои впечатления от бесед с ним в это время: «Мысль его уже обращалась в круг идей другого порядка и занята была новыми нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, новой *правдой*, провозглашаемой экономическими учениями...»<sup>41</sup>.

Проблема личности рассматривается Белинским не изолированно от общества, а в связи с ним; личность и общество — это часть и целое. Он сравнивает их с телесным органом и телом, с растением и почвой, на которой оно произрастает и которая питает его. «Никакие обстоятельства жизни не спасут и не защитят человека от влияния общества, нигде не скрыться, никуда не уйти ему от него»<sup>42</sup>.

Как бы ни была велика, сама по себе, та или иная личность, известная история, все равно она ограничена конкретными условиями той страны, в которой она себя проявляет, задачами, которые в данный момент стоят перед обществом; она вынуждена руководствоваться духом времени. Она не может выйти «из

этого магического круга»<sup>43</sup>. Но дела, совершенные исторической личностью, в свою очередь, отражаются на обществе, так что последствия их способны пережить ее саму.

В развитии, а также во взаимосвязи с обществом изображается Белинским литературный мир. В многочисленных литературоведческих статьях и рецензиях на книги им воссоздана вся история русской литературы. Анализируется она в двух основных аспектах. Первый из них заключается в том, что исследуется сам литературный процесс — отыскивается историческая связь, существовавшая между творцами литературы, которые жили в разное время; новое выводится из старого, последующее — из предыдущего.

Высший взлет русской поэзии — творчество А.С.Пушкина. Но создания его не могли бы стать столь совершенными, если бы его не предваряла целая плеяда других поэтов. Белинский сравнивал Пушкина с морем, а поэтов, писавших до него, с реками, впадающими в это море и наполняющего его своими водами. «По смыслу нашего сравнения, — говорит Белинский, — море больше и важнее рек; но без них оно не могло бы образоваться»<sup>44</sup>.

Второй аспект, к которому обращается Белинский, — это отношение литературы к социальной действительности. Литература способна создавать картину общества на том или ином этапе его развития. Пушкинский роман в стихах Белинский называл энциклопедией русской жизни. Литературу, как и все искусство, он определял как «сознание бытия». Он также образно называл ее «эхом жизни». Но литература не только отражает то общество, в котором она находится. Она влияет на него — воспитывает его идейно и эс-

тетически (хотя внушаемые ею идеи и вкусы по своему характеру не только не одинаковы, но могут быть и прямо противоположны).

В социальной философии Белинского революция — одно из проявлений прогрессивного развития общества. Постепенно совершающееся социальное движение приближает новое общественное состояние, и нет ничего выше и благороднее, как способствовать этому. Определяя место революции в системе социальных действий, Белинский писал: «Лучшего люди ничего не сделают»<sup>45</sup>.

Люди, совершавшие революции, герои их, неравноценны для Белинского. И не только из-за масштабов их деятельности, но и из-за ее целенаправленности. В истории Великой французской революции он безусловно предпочтению отдает якобинцам перед жирондистами. Первые являлись революционными демократами, отстаивали интересы народных масс, вторые представляли буржуазию. Белинский предсказывал, что «тысячелетнее царство божие» может утвердиться на земле не фразерством — сладеньким и восторженным — прекраснодушной Жиронды, но лишь «обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов»<sup>46</sup>.

Монтаньяры, их борьба с антиподами не были для Белинского лишь фигурами и сюжетами прошедшего. Они вспоминались ему в ходе совершавшегося размежевания русской революционной демократии с либерализмом, вдохновляли его полемические выступления. «Надобно было видеть в эти минуты Белинского! — вспоминал очевидец происходившего. — Вся его благородная, пламенная натура проявлялась тут во всем блеске, во всей ее красоте, со всею своею бесконечною

искренности, со всей своей страшной энергией, приводившей иногда в трепет слабеньких поклонников Жиронды»<sup>47</sup>.

Неравнозначны для Белинского и сами революции. Невысоко ставил он Июльскую революцию 1830 г. во Франции. Она низложила режим Реставрации, отняла власть у Бурбонов и возвратила ее буржуазии. Революция была совершена народом, но сам он ничего не получил от нее. Положение его «не только не улучшилось, но значительно ухудшилось против прежнего»<sup>48</sup>.

Но оснований для исторического пессимизма все же нет: «...искры добра еще не погасли во Франции — они только под пеплом и ждут благоприятного ветра, который превратил бы их в яркое и чистое пламя»<sup>49</sup>. Народ растет и мужает, у него есть идейные руководители, «истинные друзья», которые отказались служить власти и деньгам и «обрекли себя бескорыстному служению будущего, которого, вероятно, им не дождаться, но которого приближению они же содействовали»<sup>50</sup>. Конечная победа останется за народом, а не за теми, кто торжествует ныне.

Белинский подчеркивает, что зло скрывается не в каких-то отдельных сторонах современного французского общества, основанного на буржуазных началах, что частные улучшения его все равно не создадут социальной гармонии. Зло коренится «во всем устройстве общества»<sup>51</sup>.

К буржуазии, как и к иным явлениям социального мира, Белинский подходил диалектически, выявляя и то, что сделано ею, и то, чем завершается ее миссия. Упрощенные же и примитивные воззрения на нее были для него неприемлемы. Возражая Л.Блану, Белинский писал, что буржуазия в его изображении «еще до сотворения мира является врагом человечества и конспирирует против его благосостояния»<sup>52</sup>.

Сам он не находил те функции, которые осуществляла буржуазия, равнозначными на различных этапах ее собственного развития. Он обращал внимание на то, что буржуазия «в борьбе» и буржуазия «торжествующая» — совсем не одно и то же, тем более, что в начале своего бытия «она не отделяла своих интересов от интересов народа»<sup>53</sup>.

Буржуазия не однородна и по своему составу. Она представлена не одними лишь людьми, обладающими огромными состояниями; нельзя исключить из нее многочисленную массу собственников, имеющих мало влияния на ход дел или и вовсе им не располагающих. Поэтому не на буржуазию «вообще», а именно «на больших капиталистов» надо нападать «как на чуму и холеру»<sup>54</sup>. Как известно, К.Маркс также делал различие между группами буржуазии и допускал, что иногда не только мелкая, но даже и средняя буржуазия способна объединяться с рабочим классом и действовать с ним заодно, — в том числе и в интересах социализма, когда эти интересы совпадают с задачей ее собственного спасения и спасения страны<sup>55</sup>.

Белинский вскрывал и те пороки, которые органически свойственны капитализму. Неизживаемый антагонизм буржуазного общества он видел в том, что собственник здесь смотрит на работника производства, «как плантатор на негра». «Правда, он не может его насильно заставить на себя работать; но он может не дать ему работы и заставить его умереть с голода»<sup>56</sup>.

Люди, представляющие капитал, лишены каких бы то ни было возвышенных нравственных принципов. Они приносят в общество индивидуализм и себялюбие. Даже война и мир в их восприятии — это всего лишь рост или снижение фондов на бирже. В буржуаз-

ном обществе царит торгашество. А «торгаш есть существо, по натуре своей пошлое, дрянное, низкое и презренное... Торгаш — существо, цель жизни которого — нажива, поставить пределы этой наживе невозможно. Она, как морская вода: не удовлетворяет жажды, а только сильнее раздражает ее»<sup>57</sup>.

Тот потенциал, которым обладала буржуазия, еще не исчерпал себя полностью. Но и сейчас можно подвести некоторые итоги ее господства. Итоги эти неутешительны. Францию, например, владычество капитала покрыло уже «вечным позором». «...Горе государству, которое в руках капиталистов»<sup>58</sup>.

В статье «Парижские тайны» Белинским дан колоритный собирательный образ представителя капитала — господина с головой осла и туловищем быка. Он с достоинством носит свое толстое чрево, поглотившее столько крови и слез. Лицо его выражает такое самодовольство, что с первого взгляда можно убедиться в полноте его глубоких сундуков, вместивших в себя и безвозмездный чужой труд, и приобретенное неправедным путем чужое достояние. Он возмущается безнравственностью, которая проявляется в неприязни к богатым людям, и осуждает вольнодумство, которое заключается в том, что не все хотят верить словам, не подкрепленным делами.

Белинский размышлял и о судьбах капитализма в России. В его время буржуазии здесь удалось проявить себя лишь в малой мере. Как и А.И.Герцен, Белинский не исключал того, что дальнейшее развитие страны будет связано с капитализмом. Но он начал поиск для России иного пути. На поиске этом отразилась его полемика со славянофильством. В ходе этой дискуссии и по результатам ее им были сделаны определенные выводы.

Отвечая на письмо К.Д.Кавелина, обвинявшего его в славянофильстве, Белинский признавал (22 ноября 1847 г.): «Это не совсем неосновательно...»<sup>59</sup>. В его публикациях этого времени отношение к славянофильству, прежде сугубо отрицательное, также меняется. Он отмечает теперь, что славянофилы касаются «самых жизненных, самых важных вопросов нашей общности», что «они говорят много дельного, с чем нельзя не согласиться хотя наполовину», что сказанное ими «справедливо до известной степени», что они «правы во многих отношениях»<sup>60</sup>. Славянофилы, по его мнению, если и не решили поставленных ими вопросов, то, по крайней мере, привлекли к ним внимание.

Проанализировав выявленные в ходе споров со славянофилами проблемы, Белинский высказывает мнение, что современная Россия не так резко оторвана от своего прошлого и не так тесно связана с Западом, как это могло казаться. Для нее настало время развиваться самобытно, сказать миру свое слово, выразить собственную мысль.

И хотя преждевременная смерть не позволила ему сколько-нибудь обстоятельно разработать свои взгляды на сей счет, он, без сомнения, стоит у самых истоков концепции, над которой много трудился А.И.Герцен. Белинский выдвигает положение, что «Россия лучше сумеет, пожалуй, разрешить социальный вопрос и покончить с капиталом, чем Европа»<sup>61</sup>.

Белинский говорил о преходящем характере капитализма. Идеал нового общества уже существует, идеал ясный и определенный, хотя он нигде еще не осуществлен на практике; теория опережает ее. Для подлинной истории время еще не наступило. Переживаемая эпоха является переходной. А в переходные эпохи «ста-

рое или сокрушается с грохотом, или подтачивается медленно, а заря нового видна только немногим избранным, одаренным ясновидением будущего по темным для других приметам настоящего»<sup>62</sup>.

Белинский возражал тем, кто думал: не остановилось ли развитие человечества в этот холодный, расчетливый, мануфактурный век? По его мнению, только малодушный может увидеть здесь одно гниение и близкую смерть. Белинский был уверен: если человечество и приостановило свой ход, то лишь для того, чтобы собрать силы и средства для нового продвижения вперед.

Свое отношение к религии и церкви он наиболее полно обозначил в «Письме к Н.В.Гоголю». Белинский писал здесь об обскурантизме и мракобесии, существующих в России обок с «кнутом» и «татарскими нравами», называл православную церковь «поборницею неравенства», «льстецом власти», «врагом и гонительницею братства между людьми». Он считал, что православное духовенство является «гнусным»; оно, по его словам, «находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа»<sup>63</sup>.

Два положения, выдвинутые Белинским в его «Письме», вызывают временами недоразумения; обсуждаются они и в историко-философской литературе.

Первое из них касается Христа. Белинский, критикуя взгляды Гоголя, высказанные в книге «Выбранные места из переписки с друзьями», писал, в частности: «...что Вы делаете?.. Взгляните себе под ноги: ведь Вы стоите над бездною... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем Вы примешали тут? Что Вы нашли общего между ним и какою-нибудь, а тем более православную церковь?»<sup>64</sup>.

Здесь нет, однако, каких-то «уступок» религии. Признание реальности Христа и значимости его проповеди еще не означает обращения к религии. Белинский рассматривал Христа как историческую личность, человека, выдвинувшего нравственные принципы, которые не потеряли своей привлекательности и ценности. Он противопоставлял истины, высказанные некогда Христом о любви и братстве, тем воззрениям, которые разошлись с ними и стали ортодоксией. Существенную разницу между ранним и позднейшим христианством признает и современное научное религиоведение.

Второе из упомянутых положений относится к религиозности русского народа. «Приглядитесь пристальнее, — обращается Белинский к Гоголю, — и Вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ»<sup>65</sup>. Использовалось это высказывание и для того, чтобы его авторитетом обосновать мировоззренческую уникальность русского народа, и для того, чтобы обвинить Белинского в незнании русской действительности его времени. Каковы же на деле соображения Белинского?

О безрелигиозности русского народа здесь речь не идет, определяется лишь его отношение к христианству. В «Письме» конкретизируется, что у русского народа нет склонности к теизму (он не теист, атеист), к пietetизму, что он не испытывает чувства благоговения, что он лишен трепета перед именем Божиим.

Религиозность русского народа на протяжении веков отличало «двоеверие». Такого типа религиозность была характерна и для русского XIX в. Двоеверие особенно типично для крестьянства — самой большой группы тогдашнего русского общества. Под сравни-

тельно тонким и слабым слоем христианства, которое только и признавалось религией, залегал толстый слой древних языческих верований, трактовавшихся как «суеверие». Белинский и обращал внимание на то обстоятельство, что во взглядах русского народа, плохо воспринимавшего христианскую набожность, «много суеверия»<sup>66</sup>. Даже священные для христианства предметы перетолковываются на языческий лад. Язычник поклоняется фетишу, но лишь до тех пор, пока тот приносит удачу; отсутствует успех — и он отворачивается от фетиша. Точно так же поступает и крестьянин с иконой. «Он говорит об образе: *«годится — молиться, не годится — горшки покрывать»*<sup>67</sup>.

Так обстоит дело с религиозностью русского народа.

Религиоведение Белинского и его атеизм находятся в соответствии с его материализмом; они — составная часть последнего.

## Примечания

- 1 *Иванов Д.П.* Сообщения при чтении биографии В.Г.Белинского А.Н.Пыпина. Пребывание Белинского в гимназии // В.Г.Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977. С. 56.
- 2 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XI. М., 1956. С. 485.
- 3 *Иванов Д.П.* Несколько мелочных данных для биографии В.Г.Белинского // В.Г.Белинский в воспоминаниях современников. С. 30.
- 4 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XI. С. 35.
- 5 Там же. Т. I. С. 419.
- 6 Там же. Т. XI. С. 44–45.
- 7 *Панаев И.И.* Литературные воспоминания. М., 1988. С. 179.
- 8 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. I. С. 30.
- 9 Избумаг князя В.Ф.Одоевского // Русский архив. 1874. № 2. С. 339.
- 10 *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. Т. IV. С. 435, 466, 539.
- 11 *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 502–504, 513.
- 12 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XI. С. 385.
- 13 Там же. С. 387.
- 14 Там же. Т. III. М., 1953. С. 413–414.
- 15 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. IX. С. 22.
- 16 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. III. С. 333.
- 17 Там же. С. 247.
- 18 Там же.
- 19 Там же. Т. II. М., 1953. С. 555–556.
- 20 Там же. Т. III. С. 417.
- 21 Там же. Т. XI. С. 576, 581.
- 22 Там же. С. 527.
- 23 *Панаев И.И.* Литературные воспоминания. С. 280.
- 24 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XII. М., 1956. С. 66.
- 25 Там же. С. 70.
- 26 Там же. С. 72.
- 27 Там же. С. 250.
- 28 *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. Т. IV. С. 454.
- 29 Там же. С. 521.
- 30 См.: *Панаева (Головачева) А.Я.* Воспоминания. М., 1956. С. 99, 146.
- 31 *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. С. 336.
- 32 См.: Там же. С. 355.

- 33 *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 273.
- 34 См.: Там же.
- 35 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. XII. С. 331.
- 36 Там же. С. 321–322.
- 37 Там же. Т. VIII. М., 1955. С. 277.
- 38 Там же. С. 284.
- 39 Там же. С. 287.
- 40 Там же.
- 41 *Анненков П.В.* Литературные воспоминания. С. 336.
- 42 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. VII. М., 1955. С. 485.
- 43 Там же. Т. VIII. С. 287.
- 44 Там же. Т. VII. С. 316.
- 45 Там же. Т. XII. С. 72.
- 46 Там же. С. 105.
- 47 *Панаев И.И.* Литературные воспоминания. С. 279.
- 48 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 171.
- 49 Там же. С. 173.
- 50 Там же. С. 174.
- 51 Там же.
- 52 Там же. Т. XII. С. 385.
- 53 Там же. С. 449.
- 54 Там же.
- 55 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 17. С. 558.
- 56 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 172.
- 57 Там же. Т. XII. С. 449–450.
- 58 Там же. С. 449.
- 59 Там же. С. 433.
- 60 Там же. Т. X. М., 1956. С. 17, 18, 20.
- 61 См.: *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. С. 270.
- 62 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. VIII. С. 280–281.
- 63 Там же. Т. X. С. 214–215.
- 64 Там же. С. 214.
- 65 Там же. С. 215.
- 66 Там же.
- 67 Там же.

## ПЕТРАШЕВСКИЙ

Примечательное событие в истории русского философского материализма — литературная деятельность М.В.Петрашевского. Петрашевский действовал не один — у него была большая группа сторонников, которых принято называть петрашевцами. Петрашевский и его единомышленники явились промежуточным звеном между А.И.Герценом и В.Г.Белинским, с одной стороны, Н.Г.Чернышевским, с другой. Испытавшие воздействие работы Герцена «Дилетантизм в науке» и его «Писем об изучении природы», статей Белинского, они передали эстафету материализма следующему поколению русских мыслителей и философов.

Герцен писал: «Петрашевцы были нашими меньшими братьями, как декабристы — старшими»<sup>1</sup>. В том же смысле отзывался о петрашевцах и Н.П.Огарев: «...и дело декабристов, и дело общества Петрашевского имели свое огромное значение, свое неистребимое влияние. И то и другое выражало *степень* русской мысли, и то и другое оставалось *заветом* для преемников»<sup>2</sup>.

Чернышевский, когда его мировоззрение переживало стадию становления, поддерживал отношения с петрашевцем А.В.Ханыковым, пользовался его

советами, получал от него книги. Знал он и других членов кружка Петрашевского и сам, по-видимому, вступил бы в него, если бы кружок не прекратил своего существования.

Михаил Васильевич Петрашевский (по документам Буташевич-Петрашевский) родился в Петербурге 1 (13) ноября 1821 г. Отец его, В.М.Петрашевский, был известным и преуспевающим врачом и представителем медицинской науки, одним из образованнейших медиков своего времени. О его социальном престиже говорит хотя бы тот факт, что крестным его сына Михаила был император Александр I, которого непосредственно при исполнении обряда замещал генерал М.А.Милорадович, один из сподвижников М.И.Кутузова и героев 1812 г. Когда же 14 декабря 1825 г., во время событий на Петровской площади, Милорадович, являвшийся тогда военным губернатором столицы, был тяжело ранен, для оказания ему медицинской помощи пригласили не кого иного, а В.М.Петрашевского.

В 1832—1839 гг. М.В.Петрашевский обучался в Царскосельском лицее. Уже здесь стал проявляться его характер — протестанта и бунтаря. Так что, несмотря на успехи, достигнутые им в учебе, по завершении ее получил он чин всего лишь XIV класса — случай, совсем не типичный для истории лицея.

С 1840 г. Петрашевский работает переводчиком в министерстве иностранных дел. Одновременно он, в свободное от службы время, вольнослушателем посещает юридический факультет петербургского университета и уже в следующем, 1841 г., заканчивает свою учебу здесь; сдав выпускные экзамены, он получает диплом кандидата.

Во время пребывания в университете и в последующие годы формируется его мировоззрение. Он следует по тому революционно-демократическому пути, который ранее прокладывали А.Н.Радищев, некоторые из наиболее радикальных декабристов, А.И.Герцен, В.Г.Белинский...

В сфере социализма он идет за Ш.Фурье, К.А.Сен-Симоном, Р.Оуэном, но преодолевая свойственный им утопизм, который проявлялся в ориентации на исключительно мирный путь развития, пропаганде, обращенной ко всем слоям общества, расчетах на то, что верхи помогут преобразовать общественный строй в социалистический. Петрашевский стремится соединить социалистические воззрения с революционно-демократическими.

Высшим авторитетом в области социалистической мысли являлся для него Фурье, умерший незадолго до начала политической и философской деятельности Петрашевского — в 1837 г. Петрашевский называл Фурье гением и даже гением из гениев, а его учение звездой путеводной. Он вспоминал, что, прочитав в первый раз его сочинения, как бы родился заново. Себя он причислял к социалистам фурьеристского толка. Помимо социалистических идей Петрашевский обнаружил в работах французского мыслителя глубокое понимание самой природы человека; по его мнению, при разборе естественных склонностей и страстей человека Фурье превосходит всех философов.

Но, отвергая какие-либо «поношения» фурьеризма, Петрашевский не рассматривал эту систему взглядов как безупречную и абсолютную. Он предлагал воспринимать ее критически, обращая внимание на то, что не все в ней можно считать «рационально доказанным».

Он говорил, что в нее не следует верить, как в «Коран». Петрашевский подчеркивал, что «совершенным фурьеристом» он «не был».

Размышляет Петрашевский и о том, каким образом применить идеи социализма, выдвинутые на Западе, к российским условиям, которые достаточно специфичны и существенно отличны от тех, что налицо в Европе. Чем более обстоятельно будут учитываться общественным деятелем, берущим на себя функцию социалистических преобразований, особенности существующей в России действительности, «тем положительнее может быть его уверенность в успехе, тем вернее будет каждое его действие, тем с наименьшими средствами можно будет произвести наибольших результатов»<sup>3</sup>. «На нас, — говорил Петрашевский, — лежит труд немалый — труд применения тех общих начал, которые выработала наука на Западе, к нашей действительности... Постараемся совершить достойно ту частицу общечеловеческого труда»<sup>4</sup>. Петрашевский предлагал «думать русским умом, опираясь на науку Запада»<sup>5</sup>.

Изучая философию, Петрашевский знакомится, в частности, с сочинения Г.Гегеля и Л.Фейербаха. Также, как Герцен, Белинский, Огарев, он, осваивая материалистическую теорию, стремится сохранить диалектический метод, воспользоваться им. Он имеет предшественников не только в немецкой философии, но и в русской.

Петрашевский вырабатывает представление, что «в непрерывных метаморфозах, перерождениях и преобразованиях и заключается вся жизнь природы — в ней нет покою, существует одно движение...»<sup>6</sup>. Постоянные изменения — свойство не только природы, но и человека, общества.

Развитие природы закономерно, и из-под ее законов «вывернуться» нельзя. Закономерны и перемены в обществе, где одно состояние предшествует другому, предваряет его.

Не только социальный быт России, отличающийся архаичностью, но и тот, который утвердился на Западе, исторически изжил себя. Европейский капитализм, по мнению Петрашевского, не выдерживает современной научной критики. Здесь совершается борьба капиталов, «пожрание» более крупными из них более мелких, а личность человека приносится в жертву капиталу. Все это вносит в общественную жизнь «анархию совершенную».

«...Мы видим, — отмечает Петрашевский, — совершенную нищету, отсутствие возможности удовлетворить первым нуждам при совершенном обилии средств к этому. Видим голод при урожае, дороговизну товара при существенной его дешевизне и т.п.»<sup>7</sup>. Либералы и банкиры являются теми же феодалами, только осуществляют они свое господство, подавляя общественное мнение и распоряжаясь на бирже.

Нынешняя цивилизация преходяща. Она является «преддверием лучших форм быта общественного, той фабрикою, в которой предназначено покуда выработать материалы и способы для будущего благосостояния всего человечества...»<sup>8</sup>. Капитализм готовит собственное отрицание; его призван сменить социализм.

Диалектически оценивает Петрашевский соотношение объективного и субъективного в процессе социальных метаморфоз: «Если история делает людей, то люди делают историю»<sup>9</sup>.

При движении вперед следует руководствоваться достижениями новейшей философии и науки, а не предписаниями и пожеланиями религии. Кто не спо-

собен философски и научно анализировать обстановку, «тот ешь в постные дни капусту и читай “помилуй мя, боже”. И не навязывайся к нам в спутники. Мы хорошо знаем, что наш путь, хотя и долог, но маршрут хороший у нас...». Нет нужды в таком советнике, который бы «во имя Христа и того, чему не верим, указал нам милостиво путь...»<sup>10</sup>.

Петрашевский позаботился о том, чтобы те убеждения, к которым он пришел, не остались всего лишь личным достоянием его. Отличный организатор, он искал и находил людей, шедших или желавших идти в том же направлении. В 1845 г. начались собрания у Петрашевского.

