

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
в СССР

2

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ



ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В СССР

В ПЯТИ ТОМАХ

ОТ РЕДАКЦИИ ВТОРОГО ТОМА

Во втором томе «Истории философии в СССР» рассматривается история философской и социологической мысли народов нашей страны последней трети XVIII — первой половины XIX в.

Том подготовили к печати и отредактировали: доктор философских наук В. Е. Евграфов (руководитель авторского коллектива), кандидат философских наук В. Е. Евдокименко, член-корреспондент АН СССР М. Т. Иовчук, доктор философских наук Л. А. Коган, кандидат философских наук В. А. Малинин, доктор философских наук Ш. Ф. Мамедов, кандидат философских наук М. Н. Пеунова, кандидат философских наук З. В. Смирнова, доктор философских наук И. Я. Щипанов.

Общая редакция тома проведена В. Е. Евграфовым, З. В. Смирновой, И. Я. Щипановым при участии В. А. Малинина и В. Ф. Пустарнакова.

Главы и разделы II тома написаны следующими авторами:

Глава I — В. Е. Евграфов и З. В. Смирнова.

Глава II — И. Я. Щипанов, А. И. Голодко (раздел о рукописной литературе).

Глава III — И. Я. Щипанов.

Глава IV — Н. Ф. Уткина (§§ 1, 2, 4); С. Р. Микулипский и Н. Ф. Уткина (§ 3).

Глава V — А. А. Баженова.

Глава VI — М. Н. Пеунова (раздел о социологии и этике), И. Я. Попова (раздел о философии), А. А. Баженова (раздел об эстетике).

Глава VII — И. Я. Щипанов.

Глава VIII — В. А. Малинин (§§ 1, 2, 3); З. А. Каменский (§§ 4, 5).

Глава IX — И. Я. Щипанов, А. А. Баженова (раздел об эстетике).

Глава X — В. В. Богатов (§ 1), М. М. Григорян (§ 2).

Глава XI — Н. Ф. Уткина (§ 1), С. Р. Микулипский (§§ 2, 3),

А. П. Юшкевич (разделы об Остроградском и Лобачевском),
И. Н. Кравец (раздел об Осиповском).

Глава XII — П. И. Шкуринов (§ 1), В. А. Малинин (§ 2),

З. А. Каменский (§ 3), Л. А. Коган (раздел о Крюкове),
И. М. Михайлова (§ 4).

Глава XIII — З. В. Смирнова.

Глава XIV — А. А. Баженова (§ 1), З. А. Каменский (§ 2),

В. Ф. Пустарнаков (§ 3).

Глава XV — М. Т. Иовчук и В. И. Степанов.

Глава XVI — З. В. Смирнова.

Глава XVII — Н. Г. Тараканов.

Глава XVIII — В. Е. Евграфов.

Глава XIX — Л. А. Коган.

Глава XX — В. Е. Евдокименко, М. С. Денисенко, П. Д. Коваль, М. И. Новиков (раздел о Шевченко).

Глава XXI — Э. К. Дорошевич, А. А. Бирало, Н. Н. Мохнач (Белоруссия), И. А. Мацявичюс (Литва).

Глава XXII — В. Н. Ермуратский, П. А. Ковчегев, В. М. Смелых.

Глава XXIII — П. И. Валескалн (§ 1), И. М. Саат, А. Винкель, Э. Янсен (§ 2).

Глава XXIV — Б. Аманалиев, К. Бейсембиев, Т. Хыдыров, Г. Б. Акиниязов, М. Б. Баратов.

Глава XXV — В. А. Гагоидзе (§ 1); Н. И. Гаспарян, Г. Н. Гаспарян, А. Б. Хачатурян, В. К. Севян (§ 2); Ш. Ф. Мамедов, Ш. Ш. Мирзоева.

Заключение — В. Е. Евграфов и З. В. Смирнова.

Библиография к тому подготовлена В. Г. Хоросом и А. П. Примаковским. Именной указатель составила Е. И. Дукельская.

Научно-организационную работу вели В. А. Малинин (ученый секретарь), Л. К. Медынина.

Научно-вспомогательная работа по подготовке тома к изданию выполнена Ц. М. Антоновой, О. Н. Дамения, В. Н. Колосковым, Л. К. Медыниной, Т. Д. Митрофановой.

Авторы и редакторы просят присылать свои отзывы, замечания и пожелания по адресу: Москва, Г-19, Волхонка, 14, Институт философии АН СССР.

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
И ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ
ФИЛОСОФСКОЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
НАРОДОВ СССР
В ПЕРИОД РАЗЛОЖЕНИЯ И НАЧАЛА КРИЗИСА
ФЕОДАЛЬНО-КРЕПОСТНИЧЕСКОГО СТРОЯ**

Во втором томе «Истории философии в СССР» освещается развитие философской и социологической мысли в России в эпоху разложения крепостнического строя и постепенного перехода к капитализму. Хронологически эта эпоха охватывает около столетия, примерно с последней трети восемнадцатого века и до конца пятидесятых—начала шестидесятых годов девятнадцатого века. В экономическом и политическом развитии страны в это время выделяются два периода: 1) период постепенного разложения феодально-крепостнической системы и формирования капиталистических отношений (примерно до тридцатых годов XIX в.) и 2) период кризиса крепостного строя и развития капитализма (30—50 годы XIX в.).

Разумеется, эти исторические рамки указывают лишь главное направление общественного прогресса страны, определяющего собою в конечном счете развитие философской мысли. Для понимания же конкретных исторических условий и особенностей этого развития необходимо рассмотреть изменения, происшедшие в указанную эпоху в экономике, политическом строе и научной мысли России.

1

**Изменения в экономическом базисе
и классовой структуре общества**

Конкретно процесс разложения крепостнического строя и постепенного развития капитализма нашел свое выражение в следующей совокупности фактов экономической жизни страны.

В сельском хозяйстве — основной и господствующей отрасли народного хозяйства — происходило, хотя вначале и чрезвычайно медленно, формирование капиталистических отношений. В связи с развитием промышленности, а также ростом городов, военным строительством, внешней торговлей росли требования на земельное сырье и продовольствие. Для сельского хозяйства создавался значительный и постепенно увеличивающийся внутренний рынок, способствовавший дальнейшему развитию денежного обращения, товарного производства, разделению труда между районами и областями страны.

Крепостное хозяйство постепенно, но неуклонно втягивалось в сферу товарно-денежных отношений, начинало приспособляться к новым экономическим условиям. Это «приспособление» осуществлялось на основе использования присущих крепостному хозяйству форм эксплуатации крестьянства — барщины и оброка. Тем не менее уже сам по себе рост товарного производства в помещичьем хозяйстве свидетельствовал о прогрессирующем разложении феодально-крепостнической системы и о ее эволюции к капитализму. Как отмечал В. И. Ленин, «производство хлеба помещиками на продажу, особенно развившееся в последнее время существования крепостного права, было уже предвестником распада старого режима»¹.

Постепенное повышение роли товарно-денежных отношений, увеличение помещичьей эксплуатации в первой половине XIX в. усилили процесс роста имущественного неравенства и классового расслоения внутри крестьянства, особенно в государственных деревнях и в районах господства оброчной системы.

Было бы неправильно переоценивать, преувеличивать степень классового расслоения крестьянства и разложения общины в до-реформенную эпоху. В. И. Ленин неоднократно предостерегал против этого. Он не раз указывал, что сословная замкнутость крестьянской общины, в состав которой не допускались лица из других сословий, прикрепляющие крестьян к наделу, круговая порука и т. д., поддерживающие «традиции косности, забитости и одичалости», традиции «уравнительности», наряду с другими обстоятельствами, создавали громадные препятствия для помещению мелких крестьянских капиталов в производство, для обращения их на сельское хозяйство и промышленность. Общий крепостнический гнет прикрывал социально-классовые различия и противоположности внутри крестьянства, задерживал их развитие, создавал почву для солидарного протеста всего крестьянства против крепостного права.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 184.

Одним из самых главных факторов разложения крепостнической системы хозяйства являлось развитие промышленности и торговли и связанный с этим рост общественного разделения труда.

Последняя треть XVIII в. характеризуется абсолютным ростом дворянской вотчинной мануфактуры и даже расцветом ее в ряде отраслей промышленности. Но ее удельный вес в общем росте промышленности в последние десятилетия непрерывно падал за счет увеличения числа купеческих и крестьянских мануфактур, применявших, как правило, вольнонаемный труд. Рост числа вольнонаемных рабочих на промышленных предприятиях свидетельствовал непосредственно о развитии капитализма в стране.

Цепи крепостничества, бюрократическая система управления народным хозяйством, финансовая бесконтрольность царского самодержавия и т. д. сильно тормозили промышленное развитие страны, обрекали ее на отставание от капиталистических стран в технико-экономическом отношении. Однако для развития ряда отраслей промышленности во второй четверти и в пятидесятые годы XIX в. были характерны использование вольнонаемного труда и прогрессирующее применение машинной техники, свидетельствовавшие о постепенном перерастании капиталистической мануфактуры в крупную машинную индустрию. В первой половине XIX в. было создано значительное количество заводов крупной машинной индустрии.

Рост промышленности, а также товарного производства в сельском хозяйстве, экономическое разделение труда между районами страны способствовали развитию внутренней и внешней торговли. В этой области на протяжении всей эпохи перехода от феодализма к капитализму шла борьба между тремя сословиями: дворянством, купечеством и крестьянством.

Поощряя развитие торговли, а в известной мере и капиталистической промышленности, феодально-крепостническое государство преследовало цели извлечения доходов из развивающегося нового прогрессивного способа производства для укрепления феодального строя. Но вместе с тем эти меры объективно усиливали экономические позиции капиталистических элементов в стране. Роль купечества и зажиточного крестьянства в торговле повышалась за счет дворянства, хотя это повышение шло медленно. Оно усилилось в сороковые-пятидесятые годы, когда в России стали развертываться железнодорожное строительство и паровой водный транспорт, что значительно ослабило позиции в области торговли помещного дворянства, располагавшего монополией на даровой гужевой транспорт крепостных крестьян.

Важное значение для развития всероссийского рынка и всего народного хозяйства имело происходившее в последней трети

XVIII—первой половине XIX в. стремительное расширение территории государства, колонизация его окраин. Завоевания царской России в Средней Азии и Казахстане, на Кавказе и в Закавказье в существе своем имели колониально-захватнический характер. На присоединенных территориях русский царизм сохранил привилегии местной феодальной верхушки, царские чиновники проявляли грубый произвол в отношении коренного населения. Но, вместе с тем, объективно присоединение этих народов к России имело громадное прогрессивное значение. Оно избавляло эти народы от опасности порабощения отсталыми странами — Ираном и Турцией, от разорительных феодальных междоусобиц и физического уничтожения. Перед Дагестаном, Азербайджаном и Грузией открылись возможности для постепенного изживания феодальной раздробленности и перехода вслед за Россией на путь капиталистического развития. Усиление связей с более высокой культурой русского народа способствовало культурному подъему народов Кавказа, восприятию ими передовых демократических идей, усилению антикрепостнической борьбы в Закавказье.

Для более глубокого и правильного понимания особенностей классовой структуры общества в рассматриваемый период необходимо иметь в виду неоднородность каждого из существовавших в то время сословий, наличие в каждом из них различных социальных слоев и групп, продолжавших дифференцироваться под влиянием развития капитализма. Процессы «разложения» происходили и в дворянском сословии, которое не было однородным не только по размерам собственности и богатства, но и по происхождению различных слоев этого сословия. По данным восьмой ревизии, проводившейся в середине тридцатых годов XIX в., беспоместные и мелкопоместные дворяне, имевшие до двадцати крепостных душ, составляли около 60% всего русского дворянства и удельный вес данной группы продолжал расти. Эта часть дворян теряла не только свои экономические позиции, но и социально-политические привилегии. Разоряясь, она пополняла ряды мелкого чиновничества, низшего офицерства, разночинной интеллигенции.