Первоначально составившийся кружок постепенно разрастался; от него отпочковывались новые кружки, действовавшие не только в Петербурге, но и в некоторых других городах; они сохраняли контакты с исходным и признавали его авторитет. Б.Ф.Егоров в своем исследовании рассматривает их как «филиалы общества»<sup>11</sup>.

На собрания к Петрашевскому приходили не только петербуржцы, здесь бывали также приезжавшие из других городов России. Собрания, на первых порах стихийные и бессистемные, постепенно стали обретать упорядоченность: они были приурочены к пятницам, на них избирался председатель, выступал докладчик, происходили прения. На собраниях у Петрашевского обычно присутствовало человек 20. Но в течение 4-х лет, до весны 1849 г., у Петрашевского и в других родственных кружках перебивало в общей сложности много десятков людей.

Кружки петрашевцев не являлись однородными по своему составу. Наряду с группой революционных демократов, идейно сплотившихся вокруг Петрашевско-

го, в них оказались представители и иных идейных течений, не столь радикальных. Но всех их объединяло неприятие существующих в стране порядков, желание, чтобы они стали иными.

В числе посетителей были люди, уже приобретшие известность или ставшие известными впоследствии: Ф.М.Достоевский, М.Е.Салтыков-Щедрин, А.Н.Плещеев, П.П.Семенов-Тянь-Шанский, М.И.Глинка, А.Г.Рубинштейн, П.А.Федотов, В.В.Стасов, Н.Я.Данилевский...

Идейные зерна, посеянные Петрашевским, давали всходы еще и годы спустя.

Совместными усилиями петрашевцам удалось составить богатейшую библиотеку. Помимо произведений, созданных классиками утопического социализма и последователями из их школ, здесь были представлены книги Б.Спинозы, Т.Гоббса, Д.Локка, К.А.Гельвеция, Д.Дидро, Ж.О.Ламетри, П.С.Марешаля, Л.Фейербаха... Имелись и ранние сочинения К.Маркса и Ф.Энгельса: «Нищета философии» — первого и «Положение рабочего класса в Англии» — второго<sup>12</sup>. Другого такого собрания книг, излагающих идеи социализма и философского материализма, в России не было. Создание такой библиотеки — явление в истории русского материализма. Книги эти читались не одними лишь участниками кружков петрашевцев; они предоставлялись для прочтения тем, кто проявлял интерес к поднятой в них проблематике и за пределами этих кружков.

Петрашевцы с энтузиазмом восприняли рукописное «Письмо к Н.В.Гоголю» В.Г.Белинского, насыщенное идеями революционного демократизма и материализма. Оно не только читалось на их собраниях,

но переписывалось и распространялось. Исследователи петрашевцев справедливо считают это их огромной заслугой<sup>13</sup>.

Но самая значительная литературная, философская и общественная акция петрашевцев, и прежде всего лично Петрашевского, — это издание второго выпуска «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка».

Работа над словарем была начата в 1844 г., и сразу же было определено, что издание это будет не прикладным (на что указывал заголовок), а энциклопедическим. Словарь этот, в той части, в которой он издан, не является делом рук одного человека, и об авторстве некоторых статей его у современных исследователей нет единого мнения. Все же имена главных исполнителей его ни у кого не вызывают сомнений. Ключевой фигурой его первого выпуска являлся В.Н.Майков. Ему принадлежала здесь основная авторская и редакторская работа.

Майков — литературный критик и публицист, как и многие другие деятели русской культуры рано ушедший из жизни (в 1847 г., не дожив до 24 лет, он утонул в Финском заливе). Майков стал одним из первых посетителей собраний у Петрашевского и хотя затем отошел от него и испытывал к нему личное нерасположение, он все же не может быть исключен из числа лиц, причастных к его кругу. Статьи из первого выпуска словаря в 1986 г. перепечатывались именно в сборнике работ петрашевцев<sup>14</sup>.

Первый выпуск словаря, опубликованный в 1845 г., был по достоинству оценен передовой частью русского общества. В том же году хвалебная рецензия о нем была помещена в журнале «Отечественные за-

писки». Автором ее был В.Г.Белинский. Он, в частности, писал, что словарь «составлен умно, с знанием дела», что он «превосходен», советовал «запасаться им всем и каждому»<sup>15</sup>.

Организатором и основным исполнителем второго выпуска словаря был Петрашевский (он принимал участие и в первом выпуске его, как Майков — во втором). Издание по-прежнему являлось коллективным, но все публикуемые здесь материалы, если даже они и не были подготовлены самим Петрашевским, определялись уже его установками.

Приняв эстафетную палочку от Майкова, он внес в продолжающееся издание свои коррективы. По форме оно стало более эмоциональным, в нем много знаков восклицания, есть элементы проповеди. Но при этом сохраняется, как и в первом выпуске, высокая степень научности и информативности. Оба выпуска могут служить образцом и для нынешних энциклопедических лексиконов, большинство из которых страдает излишней протокоальностью.

Сравнительно с первым выпуском, во втором произошли изменения и содержательные. Словарь приобрел боевитость и наступательность, он стал распространять идеи революционной демократии, социализма и философского материализма. В.И.Семевский, одну из своих работ целиком посвятивший Петрашевскому и петрашевцам, писал в ней, что первый выпуск «Карманного словаря иностранных слов» выглядит перед вторым «гораздо бледнее и слабее»<sup>16</sup>. Именно ко второму выпуску относятся слова А.И.Герцена и М.А.Бакунина, сказанные ими об этом словаре. «Петрашевцы, — писал Герцен, — ринулись горячо и смело на деятельность и удивили всю Россию “Словарем

иностранных слов”»<sup>17</sup>. Бакунин считал, что петрашевцы своей публикацией совершили «дерзкий, головоломно-смелый поступок»<sup>18</sup>.

Второй выпуск словаря вышел в свет в 1846 г. Власти быстро спохватились и запретили издание. Но изъят словарь был не полностью. Из двухтысячного тиража удалось захватить лишь 1600 экземпляров — 400 книг сразу же разошлись. Впоследствии конфискованные словари были уничтожены; заодно была истреблена и та часть тиража первого выпуска, которая еще не была распродана.

Как вообще оказалась возможной публикация сочинения, столь не созвучного российской действительности того времени и свойственной ей идеологии? Причин тому было несколько. По внешности это было издание, призванное толковать не всем понятные слова иностранного происхождения. На нем имелось посвящение великому князю Михаилу Павловичу, брату императора. Подстраховано оно было и в содержательном плане. В то время как речь велась явно о российских порядках, где-то упоминалось о Турции, Персии, Китае. В интересах дела умело использовалась ирония. В словаре приводилась, например, цитата: «Не было примера, чтобы у нас в России человек, приносивший относительно, так сказать, услуги отечеству, был оставлен без призрения». И давалась отсылка к Н.В. Гоголю, к его «Мертвым душам», недавно изданным и хорошо всем известным. Слова эти во вставной новелле о капитане Копейкине произносит бюрократ и демагог, так и не удовлетворивший просьбу инвалида войны о заслуженном им пособии. Приведя слова гоголевского персонажа, Петрашевский продолжает:

«“и без вознаграждения”, — прибавим мы, преисполненные удивления к благотворным распоряжениям нашего правительства»<sup>19</sup>.

Теоретические и философские концепции, неприемлемые для режима и противоречащие провозглашенным им принципам, изложены под прикрытием терминов, которые зачастую находятся вообще вне каких бы то ни было идеологических подозрений (мода, наивный, оратор и т.п.).

В издании книги не последнюю роль играли и личные качества Петрашевского. Он упорно боролся за словарь, спорил с цензорами, заседал на них, по нескольку раз исправлял и переделывал места, вызывавшие у них возражения. Не исключено, что в испещренную поправками рукопись, уже подписанную, он, перед сдачей ее в типографию, вновь, и уже самовольно, вносил изменения<sup>20</sup>.

Книга содержала целостный комплекс философских и социальных идей. Не особенно надеясь на третий выпуск, Петрашевский как можно больше постарался сказать во втором — несмотря на то, что в его распоряжении были лишь слова, начинавшиеся на «м», «н» и «о» (да и то не полностью: от «мариоттовой трубки» до «ордена мальтийского»).

Из словаря можно почерпнуть сведение о том, что «все явления в природе совершаются соответственно определенным законам. Законы эти для разных родов существ или предметов различны; этими-то, так сказать, специальными законами и определяются формы жизненного развития разных существ природы»<sup>21</sup>. Жизнь ее «состоит в непрерывном преобразовании внешних форм, замене одних явлений другими»<sup>22</sup>.

Креационизму, считающему, что Земля, животный и растительный мир, человек сотворены и неизменны, и еще не утратившему своего господства, противопоставляется эволюционизм, правота которого подтверждена ископаемыми остатками животных и растений, находимыми в недрах Земли. Земной шар формировался постепенно и проходил при этом через различные временные стадии. В соответствии с этим совершалось становление и развитие жизни. Можно проследить, «как существа, более совершенные по своему устройству, заменяли существа менее совершенные и как, наконец, произошел человек!..»<sup>23</sup>.

Непрерывные изменения — свойство не только природы, но также и общества. Здесь их, правда, пытаются сдерживать силы, заинтересованные в консервации старого и отжившего. Это — отсталая часть человечества. Ей противостоят и движут общество дальше новаторы. Слово «новатор» является синонимом «для обозначения прекрасного, высокого, благородного в природе человеческой, доблестно приносимого в жертву на пользу человечества... Слово сие должно приятно раздаваться в ушах тех людей, для сердца которых дороги высшие интересы человечества...»<sup>24</sup>.

На смену нынешнему «ненормальному» состоянию общества должно прийти «нормальное». «*Нормально развитым, или благоустроенным, обществом* — обществом, находящимся в нормальном состоянии, — будет то, которое *доставляет всякому из членов своих средства для удовлетворения их нужд пропорционально потребностям...*». Труд здесь «обратится в *источник непосредственного наслаждения жизнью*»<sup>25</sup>. Не трудно понять, какое общество при этом имеется в виду. Золотой век, говорится в словаре, должно считать не преданием о прошлом, но сказанием о грядущем.

Движение общества вперед имеет два основных проявления: реформу и революцию. И та, и другая — новации. Но реформа призвана лишь подновлять то или иное общественное состояние и тем самым продлевать срок его «целесообразного существования». Реформа затрагивает не основные, существенные начала, но лишь второстепенные, меняет форму, а не сущность. Поэтому реформой «отнюдь нельзя заменить революцию (преобразование)»<sup>26</sup>.

Каково отношение в словаре к атеизму и религии?

Атеизм трактуется как идейное образование, опирающееся на действительную жизнь, на факты, которые являются, в то же время, вечным испытанием для разного рода верований. Религиозные представления, наследуемые от предшествующих поколений, беспрестанно влекут мысль в водоворот плодотворных сомнений. Нападения атеизма на религию и сопутствующие ей учения отличаются сокрушительностью.

Религию для прикрытия иногда обозначают в словаре близкие ей по смыслу понятия и определения — мистицизм, признание сверхъестественного, вера в чудесное... Она расценивается как величайшее заблуждение. Система ее воззрений нелепа и внутренне противоречива. Существует религия с незапамятной поры и более, чем что-либо иное, препятствует успехам разума.

В словаре отвергаются, однако, упрощенные подходы к ней, такие, как теория обмана. Религия — не выдумка. Она часть общественной жизни и не может рассматриваться вне ее; «она во всех своих проявлениях находится в тесной и полной зависимости от всех обстоятельств, имеющих или могущих иметь влияние на самый быт человека...; она есть *не что иное, как мирозерцание, соответствующее различным степеням умственного развития различных народов*»<sup>27</sup>.

В ходе социальных перемен меняются не только форма и содержание религии; снижается и степень ее влияния. На ранних этапах истории человек всюду видит сверхъестественное; иррациональное и чудесное окружают его со всех сторон, поджидают его на каждом шагу. Но с течением времени и развитием научных знаний «таинственная завеса, скрывавшая причины явлений, мало-помалу спадает с очей его, неразгаданное становится понятным, чудо признается простым, натуральным фактом...»<sup>28</sup>.

Указаны и те, кто заинтересован в поддержке религии и замедляет ее падение. В религии нуждается власть, при ее поддержке она стремится получить народное доверие.

В словаре выражается несогласие с давними и настоячивыми претензиями религии на монопольное владение нравственными началами и высказывается убеждение, что начала эти *«в сущности можно почерпать только из действительной жизни, а не из мифа...»*<sup>29</sup>.

Атеистические взгляды, высказанные в словаре, являются непосредственным и логическим выводом из материалистического мирозерцания.

В ночь с 22 на 23 апреля 1849 г. Петрашевский и большая группа его сторонников были арестованы. Аресты других петрашевцев производились и позже. Арестованные содержались в Петропавловской крепости.

Петрашевский держался стойко. Он стремился, как мог, ободрить тех, кто вместе с ним оказался в заключении, дать им совет, как держать себя во время следствия. На кусках штукатурки он нацарапывал тексты, которые предназначал товарищам; к сожалению, «записки» эти до них не дошли. В одной из них он убеждал: «Не говорить ничего плохого о других... Не давать

влиять на себя или запугивать, быть спокойным. Терпение и мужество. Вмешивать как можно меньше лиц... Не отвечать на вопросы неопределенные, неясные, вкрадчивые, требовать, чтоб их вам объяснили. Задавать вопросы следователю. Стараться по возможности стать в положение нападающего, задавать вопросы навстречу. Таким образом выяснить, что он хочет и что он надеется найти»<sup>30</sup>. Именно так вел себя на следствии сам Петрашевский.

Стремясь облегчить участь Ф.М.Достоевского, Петрашевский писал следователям: «Не забудьте, что большие таланты (талант Достоевского не из маленьких в нашей литературе) — есть собственность общественная, достояние народное...»<sup>31</sup>.

Следствие завершилось к концу 1849 г. Приговоренные к расстрелу 21 человек 22 декабря были привезены на Семеновский плац Петербурга. Трех из них — Петрашевского, Н.П.Григорьева и Н.А.Момбелли — привязали к столбам. Петрашевский сорвал колпак, который пытались надеть ему на голову, чтобы закрыть лицо, сказав, что «не боится смерти и может смотреть ей прямо в глаза»<sup>32</sup>. Солдаты прицелились. Остальные осужденные ждали своей очереди. В это время подсказал фельдъегерь и объявил о смягчении императором приговора. Петрашевцы отправлялись на каторгу, в арестантские роты, в армейские части, воевавшие на Кавказе. Петрашевский, который был приговорен к вечной каторге, прямо с плаца, закованный в цепи, был увезен в Сибирь.

Он пробыл на каторге до 1856 г. В новое царствование, когда смягчалась участь тех, кто был осужден прежде, Петрашевский был переведен на поселение.

Он сразу же продолжил борьбу, используя доступные ему возможности: пытался опротестовать приговор 1849 г., поскольку он был вынесен с грубыми нарушениями существовавшего в стране законодательства; выступал против произвола местной власти, вступался за тех, кого она притесняла. Результатом явились перемещения Петрашевского во все более глухие места ссылки. Окончил свой жизненный путь он в затерянном среди тайги селе Бельском Енисейского округа 7 (19) декабря 1866 г. Так как он сохранял свои атеистические убеждения, в церковь не ходил и умер без покаяния, то и был похоронен вне кладбища. Остававшиеся после него книги и бумаги были конфискованы и исчезли. Они, по словам местных жителей, были «куда-то увезены»<sup>33</sup>.

## Примечания

- 1 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. X. М., 1956. С. 318.
- 2 *Огарев Н.П.* Избр. социально-полит. и филос. произведения. Т. I. С. 653.
- 3 *Философские и общественно-политические произведения петрашевцев.* М., 1953. С. 389.
- 4 Там же. С. 392.
- 5 Там же. С. 397.
- 6 Там же. С. 423.
- 7 Там же. С. 428.
- 8 Там же. С. 379.
- 9 Там же. С. 385.
- 10 Там же.
- 11 *Егоров Б.Ф.* Петрашевцы. Л., 1988. С. 97.
- 12 См.: Списки иностранных книг // Дело петрашевцев. Т. I. М.—Л., 1937. С. 559—577; Список иностранных книг М.В.Петрашевского // *Философские и общественно-политические произведения петрашевцев.* С. 729—746, 800—801.
- 13 См.: *Лейкина-Свирская В.Р.* Петрашевцы. М., 1965. С. 135.
- 14 См.: *Петрашевцы об атеизме, религии и церкви.* М., 1986. С. 39—63.
- 15 *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. IX. М., 1955. С. 61—62.
- 16 *Семевский В.И.* Собр. соч. Т. 2. М., 1922. С. 77.
- 17 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. X. С. 344.
- 18 *Бакунин М.А.* Собр. соч. и писем. 1828—1876. Т. IV. М., 1935. С. 343.
- 19 *Философские и общественно-политические произведения петрашевцев.* С. 354.
- 20 См.: *Егоров Б.Ф.* Петрашевцы. С. 77—78.
- 21 *Философские и общественно-политические произведения петрашевцев.* С. 184.
- 22 Там же. С. 190.
- 23 Там же. С. 344.
- 24 Там же. С. 249.
- 25 Там же. С. 239.
- 26 Там же. С. 250.

- 27 Там же. С. 221.
- 28 Там же. С. 307.
- 29 Там же. С. 310.
- 30 Дело петрашевцев. Т. I. С. 36–39.
- 31 Там же. С. 148.
- 32 Из записок барона М.А.Корфа // Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сборник материалов. М.; Л., 1926. С. 202.
- 33 См.: *Демор В.П.* М.В.Петрашевский (Буташевич). Биографический очерк. Пб., 1920. С. 28.

## ЧЕРНЫШЕВСКИЙ

Николай Гаврилович Чернышевский родился в Саратове 12 (24) июля 1828 г. Родители его принадлежали к духовному сословию. Отец — Гавриил Иванович — священник. В среде саратовского духовенства он выделялся как человек образованный и высоконравственный. Он сам дал первоначальное образование своему сыну, подготовив его к поступлению в семинарию (минуя духовное училище).

В семинарии Н.Г.Чернышевский учился в 1842—1845 гг. По воспоминаниям тех, кто его в эти годы знал, Чернышевский обращал на себя внимание обширными для своих лет познаниями. В нем видели восходящее светило русского православия. Но то, что способна была дать Чернышевскому саратовская семинария, не удовлетворяло его. Сохраняя православные убеждения, свойственные ему с детских лет, он оставляет семинарию, в 1846 г. уезжает в Петербург, поступает в университет, на историко-филологическое отделение, где учится вплоть до 1850 г. Заканчивает он университет со степенью кандидата.

Именно в этот петербургский период жизни формируется в основном мировоззрение Чернышевского. В Европе в 1848 и 1849 гг. происходят революционные события. Следя за ними, читая выступления идеоло-

гов той поры во Франции, Чернышевский усваивает идеи социализма. Он находит, что идеи эти велики, что «в них благо человечества и грядущее его»<sup>1</sup>. Л.Блана он считает своим первым учителем социализма и называет его великим человеком.

Он пишет в дневнике о том, что не любит либеральных господ, которые говорят о свободе, а на деле противятся уничтожению социальных порядков, при которых большинство обречено быть пролетариями и рабами. В современных условиях, когда назрел вопрос уже не о формальном, а о действительном равенстве, даже и формальное равенство нарушается. «Теперь буржуазия, как я увидел, — пишет Чернышевский 12 сентября 1848 г., — решительно снова берет верх, но и то хорошо, что она берет верх, как хищница, а не — как раньше — по закону: конечно, хищение легче разрушить, чем закон»<sup>2</sup>.

Чернышевский пытается составить мнение о том, что ожидает Россию. В дневниковой записи от 20 января 1850 г. говорится: «Вот мой образ мысли о России: неодолимое ожидание близкой революции и жажда ее...»<sup>3</sup>.

Складываются у него в это время и философские взгляды.

Чернышевского увлекает философия Г.Гегеля. Он относит немецкого мыслителя к числу тех людей, которые создают новые направления в умственном развитии человечества. В философских спорах, в которых ему доводится участвовать, он защищает его. В ноябре 1848 г., кратко излагая концепцию о том, как совершается развитие идеи по Гегелю, он утверждает, что «все из идеи», что «идея развивается сама из себя, производит все и из индивидуальностей возвращается сама в себе»<sup>4</sup>.

Но сопоставления Гегелевской философской системы с переживающей потрясения на Западе реальностью позволяют ему вскоре увидеть изъяны гегелизма. Не ставя под сомнение метод Гегеля, Чернышевский в январе 1849 г. отмечает, что «в подробностях везде, мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества», что ему свойственно «удаление от бурных преобразований», что он выказывает «нежное снисхождение к существующему»<sup>5</sup>.

В марте 1849 г. состоялось литературное знакомство Чернышевского с Л.Фейербахом. Как прежде на А.И.Герцена, В.Г.Белинского, Фейербах произвел большое впечатление и на него. По словам Чернышевского, сочинения немецкого материалиста он усердно перечитывал. Он считал его лучшим философом столетия, а себя — его последователем.

Чернышевский материалистически осваивал гегелевскую диалектику не только при посредстве фейербахианства; он опирался и на своих русских предшественников — Белинского и Герцена. Он признавал, что гегелизм, воспринятый и переработанный слева, как это произошло в русской философии, был для него предпочтительней подлинного Гегеля, который после Белинского и Герцена стал казаться ему уже несколько схоластичным.

Трудно дался Чернышевскому отказ от религии, о чем свидетельствуют его дневниковые записи университетских лет. Встречаясь с петрашевцами А.В.Ханыковым и И.М.Дебу и будучи «решительно согласен» с их радикальными политическими взглядами, он не приемлет их атеизма. В его взглядах возникает известная дисгармония, и он сам сознает это. В августе 1848 г. Чернышевский констатирует, что его религиозность

мало «клеится» с другими его понятиями и взглядами. А потому, считает он, вспоминается она редко и «мало, чрезвычайно мало действует на жизнь и ум»<sup>6</sup>. И все же для изживания этого «малого» ему потребовалось немало времени. Он пробует как-то примирить разнородные идейные компоненты, стремится к тому, чтобы усовершенствовать свои христианские представления, отказавшись от того христианства, каким оно является ныне, и найти для себя какое-то другое, «которое устоит». Эти поиски не приносят ожидаемого результата.

Все же Чернышевский долго колеблется перед принятием окончательного решения. Еще и в январе 1850 г. он делает в дневнике такую запись: «В религии я не знаю, что мне сказать — я не знаю, верю ли я в бытие бога, в бессмертие души и т.д. Теоретически я скорее склонен не верить, но практически у меня не хватает твердости и решительности расстаться с прежними своими мыслями об этом, а если бы у меня была смелость, то в отрицании я был бы последователь Фейербаха, в положении — не знаю чей, — кажется тоже его»<sup>7</sup>. 15 сентября того же года он пишет: «Скептицизм в деле религии развился у меня до того, что я почти совершенно от души предан учению Фейербаха...»<sup>8</sup>. Наконец, исчезает и это «почти».

Весной 1851 г. Чернышевский приступает к преподаванию в Саратовской гимназии. Вскоре произошло его знакомство с сосланным в Саратов историком Н.И.Костомаровым. Встречались они очень часто. Костомаров, не разделявший политических и мировоззренческих принципов саратовского педагога (сам он был либералом и верующим человеком), являлся тем не менее его постоянным собеседником и оппонентом.

«Я познакомился с Костомаровым... — вспоминал Чернышевский в 1885 г., — вероятно, в апреле (или, быть может, в мае) 1851 года... Мой образ мыслей был в начале моего знакомства с ним уж довольно давно установившимся»<sup>9</sup>.

О том, каков был этот образ мыслей в части, касающейся религии, Костомаров рассказывает следующее. Чернышевский являлся «ярким апостолом» безбожия и материализма. Ему было свойственно «отрицание божества; религиозное чувство в его глазах была слабость суеверия и источник всякого зла и несчастья для человека». Бог христианства — это олицетворяемая отвлеченная идея. «Это то же, что какой-нибудь Зевс — громовержец, Посейдон — колебатель моря, Плутон — властитель недр земли, Аполлон и Афина — выражения человеческого творчества в области науки и искусств. Такое олицетворение отвлеченных понятий было неизбежно в период юности человеческой мысли, но стало излишним и вредным, когда человек расширил кругозор своих взглядов, точно так, как детские воззрения уместны для ребенка, но неуместны и вредны для взрослого... К христианству Чернышевский относился с уважением, но не иначе, как только к историческому явлению, которого сила совершенно испарилась от времени... Теперь оно не может приносить ничего, кроме вреда, потому что истины, действительно в нем заключающиеся, и без того уже вошли в сознание. Бессмертие души есть вредная мечта, удерживающая человека от прямого пути главной цели жизни — улучшения собственного быта на земле». Надежды на вечное блаженство за гробом заставляют «терпеть на земле всякую неправду и страшиться противостоять против зла»<sup>10</sup>.