Особое место в социальной структуре крепостной России занимало духовенство. Оно искони обладало большой земельной собственностью, но в связи с начавшимися огромными раздачами государственных земель дворянству и ростом крестьянских выступлений против жестокого гнета в монастырских вотчинах, правительством Екатерины II был издан в 1764 г. указ о секуляризации, согласно которому около миллиона крестьян мужского пола из монастырских и церковных владений вместе с землями передавались государству. Было упразднено более половины

существовавших в России монастырей. Секуляризация подорвала экономическую мощь церкви в России, что привело к некоторому падению ее роли не только в политической, но в известной мере и в идеологической жизни общества.

Отчасти в силу еще слабого развития капитализма в стране, отчасти в силу покровительственной политики царизма в отношении купечества купцы и фабриканты, связанные множеством нитей с крепостным хозяйством и государственной казной, не проявили в последней трети XVIII и первой половине XIX в. ни мужества, ни активности в борьбе за свои политические права и за свободу других угнетенных сословий. Они надеялись при содействии царя и в рамках феодализма достичь своих целей прежде всего в области торговли и промышленности и в этом отношении они мало чем отличались от дворянских либералов. Российские буржуа, хотя и были заинтересованы в отмене или смягчении крепостного права и выставляли некоторые прогрессивные требования в отношении экономического развития страны, но не были тогда революционным классом, не выступали против феодального общественного строя и царизма. Более того. Вскоре после революции 1848 года на Западе и развертывавшегося там рабочего движения российская буржуазия резко повернула в сторону дальнейшего политического сближения с царизмом.

В политическом отношении крепостническая Россия представляла собой абсолютную монархию. Такая власть пришла на смену так называемой сословной монархии, имевшей место в России в XVI—XVII вв., когда наряду с централизованной царской властью существовал земский собор и оба эти учреждения выражали волю и защищали интересы феодалов. По своей классовой сущности абсолютная монархия в России являлась диктатурой класса дворян, помещиков-землевладельцев, орудием угнетения эксплуатируемых классов, особенно крестьянства, подавления сопротивления угнетенных классов.

Таковы важнейшие сдвиги в экономическом и политическом развитии России в эпоху ее перехода от феодализма к капитализму.

2

Классовая борьба и отражение ее в идейной жизни общества

Классовая борьба в рассматриваемый период шла главным образом между помещиками и крестьянством. Крестьянские бунты и восстания, волнения «рабочих людей», вспышки национально-освободительной борьбы угнетенных царизмом на-

родов оказывали глубокое влияние на развитие общественной жизни в течение всего периода перехода России от феодально-крепостнического строя к капиталистическому.

Уже в шестидесятые годы XVIII в. волнениями были охвачены одновременно сто тысяч крестьян церковных имений, сто тысяч крестьян, приписанных к горным заводам, и пятьдесят тысяч помещичьих крестьян, т. е. четверть миллиона из 20 млн. тогдашнего населения страны. В первые десять лет царствования Екатерины II историки отметили до сорока вспышек недовольства помещичьих крестьян. Восстание многих тысяч крестьян, приписанных к казенным рудникам, произошло в 1768 г. в Олонецкой губернии. Значительные размеры приняли волнения приписных крестьян на уральских заводах, продолжавшиеся на Шуваловском и Демидовском заводах около четырех лет. Для умирения восставших была применена вооруженная сила.

Крупное крестьянское восстание под руководством Максима Железняка и Ивана Гонты произошло в 1768 г. на Правобережной Украине. Оно было направлено против социального и национально-религиозного гнета шляхетской Польши.

Высшего, кульминационного пункта массовая стихийная борьба крестьянства, казачества и рабочих против крепостного режима достигла в восстании под руководством Е. И. Пугачева (1773—1774 гг.). Но и это восстание не избежало основных недостатков всех крестьянских войн, оно было стихийным, недостаточно организованным. По своей форме оно не было антицаристским, наоборот, в его идейной основе лежала старая крестьянская иллюзия о возможности создания благоустроенного общества во главе с «добрым» и «хорошим» царем.

Крестьянская война 1773—1774 гг. потрясла крепостническую Россию, оставила глубокий след в сознании народов страны, оказала огромное морально-политическое влияние на формирование прогрессивных направлений общественной мысли и русской литературы в конце XVIII—первые десятилетия XIX в.

Стихийные народные волнения, на время затихшие после жестокой расправы над участниками пугачевского восстания, вновь усиливаются к концу века. В период царствования Павла I (1796—1801) произошло 278 крестьянских волнений в тридцати двух губерниях страны.

Под влиянием развития новых буржуазных отношений в экономике России, роста антикрепостнического движения крестьянства в последней трети XVIII в. в среде дворянства и части разночинцев возникло и получило распространение просветительское течение. Его виднейшими представителями были русский ученый, юрист, историк, переводчик Академии наук А. Я. Поленов,

преподаватель артиллерийской и инженерной школ, служащий Сената Я. П. Козельский, профессора Московского университета: Д. С. Анничков, С. Е. Десницкий, И. А. Третьяков, писатель-сатирик Д. И. Фонвизин, выдающийся публицист Н. И. Новиков. Уже само появление нового течения в идейной жизни общества имело большое значение и свидетельствовало о начавшемся разложении господствовавшей феодально-крепостнической идеологии.

По отношению к экономической политике и некоторым сторонам идеологии самодержавия внутри дворянства появлялись оппозиционные группировки не только слева, но и справа. Одна из реакционных группировок, пользовавшаяся большим влиянием в «верхах», возглавлялась видным представителем дворянской аристократии князем М. М. Щербатовым, открыто защищавшим неприкосновенность крепостного права и дворянские привилегии.

Консервативное течение в дворянской идеологии последних десятилетий XVIII в. возглавлялось историком И. Н. Болтиным, кн. Е. Г. Дашковой, графом П. И. Паниным и др. В отличие от позиции Щербатова они считали желательной отмену крепостного права, но лишь при условии осуществления предварительного длительного нравственного воспитания и просвещения крестьян. В области политического устройства страны идеологи реакционного и консервативного дворянских течений отстаивали монархию, ограниченную твердыми законами, выступали против деспотической монархической власти.

В последней трети XVIII в. в России существовало течение, выражавшее интересы и идеологию тогдашнего купечества, но оно не имело самостоятельного значения. Виднейший представитель этого течения — автор многотомного труда «Историческое описание российской коммерции» и издатель журнала «И то и се» М. Д. Чулков выступал за устранение феодальных ограничений купеческому предпринимательству, что объективно содействовало росту капиталистического уклада. Однако он не выступал против крепостного строя и вооружал российское купечество умением извлекать максимальные выгоды в условиях крепостного строя.

Просветители второй половины XVIII в. положили начало критике крепостничества в России, сделав, таким образом, шаг вперед в создании предпосылок для возникновения в дальнейшем идеологии организованного освободительного движения в стране. Правда, в практически политическом отношении просветительство того времени было еще весьма робкой, компромиссной идеологией.

В своей политической программе они ориентировались на реформы сверху, проводимые с крайней постепенностью.

Осуществление своих экономических реформ они не связывали с какими-либо коренными преобразованиями в политической надстройке крепостнического общества. Они были против обострения классовых столкновений между крестьянами и помещиками и вообще классовой борьбы в стране, призывали господствующий класс сделать все для предотвращения народного восстания.

Политическая идеология и социально-экономические требования дворянских просветителей были прогрессивными постольку, поскольку они объективно отражали тенденции развития товарно-капиталистических отношений в крепостническом обществе, способствовали развитию этих отношений, улучшению положения крестьянства, поскольку они противостояли политической идеологии и экономической политике реакционного, а в некоторой степени и консервативного дворянства.

По своему происхождению и по своей объективной буржуазной сущности течение просветительства у народов России находится в теснейшей связи с идеями некоторых направлений западноевропейского Просвещения. Русские просветители высоко ценили достижения передовой западноевропейской и особенно французской общественной мысли и с громадным интересом изучали ее. Но полного совпадения взглядов не могло быть и не было. Во Франции процесс разложения феодального строя ко времени революции был несравнимо более глубоким и разносторонним. К этому времени там сложился сильный и смелый класс буржуазии и просветители в своей идеологии выражали интересы этого класса.

В России конца XVIII в. процесс разложения крепостнической системы был еще весьма слабым. Эта система достигла своего апогея в развитии производительных сил. Товарное производство в его развитой капиталистической форме было в зачаточном состоянии. Класс буржуазии еще не сложился, часть ее пыталась приспособиться к феодальным отношениям. Но язвы крепостничества обозначались весьма резко и не могли не вызывать среди части образованных дворян и разночинцев протеста. Последние в ту пору еще не играли самостоятельной роли и группировались вокруг передовых дворянских идеологов.

Возникшее на этой социально-экономической базе просветительство в России представляло собой «общевропейский тип» движения общественной мысли. Но вместе с тем оно имело и свои «российские» особенности. Главной из них является та, что выразителями антифеодальных, т. е. в существе своем буржуазных идей в России были не представители буржуазии, а передовые дворяне. Незначительная по численности передовая часть дворянского класса выступила с критикой политики и идеологии основной массы дворян — главной реакционной силы тогдашней

России. Будучи сами связаны с феодальной собственностью, передовые дворяне в условиях второй половины XVIII в. еще не могли стать революционной силой.

Возникновение и развитие революционного направления в русском Просвещении, революционной критикой самодержавно-крепостнического строя связано с именем А. Н. Радищева.

Радищев сделал большой шаг вперед в развитии общественно-политической, социологической и философской мысли по сравнению с Поленовым, Козельским и другими мыслителями второй половины XVIII века. Он осудил самодержавие как «наипротивнейшее человеческому естеству состояние» и впервые в истории общественной мысли в России выдвинул, хотя и в самой общей форме, мысль о ликвидации феодально-крепостнического строя снизу, признав условием освобождения «страждущего общества» восстание доведенных до крайности народных масс.

Революционные политические идеи Радищева, его философский материализм оказали огромное влияние на формирование мировоззрения последующих поколений борцов против крепостнического строя и царского самовластья.

В начале XIX в. идеология русских просветителей (В. В. Пугачев, И. П. Пнин, А. П. Кунцын и др.) все более наполняется буржуазным содержанием, оставаясь, однако, умеренной как в практически-политическом, так и в теоретическом отношениях. Однако и эта идеология подвергалась тем или иным преследованиям властей.

Линия поведения абсолютизма в отношении прогрессивных направлений общественной мысли заключалась в том, говоря словами В. И. Ленина, что «монархи то заигрывали с либерализмом, то являлись палачами Радищевых»². Это положение В. И. Ленина имеет принципиальное значение для правильного понимания и освещения объективной роли тех мер царизма в области экономической политики, культуры и просвещения, которые осуществлялись в качестве уступки «духу времени» вообще и дворянскому или буржуазному либерализму, в частности.

В последней трети XVIII и в первой четверти XIX в. царизм неоднократно допускал уступки либерализму. Они имели место, в частности, в политике Екатерины II до Французской буржуазной революции 1789—1793 гг. (связи Екатерины с французскими просветителями, либеральные положения в известном екатерининском «Наказе», меры по расширению литературно-издательской деятельности и т. д.) и Александра I в начале его царствования (составление проектов ряда экономических и политических реформ, открытие ряда новых учебных заведений и т. д.).