Чернышевский вел занятия в Саратовской гимназии в 1851—1853 гг. На уроках он знакомил учащихся с произведениями литературы и направлениями в ней, не предусмотренными программой. Он делал темами обсуждения религию и крепостное право. В Саратове Чернышевский подготовил целую группу последователей, которые поддерживали отношения с ним и позже.

Чернышевский относился к ученикам с уважением, держал себя с ними как равный. Он давал читать им принадлежащие ему книги. Когда он возвращался из гимназии, его сопровождали ученики. Общение продолжалось и вне гимназии. Ученики приглашались к учителю домой. Если во время прогулки он заставлял своих воспитанников за какой-либо игрой, то и сам принимал в ней участие. Вся старая система обучения и воспитания новым учителем «глубоко была потрясена»<sup>11</sup>. В истории Саратовской гимназии Чернышевский оставил заметный след. Его педагогическая деятельность стала впоследствии объектом изучения для педагогической науки.

«День его отъезда из Саратова, — пишет очевидец этого события, — был скорбным для всех гимназистов, которые теснились, окружая его квартиру, и со слезами напутствовали его отбытие»<sup>12</sup>.

Начало научной и литературной деятельности Чернышевского можно датировать 1853 г., когда он вернулся в Петербург, начал выступать в столичной прессе, стал сотрудником журнала «Современник». В нем он вскоре занял ведущее положение. Чернышевский работает также над магистерской диссертацией «Эстетические отношения искусства к действительности», которую защищает в 1855 г. В диссертации обосновыва-

лись принципы материалистической эстетики, искусство ориентировалось на изучение и преобразование жизни, служение обществу.

Философская диссертация Чернышевского была издана в 1855 г. Наряду с ней Чернышевский публикует и другие сочинения по философии — «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858 г.), «Антропологический принцип в философии» (1860), «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований» (1860)...

Н.А.Бердяев писал: «Чернышевский был очень ученый человек, он знал все, знал богословие, философию Гегеля, естественные науки, историю и был специалистом по политической экономии... Маркс начал изучать русский язык, чтобы читать экономические труды Чернышевского, так высоко они оценивались»<sup>13</sup>. Работы Чернышевского не исчерпываются одной лишь философией. Но и в публикациях не на философские темы философские проблемы решались. В них содержатся значительные философемы или же вопросы философских наук рассматриваются в совокупности и сочетании с другими — литературоведческими, историческими, политэкономическими...

Себя Чернышевский относил к числу преданных и благодарных учеников В.Г.Белинского, хотя лично с ним знаком он не был. Многие из работ Чернышевского и по своей форме отчасти напоминают те, которые некогда были созданы его предшественником: философия в них также находится в контексте иных отраслей знания. Подобный способ изложения философских идей вообще становился традиционным для русской философии.

Но в отличие от Белинского, мировоззрение которого, включая и его философские взгляды, формировалось, претерпевая существенные перемены, на страницах печатавшихся произведений, Чернышевский, уже при вступлении на научное и литературное поприще, имел вполне сложившуюся систему взглядов, являлся революционным демократом и философским материалистом. Воззрения его, разумеется, развивались и совершенствовались, охватывали все более широкий круг явлений; однако они испытывали лишь эволюции, но не катаклизмы.

Как В.Г.Белинский, А.И.Герцен, некоторые другие русские мыслители, начавшие свою философскую деятельность ранее, чем он, Чернышевский участвовал в создании философии нового типа. Диалектические и материалистические трактовки проблем эстетики, которые были предприняты им первоначально, Чернышевский рассматривал как переосмысление «отдельной части общего философского здания, когда оно все перестраивается»<sup>14</sup>. Прежняя эстетика заменялась иной, «более сообразною» с новыми воззрениями.

После эстетики наступил черед рассмотрения некоторых других философских наук, достаточно определившихся к тому времени. Привносилось новое понимание в их проблематику под углом зрения диалектики и материализма.

Взгляды, разрабатывавшиеся Чернышевским в рамках совершавшегося тогда третьего революционного переворота в философии, представителям диалектического и исторического материализма оказались близки и созвучны.

Г.В.Плеханов, рассуждая, по его собственным словам, «отвлеченно», высказал даже следующую гипотезу. Он предполагал, что Чернышевский, «как человек,

одаренный замечательным, из ряда выходящим и очень деятельным умом», на той стадии философии, которая существовала в его время, в принципе мог бы «сделать то, что сделали Маркс и Энгельс». Помешало ему исполнить эту миссию лишь то, что он жил в стране, не развитой экономически и политически. Но все же «мысль Чернышевского шла по тому же самому пути, который привел западноевропейскую мысль к марксизму»<sup>15</sup>.

В.И. Ленин видел в Чернышевском великого гегельянца (имея в виду приверженность его к диалектике) и материалиста, который при решении некоторых философских проблем «стоит вполне на уровне Энгельса»<sup>16</sup>. Ленин определял материализм Чернышевского как «цельный», т.е. не ограничивающийся сферой природы, что было обычно для сторонников этого направления философии в прошлом. Как и Плеханов, Ленин считал, что лишь в силу отсталости русской жизни Чернышевский не смог подняться до диалектического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса.

Высоко оценивали Чернышевского и сами основоположники марксизма. Маркс и Энгельс считали его великим ученым и мыслителем, труды которого делают действительную честь России.

Чернышевский придерживался «политико-экономического принципа», согласно которому умственное развитие, как политическое и всякое иное, зависит от обстоятельств экономической жизни.

Бытие человечества, как и каждого отдельного человека, складывается из совокупности многих элементов. Но особый интерес должен вызывать «материальный быт: жилища, пища, средства добывания всех тех вещей и условий, которыми поддерживается существование...»<sup>17</sup>.

Чернышевский отмечал большие успехи, которых достигла историческая наука нового времени. Ею пройден путь от трудов Д.Б.Вико до исследований Б.Г.Нибура, Ф.К.Шлоссера, Ф.П.Г.Гизо. Среди русских ученых Чернышевский выделял Т.Н.Грановского, С.М.Соловьева, К.Д.Кавелина, Н.И.Костомарова. И все же, по его мнению, работа, проделанная историками, пока что далеко не удовлетворительна. Материальные условия существования, которые и составляют «коренную причину» почти всех явлений в различных сферах жизни, ими едва упоминаются.

Чернышевский писал о том, что в своей истории общество в конечном счете продвигается вперед. Но социальный прогресс труден, он требует от человечества немалых усилий; даже перемена «очень дурного» на «просто дурное» уже представляется поэтому известным выигрышем. Прогресс не является и чем-то прямолинейным. При смене старого новым возможны и временами даже неизбежны «рецидивы» отживающего.

Прогресс осуществляется в двух сменяющих друг друга формах — эволюционной и революционной; ему свойственны как постепенный ход, так и скачок. Причем «девять десятых частей того, в чем состоит прогресс, совершается во время кратких периодов усиленной работы»<sup>18</sup>.

Развитие не производится «бесстрастным образом», «по рецепту», которым прописывается спокойствие и всесторонность. «До сих пор история не представляла ни одного примера, когда успех получался бы без борьбы»<sup>19</sup>. В ней участвуют большие группы людей. Понятия «классы» и «борьба» — непременная принадлежность социальной философии и философии истории Чернышевского.

Концепция классовой борьбы к этому времени уже сложилась в той части западноевропейской исторической и экономической науки, которая занималась политической историей. Она была известна Чернышевскому, использована им. Один из ее создателей, Ф.П.Гизо, — заметный персонаж в цикле работ Чернышевского по истории Франции.

Из этого же источника воспринял идеи о борьбе классов и К.Маркс. Он отклонял приписывавшийся ему — в этом плане — приоритет. «Что касается меня, — писал Маркс, — то мне не принадлежит ни та заслуга, что я открыл существование классов в современном обществе, ни та, что я открыл их борьбу между собою. Буржуазные историки задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов»<sup>20</sup>. Маркс указывал при этом на сочинения О.Тьерри, Гизо, Д.Уэйда и др.

Правда, эти историки и экономисты пришли к выводу, что после победы, одержанной «третьим сословием», возглавлявшимся буржуазией, над феодалами, общество достигло поставленной цели и дальнейшая борьба между классами утратила значение и смысл.

В работах Маркса разъяснялось, что классовая борьба не завершена, что она продолжается, что самой буржуазии противостоят трудовые слои общества, рабочий класс, что борьба должна завершиться их победой.

В этом же направлении работала мысль Чернышевского.

Он констатировал, что победа буржуа над феодалами в ведущих странах Западной Европы одержана. Буржуа главенствуют в обществе. Было время, когда трудовая часть населения с тем классом, который об-

ладает капиталом, находилась «в тесном союзе». Последний нуждался в поддержке «простолюдинов», когда вел борьбу за власть. Но с той поры ситуация изменилась.

Чернышевский считал, что в ноябре 1831 г. Лион дал «первый пример» волнениям «нового рода», когда восставшие рабочие предъявили буржуазному режиму, утвердившемуся во Франции в 1830 г., собственные требования. Чернышевский рассматривал это событие как «новый элемент» французской истории.

По поводу славянофильских утверждений о том, что Запад растратил уже все свои силы и что там не осталось ничего, что могло бы придать его истории новый вид, Чернышевский писал, что это — «совершенное заблуждение»: «...масса нации ни в одной еще стране не принимала деятельного, самостоятельного участия в истории. Это новый элемент, безмерно различный от прежних; он еще только готовится войти в историю»<sup>21</sup>.

На чьей стороне в совершающемся социальном противоборстве историческая справедливость? Решить этот вопрос, считает Чернышевский, «очень не трудно»: «...общечеловеческий интерес стоит выше выгод отдельной нации, общий интерес целой нации стоит выше выгод отдельного сословия, интерес многочисленного сословия выше выгод малочисленного»<sup>22</sup>.

В современных условиях социально справедливым обществом является социалистическое. Социализм — не чье-то произвольное изобретение; он следует внутренней логике истории и разрабатывает дальше то, что сделано до него. Социализм — первоначальная стадия нового типа общества. Следующая за ней, коммунистическая, «принадлежит будущему, еще гораздо более

отдаленному, чем те, быть может, также очень далекие времена, когда сделается возможным полное осуществление социализма»<sup>23</sup>.

Чернышевский считал, что социализм может установиться в России иначе, чем на Западе. Он привел к завершению ту концепцию некапиталистического развития, разработке которой так много внимания уделял А.И.Герцен. Чернышевский, как и Герцен, допускал, что страна может идти и дальше по капиталистическому пути, на который уже вступила. Но он так же был уверен, что альтернативный вариант для нее возможен.

Способствовать развитию, минующему капитализм, может община. Она не должна рассматриваться как некий предмет национальной гордости. Это не уникальное, специфически русское явление; она в России — элемент неизжитой старины. Но община, сохранившаяся от прежних времен, может быть использована при создании общества будущего.

Чернышевский обосновывал вариант некапиталистического развития философски, используя и истолковывая при этом материалистически некоторые положения философских систем Ф.В.Й.Шеллинга и Г.Гегеля.

«Высшая степень развития, — писал Чернышевский, — по форме сходна с его началом, — это мы видим во всех сферах жизни»<sup>24</sup>. Это общее положение применимо и к жизни общества. «Неужели, — спрашивал Чернышевский, — при одной фразе “общинное владение есть первобытная форма поземельных отношений, а частная собственность вторая, последующая форма”, — неужели при одной этой фразе не пробуждается в каждом, кто знаком с открытиями великих немецких мыслителей, сильнейшее, непреодолимое предрасположение к мнению, что общинное владение должно быть и высшею формою этих отношений?»<sup>25</sup>.

Но высшая степень развития, являясь по форме возвращением к исходному началу, «безмерно» богаче и выше его по содержанию.

Каждая ли фаза развития должна непременно иметь место или же какая-то из них может быть при известных условиях пропущена? Рассмотрение различных явлений позволяет сделать такой вывод: если где-то уже достигнута высшая степень развития, то под воздействием этого обстоятельства дальнейший процесс способен спрямляться. Применительно к обществу это выглядит так: «Под влиянием высокого развития, которого известное явление общественной жизни достигло у передовых народов, это явление может у других народов развиваться очень быстро, подниматься с низшей степени прямо на высшую, минуя средние логические моменты»<sup>26</sup>.

Иными словами: страна, не прошедшая еще капитализма или испытавшая его лишь в слабой степени, может вообще миновать эту фазу и непосредственно перейти к социализму. Но это будет возможно только в том случае, если уже имеются такие страны, которые строят социализм, и она поддерживает с ними контакты, испытывает их помощь. В противном случае революция в такой стране, даже если она окажется удачной, будет иметь не социалистический, но лишь демократический характер.

К.Маркс находил работы Чернышевского, в которых была изложена концепция некапиталистического развития, замечательными. С концепцией этой К.Маркс и Ф.Энгельс выражали свое согласие; впоследствии она использовалась в теории и практике марксизма.

Еще в первом своем большом философском труде — «Эстетические отношения искусства к действительности» — Чернышевский писал: «Реальное направление мыслей, развиваемых в нем, уже достаточно свидетельствует, что они возникли на почве реальности и что автор вообще придает очень мало значения для нашего времени фантастическим полетам даже и в области искусства, не только в деле науки»<sup>27</sup>. Этого общего подхода к действительности, ее познанию он придерживался и впоследствии.

Фантастические представления об окружающем — идеалистические и религиозные — критически рассматривались на страницах его произведений. Чернышевский указал и на тот критерий, который позволяет «безошибочно» отличать истинное от ложного, опровергает мнимое и воображаемое, «смутные грезы». «Судьей» здесь является практика — она «непременный пробный камень всякой теории»<sup>28</sup>.

Чернышевский не занимался специально философией естествознания, хотя и заявлял, что уважает естественные науки, может быть, даже больше, чем сами их представители. Все его внимание было сосредоточено на социальном аспекте философских исследований. Он считал, что для любого работника науки неизбежно «самоограничение» в выборе предметов изучения. Он обращался к естествознанию лишь в тех случаях, когда находил, что этого требует основная сфера его научных интересов.

Естественные науки были привлечены Чернышевским при написании его сочинения «Антропологический принцип в философии», где освещалась проблема человека. Им было показано здесь, что сведения, даваемые медициной, физиологией, химией, не позволяют

согласиться с тем, что человеку свойственны две различные сущности, как это утверждается в религиозно-идеалистических доктринах. Человек рассматривался им как целостное существо, имеющее одну натуру.

Чернышевский признавал за естествознанием великую мировоззренческую функцию. Напоминая о том, что открытия, совершенные Н.Коперником, вызвали перемену в самом образе мышления, он писал: «Точно такую же перемену и точно в том же направлении, только в гораздо обширнейшем размере, производят ныне химические и физиологические открытия: от них изменяется образ мыслей о предметах, по-видимому очень далеких от химии»<sup>29</sup>.

Обосновывая материальное единство мира, Чернышевский особо останавливался на некоторых теологических и философских спекуляциях, в частности тех, которые касались нерешенных еще естественными науками вопросов. Противники научного направления делают, по мнению Чернышевского, вывод, вовсе не логический, когда утверждают, что пробелы, имеющиеся в научных изысканиях, допускают сохранение противоречащего науке «фантастического мирозерцания». «Дело в том, — писал он, — что характер результатов, доставленных анализом объясненных наукою частей и явлений, уже достаточно свидетельствует о характере элементов, сил и законов, действующих в остальных частях и явлениях, которые еще не вполне объяснены: если бы в этих необъясненных частях и явлениях было что-нибудь иное, кроме того, что найдено в объясненных частях, тогда и объясненные части имели бы не такой характер, какой имеют»<sup>30</sup>.

В конце 50—х — начале 60—х гг. в России возникла революционная ситуация. В это время Чернышевский становится, по словам Н.А.Бердяева, «центральной

фигурой в русской социальной мысли»; «он был идейным вождем»<sup>31</sup>. Чернышевский возглавил революционно-демократическую группу публицистов, офицеров, учащейся молодежи. Ближайший единомышленник его — Н.А.Добролюбов, с которым, несмотря на разницу в возрасте (Добролюбов был значительно моложе его), у Чернышевского сложились столь же дружеские отношения, как у А.И.Герцена с Н.П.Огаревым. К голосу Чернышевского прислушивалась большая читательская аудитория журнала «Современник». Идейное влияние его публицистики испытывали начавшие образовываться в стране нелегальные революционные организации.

7 июля 1862 г. Чернышевский был арестован и в течение последующих двух лет содержался в Алексеевском равелине Петропавловской крепости. Но веских улик против него не оказалось. Фактически он привлекался за свои мысли и убеждения, изложенные в работах, прошедших цензуру. Попытки сломить Чернышевского были безуспешны. Он продолжал литературную деятельность и в крепости. Именно здесь был написан им знаменитый роман «Что делать?».

Против Чернышевского были использованы фальшивки, лжесвидетели, провокаторы. На основе сфабрикованного обвинения он был осужден на 7 лет каторги и последующую ссылку в Сибирь.

Юридическая бездоказательность приговора вызвала возмущение у современников. На необоснованность его — тогда и после — обращали внимание и те, кто не был согласен с идейной платформой и философскими взглядами Чернышевского.

О его судебном деле писал В.С.Соловьев. По его мнению, «назвать его “судебной ошибкой” было бы совсем неточно, так как для судебной ошибки необ-

ходимо, чтобы было две вещи: во-первых, суд и, во-вторых, ошибка, т.е. невольное заблуждение. Но в деле Чернышевского не было ни суда, ни ошибки, а было только заведомо неправое и насильственное деяние, с заранее составленным намерением. Было решено изъять человека из среды живых, — и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов»<sup>32</sup>. Н.А.Бердяев находил, что «дело Чернышевского было одной из самых отвратительных фальсификаций, совершенных русским правительством»<sup>33</sup>.

В 1927 г. комиссия специалистов-графологов произвела, в частности, научную экспертизу записки и письма, инкриминированных Чернышевскому, и пришла к выводу, что это — весьма грубо осуществленная подделка.

С 1864 г. Чернышевский отбывал каторгу в Нерчинском округе Восточной Сибири (на Кадаинском руднике и Александровском заводе). После семилетней каторги последовала ссылка в Вилюйск (на много сотен верст за Якутск), где условия содержания Чернышевского были еще хуже, чем в Нерчинской каторге. Даже по меркам Сибири Вилюйск представлял собой одно из самых глухих захолуствий. Чернышевский был поселен под охраной в местном остроге. Если на каторге он мог все же общаться с идейно близкими ему людьми, то в Вилюйске он жил в полном духовном одиночестве: кроме него здесь не было заключенных или сосланных по политическим мотивам.

Было предпринято несколько попыток вызволить Чернышевского из Сибири<sup>34</sup>. Все они заканчивались безрезультатно и имели своим следствием лишь еще большее стеснение Чернышевского.

Г.В.Плеханов, говоря о духовной изоляции его, считал, что «никогда русское правительство не совершало большего преступления по отношению к умственному развитию России»<sup>35</sup>.

Но Чернышевский не сдался и в Сибири. Он продолжил деятельность писателя-беллетриста, начатую в Петропавловской крепости. Что-то из написанного пропало, другое было уничтожено самим автором из-за регулярно производившихся обысков. Особенно тяжелым положение Чернышевского-писателя было в Вилюйске, где почти все написанное им сжигалось. Он писал здесь лишь для того, чтобы не растерять запас знаний и не утратить навыков умственных занятий.

Но не все написанное в Сибири погибло. В числе спасенного — написанный на каторге замечательный роман «Пролог». Даже в Вилюйске, воспользовавшись письмами к сыновьям, Чернышевский создал очерки, где изложил свое понимание ряда научных и философских проблем.

В 1882 г. между правительством и революционной организацией «Народная воля» начались переговоры о перемирии на время коронации Александра III. Посредником между сторонами стал публицист и общественный деятель Н.Я.Николадзе. Достигнутым соглашением предусматривалось, в частности, что Чернышевский будет возвращен на родину. «Народная воля» временно воздержалась от активных действий, и правительство после состоявшейся коронации перевело Чернышевского из Сибири в Европейскую часть России, выполнив не до конца свое обещание. Местом новой ссылки и надзора с 1883 г. стала для Чернышевского Астрахань. В Саратов он смог переехать (по ходатайству сына) лишь летом 1889 г. (надзор над ним продолжался и здесь).

В эти последние годы жизни Чернышевский занимался научными исследованиями и переводами, писал воспоминания, продолжал собирать материалы, относящиеся к биографии Н.А.Добролюбова. Так как имя Чернышевского давно уже было запрещено даже упоминать в печати, публиковался он под псевдонимами. Он успел подготовить к переизданию свою книгу «Эстетические отношения искусства к действительности», написал предисловие к ней (вышли в свет после его смерти).

Философские размышления Чернышевского этих лет, его выступления против новейших течений в идеализме свидетельствуют о том, что он до конца жизни сумел «остаться на уровне цельного философского материализма»<sup>36</sup>.

Умер Чернышевский в Саратове 17 (29) октября 1889 г.

Те, кто знал Чернышевского лично, считали, что «величие нравственных качеств» его «вполне равнялось величию его ума»<sup>37</sup>.

«Благородный образ мудрого и справедливого человека» воссоздал впоследствии В.С.Соловьев: «...я должен сказать, что все сообщения печатные, письменные и устные, которые мне случилось иметь об отношении самого Чернышевского к постигшей его беде, согласно представляют его характер в наилучшем свете. Никакой позы, напряженности и трагичности; ничего мелкого и злобного; чрезвычайная простота и достоинство... Нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным»<sup>38</sup>.

Высоко ставил нравственный характер Чернышевского Н.А.Бердяев. «По личным нравственным качествам, — писал он, — это был не только один из луч-

ших русских людей, но и человек, близкий к святости». Чернышевский и те, кто вдохновлялся его идеями, «ставят, — по мнению Бердяева, — интересную психологическую проблему». Они «соглашались в этой земной жизни на преследования, нужду, тюрьму, ссылку, каторгу, казнь, не имея никаких надежд на иную, потустороннюю жизнь. Очень невыгодно было сравнение для христиан того времени, которые очень дорожили благами земной жизни и рассчитывали на блага жизни небесной»<sup>39</sup>.

Жизнь и дела Чернышевского подтверждают старую истину, установленную еще в XVII в. П.Бейлем. Бейль пришел к заключению, что атеизм вполне совмещается с честностью, порядочностью, благородством и образцовым поведением. Сама же принадлежность к христианству совсем не гарантирует от недостойного образа жизни. Принципы и побудительные причины человеческой деятельности не сводятся к религии, и версия о ее неразрывности с нравственностью — всего лишь предрассудок.

## Примечания

- 1 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. I. М., 1939. С. 107.
- 2 Там же. С. 115.
- 3 Там же. С. 356–357.
- 4 Там же. С. 166.
- 5 Там же. С. 231–232.
- 6 Там же. С. 66.
- 7 Там же. С. 358.
- 8 Там же. С. 391.
- 9 Там же. С. 772, 776.
- 10 Автобиография Н.И.Костомарова. (Записана его женой А.П.Костомаровой) // *Н.Г.Чернышевский в воспоминаниях современников: В 2 т. Т. I. Саратов, 1958. С. 157–158.*
- 11 *Воронов М.А.* Мое детство // Там же. С. 148.
- 12 *Воронов И.А.* Саратовская гимназия в 1851–1859 гг. (Воспоминания питомца) // Там же. С. 151.
- 13 *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // *О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 137.*
- 14 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. II. М., 1949. С. 93.
- 15 *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. Т. IV. С. 87, 407.
- 16 *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 382.
- 17 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. III. М., 1947. С. 356.
- 18 Там же. Т. VI. М., 1949. С. 13.
- 19 Там же. Т. V. М., 1950. С. 649.
- 20 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 28. С. 424–427.
- 21 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. VII. М., 1950. С. 618.
- 22 Там же. С. 286.
- 23 Там же. Т. IX. М., 1949. С. 831.
- 24 Там же. Т. V. С. 364.
- 25 Там же. С. 377.
- 26 Там же. С. 389.
- 27 Там же. Т. II. С. 5.
- 28 Там же. С. 102.
- 29 Там же. Т. VII. С. 252.

- <sup>30</sup> Там же. С. 249.
- <sup>31</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 136.
- <sup>32</sup> *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 649.
- <sup>33</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 136.
- <sup>34</sup> См.: *Троицкий Н.А.* Восемь попыток освобождения Н.Г.Чернышевского // Вопросы истории. 1978. № 7. С. 122–141.
- <sup>35</sup> *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. Т. IV. С. 167.
- <sup>36</sup> *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18. С. 384.
- <sup>37</sup> *Антонович М.А.* Из воспоминаний о Н.Г.Чернышевском // Памяти Николая Гавриловича Чернышевского. СПб., 1910. С. 22.
- <sup>38</sup> *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. С. 650.
- <sup>39</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 136–137.

## ДОБРОЛЮБОВ

Как и Н.Г.Чернышевский, Николай Александрович Добролюбов был выходцем из церковной среды; отец его — Александр Иванович — священник. Родился Н.А.Добролюбов 24 января (5 февраля) 1836 г. в Нижнем Новгороде.

У отца была довольно большая библиотека, учителя приходили на дом, так что в 1847 г. Н.А. сразу был зачислен в старший класс духовного училища; ему было тогда 11 лет, и он оказался среди учащихся, старших по возрасту.

В 1848 г. он уже в Нижегородской семинарии. Здесь он показывает себя — на первых порах — одним из самых набожных ее питомцев. Он усердно молится, в дни религиозных праздников считает за грех пить чай до обедни; после исповеди, пока не причастится, не пьет даже воду. И все же религиозное мировоззрение, усвоенное в детстве, стало давать первые сбои уже в семинарии. Н.Г.Чернышевский в своей работе «Материалы для биографии Н.А.Добролюбова», ссылаясь на его дневниковые записи и позднейшие разговоры с ним, свидетельствует, что еще в Нижнем Новгороде у Добролюбова началось «колебание прежних убеждений»<sup>1</sup>.

Прежде усердный в богослужениях, он теперь пропускает их или покидает, не дотянув до конца. Он испытывает сомнения в святости церкви, постулатах, проповедуемых ею, постановлениях, ею принятых. Сердце его становится «черство и холодно к религии»<sup>2</sup>.

Религию расшатывают воззрения, почерпнутые из иных источников, чем те, которые предлагает семинария. Прочтены номера журналов за прежние годы, где помещены «Письма об изучении природы» А.И.Герцена, статьи В.Г.Белинского. Впоследствии Добролюбов вспоминал, что в юности «энергические слова Белинского» открыли перед ним «совершенно новый мир знания, размышления и деятельности», что его идеи и само имя его стали для него «святы»<sup>3</sup>. Позже Добролюбов, подчеркивая имевшуюся преемственную связь и обращаясь к греческой этимологии, называл себя Анастасием Белинским, т.е. воскресшим Белинским.

Знания, которые дает семинария, не удовлетворяют его; занятия здесь он находит тупыми и скучными. В 1853 г. он оставляет Нижний Новгород, не завершив семинарского образования, уезжает в Петербург и, сдав вступительные экзамены, поступает в Главный педагогический институт.

В Петербурге завершается мировоззренческий переворот, начало которому было положено в Нижнем. Внешним толчком послужила смерть родителей, сначала матери, а затем и отца, людей еще не старых, искренне верующих, оставивших без опоры семью. Добролюбов, глубоко переживавший их кончину, считал ее несовместимой с верой в провидение.

Но была и другая, более веская, причина отхода его от религии, и сам Добролюбов указывал на нее: «Взглянул я прямо в лицо этой загадочной жизни и увидел,

что она совсем не то, о чем твердили о. Паисий и пресвященный Иеремия (нижегородские наставники Добролюбова. — А. С.). Нужно было идти против прежних понятий и против тех, кто внушил их. Я пошел, сначала робко, осторожно, потом смелее, и, наконец, пред моим холодным упорством склонились и пылкие мечты, и горячие враги мои»<sup>4</sup>. Он говорит, что «воевал», обретая новые воззрения, «в продолжение двух лет».

Добролюбов пришел к выводу, что отныне он может быть доволен своей новой жизнью — «без малодушного страха, без противоречий естественных внушений с сверхъестественными запрещениями»<sup>5</sup>.

В системе Добролюбовских взглядов меняются и другие идейные константы. Он приходит к революционному демократизму и социализму, становится непреклонным противником существующего в стране режима. В апреле 1856 г. произошло его знакомство с Чернышевским, который посчитал, что воззрения Добролюбова вполне соответствуют его собственным.

Добролюбов сотрудничает в «Современнике», до окончания института — эпизодически, после окончания (в 1857 г.) — постоянно. В конце 1857 г. он уже заведует там отделом критики и библиографии. «Ему, — подчеркивал Н. Г. Чернышевский, — еще не было 22 лет в это время»<sup>6</sup>.

Добролюбов проявил себя во многих сферах деятельности. Он — литературный критик, публицист, поэт, философ. Среди своих философских учителей Добролюбов упоминал Л. Фейербаха, Д. Штрауса, Б. Бауэра. Но все же в философии он, прежде всего, — последователь В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского. Влияние последнего было особенно значительно. Добролю-

бов знал и ценил работы Чернышевского, публиковавшиеся в «Современнике». После личного знакомства роль Чернышевского в его идейной жизни еще более возросла. В июле 1859 г., дав для ознакомления начинавшему тогда свое литературное и научное поприще М.А.Антоновичу сочинения Л.Фейербаха, «Сущность религии» и «Сущность христианства», Добролюбов сказал: «А знаете ли, ...кто меня учил философии, да и не одной философии? Н.Г.Чернышевский...»<sup>7</sup>.

Но Добролюбов быстро идейно рос, его дружба с Чернышевским упрочивалась. Духовное взаимодействие между ними стало вскоре взаимным. Чернышевский, когда заходила речь о Добролюбове, проявляя предельную щепетильность, неизменно подчеркивал даже его первенство в их содружестве.

Как и Чернышевский, Добролюбов был «ригористом» не только в идейной, но и в нравственной жизни. Характерен эпизод, о котором рассказывает А.Я.Панаева в своих воспоминаниях. Н.А.Некрасов крайне болезненно переживал инсинуации, направленные против него. Желая его успокоить, Панаева посоветовала ему брать пример с Чернышевского и Добролюбова, «которые относились к распространяемым о них клеветам с полнейшим презрением.

— Между ними и нами огромная разница, — отвечал Некрасов. — Под их репутацию в частной жизни самый строгий нравственный судья не подпустит иголки... Они в своих нравственных принципах тверды как сталь, а мы, расшатанные люди, не умеем даже в пустяках сдерживать себя!»<sup>8</sup>.

Последние годы своей недолгой жизни Добролюбов тяжело болел. В 1860—1861 гг. на средства, предоставленные «Современником», он лечился за границей,

продолжая писать и печататься в журнале. Поездка не привела, однако, к выздоровлению. В июле 1861 г. он возвратился в Россию, а 17 (29) ноября того же года скончался в Петербурге.

Несмотря на короткий срок, который был отпущен ему для творческой деятельности, наследие, оставленное им, весьма значительно. Его составляют, прежде всего, публикации в «Современнике». Важнейшие труды Добролюбова посвящены критическому анализу различных произведений — художественных и научных.

Работы его — «Что такое обломовщина?», «Темное царство», «Когда же придет настоящий день?», «Луч света в темном царстве» и др. — сохраняют интерес для тех, кто любит русскую литературу. Содержащиеся здесь оценки писателей и их книг не поколеблены временем, несмотря на большое число новых исследований о них. Добролюбов умел верно определить место того или иного художественного создания в общем литературном процессе.

В рецензируемых книгах Добролюбова привлекали, однако, прежде всего, поднятые там общественные проблемы. Бывало и так, что рассматриваемая им работа служила вообще лишь поводом для собственных социальных и философских размышлений.

Объективные оценки Добролюбова и того, что сделано им, давались представителями различных направлений общественной мысли, философии. К. Маркс ставил Добролюбова наравне с лучшими умами и талантами Германии и Франции — Г.Э. Лессингом и Д. Дидро.

Но отдавал должное ему и В.В. Розанов, по его собственным словам, «заядлый консерватор», охранитель, которому идейные установки Добролюбова не были близки. Все же для него имя Добролюбова — «самое

дорогое» из 60—х гг. XIX в. Розанов писал, что в атмосфере тех лет Добролюбов выдвинулся «стильною, крепкою, неподатливою фигурою». Он сравнивал его с негаснувшим маяком. Добролюбов для него — «чистая фигура», «а ведь в литературе это так трудно сказать вообще о *ком-нибудь*». Всей России, по убеждению Розанова, своевременно «его читать и любить, как одного из лучших русских писателей»<sup>9</sup>.

В жизни Добролюбова и Чернышевского много сходного: в детстве — церковная среда, затем — незаконченная семинария, учеба в Петербурге, работа в «Современнике». Творческий путь обоих был недолгим. Нет сомнения и в том, что Добролюбов разделил бы участь Чернышевского — преждевременная смерть избавила его от этого.

И в форме изложения, обусловленной цензурными стеснениями, у них есть общее. Добролюбов говорил, что необходимо было «быть понятным и в то же время уложиться в фигуральную форму». Он признавал, что использованный им в публикаторской практике способ выражения — «отчасти метафорический»<sup>10</sup>.

Нет смысла искать какие-то особые нюансы, разнящие философские взгляды Добролюбова и Чернышевского. Их можно рассматривать как соавторов единой философии, исходные установки которой мы находим у Чернышевского. То, что сказано о Чернышевском-философе, имеет отношение и к Добролюбову.

Но известное разделение труда, в том числе и философского, у них существовало. Работая в тесном содружестве, помещая свои статьи в одном и том же журнале, им не было необходимости повторять то, что уже было сказано одним из них; для их выступлений в печати характерно не дублирование, а взаимное дополнение.

Остановимся на тех философских аспектах, которые разрабатывались Добролюбовым.

Естественные стремления человечества, если их привести «к самому простому знаменателю», могут быть, по его мнению, выражены словами: «чтоб всем было хорошо»<sup>11</sup>. Но для того, чтобы осуществить эту свою конечную цель, человечество вынуждено было первоначально от нее удалиться: отдельные его представители пытались реализовать свои частные интересы, добиться того, чтобы каждому из них лично «было хорошо», не считаясь с другими. Но в настоящее время люди приблизились к тому, чтобы добиться общего блага. За это началась борьба, «разнообразная, долгая». «...Естественные стремления, то как будто заглушаясь, то появляясь сильнее, все ищут своего удовлетворения. В этом состоит сущность истории»<sup>12</sup>.

В сочинениях Добролюбова рассматривались и те конкретные стадии, которые были пройдены историей, участие в их осуществлении определенных общественных сил. Естественно, что подробней исследовалась сравнительно недавняя история.

Общий вывод был следующим. До сих пор у всех народов прогресс являлся частичным, но не всеобщим: улучшения шли на пользу той или другой части общества. В Западной Европе социальные достижения затронули в последнее время мещанство — буржуазию. Трудовая же часть населения по-прежнему обойдена социальным прогрессом. «И теперь в рабочих классах накапливается новое недовольствие, глухо готовится новая борьба, в которой могут повториться все явления прежней...»<sup>13</sup>.

Социологи и философы либерализма, западноевропейские и русские, писавшие на эти темы, считали, что общественную жизнь могут вполне исправить та-

кие меры, как гласность, образование, просвещение и т.п. Добролюбов считал, что этого недостаточно. Он показывал, что успехи цивилизации способны укреплять социальную несправедливость и даже сочетаться с проявлениями самовластия. Существующие общественные отношения не соответствуют «высшей справедливости». Поэтому «требуется коренное изменение этих отношений. Сомнения тут никакого не может быть». Нынешнее общество следует признать «явлением ненормальным, болезненным уродливым». Надо говорить о необходимости «радикального лечения, серьезной операции»<sup>14</sup>.

Основанием почти всех общественных отношений, как и прежде, служит «принцип эксплуатации». Пока что в ходе истории менялась лишь ее форма; сама же она становилась при этом «более ловкою и утонченною»<sup>15</sup>. Поэтому для уничтожения социального зла нужно устранить это «основание».

Как и другие философские представители русской революционной демократии, Добролюбов высказывал надежду, что Россия, используя опыт Западной Европы, сумеет уберечь себя от ее «заблуждений», отвергнет то, «что было вредного и губительного в европейской истории»<sup>16</sup>.

В произведениях Добролюбова показано, как социальные явления и структуры отражаются в идеологии, общественном сознании, литературе, искусстве... Наиболее обстоятельно рассматривалась им при этом литература.

В литературоведении, как и в других общественных дисциплинах, преобладали идеалистические представления. Добролюбов считал, что пришло время освободиться от их «тяжелой опеки». Уверяют, писал он, «что

только чистые идеи имеют настоящую действительность, а все являемое, т.е. видимое, составляет только отражение этих высших идей. Пора бы уж бросить такие платонические мечтания... Пора бы отстать и от отвлеченных идей, по которым будто бы образуется жизнь...»<sup>17</sup>.

Добролюбов убежден, что задачи, формулируемые литературой, рождаются в самой жизни. И если в литературе есть что-либо заслуживающее внимания, так это воплощенная ею живая действительность. Мерию достоинства писателя или отдельного произведения литературы является то, насколько полно выражают они стремления времени и народа. Когда пробуждается общество, оживляется и литература; она «тотчас является служительницей его интересов. И голос ее обыкновенно бывает тем резче, тем тверже, чем более силы приобретает в обществе дело, ею защищаемое. Наоборот не бывает; а если иногда и кажется, будто жизнь пошла по литературным убеждениям, то это иллюзия, зависящая от того, что в литературе мы часто в первый раз замечаем то движение, которое, неприметно для нас, давно уже совершалось в обществе... Для того, чтобы известная идея высказалась, наконец, литературным образом, нужно ей долго, незаметно и тихо созреть в умах людей, имеющих прямое, непосредственное соотношение с практической жизнью... Поэтому направление и содержание литературы может служить довольно верным показателем того, к чему стремится общество...»<sup>18</sup>.

Но литература, конечно, хотя и отражает общество, сама, в свою очередь, воздействует на него, «много помогает» ему. Несмотря на то, что воздействие это по характеру своему является вторичным, оно весьма зна-

чительно: стремлениям, стихийно вызревающим, литература придает сознательность и ясность, сама становится одной из сил, движущих общество.

Объектом философского анализа Добролюбова являлась и история всей литературной деятельности вообще, «в самом обширном значении, разумея тут и поэзию, и науку собственно, и публицистику, и т.д.»<sup>19</sup>.

В этом плане он обратил внимание на то, что первоначально в поэтическом творчестве выражались «общенародные интересы и воззрения на жизнь. Это, разумеется, и было совершенно естественно при господстве патриархальных отношений...»<sup>20</sup>. Но вместе с расслоением общества, появлением верхов и низов, это творчество должно было «изменить свой характер, сообразно с новым устройством жизненных отношений»<sup>21</sup>. С тех пор и вплоть до настоящего времени литературная деятельность и ее результаты «за немногими исключениями» становятся достоянием сравнительно узкого социального круга.

Создано, например, немалое число произведений по истории, написанных с различных точек зрения — религиозной, рационалистической, монархической, либеральной... Но много ли явилось «историков народа, — спрашивает Добролюбов, — которые бы смотрели на события с точки зрения народных выгод, рассматривали, что выиграл или проиграл народ в известную эпоху, где было добро и худо для массы...?»<sup>22</sup>.

Или взять политическую экономию. Провозглашая себя наукою о народном богатстве, она на деле «заботится только о возможно выгоднейшем употреблении и возможно скорейшем увеличении капитала, следовательно, служит только классу капиталистов, весьма мало обращая внимания на массу людей бескапиталь-

ных, не имеющих ничего, кроме собственного труда»<sup>23</sup>. В защиту простых людей от всемогущества капитала раздаются только отдельные голоса, которые во множестве политэкономических систем оцениваются как «безумие».

В литературе среди различных направлений также почти никогда нет «партии народа». Даже поэзия и та редко нисходит «до простого люда».

Но так, убежден Добролюбов, будет не всегда. Литературное творчество — в различных своих проявлениях — в том обществе, которое придет на смену нынешнему, вновь «будет отзываться на потребности всех, расширив круг своего действия и избавившись от духа кружков и партий»<sup>24</sup>. Творческая деятельность сблизится с настоящей, действительной жизнью, избавится «от всего призрачного» и будет признавать интересы истинные и существенно важные.

Свои рассуждения о соотношении идейной жизни и материального бытия Добролюбов переводил и в теоретико-познавательную плоскость. «Идеи и их постепенное развитие, — писал он, — только потому и имеют свое значение, что они, рождаясь из существующих уже фактов, всегда предшествуют изменениям в самой действительности»<sup>25</sup>. Складывающаяся новая ситуация осознается, а следствием этого является перемена, соответствующая осознанной потребности. За периодом формирования идей и стремлений следует период их осуществления. После размышлений и обсуждений вступает в свои права «дело». «Да, прекрасным стремлениям души мы не придаем никакого практического значения, пока они остаются только стремлениями; да, мы... только по действиям признаем достоинство людей»<sup>26</sup>.

Другая гносеологическая проблема, занимавшая Добролюбова, — понятийность и образность познания. То, что единит художника и философа, согласно наблюдениям Добролюбова, — это умение отличать существенное от случайного, способность к обобщающим суждениям. Каждому из них свойственны, однако, свои особенности. Художник при восприятии мира использует преимущественно образную форму, философ — понятийную. Но философ в своей деятельности может, наряду с действительными фактами, использовать и те образы, через которые воспроизводит жизнь художник. Последний, в свою очередь, способен усваивать те понятия, которые предоставляет ему философия. Если он принимает понятия ложные, в его сознании «неизбежно начинается борьба, сомнения, нерешительность, и если произведение его и не делается от того окончательно фальшивым, то все-таки выходит слабым, бесцветным и нестройным». Напротив, если понятия, усвоенные художником, «правильны и вполне гармонируют с его натурой, тогда эта гармония и единство отражаются и в произведении»<sup>27</sup>.

Как диалектик решает Добролюбов также проблему «личность и общество». Он утверждает, что, если игнорировать историческое развитие народа, те связи, которые существуют между событиями, нельзя будет правильно понять и оценить действия той или иной исторической личности. Относительно авторов, которые развитие общества всецело отдают воздействию личности и превращают историю во всеобщую биографию великих людей, Добролюбов писал: «Не хотят понять, что ведь историческая личность, даже и великая, составляет не более как искру, которая может взорвать порох, но не воспламенит камней, и сама тотчас по-

тухнет, если не встретит материала, скоро загорающего. Не хотят понять, что этот материал всегда подготавливается обстоятельствами исторического развития народа, и что вследствие исторических-то обстоятельств и являются личности, выражающие в себе потребности общества и времени»<sup>28</sup>.

Общий ход развития человечества не зависит от конкретной личности. То, что сделано ею, могли бы сделать другие. Движение общества в определенном направлении зависит не от произвольного выбора, сделанного кем бы то ни было; элементы новой ситуации «уже выработались в обществе и только выразились и осуществились в одной личности более, чем в других»<sup>29</sup>. На поведении каждого человека сказывается та общественная атмосфера, в которой ему суждено жить и действовать.

Добролюбов предупреждал и против «другой крайности»: уничижительного подхода к исторической личности. Когда социальная обстановка того требует, «являются энергические деятели, становящиеся тотчас во главе движения и придающие ему стройность и единство». Отдельная личность становится тогда «как бы воплощением общей мысли, олицетворением той потребности, какая выработалась уже предшествующими событиями»<sup>30</sup>.

Диалектика природы занимает в системе философских взглядов Добролюбова сравнительно небольшое место. Но и она все же представлена в его произведениях.

Добролюбов писал, в частности, о том, что в природе все подчиняется «закону развития». В ней «все идет постепенно от простого к более сложному, от несовершенного к более совершенному; но везде одна и та же материя, только на разных степенях развития»<sup>31</sup>.

Человек является наиболее совершенным из известных нам живых существ. Самую же развитую часть человеческого организма представляет собой мозг. Его связь с психической деятельностью давно уже доказана философией и естественными науками.

Философское религиоведение — еще одна сторона деятельности Добролюбова.

Он обращается к самым истокам религии, к временам ее становления. Добролюбов пишет о том, что наиболее ранние религиозные представления, свойственные человеку, складываются под влиянием поражающих и устрашающих его явлений природы. «Необразованный ум, будучи не в состоянии объяснить их путем естественным, вдается в самые нелепые толкования, приписывая все действию какой-то сверхъестественной силы»<sup>32</sup>.

Вообще религия там, где человечество еще не сознает «своих внутренних сил», когда оно находится «совершенно под влиянием внешнего мира». Именно тогда, руководствуясь неопытным воображением, оно видит во всем «какие-то таинственные силы, добрые и злые» и олицетворяет их «в чудовищных размерах»<sup>33</sup>. Добролюбов сравнивал современного человека, который падает ниц перед цивилизацией, одновременно и тяжело отзывающейся на нем и поражающей его своими гигантскими размерами, с древним язычником, который преклонялся перед неведомыми и грандиозными явлениями природы.

В работе «Жизнь Магомета» Добролюбов рассмотрел становление ислама. Здесь, как и в других его произведениях, посвященных роли личности в историческом процессе, было показано, что появление новой религии нельзя просто приписать человеку, «ни с того,

ни с сего» озаренного ею. Для правильного понимания этого явления необходимо изучение страны, в которой он жил, народа, к которому он принадлежал, предшествующей истории религии и религий, современных ему и повлиявших на него, в данном варианте — христианства и иудаизма. Вместе с общими причинами религиозности, о которых только что шла речь, это дает возможность представить себе «естественное происхождение» данной религии, как частный случай «естественного объяснения исторических событий»<sup>34</sup>.

В работе, посвященной буддизму, исследованы некоторые вопросы, имеющие отношение к еще одной религии, образованной в ходе исторического процесса. Шакьямуни, с именем которого связывается ее появление, — «лицо не вымышленное». Но религиозная фантазия «украсила» его рождение и последующую жизнь чудесами, сделала его существом сверхъестественным — Буддой. Это и целый ряд рассмотренных им элементов буддизма позволили Добролюбову сделать вывод, что «он имеет много сходного с христианским учением»<sup>35</sup>.

Происхождение христианства и Иисус из Назарета, по понятным причинам, не стали для Добролюбова объектом литературного анализа. Но сходство христианства с исламом и буддизмом — реальный факт. Все эти три религии действительно близки друг другу. Они принадлежат к группе наднациональных религий, а по степени распространения являются мировыми (в отличие от своих предшественниц — религий национальных, каждая из которых была свойственна лишь одному конкретному народу). Естественно, что типологические черты и особенности, выявленные Добролюбовым у ислама и буддизма, возникновение и история этих религий — все это

имеет отношение и к христианству. Читатель работ Добролюбова без особого труда производил соответственные аналогии.

В публикациях, где речь шла о христианстве, и в частности о православии, Добролюбов показывал несостоятельность теологических постулатов, противоречия, в которые вступают они с жизненными фактами.

Православная теология утверждала (да утверждает это и в наши дни), что русский народ с энтузиазмом и сразу принял предложенную ему новую религию — христианство. Добролюбов, анализируя различные материалы и документы, относящиеся к эпохе христианизации, в том числе и церковного происхождения, выяснял, что это было совсем не так. Хотя верхний слой общества был крайне заинтересован в скорейшем внедрении новой религии и использовал для этого все имеющиеся у него средства, как силовые, так и пропагандистские, «языческие понятия и предания были слишком сильно вкоренены во всех проявлениях народного быта и оказывали сильное противодействие новым началам»<sup>36</sup>. Христианство в течение первых столетий после его введения на Руси распространялось «очень слабо».

Собственно говоря, полной и окончательной победы христианство так и не одержало. Даже в середине XIX в., когда писал свои работы Добролюбов (как и позже), факт существования языческих представлений в народной среде своего значения «не утратил». Эти представления, по словам Добролюбова, «донныне» охватывают всю жизнь крестьянина. Они глубоко «вкоренились» здесь еще и потому, что «издавна перемешались с христианскими воззрениями»<sup>37</sup>. Религиозным началам стала свойственна известная «двойственность», и проявляла она себя в размерах «весьма обширных».

Явление, отмеченное Добролюбовым (на него обращал внимание и В.Г.Белинский), в современной науке о религии — общепризнанный факт.

Еще один православный постулат — забота церкви о благе народа. Добролюбов опровергает и его. Он признает, что в церковной среде встречаются иногда люди, которые сочувствуют угнетенному народу и подают голос в его защиту. Но подобных людей не так много. В православной церкви, говорит Добролюбов, они являются «исключением». Достаточно редки они и в других конфессиях. Одному из таких борцов за справедливость и народное дело Добролюбов посвятил статью «Александр Гавацци и его проповеди». Он рассказал в ней о католическом монахе, сражавшемся в армии Д.Гарibaldi с оружием в руках и воодушевлявшем гарибальдийцев своим словом.