² В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 5, стр. 30.

Однако такого рода уступки никогда не угрожали коренным интересам помещичьего класса и легко сменялись реакционными мерами под влиянием страха царизма перед освободительным движением.

Таким поворотом от умеренных уступок помещичье-буржуазному либерализму к открытой реакции ознаменовалась внутренняя и внешняя политика Александра I после Отечественной войны 1812 г. Однако жандармские меры царизма не смогли остановить революционное освободительное движение в России. Последнее десятилетие царствования Александра I сопровождалось восстаниями военных поселенцев в Чугуеве в 1819 г., крестьян на Дону в 1818—1820 гг., возмущением в Семеновском полку в 1820 г. Они были зверски подавлены. Но передовые люди России вновь готовились к борьбе.

«В 1825 году Россия впервые видела революционное движение против царизма»³, — писал В. И. Ленин. Это было восстание декабристов — первое в истории нашей страны революционное выступление против самодержавия и крепостничества, освещенное ясным политическим сознанием и подготовленное тайной политической организацией. Касаясь в 1914 г. вопроса о научной периодизации освободительного движения в России, В. И. Ленин установил, что соответственно трем классам русского общества, налагавшим свою печать на это движение, оно прошло три главные этапа: дворянский, примерно с 1825 по 1861 г., разночинский или буржуазно-демократический, приблизительно с 1861 по 1895 г., и пролетарский, с 1895 г. Самыми выдающимися деятелями дворянского периода В. И. Ленин считал декабристов и Герцена.

Движение декабристов отражало рост недовольства народных масс, боровшихся против крепостного гнета. Сильнейшее влияние на формирование этого движения оказала Отечественная война 1812 года против полчищ Наполеона, вызвав огромный подъем национального самосознания русского и других народов России и освободительного движения в стране.

Усиление классовой борьбы внутри страны, а также революции в Испании, Португалии, Италии, Греции ускорили созревание радикальных революционных замыслов декабристов. 14 декабря 1825 г. на Сенатской площади в Петербурге началось поднятое декабристами восстание против царизма. Оно было подавлено верными Николаю войсками. Не имело успеха и начавшееся 29 декабря под руководством Сергея Муравьева-Апостола восстание Черниговского полка в районе Василькова.

Характеризуя особенности движения декабристов и причины поражения их восстания в 1825 г., В. И. Ленин писал: «Тогда

³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 30, стр. 315.

руководство политическим движением принадлежало почти исключительно офицерам, и именно дворянским офицерам; они были заражены соприкосновением с демократическими идеями Европы во время наполеоновских войн. Масса солдат, состоявшая тогда еще из крепостных крестьян, держалась пассивно»⁴. Именно в пассивности народных масс, в оторванности декабристов от народа видел Ленин главную причину их поражения.

Узок был круг революционеров, страшно далеки они были от народа. Однако, отмечал Ленин, опыт дворянских революционеров не пропал даром. Он помог в дальнейшем разбудить народные массы, на примере декабристов воспитывались новые поколения революционеров в России XIX в.

Значительна роль декабристов в развитии русской революционной общественной мысли, культуры, литературы. В идейной борьбе первой четверти XIX в. декабристское течение противостояло официальному лагерю, организовав на широком фронте нападение на его идеи и учреждения.

По своему объективному содержанию социально-политические и экономические требования декабристов были буржуазными. Их осуществление вело к буржуазному строю. Часть декабристов отстаивала условия безземельного освобождения крестьян, или освобождения их с малыми наделами, что могло содействовать развитию страны к капитализму по прусскому пути. Большинство декабристов являлось сторонниками освобождения с землей и предоставления крестьянам свободы хозяйственной деятельности.

После подавления восстания декабристов наступило время неслыханно дикой «николаевской реакции». Царствование Николая I сопровождалось настоящим походом реакционеров против культуры и просвещения, против передовой интеллигенции.

Подавив восстание декабристов, царизм рассчитывал пресечь в корне не только революционное движение и всякое свободомыслие среди дворян, но и бунты и волнения в крепостном народе. Однако крестьянское движение не только не прекратилось, но и продолжало нарастать.

Поражение в Крымской войне и тяжелые условия мира способствовали нарастанию новой грозной волны стихийных крестьянских восстаний. За шесть лет (1855—1861) произошло свыше 400 крестьянских волнений, сопровождавшихся во многих случаях убийством помещиков и управляющих помещичьими имениями. Возросла роль сознательного революционно-демократического и оппозиционного общественного движения в стране.

В области исследования крупных проблем исторической биологии особенно выделяются труды К. Ф. Вольфа, работавшего

Крымская война обострила политический кризис крепостного строя, ускорила наступление революционной ситуации в стране.

«Под давлением военного поражения, страшных финансовых затруднений и грозных возмущений крестьянства,— писал В. И. Ленин,— правительство прямо-таки *вынуждено* было освободить их. Сам царь признался, что надо освободить сверху, пока не стали освобождать снизу»⁵.

Падение крепостного права было не только результатом эффективного хода исторических событий, но также в определенной степени победой антифеодальных сил и передовой идеологии.

В тридцатые годы после разгрома декабристов освободительное движение и движение прогрессивной общественной мысли в России вынуждено было замкнуться в небольшие, основанные почти всегда на личной дружбе, кружки юношей.

Главным очагом вольнодумства в это время стал Московский университет. Продолжателями дела и идей декабристов считали себя участники тайных политических кружков, в частности, кружков, возглавлявшихся братьями Критскими и Сунгуровым.

В 30—50-х годах XIX в. происходил весьма сложный и противоречивый процесс дальнейшего формирования антикрепостнического лагеря и постепенного вытеснения дворянской революционности разночинско-демократической революционностью.

Революционно-демократическое направление в общественном движении и общественной мысли нашло свое наиболее яркое выражение в теоретической и практической деятельности Белинского, Герцена, Огарева и революционной части петрашевцев. Оформление этого направления было самым выдающимся достижением общественной мысли России в первой половине и пятидесятые годы XIX века.

В 40-х годах, когда кризис крепостного строя не достиг еще крайней остроты, революционно-демократическая тенденция в русском освободительном движении еще не могла отделиться от тенденции либеральной. В то время революционные демократы и буржуазно-дворянские либералы находились еще в одном лагере и вместе выступали против идеологии реакционного и консервативного дворянства.

Представители буржуазно-дворянского либерализма 40-х годов — Т. Н. Грановский, П. В. Анненков, В. П. Боткин, К. Д. Кавелин и И. С. Тургенев — осуждали крепостное право и стояли за европеизацию России. Но, вместе с тем, они отказывались от революционных методов борьбы народных масс, надеялись

осуществить социальные преобразования на путях просвещения и постепенных мирных реформ.

Расхождения, возникшие с самого начала между революционными демократами и буржуазно-дворянскими либералами, переросли в открытый разрыв позднее, примерно, в конце 50-х годов, когда либералы, испугавшись нарастания мощного крестьянского движения, перешли в лагерь, враждебный революционной демократии.

3

Развитие науки

Для правильного освещения истории философии в последней трети XVIII—первой половине XIX в. в России важное значение имеют характер развития науки и выдвинутые этим развитием проблемы.

В последней трети XVIII в. Петербургская Академия наук становится крупнейшим центром исследований в области математики и механики. В это время формируется петербургская математическая и астрономическая школа. Ее составили ученики Л. Эйлера — С. К. Котельников, С. Я. Румовский, И. А. Эйлер и более молодые ученые: М. Е. Головин, А. И. Лексель, Н. И. Фусс, С. Е. Гурьев, Ф. И. Шуберт.

Характер и уровень развития науки способствовали в это время механистическим представлениям в понимании явлений и законов природы, изучению их количественной стороны. В литературе шло активное обсуждение сущности методов математического познания и его особенностей. Но, вместе с тем, уже в эту пору перед физической наукой выдвинулся ряд новых проблем, в частности, о природе электричества, имеющих также большое мировоззренческое значение.

Исследования в области электричества, магнетизма, а также химического анализа вещества придали новый облик русской научной мысли. Они подрывали представления об универсальном характере законов макромеханики, вызывали большой интерес ученых к качественным изменениям вещества и новым видам его движения.

Высказанная в России еще Ломоносовым идея о закономерном развитии природы в целом нашла свою конкретизацию и развитие в науках о живой природе, в исследованиях натуралистов-биологов, среди которых наиболее широкую известность получили И. И. Лепехин, В. Ф. Зуев, Н. И. Озерцовский, и П. С. Паллас.

В области исследования крупных проблем теоретической биологии особенно выделяются труды К. Ф. Вольфа, работавшего

с 1767 г. в Петербургской Академии наук. Данное Вольфом научное обоснование теории эпигенеза нанесло сильное поражение преформизму и получило высокую оценку со стороны Энгельса, поставившего Вольфа рядом с Бэром и Дарвином. Учение Вольфа не получило тогда широкого распространения и тем более признания не только в России, но и на Западе. В ту пору подавляющее большинство натуралистов-биологов еще не отрешилось от признания акта творения и постоянства органических форм. Правда, механистические представления о мире вообще, догмы о божественном предопределении в особенности подрывались накоплением фактов о геологической истории земли, изменении ее поверхности. Здесь необходимо указать на исследования Зуева, Лепехина и особенно Палласа, разработавшего оригинальную теорию образования морей и развития земли.

В своих исследованиях ученые стали более широко применять естественнонаучный эксперимент. Большое значение для биологии имели опубликованные в 1775 г. экспериментальные исследования М. Тереховского, доказывавшего невозможность произвольного самозарождения микроорганизмов, а также разработка А. Т. Болотовым в конце 70-х годов вопросов гибридизации и селекционных методов в растениеводстве и А. А. Каверзным проблем улучшения пород животных. Широкую известность в мировой науке приобрели гистологические исследования врача А. М. Шумлиńskiego и работы основателя отечественной эпидемиологии Д. С. Самойловича.

В последней трети XVIII в. передовые ученые России продолжали традиции М. В. Ломоносова в решении проблем познания, придавали большое значение естественнонаучному эксперименту, сосредоточивали свое внимание на теоретических проблемах, наиболее отвечающих нуждам промышленности, сельского хозяйства и культуры страны.

В последней трети XVIII в. происходило интенсивное развитие исторической науки. Растущее национальное сознание передовых ученых России, рост ее экономического, политического и культурного могущества пробуждали законный интерес к ее историческому прошлому. Из обобщающих трудов, созданных в это время, наибольшее значение имели «История Российская от древнейших времен» М. М. Щербатова и «Критические примечания генерал-майора Болтина на первый том «Истории» князя Щербатова». В них нашла свое наиболее яркое воплощение позиция господствующего дворянского направления в исторической науке. По своей объективной сущности буржуазные исторические концепции в указанный период разрабатывались архангельским историком В. В. Крестинным, Ф. В. Туманским и И. И. Голиковым.

Важнейшее значение для всей русской науки имели первое полное собрание сочинений М. В. Ломоносова в шести томах, вышедшее в свет в 1784—1787 гг., и второе издание его сочинений, осуществленное через десять лет.

В последней трети XVIII в. появилось много переводной литературы в самых различных областях знания.

Новый период в развитии науки в России наступил в первой половине и в пятидесятые годы XIX в. В это время русская наука не только не отставала от западноевропейской, но шла с нею вровень, а в некоторых областях шла впереди ее. Русское естествознание внесло значительный вклад в сокровищницу научных открытий. На базе вновь созданных университетов и других высших учебных заведений и различных обществ в России возникли новые научные центры.