Церковь же, как организация, всегда на стороне сильных этого мира; она поддерживает существующий порядок, мероприятия власти. В эпоху крепостного права она сама владела крестьянами и была далеко не лучшим из крепостников. Добролюбов говорил (в письме к Н.И.Гречу) и о том, что «православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга»; он находил, что «эта круговая порука очень понятна»<sup>38</sup>.

Подобным образом поступает церковь и в католических странах. И здесь между правящей властью и духовенством устанавливается та же «круговая порука», при которой они действуют против народа, «подкрепляя друг друга»<sup>39</sup>.

Как показано в публикациях Добролюбова, аналогично обстоит дело и там, где распространены ислам, буддизм, индуизм...

Отношение народа к церкви столь же не идиллично, как и отношение церкви к нему. Понятие о духовенстве, отмечал Добролюбов, в русском обществе давно уже составилось. Сам выходец из православной церковной среды и хорошо ее знавший, Добролюбов писал: «...если спросить по совести кого угодно из духовных, каждый, конечно, сознается, что понятие это далеко не в их пользу»<sup>40</sup>. Добролюбов вполне соглашался с мнением В.Г.Белинского об отношении русского народа к духовному сословию, которое было высказано им в «Письме к Н.В.Гоголю».

Добролюбов обращал внимание на то, что прогресс науки губителен для религии. Напоминая о том, сколько зла причинили человечеству различные «нелепости» о сверхъестественном, он подчеркивал, что именно наука дает возможность «избавляться от тех или других искусственных комбинаций, вредивших устройству общего благоденствия»<sup>41</sup>.

Но, как и другие философы русской революционной демократии, Добролюбов не считал, что для полного преодоления искажающих действительность представлений, в том числе и религиозных, достаточно одного лишь просветительства. Глубинные причины идейных деформаций он находил вне сознания. «Секрет подобного равнодушия к логике заключается прежде всего в отсутствии всякой логичности в жизненных отношениях». Тот, кто постоянно существует под гнетом социального произвола, приучен всюду видеть «безотчетность и бессмысленность» и не способен уже «настойчиво доискиваться разумных оснований в чем бы то ни было»<sup>42</sup>. Только отказ от нелогичной действительности сделает логичным всеобщее восприятие мира.

## Примечания

- 1 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. X. М., 1951. С. 7.
- 2 *Добролюбов Н.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. М.—Л., 1964. С. 450.
- 3 Там же. Т. 4. М.—Л., 1962. С. 277, 278.
- 4 Там же. Т. 9. М.—Л., 1964. С. 253—254.
- 5 Там же. С. 253.
- 6 *Чернышевский Н.Г.* Полн. собр. соч. Т. VII. С. 851.
- 7 *Антонович М.А.* Из воспоминаний о Николае Александровиче Добролюбове // *Н.А.Добролюбов в воспоминаниях современников.* Л., 1961. С. 219.
- 8 *Панаева (Головачева) А.Я.* Воспоминания. С. 310.
- 9 *Розанов В.В.* О писательстве и писателях. С. 556—557.
- 10 *Добролюбов Н.А.* Собр. соч. Т. 5. М.—Л., 1962. С. 139.
- 11 Там же. Т. 6. М.—Л., 1963. С. 307.
- 12 Там же. С. 308.
- 13 Там же. Т. 5. С. 459.
- 14 Там же. Т. 4. С. 372.
- 15 Там же. Т. 5. С. 460.
- 16 Там же. С. 458.
- 17 Там же. Т. 2. М.—Л., 1962. С. 222.
- 18 Там же. С. 224.
- 19 Там же. Т. 4. С. 59.
- 20 Там же. Т. 2. С. 233.
- 21 Там же. С. 234.
- 22 Там же. С. 228—229.
- 23 Там же. С. 229.
- 24 Там же. С. 243.
- 25 Там же. Т. 6. С. 103.
- 26 Там же. С. 196.
- 27 Там же. Т. 5. С. 24.
- 28 Там же. Т. 2. С. 274—275.
- 29 Там же. С. 386.
- 30 Там же. Т. 3. М.—Л., 1962. С. 77, 78.
- 31 Там же. Т. 4. С. 262.
- 32 Там же. Т. 3. С. 399.
- 33 Там же. Т. 2. С. 223.

- 34 Там же. С. 280.
- 35 Там же. Т. 3. С. 412.
- 36 Там же. Т. 2. С. 238.
- 37 Там же.
- 38 Там же. Т. 1. М.—Л., 1961. С. 101.
- 39 Там же. Т. 7. М.—Л., 1963. С. 121.
- 40 Там же. Т. 6. С. 83.
- 41 Там же. С. 309.
- 42 Там же. С. 325.

## ПИСАРЕВ

Дмитрий Иванович Писарев — в отличие от своих старших современников, Чернышевского и Добролюбова, — потомственный дворянин. Родился он в находившемся в Орловской губернии имении Знаменское 2 (14) октября 1840 г. Детство его прошло в деревенской обстановке. Но общение его с крепостными крестьянами исключалось, и о жизни их ему мало что было известно. Воспитывался он в устоявшихся дворянских обычаях. Французский язык знал лучше русского. Ему внушались принципы монархизма, религии.

Учебные занятия производились в домашней обстановке и дали неплохие результаты. С 1852 г. образование было продолжено в Петербурге. Выдержав приемные испытания, Писарев зачисляется сразу в третий класс гимназии. В 1856 г., когда ему шел шестнадцатый год, он становится студентом Петербургского университета (его историко-филологического факультета).

Жизненное и духовное направление, заданное в Знаменском, не меняется и в Петербурге. Будучи гимназистом, он скорбел и плакал, узнав о смерти Николая I. В университете он придерживается взгляда, что наука и искусство должны чуждаться проблем, выдвигаемых обществом; он за «чистую науку», за «искусство для искусства».

В конце 1858 г., обучаясь на 3-м курсе университета, Писарев стал сотрудничать во вновь создававшемся журнале «Рассвет», первый номер которого вышел в свет в январе 1859 г. Писарев ведет здесь отдел библиографии, в течение нескольких месяцев публикует более сотни рецензий и статей. Общий объем их составил около 25 печатных листов<sup>1</sup>.

«Рассвет» не был ни особенно влиятельным, ни тем более передовым органом печати. Его политическая благонадежность вполне соответствовала принципиальным установкам начавшего печататься в нем Писарева, устраивала его. Журнал пользовался поддержкой и вниманием со стороны императора и других лиц царствующего дома.

И все же 1859 г. стал переломным для мировоззрения Писарева. «Рассвет» явился для него тем, чем когда-то стали для В.Г.Белинского «Отечественные записки», — несмотря на разномасштабность этих журналов. Работа в «Рассвете» поставила перед Писаревым целую совокупность общественных проблем и заставила задуматься над ними. По его собственному признанию, один год журналистики дал ему больше, чем предшествующие два года упорного труда в университете и библиотеке.

Не последняя роль в смене Писаревских приоритетов принадлежала журналу «Современник», идейный облик которого определялся участием в нем Н.Г.Чернышевского и Н.А.Добролюбова. Знакомясь с «Современником» и рассказывая о некоторых из помещенных в нем материалах на страницах «Рассвета», Писарев признавал, что он принадлежит «к числу лучших наших журналов. Он следит за общественными вопросами, развивает новые и живые идеи, старается удовлетворить современным требованиям общества»<sup>2</sup>.

Писарев сам описал ту смену одних воззрений другими, которую претерпел не только лично он, но и многие из его современников. Когда им, воспитанным «в душевной среде», находившимся под влиянием «мертвящих предрассудков», пришло время становиться «на свои ноги», это потребовало от них переделки всего строя имевшихся понятий — «сверху донизу». При этом пришлось «выкуривать» и ту «нелепую демонологию», которая заменяла «резвые понятия о мире, о природе и человеке». Прежние воззрения «приросли» настолько прочно, что их надо было отрывать «с болью и с кровью»<sup>3</sup>.

Процесс этот оказался крайне тяжел для Писарева, потребовал от него мобилизации всех его духовных сил. Нервное напряжение не прошло даром; он заболел и несколько месяцев, с декабря 1859 г. по апрель 1860, провел в клинике.

Конечно, система новых взглядов Писарева образовалась не сразу. Его новые представления эволюционировали. Но мировоззренческий переворот совершился, и именно он предопределил дальнейший выбор Писарева. В декабре 1860 г. появляются первые его публикации в журнале «Русское слово», редактировавшимся Г.Е.Благосветловым, человеком передовых взглядов, давним знакомым А.И.Герцена и Н.Г.Чернышевского. В 1861 г. Писарев, получив степень кандидата, закончил университет и всецело посвятил себя «Русскому слову».

В 60—х гг. XIX в. этот печатный орган был близок к «Современнику». Революционный демократизм, социализм, материализм и неприятие религиозности составили общую платформу обоих журналов. При столкновениях с чуждыми идеологиями, охранительством,

либерализмом, они оказывали поддержку друг другу. В 1862 г. Писарев несколько раз встречался с Н.Г.Чернышевским. Но двум журналам одного направления было свойственно известное разномыслие, и по конкретным вопросам между ними временами возникали идейные споры.

Писарев стал главным идеологом «Русского слова», его признанным лидером. Основной литературный жанр, который был им использован, — публицистическая статья. Писаревская публицистика в равной мере злободневна и теоретична. Философия — неотъемлемая принадлежность ее.

В философии Писарев — последователь В.Г.Белинского, А.И.Герцена, Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова; его философские взгляды развивались, продолжая то, что было сделано ими. Особенно значимым для него оказалось созданное Чернышевским. Другой большой для него авторитет — Герцен.

С защитой имени Герцена связано драматическое событие в жизни Писарева. В мае—июне 1862 г. он написал статью-прокламацию, которую передал для публикации в одну из тайных типографий. Это был ответ на брошюру Ф.И.Фиркса, использовавшего псевдоним Шедо-Ферроти. В статье, наряду с опровержением клеветнических измышлений Фиркса о Герцене, шла речь также и о российской действительности, апологетом которой выступил, по словам Писарева, «наемный» и «продажный» памфлетист.

Писарев писал о том, что социальное насилие прикрывается в России устарелым проявлением «божественного права». Он выражал уверенность в грядущей гибели не только «дряхлого деспотизма», но и «дряхлой религии».

«Низвержение благополучно царствующей династии Романовых, — говорилось здесь, — и изменение политического и общественного строя составляет единственную цель и надежду всех честных граждан России. Чтобы при теперешнем положении дел не желать революции, надо быть или совершенно ограниченным, или совершенно подкупленным в пользу царствующего зла»<sup>4</sup>.

Когда тайная типография была выявлена и захвачена жандармерией, в ее руки попала и рукопись Писарева. 2 июля 1862 г. он был арестован. Писареву шел всего лишь 22-й год, хотя он и стал уже к этому времени известным литератором и философом (были опубликованы, в частности, такие его работы, имевшие философский характер, как «Идеализм Платона», «Схоластика XIX века», «Аполлоний Тианский»). Писарев пробыл в Петропавловской крепости четыре с половиной года.

В июне 1863 г. ему разрешили заниматься литературным трудом (вплоть до апреля 1866 г., когда это разрешение было аннулировано). Его публикации стали вновь появляться на страницах «Русского слова». Несмотря на усилившуюся тогда цензуру и особое внимание, которое она уделяла тому, что писал литератор, находившийся в заключении, он и в этих тяжелых условиях сумел сказать многое. Сам он так объяснял, почему это удалось ему: «Нет той гремучей змеи, которую нельзя было бы опрятно и грациозно уложить в невиннейшую и грациознейшую корзинку, наполненную самыми великолепными и душистыми цветами»<sup>5</sup>. Основная часть известного нам Писаревского наследия была создана именно в стенах Петропавловской крепости. Всего им написано там около 140 печатных листов<sup>6</sup>.

Писарев был освобожден 18 ноября 1866 г. Незадолго перед тем были закрыты и «Русское слово», и «Современник». Он наладил сотрудничество с «Отечественными записками», редактором которых в 1868 г. стал Н.А. Некрасов. Но продолжалось оно недолго. Летом 1868 г., стремясь поправить здоровье, расстроенное в крепости, Писарев поехал отдыхать на Рижское взморье. 4 (16) июля с пляжа в Дубултах он заплыл в море и утонул. Прах его погребен на Волковом кладбище Петербурга, рядом с могилами близких ему по духу людей — В.Г.Белинского и Н.А.Добролюбова.

Из чего складываются философские построения Писарева?

Одна из первых же опубликованных им в «Русском слове» статей, «Идеализм Платона», была посвящена разносторонней критике идеалистических воззрений. Им противопоставлялся философский материализм. Эта работа осуществлялась и в других произведениях Писарева.

Он обратился к самым истокам идеализма, к философскому творчеству Платона. И в XIX столетии представители историко-философской дисциплины — в той ее части, которая оставалась подконтрольной идеализму, — готовы были, по словам Писарева, кланяться «в пояс» Платону, равно как «его Димиургу и Идеям». Идеализм действительно многим обязан этому греческому мыслителю, который «по всей справедливости» считается его «родоначальником». Платонизм за истекшие века видоизменял свой облик; однако он «под разными именами живет и теперь»<sup>7</sup>.

Платон, конечно, имеет подлинные заслуги перед философией. Он «захватывает в свои исследования такие вопросы, которые постоянно на очереди...»<sup>8</sup>.

Но у Платона, платонизма, идеализма вообще, Писарев обнаруживает существенные изъяны. Он указывает на то, что идеализм является созданием фантазии — когда в сознании человека она получает «слишком много простора». Идеи отрываются от явлений, противопоставляются им, приобретают свойства иллюзий, галлюцинаций. Идеализм не опирается на свидетельства опыта, пренебрегает ими и презирает их. Современный ему идеализм Писарев называет «схоластикой XIX в.», «печальным анахронизмом».

Мировоззренческий конфликт, возникший еще в античном мире, где Платону противостоял материалистически мыслящий Аристотель, по мнению Писарева, характерен и для всей последующей истории философии. Материализм и идеализм противоборствуют и ныне, так что принципиальный мыслитель не может не примкнуть открыто «к одной из двух партий, составляющих великий раскол в современном философском мире»<sup>9</sup>.

Идеализм находится в постоянном разладе с реальностью. Даже такому выдающемуся его представителю, как Платон, не удалось преодолеть этот разлад. По мнению Писарева, он постоянно впадает в противоречия. А обобщая жизненный и духовный опыт всего человечества, Писарев приходит к выводу, что «в практической жизни... все материалисты»; «вся разница между идеалистом и материалистом в практической жизни заключается в том, что первому идеал служит вечным упреком и постоянным кошмаром, а последний чувствует себя свободным и правым, когда никому не делает фактического зла»<sup>10</sup>.

Более чем двухтысячелетняя борьба между этими главными философскими партиями велась с переменным успехом. «Но что касается до настоящей мину-

ты, — пишет Писарев, — то нет сомнения, что одолевает материализм; все научные исследования основаны на наблюдении, и логическое развитие основной идеи, развитие, не опирающееся на факты, встречает себе упорное недоверие в ученом мире. Не последовательности выводов требуем мы теперь, а действительной верности, строгой точности, отсутствия личного произвола в группировке и выборе фактов»<sup>11</sup>.

Говоря конкретно о русской философии, Писарев находит, что здесь у материализма особенно большие возможности и перспективы. «Здравый смысл и значительная доля юмора и скептицизма составляют, мне кажется, — говорит он, — самое заметное свойство чисто русского ума; ...нам мало понятны энтузиазм и мистицизм страстного адепта. На этом основании мне кажется, что ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный здоровый и свежий материализм»<sup>12</sup>.

Насколько идеализм чужд материализму, настолько же он близок религии. Анализируя взгляды его основоположника, Писарев обнаруживает в них многие идейные совпадения с ней. «Философия Платона похожа более на религию, чем на научную систему»<sup>13</sup>, — заявлял он.

Как и идеализм, религия — следствие неконтролируемой фантазии. Пока человек знает, что созданные им образы живут лишь в его воображении, он способен властвовать над ними. Но как только яркость образов ослепляет его и власть его над ними утрачивается, они становятся призраками; отныне они уже сами подчиняют себе человека. В религии он падает «во прах перед созданием собственной мысли». Галлюцинация была «ослепительно ярка», а критическая настроен-

ность мысли — «слишком слаба». Поэтому «борьба между призраком и человеком была неровная, и человек склонял голову и чувствовал себя подавленным, пригнутым к земле...»<sup>14</sup>.

При объяснении возникновения и существования религии Писарев обращался и к общественным явлениям. Он писал о том, что в первобытную эпоху человек, ставший впоследствии властелином природы, «прямой предок» И.Ньютона и К.Линнея, «был самым жалким рабом всех окружающих его предметов». Те страдания и бедствия, которые он пережил, тот страх и отчаяние, которые испытал, теперь трудно даже себе представить. В этой обстановке и формировался «характер всех первобытных религий и богослужений», вырабатывались «первые очерки религиозных представлений»<sup>15</sup>.

И в позднейшие времена религия (в данном случае Писарев использует для прикрытия термин «романтизм») «возникает обыкновенно в эпоху бедствий и страданий», когда человек ищет забвения, чувствует себя несчастным, когда ему «тяжело, больно дышать»<sup>16</sup>.

Писарев выявлял то, что впоследствии стало именоваться компенсаторной функцией религии. Религиозные иллюзии, фантастические надежды, считает он, поддерживают в человеке силы, когда у него их явно недостает.

В работах Писарева показано, что наряду с гносеологическими и социальными у религии имеются также исторические предпосылки. Религия получает известный запас прежних представлений и использует их. Так, для олимпийских богов древней Греции «материалом» послужили первобытные божества.

Когда же античное язычество исчерпало себя, истощило свои силы и его догматы перестали удовлетворять общественное мнение, настал его черед. Понадобился, в частности, и «практический реформатор, любящий “малых сих”, знающий их нужды, не пренебрегающий их умственной нищетой, переживший на себе их мелкие горести, их обыденные страдания... Нужна была любовь; нужно было мягкое сердце; нужна была горячая голова, способная воспламенить других...»<sup>17</sup>. Писарев не называет по имени Иисуса из Назарета, но совершенно ясно, что речь идет именно о нем.

И монотеизм не был бы возможен без политеизма. Материалы для подобной религиозной трансформации были найдены в самой мифологии греков и римлян; при этом потребовалось ее символическое истолкование.

Нынешняя религия — наследие, доставшееся от прошлого, когда и было создано множество типичных для нее миросозерцаний; «от разных остатков этих миросозерцаний приходится теперь избавляться; разные изношенные образы приходится разбивать, выметая их осколки с того места, на котором предполагается строить новое здание в современном вкусе, на прочном фундаменте»<sup>18</sup>.

Как и другие революционные демократы, Писарев привносил материализм в социальную философию и философию истории. Он считал, что изжить «замысловатые теории», политические убеждения, лишённые знания дела, бесплотные порождения доктринерствующих умов можно, лишь изучая социальные реалии. «Чтоб понимать событие, надо знать его деятелей; чтобы объяснить себе историческое развитие человечества, надо знать те силы, которые действуют в нем самом и вокруг него»<sup>19</sup>.

Писарев обращал внимание на то, что при изучении истории на первом плане оказываются политическая жизнь, развитие государственных форм, изменения в законодательстве, нравственное поведение людей и т.п. Но сами особенности политической и иной жизни «надо искать гораздо глубже, в экономическом и социальном строе данного общества»<sup>20</sup>. Значительные общественные перемены связаны с радикальными изменениями в экономике, зависят от них.

Верхний, сравнительно немногочисленный, социальный слой Писарев уподоблял маленькой статуэтке, а народ, основную массу населения, — огромной глыбе гранита. «...Статуэтка стоит на глыбе; статуэтку обтачивают и шлифуют; ею восхищаются и любят; она изменяет свой вид, и эти изменения тщательно записываются в большую книгу, которая называется историей»<sup>21</sup>. Изменения, затрагивающие эту верхушечную часть общества, и называют обычно прогрессом. Благами его приходилось пользоваться немногим.

Между тем, как считает Писарев, трудящаяся масса — не только значительнейшая, но и лучшая, необходимейшая составляющая любого человеческого общества. Действенная социальная сила сосредоточена в общих, преимущественно экономических условиях существования народных масс. «Не отдельные единицы и не частные явления создают общие положения, а, наоборот, общие положения сообщают единицам и явлениям всю их силу и весь их смысл»<sup>22</sup>.

Роль исторических деятелей, т.е., по словам Писарева, людей, стоящих «на заметной ступеньке», неоднозначна. Есть люди, придающие социальному движению, в которое они вовлечены, организацию и единство. Таков Д.Гарибальди, выдвинувшийся, когда для

Италии наступила пора политического обновления, или Ж.П.Марат и М.Робеспьер, руководившие массами во время Великой революции во Франции. Но Писарев отрицательно оценивал таких «цивилизаторов» и «прогрессистов», как Петр I. Последний дорогой для общества ценой производил смену «декораций» и дал «бледную пародию» на европейские нравы.

Поскольку же в жизни человечества не найдется ни одного «светлого десятилетия», а везде — борьба, страдания и насилие, не приходится «дивиться тому, что среди этого дикого хаоса возникают и формируются нравственные уроды изумительного безобразия»<sup>23</sup>. Если бы в кунсткамере можно было содержать уродов нравственных и умственных, тогда пришлось бы поместить туда и некоторых исторических деятелей. Правда, по мнению Писарева, зло заключается не только и не столько в том человеке, который его творит, сколько в том состоянии умов, которое его допускает и терпит.

Вся история человечества — это смена одной формы порабощения другой. Но так будет не всегда. «Средневековая теократия упала, феодализм упал, абсолютизм упал; упадет когда-нибудь и тираническое господство капитала»<sup>24</sup>.

Общество, идущее на смену капиталистическому, не может, конечно, создать, по крайней мере на первых порах, таких условий существования, которые ныне — удел избранных. Но в новом обществе блага человека сразу же утрачивают свою оборотную сторону — они «не покупаются ценою чужих страданий»<sup>25</sup>.

Рассуждая о революциях, Писарев сравнивал их с оборонительными войнами. Он признавал, что каждый переворот и каждая война причиняют народу вред — материальный и нравственный. «Но если война или

переворот вызваны настоятельной необходимостью, то вред, наносимый ими, ничтожен в сравнении с тем вредом, от которого они спасают... Тот народ, который готов переносить всевозможные унижения и терять все свои человеческие права, лишь бы только не братья за оружие и не рисковать жизнью, — находится при последнем издыхании. Его непременно поработят соседи или уморят голодной смертью домашние благодетели»<sup>26</sup>.

Мыслящие защитники народных интересов сочувствуют перевороту не из любви к эксцессам, а потому, что он облегчает участь народа. «Если бы это облегчение могло быть достигнуто путем мирного преобразования, то мыслящие защитники народных интересов первые осудили бы переворот как ненужную трату физических и нравственных сил»<sup>27</sup>.

Писарев стал еще одним мыслителем из группы русских революционных демократов, принявших участие в третьем перевороте, совершавшемся в философии. Новый тип ее, переживавший период оформления на Западе, был подкреплен — независимо и самобытно — работами русских философов.

## Примечания

- 1 См.: *Елизаветина Г.Г.* Писарев в журнале «Рассвет» // *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 1. М., 2000. С. 363.
- 2 *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. С. 77.
- 3 Там же. Т. 4. М., 2001. С. 25–26.
- 4 Там же. С. 275.
- 5 *Писарев Д.И.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1956. С. 213.
- 6 См.: *Плоткин Л.А.* Д.И. Писарев. Жизнь и деятельность. М.–Л., 1962. С. 26.
- 7 *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. М., 2000. С. 235.
- 8 Там же. С. 233.
- 9 Там же. С. 275.
- 10 Там же. С. 272.
- 11 Там же. С. 273.
- 12 Там же. С. 269.
- 13 Там же. Т. 3. М., 2001. С. 91.
- 14 Там же. Т. 2. С. 270.
- 15 Там же. Т. 5. М., 2002. С. 111–112.
- 16 Там же. Т. 2. С. 241–242.
- 17 Там же. Т. 3. С. 90.
- 18 Там же. С. 154.
- 19 Там же. Т. 4. С. 251.
- 20 *Писарев Д.И.* Исторические эскизы: Избр. статьи. М., 1989. С. 438.
- 21 *Писарев Д.И.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 5. С. 190.
- 22 Там же. С. 261.
- 23 Там же. Т. 4. С. 224.
- 24 Там же. Т. 5. С. 186.
- 25 *Писарев Д.И.* Соч. Т. 4. С. 235.
- 26 Там же. С. 229.
- 27 Там же.