Одним из величайших открытий передовой русской науки в первой половине XIX в. явилось создание Н. И. Лобачевским в 1826—1829 гг. неевклидовой геометрии, позволившей совершенно по-новому понять зависимость пространственных отношений от материальной «природы вещей». В ту пору труды Лобачевского по геометрии были поняты и оценены только Гауссом. Но через несколько десятилетий открытие «Геометрии Лобачевского» явилось предпосылкой математической концепции современной теоретической физики.

В первой половине XIX в. в исследованиях К. М. Бэра, Х. И. Пандера, Г. Е. Щуровского, К. Ф. Рулье и других ученых была высказана идея о единстве организации и изменчивости органов и всего организма животных, сыгравшая большую роль в подготовке почвы для глубокого восприятия эволюционного учения Дарвина в России⁷.

Разумается, и в первой половине XIX в. работы описательного характера преобладали над теоретическими. Но все же по сравнению с предшествующими периодами намечилось значительное увеличение числа научных трудов по коренным теоретическим проблемам, что свидетельствовало не только о количественном росте науки в России, но и об активном изучении закономерностей естественнонаучного познания мира.

Первая половина XIX в. на Западе, а отчасти и в России, была периодом ломки старых представлений в ряде наук, обусловленной, с одной стороны, внутренними закономерностями развития самой науки, а с другой стороны,— возросшей ролью науки в обостряющейся социальной и идеологической борьбе.

⁷ Подробнее о деятельности Петербургской Академии наук в последней трети XVIII и первой половине XIX в. см. в книге: История Академии наук СССР, т. 1 и 2. М.—Л., 1958—1959.

В такие переломные моменты в развитии науки всегда происходит активизация сил идеализма и религии, усиливаются атаки идеализма в области естествознания. Стали появляться новые построения, противоречащие старой метафизической и механистической картине мира. Однако для всеобъемлющей замены старых представлений новыми еще не наступило время. В виду недостаточности эмпирического материала, всесторонне освещающего действительные связи и взаимодействия явлений, эти связи нередко подменялись идеалистическими, натурфилософскими схемами.

Среди части естествоиспытателей (Д. М. Велланский, М. Г. Павлов и др.) возрастает интерес к натурфилософии Шеллинга. В период, когда естествознание постепенно превращалось из эмпирического в теоретическое, когда остро встал вопрос об отношении эмпирии к умозрению, естествознания к философии, интерес к учению Шеллинга был вполне закономерен, ибо оно являлось попыткой философского обобщения достижений именно современного естествознания: электричества, магнетизма, химических процессов, явлений органической жизни.

Однако влияние шеллингианства на развитие науки в России было двойственным. С одной стороны, через шеллингианство в естествознание и в философию «вливались» идеи диалектики: принципы динамизма, полярности и всеобщей связи, действительно отражающие новые факты и частные законы, открытые различными науками. Такое влияние было положительным, оно готовило почву для усвоения в дальнейшем наиболее прогрессивными направлениями в философии и науке диалектики Гегеля. С другой стороны, учение Шеллинга, будучи системой объективного идеализма, несло в различные отрасли естествознания искусственные натурфилософские построения, «вливало» в науку то самое умозрение, которое опиралось на сверхчувственное знание и которое в системе Шеллинга включало в себя моменты мистики, превратившиеся позднее в «философию откровения».

В силу противоречивости философии Шеллинга, ее, как это показано в настоящем томе, ставили себе на службу не только прогрессивные, но и консервативные течения в России.

Для развития социологической мысли и особенно проблемы исторических судеб России в первой половине XIX в. важное значение имели распространявшиеся в это время экономические учения.

Уже в начале XIX в. был выпущен в свет на русском языке основной труд А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов», привлекая к себе большое внимание научной общественности, а также государственных деятелей России. О теории А. Смита появились статьи в русских журналах, она

служила предметом споров в дворянских кружках и салонах. Знакомство с этим учением и вообще с политической экономией стало признаком дворянской образованности.

Пестель и некоторые другие декабристы использовали теорию А. Смита в борьбе против феодально-крепостнического строя в России. Они называли труд А. Смита «книгой века». На эту теорию частично опирались дворянский либерал, хорошо знавший и понимавший интересы русской буржуазии, Сперанский, а также крупный помещик, государственный деятель и экономист Н. С. Мордвинов. Кроме произведений А. Смита, в России в то время издавались труды и других западноевропейских экономистов — Ж. Сея, С. Сисмонди. В ряде книг по политической экономии пропагандировались идеи Мальтуса.

В то же время были изданы произведения по политической экономии и статистике русских авторов — Н. И. Тургенева, К. Ф. Германа, К. И. Арсеньева, Е. Ф. Зябловского и др. Они высоко ценили учение А. Смита, но не ограничивались изложением принципов его учения, а развивали некоторые важные положения экономической теории применительно к экономике России и ее возможностям. С яркой критикой капитализма и буржуазной экономической науки выступил в сороковые годы выдающийся русский экономист В. А. Милютин.

Чрезвычайно важное значение для философской и социологической мысли имело развитие в первой половине XIX в. русской и западноевропейской исторической науки. В историографии в это время утверждаются идеи исторической закономерности и исторического прогресса, ставятся и решаются вопросы о роли отдельных народов в единой мировой истории, о национальных особенностях народов и их выражении в национальной культуре, о классах, их происхождении и значении классовой борьбы в истории. В России в первой половине XIX в. распространяются и своеобразно используются различными направлениями исторической науки исторические концепции немецкого классического идеализма (Шеллинга, Гегеля), теории французских историков времен реставрации — Гизо, Минье, Тьерри, воззрения на историю утопических социалистов, в частности, Сен-Симона и Фурье. Наряду с дворянской реакционной и консервативной историографией (Карамзин в начале XIX в., теория «официальной народности» и славянофильство в 30—40-х годах) на русской почве формируется буржуазно-либеральное направление в исторической науке, представленное «скептической школой», Н. Полевым, а в 40-х годах — Т. Н. Грановским, Д. Л. Крюковым, П. Н. Кудрявцевым.

Развитие в первой половине XIX в. естествознания и общественных наук доставляло русской философской и социологической мысли обширный материал для теоретических обобщений

и вместе с тем ставило перед этой мыслью ряд важнейших философских проблем, в первую очередь, проблем, связанных с методологией науки.

Для развития философской, социологической и эстетической мысли в России в рассматриваемый период важное значение имели процессы, происходившие в русской журналистике, русском искусстве и, в особенности, в русской литературе.

Расцвет русской литературы стимулировал развитие литературной критики, ставшей в XIX в. одной из главных форм выражения философских, социологических, эстетических идей в России и, в свою очередь, оказывавшей большое влияние на творчество и мировоззрение деятелей русского искусства и литературы.

4

Основные течения философской и социологической мысли

На основе развития капитализма, обострения антикрепостнической борьбы крестьянства, а также в связи с развитием науки и культуры в последней трети XVIII—первой половине XIX в. происходили важные изменения в философской и социологической мысли в России.

Эти изменения совершались под мощным воздействием отечественного социально-экономического и политического опыта, а также опыта и идейных влияний философской и социологической мысли передовых стран Западной Европы. Идеологи различных классов и социальных групп России отбирали из западноевропейской мысли те философские идеи, которые позволяли теоретически обосновывать коренные интересы и общественные идеалы представляемых ими классов.

Однако в процессе усвоения и применения идущих из Западной Европы философских идей последние видоизменялись, т. е. либо углублялись, конкретизировались, сохраняя свое основное классовое содержание и назначение, либо изменялись настолько, что наполнялись нередко иным содержанием.

Систематизация философской мысли в России в рассматриваемый период представляет большие трудности. Во-первых, в это время в России еще продолжался процесс оформления философии как самостоятельной отрасли знания. Во-вторых, хотя уже с середины XVIII в. внутри философии обозначились две противоположные линии — материалистическая и идеалистическая, с разными оттенками внутри каждой из них, но еще только складывались философские традиции, не завершилось

формирование четко выраженных философских направлений. Лишь к концу исследуемого периода, в 40—60-е годы XIX в. сформировавшийся революционно-демократический лагерь в лице Белинского, Герцена, Чернышевского и других революционных демократов опирался на одно направление в философии — материалистическое, что явилось новым важным шагом вперед в развитии прогрессивной философской мысли в нашей стране.

Обычно при определении типов философских течений в том или ином обществе соотносят эти течения с господствующим официальным идейным направлением в данном обществе в известный период его развития.

Для прикрытия самовластия официальные круги в последней трети XVIII—начале XIX в. широко использовали идеологию «просвещенного абсолютизма», разработанную еще ученой дружиной Петра I и игравшую в ту пору, при Петре I, прогрессивную роль, но в значительной мере утратившую эту роль в последующие периоды. Распространению этой идеологии в образованных кругах общества в 70—80 годы XVIII в. способствовали связи Екатерины II с виднейшими западноевропейскими просветителями.

Иллюзия о надклассовом характере самодержавной власти и ее решающей роли в развитии исторического прогресса разделялась в ту пору многими идеологами различных групп дворянства и разночинной интеллигенции.

Официальные идеологи самодержавия в России во все времена, в том числе и при Екатерине II, опирались на православие, ставя перед ним задачу воспитания подданных в духе покорности богу и государю. Но как частные лица, и Екатерина II, и многие ее сановники до французской революции 1789 года объявляли себя сторонниками европейского Просвещения — «вольтерьянства», которое понималось ими в самом широком, недостаточно определенном, а часто и в искаженном смысле. Но тем не менее они позволяли себе высказываться в духе религиозного скептицизма и идеалистического рационализма.

Наряду с православием, интересам не только светских, но и духовных властей отвечала преподававшаяся в духовных учебных заведениях вольфианская философия. Последняя пыталась охватить собой все отрасли тогдашнего знания, включая физику, механику, антропологию, социологию, право, политику, а также метафизику, логику и психологию, и содержала в себе отдельные рационалистические положения. Она привлекала внимание прогрессивных мыслителей, в том числе и материалистов. Но в целом вольфианская метафизика играла по отношению к официально-православной идеологии в последней трети XVIII—первой половине XIX в. апологетическую роль.

Во второй половине XVIII—первой четверти XIX в. сравнительно большое распространение в России получило масонство. Оно представляло из себя своеобразное религиозно-философское течение на светской почве, вне официальной церкви. Оно опиралось на иррационалистические учения Беме, Сведенборга и Сен-Мартена и имело целью охватить своим влиянием те круги образованных дворян и разночинцев, которые под влиянием «вольтерьянства» отходили от православия и могли впасть в неверие.

В последней трети XVIII в. религиозно-идеалистическим идеям противостояли философские и социологические воззрения русских просветителей Д. С. Аничкова, Я. П. Козельского, П. С. Батурина и некоторых других прогрессивных мыслителей. Их взгляды формировались и развивались под влиянием русской прогрессивной мысли эпохи Петра I, гениальных идей М. В. Ломоносова, а с другой стороны, — под большим воздействием немецкого, французского и английского Просвещения XVIII века. Русские просветители испытали влияние не только материалистических учений Дидро, Гельвеция, Гольбаха, но и идеалистических и эклектических идей вольфианской школы. Здесь лежит одна из главных причин противоречий и колебаний просветителей России в истолковании онтологической стороны основного вопроса философии (о соотношении души и тела, конечного и бесконечного и др.); они не выходили в области философии за пределы деизма⁸.

Значение выдающихся мыслителей последней трети XVIII в. состоит в том, что они распространяли ряд прогрессивных философских и социологических идей просветительской идеологии, подготовляли почву для выступления Радищева, развившего идеи Просвещения в революционном духе.

С Радищева начался новый этап в развитии философской и социологической мысли в России, когда жизнь поставила перед передовыми мыслителями задачу теоретического обоснования закономерности борьбы народных масс против крепостничества. Радищев был тогда единственным мыслителем, сделавшим первый важный шаг в ее решении. С появлением его произведений материалистическая тенденция в русской философии значительно окрепла и была резко противопоставлена течениям идеалистической философии, мистике масонства. Хотя материалистическое

⁸ По ряду проблем русского Просвещения XVIII в. в настоящее время в советской науке нет еще единого мнения (см., например, сборник «Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в.», М.—Л., 1961). Имеются разногласия и в оценке философских взглядов русских просветителей XVIII в. В частности, точка зрения, существенно отличная от изложенной в данной главе, выражена в главе II настоящего тома.

мировоззрение Радищева и не было свободно от противоречивости и некоторых колебаний в сторону идеализма, оно было выдающимся явлением в истории русской общественной мысли и оказало большое влияние на ее последующее развитие.

В первой четверти XIX в. развитие философской мысли шло в нескольких направлениях. В это время активизировались религиозно-идеалистические течения, на которые, как правило, прямо опиралась официальная идеология самодержавия. Наиболее крупными центрами пропаганды религиозно-идеалистических идей были духовные академии, направлявшие борьбу против материализма и атеизма, отстаивавшие мысль о неизменности общественных отношений, обличавшие «богопротивность» освободительного движения.

Религиозно-идеалистическому течению в социологии и этике противостояли просветительское течение в лице А. П. Куницына, В. В. Попугаева и некоторых других мыслителей, а также идеи метафизического, механистического материализма, отстаивавшиеся в произведениях прогрессивных профессоров А. С. Лубкина, Т. Ф. Осиповского и других. Некоторые из передовых ученых (Осиповский и Лубкин) выступили с критикой кантианского идеализма и априоризма, имевшей большое значение для дальнейшего упрочения материализма в России.

Но уже в первой четверти XIX в. перед материализмом в России появился новый и более серьезный противник в лице шеллингианской философии объективного идеализма. Натурфилософия Шеллинга нашла свое отражение в лекциях и произведениях профессоров Д. М. Велланского, принимавшего ее безоговорочно, а также А. И. Галича и М. Г. Павлова, нередко отклонявшихся от нее и пытавшихся создавать свои оригинальные концепции.

Объективный идеализм Шеллинга лежал в основе формирувавшихся философских взглядов членов кружка «любомудров», возникшего в 1823 г. Некоторые из участников кружка (Венсвицков и др.) испытали влияние идеологии декабристов. Виднейшие из участников кружка любомудров распространяли идеи идеалистической диалектики, но вместе с тем вели борьбу против материализма.

В первой четверти XIX в., особенно после 1812 г., прогрессивная философская и социологическая мысль в России искала выхода к практике, к политической борьбе, к освободительному движению. Эти поиски и стремления нашли свое воплощение в движении декабристов. Но среди декабристов были не только материалисты (И. Д. Якушкин, А. П. Барятинский, Н. А. Крюков — до 1825 г., П. И. Борисов, В. Ф. Раевский и другие), но и идеалисты (М. С. Лунин, П. С. Бобрищев-Пушкин, Е. П. Обо-

ленский, В. К. Кюхельбекер и другие) и даже правоверные христиане.

Большая группа декабристов либо не проявляла большого интереса к философии, либо колебалась между религиозным скептицизмом и более или менее последовательным материализмом (Н. И. Тургенев, С. П. Трубецкой, братья Бестужевы, К. Ф. Рылеев и др.). При этом политические позиции многих декабристов не были адекватны их позициям в области философии. Так, религиозно-идеалистическое мировоззрение Лунина и Оболенского сочеталось с их радикальной политической позицией. Пестель, выступавший за революционную ликвидацию абсолютизма, считал необходимым после свержения самодержавия и установления республики в России сохранить религию и церковь. И в этом нет ничего неестественного для идейной позиции дворянских революционеров.

Важно отметить другое, а именно: то, что значительная группа декабристов противопоставила религиозному и идеалистическому мировоззрению материалистическую философию и опытное естествознание, сенсуализм в теории познания, сделала шаг вперед в обосновании материализма на основе новых открытий в различных областях современного им естествознания, освободила материалистическое учение своих ближайших предшественников от ряда противоречий, колебаний и отступлений.

В социологии декабристы развили ряд мыслей, характерных для идеологии Просвещения (о природном равенстве людей и их естественной свободе, о договорном происхождении государства, о «святости» права частной собственности и др.). Пестель впервые в истории русской общественной мысли ставит вопрос о возможности «сосуществования» частной и общественной форм собственности на землю. Эти идеи стали непосредственным теоретическим обоснованием общественно-политических программ тайных обществ декабристов.

Вторая четверть XIX в. — чрезвычайно важный период в развитии философии и социологии в России. Начавшийся в это время кризис крепостного строя явственно отразился в области идеологии: видоизменились сложившиеся течения русской философской и социологической мысли, зародились новые ее направления.

Значительные изменения произошли в официальной идеологии. В 30—40-е годы были предприняты попытки укрепить сильно пошатнувшийся в глазах образованного общества авторитет православной религии, придать православия наукообразный вид, «обосновывая» его при помощи некоторых рационалистических положений идеализма, и, в частности, идеалистической натурфилософии (Ф. А. Голубинский, Ф. Ф. Сидонский,

архимандрит Гавриил, В. Н. Карпов). Еще более существенны изменения официальной идеологии в области социологии и философии истории.

Одной из главных задач официальных идеологов становится в это время обоснование невозможности в России классовой борьбы и революции. С этой целью на традиционной для феодальной социологии провиденциалистской основе создается теория, утверждающая принципиальное отличие «начал» общественной жизни и исторического развития России от развития Западной Европы, — так называемая теория «официальной народности». Будучи продолжением ряда идей Карамзина о «самобытности» русской жизни, эта теория своеобразно использовала также теории французских историков времен реставрации: принимал их тезис о возникновении классов и классовой борьбы на Западе в результате завоевания, она «доказывала» противоположность развития России и Западной Европы ссылкой на «мирное» образование русского государства.

Теория «официальной народности», оформившаяся в 30-х годах, была прямым идеологическим выражением феодально-крепостнической реакции, ее теоретической защитой и обоснованием. Главных представителей этой теории — М. П. Погодина и С. П. Шевырева — Герцен метко назвал «добровольными помощниками жандармов».

Развитие противостоящей официальной идеологии философской и социологической мысли после поражения декабристов столкнулось со значительными трудностями. Эти трудности были связаны не только с «внешними» обстоятельствами: идеологическим наступлением реакции, политическими преследованиями, суровой цензурой, но также и с тем, что русская прогрессивная мысль встретила в это время с новыми и сложными проблемами. Нужно было осмыслить опыт декабристов и извлечь из него уроки для дальнейшего развития освободительного движения, оцепить новые явления в западноевропейской общественной жизни, порожденные развитием капитализма, противостоять наступлению реакционной идеологии.

После поражения декабристов позиции философского материализма в России оказались (исключая область естественных наук) временно ослабленными. В известной мере это было следствием суровых преследований, которым подвергалось при Николае I всякое свободомыслие. Вместе с тем здесь сказалась и внутренняя закономерность развития русской философской мысли — осознание (вначале еще смутное и выражавшееся в далеко не адекватной форме) несостоятельности механистического материализма перед лицом новых событий в общественной жизни и в развитии науки, стремление учесть достижения диалектиче-

ского идеализма. В это время интенсивно шло развитие материалистических философских идей в естественных науках, разрабатываемых Н. И. Лобачевским, И. Е. Дядьковским, К. Ф. Рулье, Н. Н. Зининым и другими учеными, выступавшими с критикой идеализма и мистики.

Для развития противостоящей официальной идеологии русской мысли в конце 20-х и в 30-е годы характерно отсутствие сложившихся, четко очерченных течений. Наиболее крупные явления этой мысли — теоретические искания в кружках Герцена—Огарева и Станкевича, философско-историческая концепция и воззрения на русскую историю Чаадаева, историческая теория Н. Полевого, социологические и эстетические взгляды Надеждина не укладываются в рамки единого направления. Им свойственны, однако, и общие черты — все они так или иначе противопоставлены официальной идеологии, все они остаются в пределах философского идеализма.

В 40-е годы прогрессивная русская философская и социологическая мысль делает крупный шаг вперед — в это время формируется материалистическая философия революционной демократии.

Формирование этой философской теории происходило в условиях борьбы сложившихся в начале 40-х годов направлений русской общественной мысли — славянофильства и западничества.

Возникновение этих направлений и борьба между ними были порождены своеобразной исторической обстановкой второй четверти XIX в., в частности, тем фактом, что кризис крепостного строя в России совпал с таким периодом в жизни стран Западной Европы, когда там явственно обнаружилось глубокое противоречие капитализма, т. е. общественного строя, пришедшего на смену строю феодальному. В этих условиях вопросы об отношении исторического развития России к развитию западноевропейских стран, об оценке положения и перспектив Запада, о «европеизации» России и т. п. приобрели особую остроту.

Славянофильство 40—50-х годов представляло собой в основном консервативную идеологию. Страх перед революционным движением масс, стремление воспрепятствовать развитию классовой борьбы в России сближали общественно-политические позиции славянофильства и официальной идеологии. Как и представители теории «официальной народности», славянофилы пытались доказать, что развитие России принципиально отлично от развития стран Западной Европы и что поэтому в России нет почвы для классовой борьбы и революции. В то же время, в отличие от официальных идеологов, славянофилы не идеализировали существующие в России порядки, считали, что крепостное право должно быть отменено и подвергали критике бюрократи-

ческую государственную машину николаевской империи. Элементы либерализма были в раннем славянофильстве. Однако патриархальные утопии, противопоставляемые славянофильством российскому «статус кво», были по существу консервативными: они сохраняли феодальную собственность, царскую монархию и идеологический оплот феодализма — православие.

Философские концепции славянофилов были разновидностью религиозно-идеалистического мировоззрения. Славянофилы пытались возвести православную религию в сан всеобщей, универсальной религии и на этой основе построить философию. Своим образом православия они видели в «соборности» (т. е. внутреннем, органическом единстве верующих). В аспекте философском этот принцип был разновидностью иррационализма; в плане социологическом он означал критику «справа» буржуазного индивидуализма.

«Западническое» направление общественной мысли 40-х годов включало представителей как формирующейся революционно-демократической идеологии (Белинский, Герцен), так и складывающегося буржуазно-помещичьего либерализма (Боткин, Кавелин, Анненков, Корш и др.). Тех и других объединяли отрицательное отношение к самодержавно-крепостническому строю и официальной идеологии, стремление к ликвидации российской отсталости и к европеизации России. Однако постепенно выявились и принципиальные различия между объединившимися в общей борьбе против реакционной и консервативной идеологии революционными демократами и буржуазными либералами. Особенно ясно эти различия выразились в конце 40-х годов в оценке западноевропейской буржуазии. В области философии буржуазно-дворянские либералы, проявляя скептицизм и свободу мысли по отношению к официальной религии и церкви, не принимали атеизма и материализма революционных демократов.

Развитие общественной жизни в России во второй четверти XIX в. поставило перед идеологией освободительного движения задачу обосновать необходимость коренного преобразования общественного строя России в интересах трудящихся масс. Этой цели отвечала разработанная Белинским и Герценом в сороковые годы материалистическая теория, тесно связанная с естествознанием, опирающаяся на его крупнейшие открытия, проникнутая идеями диалектики, являющейся, по образному и чрезвычайно меткому выражению Герцена, «алгеброй революции». Этой же мысли отвечали разработанные ими оригинальные и весьма плодотворные для своего времени социологические концепции. Будучи в конечном счете идеалистическими по постановке и решению основного вопроса социологии, эти концепции содержали в себе сильную материалистическую тенденцию.