## БАКУНИН

Михаил Александрович Бакунин — лидер и идеолог одного из направлений в народничестве, которое свое название получило от его имени (бакунизм). Народничество — поздняя стадия революционной демократии. Вопрос о смене социальной действительности не ограничивается уже сферой теории, он смещается и в плоскость практических действий.

В.Г.Белинский, А.И.Герцен, Н.П.Огарев — близкие знакомые Бакунина; некоторые стадии духовного развития, пройденные всеми ими, — сходны. Но итог деятельности Бакунина — оригинальная идейная доктрина.

М.А.Бакунин родился 18 (30) мая 1814 г. в дворянской семье в усадьбе Прямухино (или, как его еще называли, — Премухино) Тверской губернии (недалеко от Торжка). В этой усадьбе и прошло его детство. Его отец — Александр Михайлович Бакунин, первоначально склонный к либерализму и близкий к декабристским кругам, после декабря 1825 г., вместе с большим слоем скептически настроенного по отношению к режиму дворянства, круто повернул вправо, что отразилось, естественно, и на воспитании его детей.

В «Истории моей жизни» М.А.Бакунин вспоминал, что наряду с этим его воспитание имело и другие характерные черты. Образование осуществлялось «ско-

рее в западноевропейском, чем в русском духе»<sup>1</sup>. Французскому языку отдавалось предпочтение перед русским. Живя в деревне, он тем не менее был весьма обстоятельно огражден от крепостнических реалий. Детство его протекало, «так сказать, вне русской действительности»<sup>2</sup>.

В 1829 г. Бакунин поступает в Петербурге в Артиллерийское училище, которое заканчивает в 1834 г. В письмах к родителям и сестрам, которые он посылал из столицы, хорошо запечатлены особенности его мировосприятия тех лет.

Отечество отождествляется им с царствующим императором. Он пишет, что русские люди, и он сам, разумеется, в их числе, «обожают» своего государя. Каждый из них для его «блага» готов пожертвовать всем самым дорогим, что имеет, не исключая и жизни.

Рассказывая о новинках русской литературы, он находит, что она «обогащается» «Иваном Выжигиным» Ф.В.Булгарина, «очень хорошим, — по его мнению, — романом», который открывает перед ней новые пути.

В 1834 г. Бакунин начал службу офицером в армии. Но продолжалась она недолго. Армейская жизнь не устраивает его, и уже в следующем, 1835 г., он выходит в отставку. Бакунина влечет к себе философия.

Еще до ухода с армейской службы он стал посещать в Москве кружок Н.В.Станкевича, где изучался классический немецкий идеализм. Кружок этот имел решающее влияние на всю его последующую жизнь. Бакунин близко сходитя со Станкевичем, почти ежедневно встречается с В.Г.Белинским. Он внимательно изучает сочинения И.Г.Фихте, затем интерес его перемещается к Г.Гегелю. Бакунин становится признанным среди своих новых знакомых ценителем и толковате-

лем Гегелевского философского учения. Один из современников происходившего так обрисовал место Бакунина-философа в кружке Станкевича—Белинского: «Ум в высшей степени спекулятивный, способный проникать во все философские тонкости и отвлечения, Бакунин владел при этом удивительной памятью и диалектическим даром. Перед силой его диалектики все склонялись невольно. Вооруженный ею, он самовластно действовал на свой кружок и безусловно царил над ним. Его атлетическая фигура, большая львиная голова с густыми и вьющимися волосами, взгляд смелый, пылкий и в то же время беспокойный — все это поражало в нем с первого раза»<sup>3</sup>.

Как и другие русские гегельянцы, он считает, что «все сущее есть жизнь духа»; он убежден, что в действительной жизни «нет случая», что все в ней — «святая необходимость, благодать божия». Он не сомневается в истинности положения: «*Что действительно, то разумно*»<sup>4</sup>. Для религиозности есть место в его рассуждениях, но она далека от какой бы то ни было христианской ортодоксии. «Мы — не христиане и не язычники, а бог знает что такое...»<sup>5</sup>, — констатирует он в письме к Станкевичу от 13 мая 1839 г.

В 1840 г. в журнале «Отечественные записки» появляется статья Бакунина «О философии». В ней Гегелевская философия была представлена русской читательской аудитории в доступной форме и ясном изложении. Были подчеркнуты такие свойственные ей особенности, как идея развития и возможности познавать мир.

Взгляды Бакунина не остаются неизменными. Под влиянием тех же имманентных и внешних обстоятельств и причин, что и у некоторых из его коллег, они

начинают сдвигаться в сторону левого гегельянства. В письме к А.И.Герцену от 20 апреля 1840 г. (с ним и Н.П.Огаревым Бакунин познакомился незадолго до этого) он отмечает, что в их «духовных и задушевных направлениях есть много общего»<sup>6</sup>.

Летом 1840 г., субсидируемый Герценом и Огаревым, более состоятельными, чем он сам, Бакунин уезжает в Берлин для того, чтобы совершенствоваться в философии. Но не занятия в Берлинском университете, которым он какое-то время предавался, определили его дальнейшее философское развитие. В Германии он оказался в кругу левых гегельянцев, настроенных — политически и мировоззренчески — весьма радикально. Вместе с некоторыми из них идет он к революционному демократизму и материализму. Бакунин очень высокого мнения о Л.Фейербахе, считает его «безусловно единственным живым среди философов», видит в нем «много гениальности, самобытности»<sup>7</sup>. В кругу единомышленников Бакунин приобретает репутацию знатока Фейербаховской философии. Он сотрудничает в леворадикальной прессе. В «Deutsch-Franz\_ sische Jahrb\_ cher», изданном в 1844 г., он публикуется вместе с Л.Фейербахом, А.Руге, К.Марксом.

Бакунин бывал в различных странах Европы, встречался со многими политиками, философами. Но два знакомства имели для него особую значимость.

В 1844 г. в Париже Бакунин сблизился с Марксом. Бакунин был на четыре года старше Маркса и достаточно амбициозен, но он сразу признал его превосходство над собой. Он по достоинству оценил незаурядную эрудицию Маркса, преданность его делу пролетариата. В беседах с ним социалистические намерения Бакунина начали обретать форму теоретических убеж-

дений. Бакунин называл себя даже учеником Маркса, хотя и признавал, что полной близости между ними не было ни тогда, ни позже. Познакомился он и с Ф.Энгельсом, находя друга Маркса столь же умным, хотя и менее ученым, чем тот.

Еще ближе сошелся Бакунин с П.Ж.Прудоном. Роднило его с французским мыслителем анархистское настроение, по словам исследователя Бакунина, тогда «еще не осознанное и не оформившееся, а чисто инстинктивное»<sup>8</sup>. Прудон находился в начале своей литературной деятельности, он был выходцем из простого народа, и Бакунин оказывал ему помощь в изучении философии, предмете, в котором он был более сведущ, чем Прудон.

Поддерживались связи с соотечественниками — В.Г.Белинским и А.И.Герценом. Оба они высоко ценили публицистические выступления Бакунина в западной прессе. Белинский в кругу друзей говорил: «—Каков наш Мишель-то!.. Впрочем, смешно было бы и сомневаться в нем...»<sup>9</sup>. Герцену и Белинскому вскоре довелось повидаться и с самим автором радовавших их публикаций: первому — после его эмиграции в Европу, второму — во время поездки за границу в 1847 г.

Царское правительство, получая сведения о деятельности и выступлениях Бакунина, в которых речь шла и о порядках в России, требовало его возвращения на родину. Бакунин отказался. Он был лишен дворянства и заочно приговорен к каторжным работам в Сибири.

В 1848 и 1849 гг., во время революционных событий в Европе, Бакунин выступал на митингах и собраниях, писал прокламации и воззвания, сражался на баррикадах в Праге и Дрездене. После поражения

Дрезденского восстания 1849 г. Бакунин был арестован. Он провел 2 года в тюрьмах Саксонии и Австрии, в 1851 г. был выдан российским властям, отбывал заключение в Алексеевском рavelине Петропавловской крепости. В 1854 г. во время Крымской войны из-за опасений, что он будет освобожден в случае англо-французского десанта, Бакунин был переведен в Шлиссельбургскую крепость. Участь его была смягчена лишь в новое царствование. С 1857 г. он отбывал ссылку в Сибири — сначала в Томске, затем — в Иркутске.

К дальнейшим судьбам Бакунина оказался причастным Л.Н.Толстой. Он так рассказывал о своей роли в этом деле. Хотя Бакунин и был при генерал-губернаторе Восточной Сибири чем-то «вроде чиновника», однако «не мог отлучаться без разрешения министерства. Я попросил Ковалевского, управляющего Азиатским департаментом, и он выхлопотал его, чем Бакунин и воспользовался»<sup>10</sup>.

В 1861 г. Бакунин совершил побег из Сибири и через Японию и Соединенные Штаты прибыл в Европу. Ж.Дюкло в своей книге о Бакунине уподоблял его приезд в Лондон хиджре, переселению Магомета из Мекки в Медину, что имело значительные последствия и для самого пророка, и для судеб его учения; Бакунина в этой связи Дюкло рассматривал как «нового Магомета»<sup>11</sup>. Именно приезд Бакунина в Англию предваряет новый, заключительный и наиболее важный этап в его деятельности.

Годы, проведенные в тюрьмах и ссылке, не являлись бесплодными — они были употреблены на обдумывание и вынашивание концептуальных установок, равно как и будущих практических действий.

По приезде в Европу Бакунин налаживает сотрудничество с А.И.Герценом и Н.П.Огаревым, принимает участие в работе Вольной типографии, помогает доставлять ее издания в Россию. Возобновляются и его отношения с К.Марксом. В 1868 г. он вступает в руководимый Марксом Интернационал. Но деятельность Бакунина в Международном товариществе рабочих сопровождалась конфликтами, которые завершились исключением его, вместе с группой сторонников, из этой организации. Наряду с разностью характеров, интригами и клеветой, обычно сопровождающими личные столкновения, имелись и вполне реальные показатели, противопоставившие Бакунина Марксу.

Бакунин не выделял марксизм из общей совокупности имевшихся теорий. По его мнению, появление новой науки — социологии, призванной выявить общественные закономерности, только еще «предчувствуется». Потребуется, может быть, не одно столетие, чтобы она смогла утвердиться. Но способно ли страждущее человечество ждать так долго? «Нет, тысячу раз нет!»<sup>12</sup> — заявлял Бакунин.

В то время как марксизм руководствуется теоретическими положениями, выработанными путем изучения социальных явлений и настроений, Бакунин призывал ориентироваться прежде всего на социальную психологию и инстинктивные стремления, бытующие в народной среде. Народы, творящие свою историю, Бакунин сравнивал с художниками и спрашивал: «...разве великие поэты ждали когда-нибудь открытия наукой законов поэтического творчества для создания своих шедевров?»<sup>13</sup>. Но ведь народы не бедней деятелей искусства инстинктом и творческой мощью и уж, конечно, не более, чем они, зависят от ученых.

Человека из народа социалистом делает само его положение в существующем обществе, хотя он даже не знает, что на свете есть социальная наука, и не слышал слова «социализм». Из разряда прирожденных социалистов Бакунин не исключал и русского мужика, приверженного общинному укладу.

В соответствии с подобными идеалами, которые, сознательно или бессознательно, они разделяют, народы и создадут свою будущую жизнь.

С точки зрения марксизма, революции не могут быть вызваны произвольно — даже и в тех случаях, когда в них заинтересованы большие группы людей. Они — составная часть общественного развития и подчиняются законам этого развития.

Для Бакунина революционная ситуация — перманентный фактор. Народы всегда готовы к революционным свершениям — в силу своего бедственного состояния. Необходимо лишь, чтобы массы поднимались одновременно. С целью подготовки такого «всенародного бунта» русским революционерам и нужно «идти в народ». Когда будет дан сигнал, такое восстание произойдет.

Расходился с марксизмом Бакунин и по вопросу о государстве. Согласно марксизму, государство отомрет на определенном этапе истории, только после победы нового общественного строя, его упрочения.

Идею о том, что государство преходяще и способно к самоотрицанию, Бакунин обнаружил у И.Г.Фихте, в ту пору, когда был увлечен его философией<sup>14</sup>. Однако ни тогда, ни позже, после знакомства с П.Ж.Прудоном, анархистские воззрения у Бакунина не сложились. Рассказывая в «Исповеди», написанной в Петропавловской крепости, о событиях, предшество-

вавших его заточению, он говорил о том, что склонялся тогда к необходимости сильной диктаторской власти, действующей в интересах революции, которая, после ее победы, занялась бы «возвышением и просвещением народных масс». Этой диктатуре следует, по его мнению, «стремиться к тому, чтобы сделать свое существование как можно скорее ненужным»<sup>15</sup>.

Свои анархические представления Бакунин четко выразил в народнической доктрине. Он постулирует теперь «упразднение», «ликвидацию» государства. Государственная власть, утверждает он, станет ненужной сразу же после народной победы.

Эти воззрения Бакунин и его сторонники стремились воплотить в жизнь, и немедленно. Когда в сентябре 1870 г. произошло восстание в Лионе, буржуазной власти они попытались противопоставить безвластие. С долей иронии К.Маркс и Ф.Энгельс так изобразили это событие: «28 сентября... народ завладел городской ратушей. Бакунин водворился в ней; и вот наступил критический момент, которого ждали столько лет, момент, когда Бакунин получил возможность совершить самый революционный акт, какой когда-либо видел мир, — он декларировал *Отмену Государства*. Но государство в образе двух рот буржуазных национальных гвардейцев вошло в дверь, перед которой забыли поставить охрану, очистило зал и заставило Бакунина поспешно ретироваться в Женеву»<sup>16</sup>.

О замыслах Бакунина и делаемых из них рекомендациях А.И.Герцен писал: «Бакунин, не слишком останавливаясь на взвешивании всех обстоятельств, смотрел на одну дальнюю цель и принял второй месяц беременности за девятый. Он увлекал не доводами, а желанием»<sup>17</sup>.

В России призывы Бакунина к активной борьбе, независимо от степени их фундированности, находили сочувствие и отклик. Их воздействие испытали значительные круги революционного подполья<sup>18</sup>. О том энтузиазме, с которым воспринимались в народнической среде идеи Бакунина и сама его личность революционера и борца, вспоминала впоследствии В.Н.Фигнер: «Под влиянием его статей мы верили в творческие силы народных масс, которые, стряхнув могучим порывом гнет государственного деспотизма, создадут самопроизвольно на развалинах старого строя новые, справедливые формы жизни, идеал которых инстинктивно живет в душе народа»<sup>19</sup>.

Все же, в конце концов, и сам Бакунин усомнился в истинности некоторых своих постулатов, начал их критически пересматривать. Учитывались практические неудачи, постигавшие бакунизм, Бакунин приходил к заключению, что «искусственно» нельзя ни возбудить народ, ни вызвать революцию. «Есть периоды в истории, — пишет он теперь, — когда революции просто невозможны; есть другие периоды, когда они неминуемы». Он высказывается в связи с этим за отказ «от всякой нервозности, от всякого нетерпения»<sup>20</sup>. Всеобщую анархию в эпоху социальной революции он предлагает ограничить «коллективной диктатурой тайной организации»<sup>21</sup>.

В конце жизни Бакунин из-за болезни отошел от активной революционной деятельности. Умер он в Швейцарии, в Берне 1 июля (19 июня) 1876 г.

В своем философском творчестве Бакунин продолжал давнюю традицию материализма, прежде всего — русского, обогащая ее положениями, взятыми из философии марксизма, с которой он, однако, детально

знаком не был (тем более, что работы, систематически излагающие философию марксизма, — «Анти-Дюринг», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» — публиковались уже после его смерти).

Несмотря на то, что Бакунин многие годы находился вне пределов своей страны, он постоянно ощущал свою принадлежность к ней. Бакунин писал: «...я не умел сделаться ни немцем, ни французом; напротив, чем долее жил за границею, тем глубже чувствовал, что я русский и что никогда не перестану быть русским»<sup>22</sup>. По его словам, он не мог оторвать мыслей своих от России и кроме нее не имел «другого круга действия».

Его философское наследие — часть русской философии, а сам Бакунин — русский философ.

В различных сочинениях Бакунина изложена целостная система его философских взглядов.

Природа, несмотря на все богатство и разнообразие своих компонентов, пишет он, «нисколько не представляет собой хаоса; напротив, это великолепно организованный мир, где каждая часть сохраняет, так сказать, необходимую логическую связь со всеми остальными. Но, скажут, значит, был тогда устроитель? Вовсе нет, устроитель, будь он хоть богом, мог бы лишь испортить личным произволом естественное устройство и логическое развитие вещей, ...во всех религиях главное свойство божества — это быть именно выше, то есть против всякой логики и всегда иметь только одну собственную логику: логику естественной невозможности, абсурдности»<sup>23</sup>.

Если утверждать, что существование бога не противоречит логике, значит признать, что он идентичен ей, т.е. развитию реального мира. Но в таком случае бог

становится ненужным. Его существование имеет смысл лишь тогда, когда отрицаются естественные законы. Бакунин подчеркивает неопровержимость дилеммы: «Бог существует, значит нет естественных законов и мир представляет собой хаос. Мир не есть хаос, он упорядочен сам по себе — значит бога нет»<sup>24</sup>.

Из-за стечения одних и тех же условий и влияний в природе существуют направленности, тенденции, которые, повторяясь и став постоянными, устанавливаются как законы — механические, физические, химические, физиологические.

Объекты, составляющие бесконечную Вселенную, независимо от их величины и местоположения, оказывают взаимно друг на друга и каждый на прочих *«непосредственные или опосредованные действия и противодействия, каковы, соединяясь в одно движение, составляют то, что мы называем взаимозависимостью, универсальной жизнью и причинностью»*<sup>25</sup>.

Органический мир произошел из неорганического не за счет какой-то «внеземной причины», а от вполне естественных сочетаний, производимых неорганической материей. Подобно тому, как органический мир является продолжением неорганического, мир человека — продолжение и завершение органического. Все интеллектуальные и моральные акты имеют своим источником совершенную, но чисто материальную организацию, — опять-таки без всякого «внематериального вмешательства».

Но, может быть, если исключить бытие бога, общество, его история и судьбы предстанут всего лишь хаосом и игрой случая? «Напротив, только с момента освобождения истории от всякого божественного и че-

ловеческого произвола, тогда и только тогда она предстает перед нами во всем величии и рациональности закономерного развития...»<sup>26</sup>.

Как и другие философы русской революционной демократии, Бакунин достраивал свой материализм «доверху». В немалой мере помог ему в этом К.Маркс. Как отмечал Бакунин, Маркс «высказал и доказал ту несомненную истину, подтверждаемую всей прошлой и настоящей историей человеческого общества, народов и государств, что экономический факт всегда предшествовал и предшествует юридическому и политическому праву». Бакунин считал, что одна из главных научных заслуг Маркса именно и состоит «в изложении и доказательстве этой истины»<sup>27</sup>.

Бакунин высказывал свое мнение о спорах, которые происходили в обществоведении по основному вопросу философии. Он писал: «Кто прав — идеалисты или материалисты? Раз вопрос ставится таким образом, колебание становится невозможным. Вне всякого сомнения, идеалисты заблуждаются, а материалисты — правы. Да, факты господствуют над идеями... Да, вся интеллектуальная и моральная, политическая и социальная история человечества есть лишь отражение его экономической истории»<sup>28</sup>. Бакунин и сам принимал участие в мировоззренческих диспутах — на стороне материализма.

Он доказывал, что общество предшествует любой теории, что все идеи — философские, политические, социальные и пр. — сменяют друг друга вместе со сменой фаз общественного развития, что идеи и комплексы идей, прогрессивные первоначально, могут стать со временем, после изменения экономической и социальной конъюнктуры, консервативными и ретроградными.

Такова, по его мнению, судьба либерализма. Бакунин считал, что нельзя смешивать либерализм прежних времен с нынешним. Либерализм был полон сил и жизни, когда он переживал канун «великого предназначения» и ему принадлежало будущее. Либерализм был бесстрашен, вселял веру в человечество, находился в оппозиции к существующему, способствовал просвещению, мог привести в движение массы. Ныне же он опустился до социального эгоизма и мизантропии. Цели, которые им когда-то ставились, достигнуты, он переживает период старчества.

Особую роль в социальных процессах Бакунин отводил такому экономическому явлению, как частная собственность. Именно она разделила общество на две неравные части: меньшинство, собственническое и привилегированное, и большинство, эксплуатируемое и поработанное, — будь то рабы, крепостные или наемные рабочие. Появились классы, которых разделила «пропасть» и которые стали друг для друга «естественными врагами». Складывается базирующаяся на принудительном труде и «относительном варварстве» трудящегося населения цивилизация. Возникает государство, призванное «принуждать и заставлять». Таким оно является везде, даже в самых демократических странах мира. «И я не колеблюсь сказать, — заявлял Бакунин, — что государство есть зло, но зло, исторически необходимое, так же необходимое в прошлом, как будет рано или поздно необходимым его полное исчезновение...»<sup>29</sup>.

Для того, чтобы жизнь «рабочих классов» стала иной, необходимо «коренное изменение» нынешних экономических условий. Это повлечет за собой перемены всех остальных сторон их существования.

Социализм и коммунизм Бакунин рассматривал «как естественный, необходимый, неотвратимый результат экономического и политического развития»<sup>30</sup>. Характерные же особенности русской социальной революции предуказаны «заранее» и коренятся «во всем характере народа, в его общинном укладе»<sup>31</sup>.

Рабочие и крестьяне во всех странах — естественные союзники. «Крестьяне, по крайней мере огромное большинство крестьян — этого никогда не надо забывать, — хотя и стали собственниками, но тем не менее *живут трудами своих рук*. Это резко отделяет их от класса буржуазии, ...а, с другой стороны, объединяет с городскими трудящимися... *Перед лицом буржуа-эксплуататора рабочий должен чувствовать себя братом крестьянина*»<sup>32</sup>.

Значительный фрагмент творчества Бакунина — его философия религии, или, согласно его собственной терминологии, «антитеологизм». И здесь в основание исследований положен им экономический фактор.

Историю сменяющих друг друга религиозных систем Бакунин рассматривал, подобно иным идейным комплексам, как естественное и логическое развитие, идущее «в соответствии» с развитием экономических и политических отношений, воспроизведением которых «в мире религиозной фантазии оно являлось во все времена»<sup>33</sup>.

На каждом из этапов, проходимых религией, люди отображали в ней окружающий мир и самих себя. Но восприятие действительности преломлялось через религиозную «призму». Религия — «это отражение человечества в воображаемых небесах»<sup>34</sup>. Бакунин сравнивал ее с «неверным зеркалом», а также с миражом, в котором человек находит собственное изображение, но только «увеличенное и опрокинутое».

Большое значение придавал Бакунин выяснению тех конкретных причин, которые порождают представления религии. Если не сделать этого, нельзя будет и преодолеть ее. Бакунин отмечает те социальные явления, которые продуцируют религию. Причины религиозности человека он усматривает прежде всего «в его нищете, в его материальных страданиях и в неслыханных притеснениях всякого рода, претерпеваемых им всякий день»<sup>35</sup>. Он обращает внимание на «жалкое положение», на которое фатально обречен народ самой экономической организацией общества. Человек живет в страхе перед внешним миром, который его «утесняет», «давит», способен в любой момент «поглотить».

Еще об одной причине религиозности идет речь у Бакунина. Это — сила традиции. Человек, подавленный ежедневным трудом и лишенный умственных занятий, принимает имеющиеся уже религиозные представления «без критики» и «гуртом». Эти представления «искусственно поддерживаются в его среде толпой официальных отравителей всякого рода, духовных и светских, и превращаются у него в род умственной и нравственной привычки, слишком часто более могущественной, чем его естественный здравый смысл»<sup>36</sup>.

Религия не только представляет, хотя и в искаженном виде, реальный мир — она оказывает обратное воздействие на него. Бакунин говорит о том, что большие политические и социальные преобразования, совершившиеся в мире, не обходились без философских и религиозных идей, «направляющих сознание как индивидов, так и общества»<sup>37</sup>.

В современном мире воздействие религии на реальную действительность — сугубо негативно. Христианство, в частности, во всех своих разнообразных фор-

мах, является «огромным препятствием» на путях развития общества. Все государства и их правительства, независимо от того, как те или иные представители их относятся к религии лично, оказывают «покровительство всем религиям, лишь бы эти религии учили, как, впрочем, они все это делают, смирению, терпению и подчинению»<sup>38</sup>.