Как уже отмечалось, эпоха кризиса крепостного строя в России совпала со временем обнаружения противоречий капитализма в жизни стран Западной Европы. Это обстоятельство внесло в социологическую мысль первых революционных демократов существенно новые моменты, направив ее в русло утопического социализма. Внутри революционно-демократического направления формируется теория «русского социализма», опирающаяся на существование крестьянской общины и признание ее решающей роли в направлении России к социализму по некапиталистическому пути.

Продолжая революционные и материалистические традиции предшествующей эпохи внутри страны, революционные демократы России вместе с тем испытали сильное влияние буржуазно-демократического и отчасти рабочего революционного движения и прогрессивных философских, социологических и социалистических идей Западной Европы конца XVIII—первой половины XIX в. Возникновение революционно-демократической общественной мысли в нашей стране происходило тогда, когда на Западе шло формирование марксизма. Примечательно, что, формируя свое мировоззрение, Белинский и Герцен опирались не только на предшествовавшую прогрессивную общественную мысль России, но и на лучшие достижения общественной мысли других стран. В этой области они шли теми же путями, что и Маркс и Энгельс, перерабатывали тот же идейный материал: диалектику Гегеля, материализм Л. Фейербаха, идеи утопического социализма Сен-Симона, Оуэна и Фурье.

Однако отсталость общественных отношений тогдашней России и главная ориентация на крестьянство не позволили нашим выдающимся мыслителям прийти к диалектическому материализму и научному коммунизму. Их мировоззрение не было свободно от черт антропологического материализма и исторического идеализма и являлось переходным от метафизического материализма к диалектическому материализму.

В конце XVIII—первой половине XIX в. идет интенсивный процесс ознакомления мыслителей народов России с просветительскими и материалистическими идеями, а также идеями немецкой классической философии.

Все это в значительной степени способствовало развитию философской культуры, развитию представлений о законах природы, общества и познания.

В 40—50-х годах у ряда народов нашей страны имеет место процесс становления и развития революционно-демократической идеологии. В нем отражаются как рост протеста трудящихся масс против крепостнического гнета, так и развитие национально-освободительного движения.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

**РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В ПЕРИОД РАЗЛОЖЕНИЯ
ФЕОДАЛЬНО-КРЕПОСТНИЧЕСКОГО
СТРОЯ**

**ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII—
ПЕРВАЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX В.**

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРОСВЕТИТЕЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

Во второй половине XVIII в. в России сформировалось просветительское направление, выдвинувшее передовые общественно-политические, философские, социологические и этические идеи. Наиболее видными представителями русского Просвещения XVIII в. были Н. Н. Поповский, А. Я. Поленов, И. А. Третьяков, С. Е. Десницкий, Я. П. Козельский, П. С. Батурин, Н. И. Новиков, Д. И. Фонвизин, И. А. Крылов, П. А. Словоцов, Ф. В. Ушаков.

Во взглядах на общество просветители, как правило, разделяли общие положения получившей широкое распространение в то время теории естественного права и договорного происхождения государства. Опираясь на эту теорию, некоторые из них выдвигали требования ограничения и смягчения крепостного права и выступали сторонниками «просвещенной», или конституционной монархии.

Не дойдя до понимания истинных причин, обуславливающих общественное развитие, и оставаясь в решении этого как и других вопросов общественной жизни на идеалистических позициях, они апеллировали тем не менее не к богословию и мистике, как это делали идеологи официального лагеря, а к разуму и науке, противопоставляли религиозно-мистическим доктринам рационализм, веру в безграничную силу познания. Их идеи были направлены своим острием против господствовавшей феодальной идеологии.

Хотя философские воззрения просветителей не всегда и не по всем вопросам совпадали, страдали противоречивостью и действительской непоследовательностью, общей их тенденцией являлась

вражда к мистике и средневековой схоластике, невежеству и обскурантизму. Высоко ставя философию как самостоятельную науку, просветители старались освободить ее от роли служанки богословия, подчеркивали ее общественное значение, ее важную роль в разработке тех рационалистических принципов, на основе которых следовало бы, по их мнению, преобразовать общественную жизнь.

В вопросах теории познания просветители выступали в защиту материалистического сенсуализма, отвергали идеалистическую теорию врожденных идей, отводили большое место разуму, опыту.

1

Алексей Яковлевич Поленов

Алексей Яковлевич Поленов (1738—1816) — один из колоритных представителей русского Просвещения XVIII в. Как показали последние изыскания М. Т. Белявского¹, Поленов был сыном солдата Семеновского полка. В 1749 г. он был принят в академическую гимназию, а в 1759 г. — в студенты университета при Петербургской Академии наук. С января 1762 г. Поленов стал работать переводчиком Юстиц-коллегия, а в конце того же 1762 г. был послан в Страсбургский университет. Когда в 1767 г. Поленов вернулся в Россию, то из-за столкновения с академическим начальством он не был допущен к научной и профессорской работе в Академии и вынужден был в 1771 г. перейти в Сенат, где думал найти применение своим знаниям. В период работы в Академии им были переведены на русский язык «Размышления о причинах величества римского народа и его упадка» Монтескье (1769), «Рассуждение о причинах установления или уничтожения законов» Фридриха II (1769), «О свойстве нравов человеческих» Теофраста (1772). Свои переводы он обычно снабжал предисловиями, которые, наряду с его основной работой «О крепостном состоянии крестьян в России», являются источниками для характеристики его мировоззрения.

В работе «О крепостном состоянии крестьян в России», поданной в 1766 г. на конкурс в Вольное экономическое общество, Поленов сопровождал свои социологические рассуждения о происхождении рабства острой критикой крепостного права в России, которое он отождествлял с рабством. Рабство, доказывал он, порождено двумя причинами: а) «насилием», главным образом

¹ См. М. Т. Белявский. Новые документы об обсуждении крестьянского вопроса в 1766—1768 годах. Археографический ежегодник за 1958 год. М., 1960, стр. 410.

войнами, поскольку пленных и покоренных победители превращали в рабов, и б) «бедственным положением» народа, когда «многие, хотя по природе вольные, думая кончить свои бедствия и надеясь сыскать себе защиту, предпочли рабское состояние благородной вольности и тем вечно себя посрамили, а потомство свое сделали несчастливым»². Теорию, согласно которой люди не из-за «бедственного состояния», а добровольно отделились в рабство, Поленов решительно отвергал как надуманную и несостоятельную.

Нарисовав страшную картину бедствия, нужды и бесправия крепостных, Поленов предупреждал, что «угнетение не только вредно, но и опасно». Не являясь сторонником крестьянского восстания, он апеллировал к разуму и совести помещиков и правителей.

Поставив социальные преобразования в зависимость от воспитания и просвещения, как главных и решающих в этом деле предпосылок, Поленов, тем самым, солидаризировался с французскими просветителями XVIII в. Как видно из предисловия Поленова к книге Монтескье «Размышления о причинах величества римского народа и его упадка», он, подобно французским просветителям, считал, что человек формируется не только под влиянием географической среды, а главным образом и прежде всего под воздействием общественной жизни.

Хотя работе Поленова, наряду с другими, поданными на конкурс, была присуждена премия второго класса, но в самом Вольном экономическом обществе она подверглась переработке и сокращениям, так как была признана «над меру сильной и неприличной». Впервые она увидела свет только в 1865 г.

Прав был Плеханов, когда он писал, что «Поленов в значительной степени покинул дворянскую точку зрения», что он, долго прожив на Западе, «стал рассуждать, как рассуждали там сознательные представители третьего сословия».

2

Денис Иванович Фонвизин

На просветительских позициях стоял и Д. И. Фонвизин (1743—1792) — знаменитый русский писатель-сатирик, выступивший с критикой феодально-крепостнических порядков. В сатирических образах Скотининых, Простаковых он высмеял и осудил самодурство и невежество помещиков, их враждебность науке

² Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. II. М., 1952, стр. 14.

и просвещению, уродливую систему воспитания, рабское пресмыкательство перед иностранщиной. Одновременно писатель подверг уничтожающей критике придворных, их корыстолюбие, чинопочитание, карьеризм.

Большой социальный интерес имеют письма Фонвизина из Франции, Германии, Италии, обличающие деспотизм королей и церкви, разращение нравов высших слоев дворянства. «Читая их, — говорил Белинский об этих письмах, — вы чувствуете уже начало французской революции в этой страшной картине французского общества, так мастерски нарисованной нашим путешественником»³.

Идейные устремления Фонвизина ярко проявились в его философско-социологическом трактате «Рассуждение о истребившейся в России совсем всякой форме государственного правления, и от того о зыблемом состоянии как империи, так и самих государей» (примерно 1780—1783).

Опираясь на доктрину естественного права и общественного договора, он делал из нее конституционные выводы, которые впоследствии оказали известное влияние на некоторых декабристов. Фонвизин утверждал, что, согласно общественному договору, «верховная власть вверяется государю для единого блага его подданных»⁴. Отсюда следует, что государь обязан соблюдать «добродетель», делать для народа «благо», для чего ему следует руководствоваться мудрыми законами, сообразованными с «естественными свойствами» человека и общею пользою людей; что нация без государя существовать может, а государство без нее — нет.

Там, где закон нарушается и государство становится жертвой насилия и игралищем прихотей, там, писал Фонвизин, «кто может — грабит; кто не может — крадет», там правосудие превращается в «торжище», а «алчное корыстолюбие довершает общее разращение». Отличая «истинное право», основанное на добровольном согласии о повиновении, от права, основанного на принуждении и тирании сильного над слабым, он заключает, что истинному праву «потребны достоинства», «дарования добродетели», тогда как праву, основанному на силе, «надобны тюрьмы, железа, топоры». Но там, где господствует тирания, там за народом остается право на спасение себя от тирании. «Тиран, где бы он ни был, есть тиран, и право народа спасать свое бытие пребывает вечно и везде непоколебимо»⁵, — заключает Фонвизин.

³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1955, стр. 119.

⁴ Д. И. Фонвизин. Избранное. М., 1946, стр. 179.

⁵ Там же, стр. 168.

Много внимания в своем «Рассуждении» Фонвизин уделил защите «политической вольности нации» и «праву собственности», которые он связывал между собой, объявляя их «величайшим благом государств и народов», «истинным намерением всех систем законодательства».

Однако вопрос о «врачевании» государственных недугов, причиной которых является «злоупотребление самовластия», он сводит к просвещению, человеколюбию, созданию хороших законов и строгому их исполнению, к «благонравию государя» и постепенной подготовке нации к награждению ее теми преимуществами, «коими наслаждаются благоучрежденные европейские народы».

«Рассуждение» Фонвизина являлось в известном смысле теоретическим и политическим кредо русских просветителей. В рукописном виде оно было известно декабристам. Оно было опубликовано в 1860 г. Герценом, отмечавшим, что в произведениях Фонвизина «впервые выявилось демоническое начало сарказма и негодования, — которому суждено было с тех пор пронизать всю русскую литературу, став в ней господствующей тенденцией»⁶.

3

Николай Никитич Поповский

Крупным деятелем русского Просвещения XVIII в. был выходец из разночинной среды, ученик Ломоносова, философ и поэт Н. Н. Поповский (1730—1760).