Там, где народ поработан, для сохранения порядка необходимо, чтобы государство и церковь, так же как и оба страха, земной и небесный, друг друга дополняли. «Вот почему во всех государствах, с тех пор как существует история, палочное управление и религиозное управление были родными и неразлучными братьями»<sup>39</sup>. Пока народные массы погружены в религиозные суеверия, они послушно подчиняются земным деспотам, действующим против освобождения человечества.

Религия трактуется Бакуниным как иллюзорная компенсация того убожества, в котором очутился народ. Он располагает минимумом человеческого существования и подобен узнику в тюрьме. Естественно, что он испытывает потребность выйти из этого положения. «Но для этого у него есть лишь три средства, из коих два мнимых и одно действительное. Два первых — это кабаки и церковь... Третье — социальная революция»<sup>40</sup>. Кабак и церковь, по мнению Бакунина, не так уж далеко и отстоят друг от друга: церковь для народа — «род небесного кабака», кабак же — «нечто вроде церкви небесной на земле». Человек из народа и там, и тут забывает на время о гнете, унижении, ежедневной беде — в вине или в вере. «Одно опьянение стоит другого»<sup>41</sup>.

Свои суждения Бакунин высказывал и о будущем религии. Возникшая когда-то как «историческая необходимость» и являвшаяся долгое время «злом неизбеж-

ным», она закономерно и исчезнет. Религиозная стадия в истории общества соединяет прошлое с будущим. Человек «вышел из животного рабства и, пройдя через божественное рабство, переходный этап между его животностью и человечностью, идет ныне к завоеванию и осуществлению своей человеческой свободы»<sup>42</sup>.

Бакунин указывал на недостатки буржуазного свободомыслия, неспособность его преодолеть религию. Представляющие его «свободные мыслители» полагают, что всем на свете «заправляет» мысль, что для нее все возможно. Но это совсем не так. Сама мысль — следствие жизни, и для того, чтобы изменить мысли, надо преобразовать жизнь. «Дайте широкую человеческую жизнь народу, и он вас удивит глубокою рациональностью своих мыслей»<sup>43</sup>.

Буржуазное же свободомыслие предлагает иной путь. Его сторонники объявляют господу богу «беспощадную войну», отвергают религию «наирадикальнейшим образом», «громят» ее, но не затрагивают господствующих в мире политических и социальных сил.

Бакунин признавал значимость научной пропаганды в борьбе с религией, но главное все же видел не в этом. Напрасно было бы ждать освобождения народа от «религиозного пьянства», «пока само положение его коренным образом *не изменится*. Вы никогда не достигнете отрезвления его одним только *путем умственной пропаганды*. *Окончательно освободит его от всякой религии только социальная революция*»<sup>44</sup>.

Бакунин заявлял, что является сторонником «абсолютной» свободы совести. Он считал, что верующие любых конфессий вправе иметь храмы и должны оплачивать свое духовенство. Он подчеркивал при этом, что уважения заслуживает не сама вера, но лишь гаранти-

рованная возможность каждого верить, если он находит в своей религии утешение и удовлетворение. Имеет свои права и атеизм. Признание религиозных свобод не исключает антирелигиозную пропаганду.

Но и здесь, при решении религиозной проблемы, временами проявлялся анархический и бунтарский дух Бакунина. Он говорил, что «революция должна быть атеистична», ставил «вопрос об уничтожении религиозных идей и религиозных культов», да еще как «один из наиболее неотложных», выражал мнение, что «социальная революция будет обладать силой закрыть в одно и то же время и все кабаки, и все церкви»<sup>45</sup>.

Подобные установки способны были лишь осложнять задачи, стоявшие перед освободительным движением, ставить под сомнение единство верующих и неверующих в борьбе за социальный прогресс. Они находились в известном диссонансе и с основными положениями материалистической концепцией самого Бакунина.

## Примечания

- 1 *Бакунин М.А.* Собр. соч. и писем. Т. I. М., 1934. С. 27.
- 2 Там же.
- 3 *Панаев И.И.* Литературные воспоминания. С. 178.
- 4 *Бакунин М.А.* Собр. соч. и писем. Т. II. М., 1934. С. 70–71.
- 5 Там же. С. 244.
- 6 Там же. С. 422.
- 7 Там же. Т. III. М., 1935. С. 176.
- 8 *Стеклов Ю.* Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. 1814–1876: В 3 т. Т. 1. М., 1926. С. 188.
- 9 См.: *Панаев И.И.* Литературные воспоминания. С. 282.
- 10 См.: Яснополянские записки Д.П.Маковицкого. Кн. 2. М., 1979. С. 317.
- 11 *Дюкло Ж.* Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975. С. 230
- 12 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 50.
- 13 Там же. С. 51.
- 14 См.: *Борисёнок Ю.А., Олейников Д.И.* Михаил Александрович Бакунин // Вопросы истории. 1994. № 3. С. 57.
- 15 «Исповедь» Бакунина // *Дюкло Ж.* Бакунин и Маркс. С. 392.
- 16 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 18. С. 348–349.
- 17 *Герцен А.И.* Собр. соч. Т. XI. С. 368.
- 18 См.: *Пирумова Н.М.* Социальная доктрина М.А.Бакунина. М., 1990. С. 231–301.
- 19 *Фигнер В.* Полн. собр. соч.: В 7 т. Т. V. М., 1932. С. 62.
- 20 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 539.
- 21 Там же. С. 549.
- 22 «Исповедь» Бакунина // *Дюкло Ж.* Бакунин и Маркс. С. 354.
- 23 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 52–53.
- 24 Там же. С. 53.
- 25 Там же. С. 58.
- 26 Там же. С. 52.
- 27 Там же. С. 444.
- 28 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. М., 1987. С. 446–447.
- 29 Там же. С. 505.
- 30 «Исповедь» Бакунина // *Дюкло Ж.* Бакунин и Маркс. С. 345.

- 31 *Бакунин М.А.* Собр. соч. и писем. Т. III. С. 408.
- 32 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 221–222.
- 33 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. С. 488.
- 34 Там же. С. 259.
- 35 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 512.
- 36 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. С. 452.
- 37 Там же. С. 388.
- 38 Там же.
- 39 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 135.
- 40 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. С. 452.
- 41 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 512.
- 42 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. С. 456.
- 43 *Бакунин М.А.* Философия. Социология. Политика. С. 513.
- 44 Там же. С. 143.
- 45 *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. С. 292, 388, 453.

## ЛАВРОВ

Наряду с бакунизмом в народничестве существовали и другие направления. Лидером одного из них, его теоретиком и философом являлся Петр Лаврович Лавров.

Сын богатого помещика, он родился 2 (14) июня 1823 г. в имении Мелихово, находившемся в Псковской губернии. В детстве он воспитывался на идеях верноподданничества. А в своем восприятии мира, как вспоминал Лавров в «Биографии-исповеди», он тогда «оставался постоянно на ступени привычного верования, не вызывавшего размышления»<sup>1</sup>.

В 1837 г. он поступил в Артиллерийское училище, то самое, в котором незадолго перед тем учился М.А. Бакунин. Лавров закончил его в 1842 г., став офицером. Здесь, когда ему было 15–16 лет, он начал обдумывать некоторые философские вопросы, вследствие чего мировоззрение его приобрело форму «теистического фатализма»<sup>2</sup>. В те же годы он обратился к стихотворному творчеству; в своих стихах он, в частности, пытался примирить научные данные, получаемые в училище, с религиозными представлениями, усвоенными в раннем возрасте.

С 1844 г. Лавров преподавал математику в Артиллерийском училище, а затем в Артиллерийской академии. В это время происходят существенные перемены

в его мировосприятии. В середине 40-х гг., как свидетельствует об этом он сам, Лавров знакомится «с аргументами материализма»; это знакомство приводит к тому, что его воззрения в конечном итоге освобождаются «от всякого теистического элемента». Убеждения его устанавливаются «в общих чертах» в начале 50-х гг., но продолжают уясняться и вырабатываться «в подробностях» — «в процессе литературных работ»<sup>3</sup>.

Кто именно повлиял на смену мировоззренческих ориентиров Лаврова? Сам он подчеркивал значимость некоторых явлений русской идейной жизни, современником которых он стал. Одно из таких явлений, названных им, — «могучая критика Белинского». В интеллектуальную прослойку общества он вносил «влечение к общественной критике»<sup>4</sup>.

Другое явление, выделяемое Лавровым, — «проповедь» А.И.Герцена. В середине 40-х гг. публикуются «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», которые, как отмечалось уже в литературе, произвели «заметное впечатление на него»<sup>5</sup>. Герцену, имя которого было зашифровано инициалами (А.Г.) Лавров посвящает одну из своих ранних работ. Он принимает участие в его лондонских изданиях. Впоследствии лишь неожиданная смерть Герцена помешала их намеченной уже личной встрече.

И на склоне жизни не забывал Лавров «преданий» Н.А.Добролюбова, «блестящих статей» Д.И.Писарева. Н.Г.Чернышевского он рассматривал как одну «из самых крупных исторических личностей», отмечал его понимание потребностей эпохи и умение влиять на нее. Он говорил о той общей великой роли, которую Чернышевский «играл в эволюции русской мысли»<sup>6</sup>.

Не был безразличен к начавшему свой творческий путь Лаврову и Чернышевский. Одно из главных его произведений, «Антропологический принцип в философии», написано по поводу книги Лаврова «Очерки вопросов практической философии». Давая здесь общую оценку данного сочинения Лаврова, Чернышевский считал, что, несмотря на сделанные им некоторые критические оговорки, она положительно должна быть признана хорошею, и высказывал пожелание, чтобы автор ее продолжал свою деятельность философа.

Вскоре у Чернышевского с Лавровым установились достаточно близкие и доверительные отношения. Сложившегося у него мнения о Лаврове Чернышевский уже не менял. «Да, глубочайшее уважение имею к Петру Лавровичу»<sup>7</sup>, — говорил он Л.Ф.Пантелееву во время встречи с ним в Астрахани весной 1889 г.

В «Антропологическом принципе в философии» Чернышевский находил, что его собственные понятия о тех предметах, о которых трактует Лавров, «сходны» с его образом мыслей, считая, что разница сводится в основном к манере изложения и способу ставить вопросы для обсуждения; к этому времени Лавров уже стал революционером, демократом и социалистом.

Помимо русской, были и другие составляющие той научной и духовной среды, в которой осуществлял свою деятельность Лавров и которые оказывали на него влияние.

Важным событием в его жизни стали работы «Гегелизм» и «Практическая философия Гегеля», публиковавшиеся в 1858—1859 гг. в журнале «Библиотека для чтения» и сделавшие его имя известным значительному кругу русской научной общественности. Г.Гегель для него — «новый Аристотель», а учение его — «громад-

ное создание». Гегель обосновал «великое начало развития», доказал его в форме диалектического процесса. «Только после Гегеля, — писал Лавров, — лучшие умы согласились, что развитие необходимо и повсеместно, что его остановить нельзя, что действительное существование заключается... в переходе, в движении...»<sup>8</sup>.

Но гегелизм, как система, есть ныне уже «отжившее», «историческое» явление. Мистический «безусловный разум» не имеет больше прав «на обожание». «Гегель транспонированный Фейербахом»<sup>9</sup>, — так обозначал восприятие Гегеля и трактовку его Лавровым Г.Г.Шпет.

Авторитетным для Лаврова философом являлся И.Кант. Кант привнес в систему философских воззрений Лаврова элементы агностицизма. Вслед за ним Лавров заявлял, что человеку не суждено постигать так называемые вещи в себе, т.е. сущность вещей. Следует ограничивать себя миром явлений, гармонически объединяя их в процессе познания. Лавров, однако, настолько об этом позволяет судить чтение его произведений, на практике не придерживался этих положений, стремясь всегда выяснить именно сущность изучаемых им предметов и явлений. Данные элементы кантианства могли служить ему в качестве предостережения — для себя и других — от излишнего познавательного самомнения.

Лавров в ряде случаев солидаризировался с позитивизмом, хотя отношение его к этому направлению в философии, в целом, являлось весьма критичным. В позитивизме его привлекали поддержка науки, подчеркивание ее значимости, скептический подход к теологии, религии. Правда, с собственным религиозным

прошлым Лавров покончил еще до сколько-нибудь основательного знакомства с позитивизмом, трудами О.Конта, его основоположника.

В апреле 1866 г. после покушения Д.В.Каракозова на Александра II, в ходе гонений на ту часть интеллигенции, которая придерживалась левых взглядов, Лавров, имевший к тому времени чин полковника и являвшийся профессором Артиллерийской академии, хотя он и не был причастен к данному событию, подвергся аресту (на 9 месяцев) и ссылке в Вологодскую губернию — последовательно: в Тотьму, Вологду, Кадников.

В вологодской ссылке Лавров создал самое известное свое произведение — «Исторические письма», публиковавшиеся (под псевдонимом П.Миртов) в 1868—1869 гг. в газете «Неделя», а в 1870 г. изданные отдельной книгой.

В феврале 1870 г. Лавров совершил побег из Кадникова и месяц спустя прибыл в Париж. Осенью того же года он вступил в Интернационал, а когда возникла Парижская коммуна, стал деятельным ее участником. В мае 1871 г. он выезжал в Бельгию, затем в Англию для того, чтобы организовать поддержку борющемуся Парижу. В Лондоне он познакомился, а впоследствии сблизился с К.Марксом и Ф.Энгельсом, идеи и политическая деятельность которых были ему уже отчасти известны. Отныне он находится под сильным воздействием марксизма и сам признает это. В «Биографии-исповеди» он даже называет себя учеником Маркса.

В отличие от М.А.Бакунина, рассчитывавшего на бунтарский дух народа, Лавров считал, что социальной революции в России должен предшествовать период длительной и тщательной подготовки к ней, подготов-

ки, которая осуществлялась бы «путем развития научной социологической мысли в интеллигенции и путем пропаганды социалистических идей в народе»<sup>10</sup>. Эта пропаганда предполагает «попутно» и агитацию против существующего в стране режима. С этими целями Лавров и группа его сторонников издавали неперiodические сборники «Вперед!» (1873—1874 гг.), а позже (в 1874—1876 гг.) газету с тем же названием. Однако, убедившись, что какая бы то ни было пропагандистская и организационная работа в условиях, созданных российским абсолютизмом, крайне затруднительна, если вообще возможна, Лавров примкнул к организации «Народная воля», которая вела вооруженную борьбу с правительством. Он пришел к выводу, что пропагандистские и организационные усилия, содействующие социализму, окажутся успешными лишь в том случае, если будет устранено «препятствие», оказавшееся на этом пути. В 1883—1886 гг. он редактировал печатный орган «Народной воли» — ее «Вестник».

Умер Лавров в Париже 7 февраля (25 января) 1900 г. В похоронах его приняли участие тысячи людей, провозглашавших лозунги в честь Интернационала и Коммуны.

В своем философском творчестве Лавров сторонился понятия «материализм», считая, что оно слишком скомпрометировано «грубым» и «элементарным» проявлением этого направления философии в прошлом. «Я позволю себе думать, — писал Лавров, — что философское учение Людвиг Фейербаха, Карла Маркса, Фридриха Энгельса и их единомышленников настолько в сущности отлично от тех учений, которые в прежнее время носили название «материалистических», что едва ли не напрасно они удержали этот термин...»<sup>11</sup>. Для

философских взглядов, которые он разрабатывал, Лавров предпочитал использовать другое наименование — «антропологизм». Но этот его «антропологизм» являлся не более чем одной из разновидностей материализма.

В литературе в адрес Лаврова, правда, неоднократно высказывались упреки, что его понимание «критически мыслящей личности» — а это один из центральных пунктов всей его социально-философской концепции — страдает субъективизмом, идеализмом. Подобные претензии к Лаврову не являются лишь частным делом; они стали достоянием обобщающих трудов по истории русской философии, энциклопедических изданий. Справедливы ли они однако?

«Критически мыслящая личность» появилась у Лаврова как антипод других категорий. Д.И. Писарев писал о «попугаях», «дубовых и осиновых головах», сам Лавров — о «баранах человеческих стад». Лишь сравнительно небольшая часть людей, согласно Лаврову, вырабатывает в себе привычку мыслить критически и самостоятельно. Но без них не было бы общественно-го прогресса; в тех случаях, когда возможности их ограничиваются до предела, наступает застой.

Значит ли это, что критически мыслящая личность, как это обычно приписывается Лаврову, действует спонтанно и произвольно?

Лавров подразделял потребности и влечения личности —любой, критически или некритически мыслящей, — на три группы. К первой из них он относил те, которые следуют «бессознательно» из самого физического и психического склада людей. Ко второй — полученные личностью «столь же бессознательно» от исторически сформировавшейся общественной среды;

это — обычаи, предания, существующее законодательство и т.п. Лишь третья группа потребностей и влечений «вполне сознательна». Но и эта группа, как в этом «убеждает» научное исследование, развивается в человеке «не свободно и не самостоятельно»; она обусловлена не только особенностями его личного развития, но и «сложными влияниями окружающей среды»<sup>12</sup>.

Особенность общественного деятеля, если это критически мыслящая личность, не в том, что он свободен от общества и свойственных ему на данном этапе форм существования, а в том, что «он понял яснее и глубже других недостатки этих форм, отсутствие справедливости в них для настоящего времени»<sup>13</sup>.

Деятельность критически мыслящих личностей не могла бы быть достаточно результативной, если бы они действовали всегда в одиночку. Для того, чтобы достичь желаемого успеха, они «должны сойтись, чтобы организовать партию»<sup>14</sup>. Им нужны «союзники», и не только в их собственной среде, но и «в массах». «Ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов... Истинная общественная теория требует не *подчинения* общественного элемента личному и не *поглощения* личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов»<sup>15</sup>.

Но Лавров подчеркивал активную роль личности в закономерно осуществляющемся социальном процессе. «Если личность, сознающая условия прогресса, — писал он, — ждет сложа руки, чтобы он осуществился сам собою, без всяких усилий с ее стороны, то она есть худший враг прогресса, самое гадкое препятствие на пути к нему. Всем жалобщикам о разврате времени, о ничтожестве людей, о застое и ретроградном движении

следует поставить вопрос: а *вы* сами, зрячие среди слепых, здоровые среди больных, что *вы* сделали, чтобы содействовать прогрессу?»<sup>16</sup>.

Для того, чтобы общество продвигалось вперед и назревшие проблемы его решались, недостаточно одних лишь социологических знаний, пусть и вполне достоверных. «Нужно не только слово, нужно дело. Нужны энергические, фанатические люди, рискующие всем и готовые жертвовать всем»<sup>17</sup>.

«Индивидуальные особенности» выдающихся деятелей во многом определяли ход конкретных событий, хотя и нет такой личности, которая не была бы «продуктом» того времени и общественной среды, в которых ей довелось действовать.

В «Тезисах о Фейербахе» К.Маркс выявил «главный недостаток» материализма прошлого, который состоял в том, что действительность рассматривалась им лишь как объект, но не как деятельность людей, «не субъективно»; «*деятельная* сторона» упускалась им из рассмотрения и отдавалась идеализму. Этот-то именно недостаток материализма, подмеченный им независимо от Маркса, Лавров, следуя философским традициям русской революционной демократии, и стремился теоретически преодолеть.

Политическую деятельность и борьбу Лавров ставил в зависимость от экономического фактора, как решающего двигателя истории. Экономические силы, как это показано им, не только создают для себя удобные политические формы, но также обретают «теоретическую идеализацию в соответственных религиозных верованиях и философских мирозерцаниях, эстетическую идеализацию в соответственных художественных формах, нравственную идеализацию...»<sup>18</sup>.

Лавров, однако, не ограничивался констатацией этого обстоятельства. Он подчеркивал, что все эти явления, вызванные к жизни экономическими силами, получают известную самостоятельность и сами уже воздействуют на экономику, «забыв или отвергая свое происхождение»<sup>19</sup>.

Лавров призывал видеть, что «под разнообразными и пестрыми явлениями истории общею подкладкою всегда была и осталась *борьба классов...*»<sup>20</sup>. В ходе истории она приводила к политическим переворотам, смене власти. Лавров останавливался и на конкретных перипетиях подобного противоборства. В конце XVIII в., когда французская буржуазия приобрела уже значительную силу, экономическую и интеллектуальную, она, опираясь на угнетенные народные массы, произвела политический переворот «в свою пользу». Не найдя согласия с Реставрацией и вновь поддержанная массами, не сознавшими еще своей противоположности буржуазии, она «явилась как бы представителем правового государства против полицейского, но в сущности закрепила за собой лишь легальное и экономическое господство»<sup>21</sup>. Лавров обращал внимание на то, что ныне идея классовой борьбы все более овладевает сознанием рабочего класса.

Он указывал на новые приметы современности. Стала ощутимой «непримиримая противоположность» труда и капитала. Пролетариат, фатально порождаемый капитализмом как собственное его отрицание, «созрел» для того, чтобы самому управлять своими делами. «Да, капиталистический строй должен пасть»<sup>22</sup>, — утверждал Лавров.

В Парижской коммуне Лавров увидел новое явление в истории: рабочий класс не только произвел революцию, но и возглавил ее. Становление Парижской коммуны Лавров рассматривал как первую революцию пролетариата.

Социализм, согласно Лаврову, — веление времени, и поражение, которое он потерпел в 1871 г., — не более как эпизод в борьбе за него. Затрагивая в связи с этим проблему реставраций, имевших место также и в прежней истории, он писал, что любая из них несет в себе «следы совершившейся революции и зародыши новых революций *в этом же направлении*, как первая». Предвидя возможные реставрации капитализма в будущем, он так отзывался о них: «Ниспровергнутый, хотя бы временно, порядок экономической собственности и монополии уже не восстановится *совсем как был*, когда его потрясет *настоящая* революция пролетариата, и после своей починки он будет хранить в себе трещины, которые неизбежно поведут его к разрушению»<sup>23</sup>.

Сопоставляя достижения революций с бедствиями, которые они приносят в жизнь человечества, Лавров делал вывод: хронические страдания масс в случае сохранения традиционных порядков могут далеко превзойти все издержки, неизбежные при социальных катаклизмах.

Говоря о России, Лавров обращал внимание на особую социальную ситуацию, существующую здесь. Капиталистический процесс не получил еще достаточно развития и находится пока что «лишь в первоначальных своих фазах»<sup>24</sup>. В России, как и в кое-каких других странах, сохранились некоторые «формы общественной солидарности», связанные с «низшими способами производства», а буржуазия не сложилась еще

«в политический класс». Учитывая все это, Лавров, вслед за Н.Г.Чернышевским, допускал, что «под влиянием торжества социализма в соседних странах» переход к новому строю общества в данном случае «может совершиться с менее глубокими потрясениями»<sup>25</sup>.

Лавров признавал, что вопросам, относящимся к естественным наукам, он уделял «мало доли в своих трудах»<sup>26</sup>. Все же и здесь он сказал свое слово.

Он предостерегал от распространения законов, установленных для органического мира, на социальную сферу, и наоборот. В то же время он отмечал, что некоторые явления, существующие в живой природе, проявляют себя и в обществе, хотя и в иной форме. В отличие от тех социологов и естественников, которые всюду видели «войну всех против всех», Лавров, наряду с борьбой, рассматривал и явления взаимопомощи, «солидарности». По его мнению, «солидарность» обнаруживает себя в мире животных и растений как «могущественное орудие» в процессе выживания.

Новейшее естествознание накопило большое количество фактов и наблюдений, подтверждающих вывод Лаврова. Натуралист-теоретик наших дней затруднится ответить на вопрос, что же превалирует среди живых существ в природе — борьба или разнообразные проявления внутривидовой и межвидовой взаимопомощи.

Человек же, говорит Лавров, должен развивать в себе «понятие о сознательной солидарности всего человечества, ставить его целью личной и общественной деятельности и целью настоящего процесса истории, вырабатывающего социалистическую солидарность кооперативного труда взаимно развивающих друг друга личностей как выход из конкуренции личностей, борющихся между собою за существование, за ба-

рыш...»<sup>27</sup>. Лавров показывал также необходимость солидарности для партий и общественных групп, ставящих своей целью создание этого нового общества.

Одно из главных требований Лаврова к философии состояло в том, что ей следует «устранить все продукты религиозного и метафизического творчества»<sup>28</sup>. Это требование он предъявлял, как к философу, и к самому себе. Атеизм — составная часть его философских воззрений.

В программе, предназначенной для издания «Вперед!», Лавров писал: «*Религиозный*, церковный, догматический элемент нам безусловно враждебен... Принцип сверхъестественного, мистического, мы не признаем ни в одном из его оттенков»<sup>29</sup>.

«Религиозное настроение» и «сверхъестественное начало» Лавров рассматривает как патологию. Религия, которой когда-то принадлежало очень значительное место в обществе, в течение истории постепенно «атрофируется» и, в конце концов, должна будет окончательно из него «исчезнуть».

Остановившись конкретно на православии, Лавров писал, что его духовенство всегда готово, «по воле правительства, говорить за что угодно и против чего угодно»<sup>30</sup>. Он находил, что православие «было слугою византийских императоров, московских царей и петербургских самодержцев. Оно оставило свою паству при приемах колдовства и церемониала, унаследованных от доисторического времени...»<sup>31</sup>. По общественной значимости своей православие, по мнению Лаврова, находится еще более «ниже критики», чем даже самодержавие.

В религиоведении Лавров допускал, однако, и упрощения. Он выдвигал религиозный вопрос на первое место, ему не принадлежащее, ставил его в один ряд с важнейшими социальными проблемами и даже отда-

вал ему первенство. «Для нас в настоящую минуту, — писал он, — существуют две общечеловеческие цели, две борьбы, в которых должен участвовать всякий мыслящий человек, становясь на сторону прогресса или реакции; две борьбы, в которых индифферентным быть нельзя, отношение к которым должно определить отношение ко всем остальным вопросам, как к второстепенным... Это, во-первых, борьба реального мирозерцания против мирозерцания богословского, ясно сознанных человеческих потребностей против всех идолов богословских и метафизических, теоретических и нравственных, — короче говоря, борьба науки против религии. Это, во-вторых, ...борьба за реализацию справедливейшего строя общества»<sup>32</sup>.

Лавров не находил сколько-нибудь существенной разницы между различными проявлениями религии, будь то ортодоксальные или еретические, давая им всем одинаково негативную оценку и не придавая особого значения тому, что религиозная форма зачастую скрывала противоположные намерения и настроения, разнородные социальные силы.

Он считал, что христианский социализм целиком является «не только чуждым действительному прогрессу мысли и жизни, а и прямо враждебным, задерживающим началом»<sup>33</sup>. Лавров игнорировал принципиальные различия между весьма несходными его направлениями — правым, ориентированным лишь на социальную демагогию, и левым, искренне приверженным идеалам социализма, хотя и обосновывающим их религиозными категориями, велением божьим.

Впрочем, недостатки народнического атеизма не являлись лишь личной принадлежностью Лаврова — они были свойственны и другим теоретикам народничества.

## Примечания

- 1 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 631.
- 2 Там же.
- 3 Там же. С. 632.
- 4 Там же. С. 661, 669.
- 5 *Шпет Г.Г.* Антропологизм Лаврова в свете истории философии // *П.Л.Лавров.* Статьи, воспоминания, материалы. Пб., 1922. С. 74.
- 6 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 669, 670.
- 7 *Пантелеев Л.Ф.* Воспоминания. М., 1958. С. 542.
- 8 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 1. М., 1965. С. 175.
- 9 *Шпет Г.Г.* Антропологизм Лаврова в свете истории философии // *П.Л.Лавров.* С. 73.
- 10 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 650.
- 11 Там же. С. 603.
- 12 Там же. С. 40.
- 13 Там же. С. 120.
- 14 Там же. С. 123.
- 15 Там же. С. 98.
- 16 Там же. С. 88.
- 17 Там же. С. 121.
- 18 Там же. С. 278.
- 19 Там же. С. 279.
- 20 Там же. С. 444.
- 21 Там же. С. 187.
- 22 *Лавров П.Л.* Парижская коммуна. 18 марта 1871 года. Л.—М., 1925. С. 231.
- 23 Там же. С. 215.
- 24 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 441.
- 25 Там же. С. 450.
- 26 Там же. С. 636.
- 27 Там же.
- 28 Там же. С. 612.
- 29 *Лавров П.Л.* Избр. соч. на социально-полит. темы: В 8 т. Т. II. М., 1934. С. 26.
- 30 Там же. Т. IV. М., 1935. С. 185.
- 31 *Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 2. С. 610.
- 32 *Лавров П.Л.* Избр. соч. на социально-политические темы. Т. II. С. 24–25.
- 33 Там же. С. 151.

## ТКАЧЕВ

Идеологом еще одного направления в народничестве стал Петр Никитич Ткачев.

Он родился 29 июня (11 июля) 1844 г. в имении Сивцево в Псковской губернии в семье, глава которой Никита Андреевич Ткачев, архитектор, получил личное, а затем и потомственное дворянство. В 1851 г. семья, спустя некоторое время после смерти Н.А.Ткачева, переехала в Петербург. Получивший первоначальное воспитание дома, П.Н.Ткачев поступил в одну из столичных гимназий, а в 1861 г. — на юридический факультет Петербургского университета.

Уже в гимназии складываются у него оппозиционные настроения. В университете он сразу принимает участие в студенческом движении. 12 октября 1861 г. при столкновении группы студентов с солдатами и полицейскими, пытавшимися их разогнать, Ткачев был арестован и препровожден в Петропавловскую крепость, а потом — в Кронштадскую. В декабре 1861 г. он был освобожден, но отчислен из университета.

На формирующееся мировоззрение Ткачева оказывали идейное воздействие журнал «Современник», сочинения Н.Г.Чернышевского, Н.А.Добролюбова,

А.И.Герцена, Н.П.Огарева, Д.И.Писарева. Он знакомится с работами таких европейских мыслителей-социалистов, как Р.Оуэн, Л.Блан, П.Ж.Прудон.

Ткачев начал свою литературную деятельность в 1862 г. Он печатается в различных изданиях, обращается к разным отраслям знания: праву и экономике, истории и социологии, литературоведению и естествознанию, педагогике и психологии... Не последнее место в его творчестве занимает философия. Ткачева по справедливости называют «энциклопедистом»<sup>1</sup>.

Его эрудиция была, однако, лишь в малой мере обязана школьному и университетскому образованию. Занятия в гимназии он перестал посещать, приняв решение готовиться к поступлению в университет самостоятельно; в университете же он числился совсем недолго. Окончил он его, получив кандидатскую степень, экстерном в 1868 г., будучи уже известным ученым и публицистом. Ткачев приобретал знания благодаря систематически организованному самообразованию.

Среди многих печатных органов, в которых публиковался он, можно выделить два, с которыми его работа журналиста была наиболее тесно связана. Это — «Русское слово» и «Дело», созданное Г.Е.Благосветловым после закрытия «Русского слова». Именно здесь прежде всего проявлял себя Ткачев как революционный демократ и философ-материалист.

Он, правда, как и П.Л.Лавров, предпочитал использовать для системы своих философских взглядов не понятие «материализм», а другие наименования. Он называл себя реалистом, рационалистом. Видимо, и у него имелось желание отмежеваться от тех материалистических учений, которые он считал устаревшими, с которыми не соглашался.

Теоретическую работу Ткачев совмещал с практикой революционера-подпольщика. Он неоднократно арестовывался, отбывал заключение. Последний раз Ткачев был задержан в марте 1869 г. и по январь 1873 г. содержался в Петропавловской крепости. После этого он находился в ссылке в Великих Луках. Оттуда в декабре 1873 г. он бежал и скрылся за границей. Там Ткачев с группой единомышленников основал печатный орган с символическим названием — «Набат».

Как и его русские предшественники, Ткачев особое внимание обращал на сохранившееся в России общинное устройство. Предостерегая против идеализации этого социального института и подчеркивая, что ему очень далеко до подлинного коммунизма, он находил все же, что коммунизм здесь кроется, «так сказать, в зерне, в зародыше»<sup>2</sup>. Зерно это способно произрасти, но может и погибнуть. Общине угрожает начавшийся в стране буржуазный прогресс. Если социальное развитие и далее пойдет в том же направлении, община исчезнет. «В настоящее же время она стоит, так сказать, на перепутье двух дорог: одна ведет к царству коммунизма, другая — к царству индивидуализма; куда толкнет ее жизнь, туда она и пойдет»<sup>3</sup>.

Община уже начинает разлагаться, и этот процесс направляется и поощряется сверху. В среде крестьянства вызревает кулачество — «мужицкая аристократия».

Но альтернативная возможность еще не упущена. Помещики ослаблены, экономическое состояние их «совершенно ничтожно». Буржуазия, хотя и растет, находится на начальной стадии развития. Самый сильный и опасный враг — самодержавие. В его распоряжении — армия чиновников и солдат. Но это — «не более как бездушные автоматы, бессмысленные, слепые

и часто бессознательные орудия в руках небольшой кучки автократов»<sup>4</sup>. Государственная власть не авторитетна, не популярна, не пользуется симпатией в сколько-нибудь значительных общественных кругах.

Ситуация, однако, меняется, и, может быть, вскоре власть найдет поддержку у своих нынешних недругов — когда «будет выражать собой их интересы, интересы кулачества и мироедства, интересы личной собственности, интересы торговли и промышленности, интересы нарождающегося буржуазного мира»<sup>5</sup>.

Ткачев утверждал, что ждать нельзя. Революция «настоятельно необходима», и именно в данное время. «*Теперь* или очень не скоро, — писал он, — быть может *никогда!*»<sup>6</sup>.

Сорганизовавшаяся и глубоко законспирированная революционная партия способна противопоставить себя группе автократов, бороться с ними и уничтожить их. Тогда подчиняющиеся самодержавию силы, до поры до времени организованные и дисциплинированные, превратятся в нестройную и неопасную толпу.

В противоположность М.А.Бакунину, отрицавшему какую бы то ни было позитивную значимость государства в современном мире, Ткачев считал, что оно может быть использовано в интересах революции. Революционная партия, придя к власти и превратив его из консервативного в революционное, использует его при проведении социалистических преобразований.

По мнению Ткачева, народ, исконный враг помещиков и властей, поддержит и примет революционный переворот и последующие за ним социальные перемены.

Идеи Ткачева были восприняты частью народничества, вступившей при назревавшей революционной ситуации в вооруженную борьбу с правительством.

Идеология «Народной воли» свелась, по словам Г.В.Плеханова, очевидца происходившего, «к повторению на разные лады ткачевских учений»<sup>7</sup>. А о практических результатах противоборства «Народной воли» с самодержавием Ф.Энгельс, также современник событий, писал: «В России... было два правительства: правительство царя и правительство тайного исполнительного комитета... Власть этого второго, тайного правительства возрастала с каждым днем. Свержение царизма казалось близким...». Констатируя, что «революции в России не произошло» и что «царизм восторжествовал», Энгельс обращал внимание и на то, что деятели «Народной воли» «довели царский абсолютизм до того, что ему приходилось уже подумывать о возможности капитуляции и о ее условиях...»<sup>8</sup>.

Ткачев не пережил становившийся уже ясным исход этой борьбы. В декабре 1882 г. он тяжело заболел и 4 января 1886 г. (23 декабря 1885 г.) в Париже умер.

Историческую значимость имела не только социально-политическая доктрина Ткачева, но и система его философских взглядов. Он продолжил революционно-демократическую традицию в русской философии — материалистическое истолкование явлений общественной жизни. Вся она, эта жизнь, по его мнению, «во всех своих проявлениях, со своей литературой, наукой, религией, политическим и юридическим бытом есть не что иное, как продукт известных экономических принципов, лежащих в основе всех этих социальных явлений»<sup>9</sup>.

В историко-философской литературе отмечалось, что Ткачев пришел к этому выводу (в начале 1865 г.), по-видимому, еще до знакомства с работами К.Маркса, где было сформулировано подобное положение<sup>10</sup>.

Прошло совсем немного времени, и Ткачеву стали известны некоторые из этих работ. В конце 1865 г. он пишет уже о том, что данный взгляд «не нов», что Маркс, «известный немецкий изгнанник», высказал его в своем сочинении «К критике политической экономии» еще в 1859 г. «самым точным и определенным образом»<sup>11</sup>. Ткачев и в дальнейшем неоднократно ссылался на исследования Маркса и даже причислял себя к марксистам. Б.П.Козьмин считал, что Ткачев в России того времени едва ли не в большей степени, чем кто-либо другой, «воспринял учение Маркса»<sup>12</sup>. Но Ткачев, конечно, не переставал при этом быть народником, поставив идеи марксизма в связь с собственными концептуальными установками.

Он сочувственно следил за борьбой, которую в Интернационале вели Маркс и его сторонники против анархистской группы, возглавлявшейся М.А.Бакуниным. Ткачев находил, что союз русских революционных сил с рабочими партиями Западной Европы полезен «в высшей степени». Он протестовал против гонений, которым в различных странах подвергалось Международное товарищество рабочих. В то же время он упрекал эту организацию, руководимую Марксом, в недостатке революционности, призывал ее отказаться от всяких форм легальной деятельности.

Философия, по определению Ткачева, это «особая наука, имеющая свою более или менее резко очерченную область знаний, преследующая известные определенные цели и задачи...»<sup>13</sup>. Но к ней причисляют себя два противоположных направления, из которых только одно может быть признано научным. «При одних условиях извне воспринятые человеком впечатления перерабатываются его мыслью в абстрактно-фантасти-

ческие построения, при других — в строго научные обобщения.. Тут все зависит от среды, в которой вращается человек, от унаследованных и привитых воспитанием привычек и склонностей, от количества и качества усвоенных им знаний, от разнообразных влияний политических, общественных, религиозных учреждений, от экономического быта страны и т.п.»<sup>14</sup>.

Любая философия вызвана к жизни и обусловлена свойствами человеческого ума, в частности его склонностью к обобщению; она — результат процесса мышления. «Несмотря, однако ж, на одинаковость процесса, продукты его окажутся весьма различными...»<sup>15</sup>.

Два эти противоположные направления в философии находятся во взаимном противоборстве; в настоящее время перевес явно на стороне одного из них: «идеализм все более и более загоняется на задний двор, а реализм выдвигается все вперед и вперед»<sup>16</sup>.

Негативно оценивая различные проявления идеализма, Ткачев не делал исключения даже для таких философских фигур, как Г.Гегель. Он был уверен, что книги его, в случаях переиздания, останутся навсегда «неразрезанными». Гегелевская философия, считает он, не имеет теперь уже «никакого другого значения, кроме чисто исторического»<sup>17</sup>. Очевидно, что после той переработки, которую гегелизм получил на русской почве и в марксизме, Ткачев не считал нужным вновь обращаться к идеалистическому первоисточнику.

Положение о примате экономики в общественной жизни Ткачев широко использовал и применял в своих исследованиях.

Им, в частности, было обращено внимание на то, что «экономические принципы, легшие в основу средневекового общества, медленно и постепенно разви-

ваясь, перестроили это общество, убили феодализм, расчистили дорогу современной буржуазии и, как песок, разметали и развеяли самые закостенелые предрассудки и суеверия, которых, казалось, не одолеет никакая логика мыслителя и никакая диалектика проповедника»<sup>18</sup>.

Таким образом, резюмировал Ткачев, экономический интерес сильнее мудрецов и самых красноречивых проповедников: он добивается того, что не в состоянии сделать они. Он, экономический интерес, «ежечасно» проявляет себя и на наших глазах; «мы даже привыкли оценивать слова и поступки окружающих нас людей с точки зрения экономического расчета. И такая оценка в большинстве случаев всегда оказывается верной...»<sup>19</sup>.

Формы общественного сознания Ткачев сравнивал с зеркалами, в которых воспроизводятся экономические потребности времени и народа. Но ведь известно, что идейные комплексы, причем в одно время и у того же народа, бывают различны, разнородны: есть такие, которые фальсифицируют действительность, другие же стремятся изобразить ее в истинном виде. Как такое могло случиться? Ткачев давал ответ и на это.

Он уверен, что и здесь не обошлось без экономического интереса. В первом из вариантов человеческий ум совершает сделку с человеческим своекорыстием. Теоретики, извращающие логику, часто бывают искренни (но, конечно, далеко не всегда). «Исторические примеры показывают, — пишет Ткачев, — что теории и принципы, господствующие в науке и нравственности, всегда совпадают с личными эгоистическими интересами тех классов, среди которых по преимуществу обращается и из среды которых по преимуществу выхо-

дит интеллигенция, создающая эти теории и принципы... При производстве умственных продуктов, как и при производстве вещественных ценностей, человек, сознательно или бессознательно, но всегда старается приспособиться к рыночному спросу... На рынке же умственного труда спрос по преимуществу предъявляется теми классами общества, которые господствуют в экономической жизни... Отсюда само собой понятно, что умственные работники, по естественному побуждению каждого работника вообще, стараются сообразовать свои продукты со вкусом рыночной публики»<sup>20</sup>. Ткачев сопоставлял таких теоретиков с живописцем, создающим свои полотна по заказу и более считающимся с волей и вкусами заказчика, чем с законами эстетики.

Но есть, говорит Ткачев, в общественных науках иные теории, мысли и понятия, имеющие глубокое и реальное основание. Они не наносны, не произвольны, из данных общественных отношений они вытекают логически. Они вызваны к жизни и обусловлены требованиями и интересами народной жизни. Они создаются представителями передовых сил общества, людьми, способными поступаться своими личными выгодами во имя общественного блага.

Не оставил без рассмотрения Ткачев и такую философскую проблему, как «необходимость и случайность». Экономические факторы приносят в социальный процесс элементы необходимости, неизбежности. Но конкретная социальная ситуация — это комбинация разнообразных обстоятельств. Поскольку же невозможно определить и выявить всю совокупность обусловивших ее причин, и находит себе место категория «случайность». Она подразумевает, в частности, появ-

ление на социальной арене тех или иных деятелей, активно или пассивно выполняющих свои функции. Без них «второстепенные события», т.е. конкретные явления политической истории, имели бы иной вид. Ткачев особо подчеркивал, что под случайным он вовсе не предполагает «беспричинного».

Если же при объяснении социального процесса абстрагироваться от подобных случайностей, то это ведет «к коленопреклонению перед всяким совершившимся фактом, к историческому фатализму, а следовательно, к полнейшему общественному и политическому индифферентизму»<sup>21</sup>. Как и другие идеологи народничества, Ткачев отстаивал активное, деятельное начало в социальном развитии, выделяя роль субъективного фактора.

Заслуживает внимания и Ткачевское религиоведение. Ткачев выявил, что религия, как и другие идейные комплексы, зависит от экономической основы, представляет собой одно из «зеркал», в которых отражаются экономические отношения и потребности. Он подчеркивал, что перемены, совершающиеся в экономике, влекут за собой изменения в религиозном сознании. Реформацию он рассматривал как явление, в котором отразились интересы промышленной части общества, и как «отпор феодализму». «Везде, где промышленный интерес являлся преобладающим интересом, — писал Ткачев, — он сталкивался с католической догмой, отважно вступал с нею в борьбу и принуждал ее к постыдным уступкам»<sup>22</sup>.

Негативные оценки религии Ткачевым связаны с тем, в частности, что она, по его мнению, дополняет собой политическое насилие. «Человек напуганный, всего и всех боящийся, повсюду усматривающий коз-

ни злых духов, глубоко верующий в загробные мучения и в то же время искренне убежденный в своей греховности, такой человек не особенно страшен даже и в раздраженном состоянии»<sup>23</sup>.

Все же Ткачевское религиозоведение временами дает сбои. Полемизируя с П.Л.Лавровым по многим вопросам стратегии и тактики освободительного движения, Ткачев принимал его установку на две равнозначные формы борьбы (за социальную справедливость и против религии). «Да, конечно, — соглашался он, — в этой двойкой борьбе должен принимать участие всякий не только мыслящий, но просто даже честный человек, становясь или на сторону *реакции*, или *прогресса*, потому что эта борьба есть борьба между реакцией и прогрессом». «...Участвовать в ней должен всякий, как друг *мирного* и враг прогресса *бурного*, революционного, так и тот, который отрицает мирный прогресс и стоит за бурный»<sup>24</sup>. Как и остальные, современные ему, теоретики и философы народничества, Ткачев при рассмотрении религиозного вопроса, не проявляя достаточной диалектичности, придавал ему такую первостепенную значимость, которой он в действительности не имеет.

## Примечания

- 1 *Шахматов Б.М.* П.Н.Ткачев. Этюды к творческому портрету. М., 1981. С. 77.
- 2 *Ткачев П.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1976. С. 164.
- 3 Там же.
- 4 Там же. С. 91.
- 5 Там же. С. 90.
- 6 Там же. С. 23.
- 7 *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произведения. Т. I. М., 1956. С. 176.
- 8 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 22. С. 449, 451.
- 9 *Ткачев П.Н.* Соч. Т. 1. М., 1975. С. 96.
- 10 См.: *Шахматов Б.М.* Примечания // Там же. С. 606–607.
- 11 *Ткачев П.Н.* Соч. Т. 1. С. 100.
- 12 *Козьмин Б.* К вопросу об отношении П.Н.Ткачева к марксизму // Литературное наследство. Т. 7–8. М., 1933. С. 123.
- 13 *Ткачев П.Н.* Соч. Т. 2. С. 275.
- 14 Там же. С. 276.
- 15 Там же.
- 16 Там же. Т. 1. С. 161.
- 17 Там же. С. 265.
- 18 Там же. С. 129.
- 19 Там же. С. 130.
- 20 Там же. С. 280–281.
- 21 Там же. Т. 2. С. 159.
- 22 Там же. Т. 1. С. 131.
- 23 Там же. С. 123.
- 24 Там же. Т. 2. С. 31.
- 19 Там же. С. 130.
- 20 Там же. С. 280–281.
- 21 Там же. Т. 2. С. 159.
- 22 Там же. Т. 1. С. 131.
- 23 Там же. С. 123.
- 24 Там же. Т. 2. С. 31.

## Заключение

Из изложенного выше можно сделать некоторые общие выводы.

1. Материализм, как особое направление в русской философии, имеет собственную историю. Ему свойственна преемственность в развитии, передача знаний и исследовательского опыта от одного поколения к другому. В.И. Ленин, представитель той части российского марксизма, которая не только ощущала духовную связь со своими русскими предшественниками, но и стала наследницей их идейных приобретений, находил материалистическую традицию в России «солидной».

2. Невозможно принять то освещение русского материализма, которое дано в сочинениях, написанных с религиозно-идеалистических позиций. Оно крайне тенденциозно и необъективно. Хорошо всем известные истории русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского, отводят материализму, сравнительно с идеализмом, ничтожно малое литературное пространство. К тому же целый ряд философов материалистического направления произвольно и безосновательно причислен к идеализму, даже к такой разновидности его, как идеализм религиозный. Не избежали такой участи здесь даже В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.Г. Чернышевский, М.А. Бакунин... Надо сказать, что от такого подхода и подобных интерпретаций не свободны и некоторые работы современных авторов, занимающихся историко-философской тематикой.

3. Несостоятельным представляется и близкий к этому взгляд, получивший распространение в советской философской литературе, что русский материализм, как и весь материализм до К. Маркса и Ф. Энгель-

са, ограничивался материалистическими трактовками природы, оставаясь на идеалистической платформе в социальной сфере. В действительности же материализм русских мыслителей XIX в. проявлялся прежде всего именно здесь. Более того, в своих интерпретациях общественных явлений они самостоятельно формулировали положения, достаточно близкие, а то и аналогичные марксистскому материалистическому пониманию истории.

Представленные в данной работе очерки не претендуют, естественно, на всеобъемлющую историю русского материализма. Последний многообразен, многомерен и многолик. В нем много работ, идей и представителей. Ветви его расходятся далеко в стороны — в естествознание, литературоведение, историческую науку. Его история еще ждет своего часа.

Если данная книга поспособствует преодолению некоторых стереотипов, бытующих о русском философском материализме, автор будет считать свою задачу выполненной.

## Содержание

Введение .....	3
ЛОМОНОСОВ .....	9
РАДИЩЕВ .....	39
ГЕРЦЕН .....	64
ОГАРЕВ .....	94
БЕЛИНСКИЙ .....	106
ПЕТРАШЕВСКИЙ .....	135
ЧЕРНЫШЕВСКИЙ .....	153
ДОБРОЛЮБОВ .....	176
ПИСАРЕВ .....	196
БАКУНИН .....	210
ЛАВРОВ .....	231
ТКАЧЕВ .....	246
Заключение .....	258

Научное издание

**Сухов Андрей Дмитриевич**

## **Материалистическая традиция в русской философии**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.12.04.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.  
Усл. печ. л. 8,15. Уч.-изд. л. 9,44. Тираж 500 экз. Заказ № 043.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор *Т.В.Прохорова*  
Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119992, Москва, Волхонка, 14