Будучи сторонником «просвещенной монархии», он призывал государей заботиться о благе народа и его просвещении, об установлении в стране справедливых законов и развитии гражданской ответственности. Поповский осуждал «насилие над немощными», равнодушные к судьбам родины и противопоставление личных интересов общественным. По своему естественному происхождению, доказывал он, люди равны.

При открытии в 1755 г. Московского университета Поповский по настоянию Ломоносова был назначен профессором красноречия и философии. В день открытия он выступил с «Речью, говоренной в пачатии философических лекций», в которой остановился на задачах философии и ее месте среди других наук. Философия определялась им как «наука, которая рассуждает о всем, что ни есть в свете», своего рода «всея вселенная учительница», «мать всех наук и художеств», от которой «зависят все позна-

⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. VII. М., 1956, стр. 183.

ния»⁷. Поповский указывает на то, что философия «в своей части называемой естественная богословия» доказывает существование «непостижимого божества». Включение «естественного богословия» в область философии, а также оценка им «афеистов», как людей «отчаянных», «погибших», говорит об ограниченности его философских взглядов.

В центре его внимания стояло познание природы. «Нет ничего в природе толь великого и пространного, — писал Поповский, — до чего бы она (философия. — *Ред.*) своими пронизательными рассуждениями не касалась. Все, что ни есть под солнцем, ее суду и рассмотрению подвержено»⁸. Философия призвана отыскивать и обосновывать истину, формулировать «самые общие правила». «Хотя она (т. е. философия. — *Ред.*) в частные и подробные всех вещей рассуждения не вступает, однако главные и самые общие правила, правильное и необманчивое познание природы, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды от нее одной зависят»⁹. Он одним из первых среди русских ученых поставил вопрос о том, что философия, подобно другим наукам, должна излагаться в книгах и преподаваться в учебных заведениях не на мертвом латинском, а на родном языке народа.

Просветительские идеи Поповский развивал также в труде «Письмо о пользе наук и о воспитании во оных юношества» (1756), в предисловиях к переводам «Опыта о человеке» А. Попа, «О воспитании детей» Дж. Локка.

4

Дмитрий Сергеевич Аничков

Видное место в русской философии XVIII в. принадлежит профессору Московского университета Д. С. Аничкову (1733—1788). Свои философские идеи он изложил в «Рассуждении из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания» (1769) и в многочисленных «Словах», произнесенных на актовом собрании Университета, а также в труде на латинском языке «Annotationes in logicam, metaphysicam et cosmologiam» (1782) (Комментарии к логике, метафизике и космологии).

⁷ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I. М., 1952, стр. 88.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

Аничков происходил из семьи подьячего Троице-Сергиевской лавры. Здесь же он учился в семинарии, затем окончил Московский университет. Для получения ученого звания профессора философии Аничков в 1769 г. представил свое «Рассуждение из натуральной богословии о начале и происшествии натурального богопочитания». Разрешение на печатание этой работы дал ученик Ломоносова проф. А. А. Барсов, выполнявший в данном случае роль цензора. Однако при защите диссертация Аничкова подверглась резкой критике и осуждению со стороны реакционной профессуры — Рейхеля, Дильтея, Керштенса и др. На автора, как безбожника, было заведено в Синоде дело, разбор которого продолжался в течение 18 лет¹⁰. Реакционная профессура и духовенство обвинили Аничкова в проповедывании «безбожных мнений», утверждая, что он «восстает против всего христианства, богопроповедничества и богослужения».

Аничков ставил перед собой задачу — выяснить те причины, которые породили в сознании («душе») древних народов богопочитание и боготворение. В связи с этим в своей диссертации он использовал обширный материал по истории и мифологии, и особенно идеи древнеримского материалиста Лукреция Кара. Им приводятся атеистические высказывания Петрония («О натуральном происхождении религиозных верований»), мысли об естественном происхождении религии английского философа-поэта А. Попа («Опыт о человеке» — в переводе Н. Поповского), Ювенала («О суеверии египтян»), Овидия («Героиды»), высказывания Ломоносова.

На первое место в объяснении «натурального богопочитания» Аничков, подобно французским просветителям XVIII в., выдвигал страх, который испытывали дикие народы перед непонятными для них явлениями. Непросвещенному и слабому человеку кажется, что во всяком предмете и явлении скрыты таинственные силы, что в окружающей природе «присутствует некоторое невидимое существо, вооружающее всю тварь и всякую вещь против него». Аничков ссылаясь и на то, что у всех языческих народов бог, как правило, изображается «страшным и аки бы самым страшилищем». Это также доказывает, что «бог происходит у них от страха»¹¹. Другой причиной, породившей языческие верования, по Аничкову, были «невещественные образы» — фантазии, видения, вымыслы, принятые людьми за истинные

¹⁰ По сведениям профессора М. М. Снегирева и материалам «Словаря русских светских писателей» (1938), составленного митрополитом Евгением Болховитновым, первое издание «Рассуждения из натуральной богословии» было изъято и сожжено на Лобном месте.

¹¹ Избранные проповедания русских мыслителей второй половины XVIII века, т. 1: стр. 118, 121.

существа, повергающие их в ужас. Третья причина — «удивление», вызванное наличием у отдельных людей выдающейся физической силы. В этом случае «варварские и непросвещенные народы» начинали боготворить отличавшихся необычайной физической силой людей (Геркулес, Атлас, Самсон, Голиаф и т. п.).

Но по мере развития общества и более глубокого познания окружающих вещей и самих себя, человечество убеждалось, что «хитростию, проворством» и другими «душевыми качествами» можно достичь больше, чем одной физической силой. На этой стадии развития люди начинают больше удивляться уже не физической, а духовной силе, проявлению человеческого разума, какому-либо «премудрому законодателю», или таланту военачальника, воздвигают им изваяния из металла или мрамора. Потомки, с восхищением взирая на такое рукотворенное существо, напоследок «причили их в лик небесных и веки оных назвали геройскими».

Аничков бросает упрек священнослужителям, «которые, кроме как только чтоб предстоять алтарю, ни к чему больше не способны, в необыкновенной испещренных одежде невеждам казались имеющими непосредственное сообщение с оным существом, к которому и весь прибегает народ»¹².

Хотя Аничков непосредственно говорит лишь о причинах «натурального богопочитания», однако, вопрос о происхождении религиозных верований он, по существу, ставил значительно шире. В первом варианте «Рассуждения» автор прямо заявлял, что «противно натуре человеческой верить тому, чего в мыслях и в воображении представить не можно». По его словам, «все приписываемые богу совершенства происходят от человеческих мыслей, и потому оные не сообразны его существу и не могут быть доказательными его совершенств». Аничков утверждал, что все веры («выключая откровенную») основаны на невежестве, суевериях, страхе.

Значительное внимание Аничков уделял вопросам теории познания и логики. В частности, этому посвящены его некоторые «Слова», произнесенные им в Московском университете, а также «Комментарии к логике, метафизике и космологии» (1782). Он выступал с позиций материалистического сенсуализма; главным авторитетом для него являлся в этой области английский философ Джон Локк. Восприятия, возникающие в результате воздействия внешних предметов на органы чувств человека, являются первым и обязательным источником всякого знания. «Чувства наши, — говорил он, — по справедливости почитаются вратами,

¹² Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 128.

чрез которые виды, от внешних вещей отвлеченные, входит в нашу душу, откуда потом происходит всякое познание»¹³.

Настаивая на том, что врожденных идей нет, Аничков прежде всего доказывает, что от вещей телесных человек постепенно «отвлекает понятие вещей бестелесных», от предметов видимых ум человека постепенно «отвлекает всеобщие понятия», в том числе понятие о боге как о причине всех причин. Все идеи складываются в процессе жизни, причем не сразу, а постепенно; сперва возникают идеи наиболее простые, затем более сложные, все большую роль начинает играть сравнение идей между собой и выведение одних идей из других.

Аничков намечал три ступени познания: первая «состоит в движении или возбуждении телесного органа», она сопровождается появлением изображения или впечатления предмета; вторая ступень связана с «некоторым пониманием одного изображения»; третья состоит в рассуждении, в выработке понятий о предметах. Если первая ступень познания в той или иной форме присуща всем животным, то две последние, по Аничкову, свойственны только человеку.

В своих «Словах» Аничков отводил большое место «предрассуждениям чувств», «предрассуждениям воображения», «предрассуждениям отвлечения», «предрассуждениям, полученным от воспитания в младенчестве» и т. д., которые нередко вводят человека в заблуждение. В качестве примера «предрассуждения отвлечения» он приводил учение ньютоналинцев о наличии якобы пустого пространства, к которому они пришли путем «отвлечения». Мыслитель считал это представление ньютоналинцев неверным, поскольку такого пустого пространства в природе нет. Заблуждения могут, по его мнению, порождаться человеческими «страстями», «самолюбием», «надменностью», а также всякого рода предрассудками и невежеством. Идеи Аничкова о «предрассуждениях» опирались на учение Бэкона об «идолах» и учение Локка о процессе познания. Он считал, что человек должен знать характер своих заблуждений и своевременно предупреждать их как путем изучения собственной природы и правильного воспитания, так и путем разного рода экспериментов, прислушиваясь к выводам физиков, математиков и т. д. Таким образом, в теории познания Аничкова характерна материалистическо-сенсуалистическая тенденция, направленная своим острием против идеалистической теории врожденных идей Платона, Декарта, Лейбница, Вольфа и вольфианцев. Склоняясь к материалистическому пониманию соотношения сознания и материи, Аничков отвергал в связи с этим лейбнице-вольфианское учение о предустановленной гармонии.

¹³ Там же, стр. 143.

В вопросе о соотношении души и тела Аничков был близок к мыслителям, утверждавшим, что все знания «душа» человека получает через чувства, а поэтому она развивается, стареет и гибнет вместе с телом. Но, признав себя сторонником этой точки зрения, он отдавал отчет в том, что его снова могут заподозрить в вольнодумстве и материализме, и потому спешил сделать оговорку, что признание зависимости души от тела не противоречит учению церкви о свободе воли и бессмертии души. Подобные оговорки свидетельствуют о противоречивости и непоследовательности философской концепции Аничкова.

5

Иван Андреевич Третьяков

Коллегой и в известной мере единомышленником Аничкова был выходец из разночинной среды, профессор права Московского университета И. А. Третьяков (1735—1779). Третьяков учился в Московском университете. Вместе с Десницким он был послан в Университет Глазго, где слушал лекции Адама Смита, Блэкстона и там же в 1767 г. защитил докторскую диссертацию. У Третьякова ярко выражены зачатки исторического подхода в объяснении явлений общественной жизни. В «Слове о происшествии и учреждении университетов в Европе» (1768) прогрессивное развитие общества он связывает с развитием науки.

Само развитие науки, по Третьякову, зависит от наличия у людей свободного времени, которое появляется лишь тогда, когда удовлетворены жизненно необходимые потребности хотя бы некоторой части общества. «... Наук началом было, — писал Третьяков, — не что другое, как только одно людей освобожденных от трудов досужное и праздное время». Это стало возможным благодаря трудовой деятельности людей, развитию ими разного рода «художеств» (ремесел, мастерства), которые «издревле и поныне во всех государствах всегда предваряют науки»¹⁴.

Вслед за А. Смитом, Третьяков не соглашался с меркантилистами, считавшими источником общественного богатства деньги и торговлю. «Человеческое трудолюбие, — говорил он, — есть такое средство, которое и имущество и деньги усугубляет, хотя не всегда в одинаковой пропорции». Поэтому богатство государства зависит прежде всего от «трудолюбия». Но труд должен быть производительным¹⁵.

¹⁴ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 339.

¹⁵ Там же, стр. 356—357.

Важным теоретическим выводом русского просветителя было далее то, что, исходя из положения: «каждого животного, какое бы оно ни было, главнейшие потребности суть: пища, одежда и жилище», Третьяков отмечает в человеке, в отличие от животных, сознательное стремление улучшать свою пищу, одежду, жилище. Но этой цели можно достичь только трудом; «человеческие нужды не столь обширны, чтоб трудом человеческим удовлетворить им не было возможно. Каждый человек вышеобъявленные потребности сам собою достать может»¹⁶. Разделение труда влечет за собой, согласно Третьякову увеличение произведенных предметов, «изобретение художеств», т. е. развитие промышленности и совершенствование «рукомерла», увеличение обмена товарами и является, таким образом, главным источником «государственного обогащения».

Третьякова не могло удовлетворить представление о том, будто деление в обществе на богатых и бедных, тружеников и крупных собственников предустановлено провидением и существует вечно. Глубокой социологической догадкой мыслителя является то, что он полагал, что разделение труда в обществе сопровождается появлением, с одной стороны, «хозяев», с другой — «работных людей», причем последние самими условиями жизни вынуждены работать на «хозяев». «Работные люди в таком состоянии принуждены искать себе пропитания у своих хозяев, охотно принимают всю прежнюю сих тяготу на себя, оставляя хозяевам одно присмотрение за собою и повеление»¹⁷.

Это деление общества на «работных людей» и «хозяев» в свою очередь ведет к «враждебным несогласиям между людьми низшего и высшего состояния». Поскольку естественным состоянием людей Третьяков считал «трудолюбие», ведущее общество «к высшему и совершеннейшему преуспеванию», то все, что этому противоречит или мешает, он объявлял неразумным, не отвечающим потребностям человека. «Низвержение из высшего в низшее состояние, — писал он, — равномерно как и закоснение в одном, есть такое злополучие смертных, что к претерпению оно и у самых стойков великодушия не достает». К этому месту Третьяков делает характерное примечание: «Во многих обществах от несправедливости рассуждений и от враждебного несогласия между людьми высшего и низшего состояния происходят установления, препятствующие такому натуральному течению; однако оные действительными нигде не бывают, поелику они совсем противны самой натуре человеческой»¹⁸.

¹⁶ Там же, стр. 354.

¹⁷ Там же, стр. 337.

¹⁸ Там же, стр. 338.

Третьяков рассматривал не только социологические, но и некоторые философские вопросы. Его симпатии были на стороне тех, кто стремился к научному познанию природы и общества; ему претили пустопорожные споры «несносных схоластиков».

Воззрениям Третьякова присуща антиклерикальная тенденция, он осуждал вмешательство церкви в науку, политику и педагогику. В 1768 г. он предложил сделать доклад на тему: «Невежество, страх и удивление — вот причина всякого суеверия». Однако тема доклада была отвергнута реакционной профессурой Университета.

6

Семен Ефимович Десницкий

Видным деятелем русского Просвещения был профессор права Московского университета С. Е. Десницкий (ум. в 1789), происходивший из нежинских мещан. В ряду мыслителей прошлого он особенно выделял Т. Гоббса, А. Смита, Д. Юма и В. Блэкстона. Заслугу Гоббса он видел не только в том, что тот заклеил «несносное суеверие» духовенства, стремившегося поработить человеческую мысль, но и в том, что английский материалист выдвинул иные, чем духовенство, исходные принципы «нравоучительной философии», основанные на теории естественного права и общественного договора.

Десницкий в известной мере разделял мнение Гоббса о том, что в естественном состоянии все люди находились в войне друг против друга и это являлось для них большим несчастьем; поэтому переход из «натурального» состояния в гражданское, связанный с установлением определенных моральных и правовых норм, был прогрессом. Нельзя, однако, полностью отождествлять социологические идеи Десницкого с концепцией Гоббса, поскольку русский просветитель, в соответствии с новым опытом и знаниями, накопленными человечеством, глубже проникал в структуру социальных отношений. Он отрицательно оценивал теорию немецкого историка и юриста Пуффендорфа, осуждая ее за абстрактность и антиисторичность.

В истории общества, считал Десницкий, ничто не предопределено и не предустановлено заранее, а все совершается «натуральным» (естественным) порядком; человечество идет постепенно от одних форм общежития к другим, от примитивного состояния к более сложному и совершенному. Прогресс человеческого общества сопровождается постепенным развитием и усложнением человеческого труда, с одной стороны, развитием и совершенствованием собственности, — с другой, и, наконец, соответ-

ствующей эволюцией государственного управления, — с третьей.

Рассматривая вопрос о происхождении «власти и старшинства в народах, от которых происходит и их правление», Десницкий приходит к выводу, что на самой ранней стадии развития, когда «науки и художества мало известны», люди, обладающие большой физической силой, выносливостью, ловкостью в добывании пищи, ловле животных, в войне, приобретают «великую честь и славу у всех даже до раболепства... Следовательно, у таких народов немощный по принуждению поддается сильному и покоряется, опасаясь в противном случае худых следствий, которых он, будучи довольно уверен, с своим сопротивлением иначе всячески миновать не может»¹⁹. Такова, по его мнению, первая причина, порождающая власть (старшинство).

Второй причиной появления власти у непросвещенных народов является, по Десницкому, то, что с развитием человеческого общества постепенно расширяется круг знаний об окружающих вещах и предметах, поэтому люди начинают отдавать предпочтение тем, кто имеет более острый и глубокий ум, позволяющий добиваться больших результатов как в познании окружающего мира, так и в военном искусстве, во взаимоотношениях с другими народами и в законодательстве. Но главное место при решении вопроса о происхождении власти он отводит появлению частной собственности, «безмерному богатству» одних и бедности других, благодаря чему богатый становится господином, а бедный попадает к нему в зависимость. Эти обстоятельства играют решающую роль и в современном обществе. «Единственным таже посредством превосходного богатства и в нынешних народных правлениях, — писал он, — правительствующие удерживают свое достоинство, величество и власть, соединенные с уважением и с всеподданнейшим повиновением»²⁰.

Представления Десницкого о происхождении власти содержали глубокие догадки о роли собственности в общественном развитии. Считая, что ученый должен рассуждать «исторически и философски о различных преуспеваниях рода человеческого в различных знаниях и понятиях вещей», что только такой исторически-философский подход раскроет перед его взором цельную картину развития человечества, мыслитель стремился уяснить основные ступени исторического развития общества. Таких ступеней он, как и некоторые другие мыслители XVIII в., насчитывал четыре: звероловство, пастушество, хлебопашество и коммерческое состояние.

¹⁹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. 1. стр. 212—213.

²⁰ Там же, стр. 218.

В зависимости от ступеней развития человеческого общества Десницкий рассматривал вопрос о собственности, ее изменении и развитии. В период, когда люди жили еще ловлею животных и питались «самозарождаемыми на земле плодами», владение вещью и собственность на нее сливаются воедино. Иное представление о собственности у народов, живущих скотоводством и хлебопашеством. Человек, приложивший немало труда к обработке и удобрению земли, расположенной около его жилища, «натурально желает получить на владение оная исключительное и всегдашнее право собственности». Частная собственность на движимое имущество появляется раньше собственности на землю. Постепенно вместе с частной собственностью на движимое и недвижимое имущество устанавливается право отчуждать то и другое своим потомкам.

По мере развития и совершенствования хлебопашества возникают «художества» и «рукоделия», развивается торговля и общество вступает в («коммерческое состояние»). Именно здесь, на ступени «коммерческого состояния» окончательно образуется «понятие о праве собственности, по которому дозволяется человеку употреблять свою вещь по произволению».

В идеализации частной собственности, как главного стимула общественного развития, в восхвалении «коммерческого состояния», как общества, в котором развиваются «художества» и «рукоделия», обмен и торговля сказывается антифеодалное, буржуазное содержание мировоззрения Десницкого.

Зачатки исторического подхода явственно прослеживаются также и в «Юридическом рассуждении о происхождении супружества» Десницкого, где он выступает по существу против богословско-христианской версии, согласно которой единобрачная (т. е. моногамная) семья, как и частная собственность, существует извечно. Появление единобрачной семьи, по его мнению, связано с развитием собственности и с «хозяйственной» выгодой. Десницкий считал, что «не столько любовь обоего пола взаимная, сколько происходящая от общежития мужа и жены польза была причиною первоначального порядочного супружества»²¹. Полигамия была, по его мнению, окончательно изжита, когда общество достигло «коммерческого состояния».

Еще в своем сочинении «Слово о способе к научению юриспруденции» (1768) Десницкий отстаивал просветительское положение о том, что «страх создал в мире первых богов». В работе «Юридическое рассуждение о вещах священных» (1772) он снова возвращается к этой мысли, добавляя, что первоначально рели-

²¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 262.

гиозные верования, характеризующиеся тем, что древние приписывали богам собственные человеческие поступки, качества и страсти, носили политеистический характер.

Десницкий перевел на русский язык «Комментарии к английским законам» Блэкстона, изданные Н. И. Новиковым в трех томах (1780—1782) и «Наставник земледельческий» (1780) Томаса Боудена. Первый перевод Десницкий снабдил своими примечаниями, второй — предисловием. В предисловии к книге Боудена он осуждал крепостное право, как главный тормоз на пути развития страны, поскольку оно сковывает инициативу и подрывает интересы крестьян. В примечаниях к труду Блэкстона Десницкий осудил казуистику и злоупотребления законами, и выразил негодование по адресу «миллионщиков» и «монополистов», которые держат в руках государство и безжалостно угнетают народ²².

7

Яков Павлович Козельский

К числу передовых деятелей Просвещения принадлежал философ-материалист Я. П. Козельский (1728—1794), сын наказного сотника Полтавского полка. После обучения при Петербургской Академии наук он служил в армии, затем работал преподавателем в Артиллерийской инженерной школе, далее в Сенате.

Козельский является автором «Арифметических предложений» (1764), «Механических предложений» (1765), «Философических предложений» (1768), «Рассуждений двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788). В 1770 г. он перевел ряд статей из «Энциклопедии» Дидро и издал их в двух частях («Статьи о философии и частях ее из французской энциклопедии» и «Статьи о нравоучительной философии и частях ее»).

В «Философических предложениях» Козельский определяет свое отношение к ряду западноевропейских мыслителей, особенно высоко оценивая Руссо, Монтескье, Гельвеция и Шефтсбери. У вольфианцев Готшеда и Баумейстера Козельский «материю теоретической философии заимствовал». Однако необходимо заметить, что философ не просто повторял те или другие положения вольфианской «теоретической философии», а освобождал их от того мистическо-идеалистического налета, какой этим положениям придали вольфианцы. Он критически перерабатывал логику вольфианцев и, наполняя ее материалистическим

²² Там же, стр. 290—291.

содержанием, отвергал надуманные формалистические определения «вещей и слов», какие обычно давали вольфианцы. Эти мелочные и бессодержательные определения Козельский считал «смешными», «темными», запутывающими суть дела.

Козельский подчеркивает, что в своих выводах он прежде всего опирается на достижения современной науки о природе. «Я рассуждения мои почерп отчасти из источников природы, а отчасти у ее фаворитов, а у тех писателей, которые силятся вотще подвергнуть своим законам природу, мало заимствовал»²³.

В отличие от вольфианцев, Козельский не включает в философию «натуральную теологию». Облекая свои материалистические воззрения в действительную форму, утверждая, что философия учит человека «признавать бытие, величество, премудрость и всемогущество божие», он вместе с тем пишет: «философы рассуждают о свойствах и делах божих, а мне думается, что это они предпринимают излишнее и не сходное с силами их разума дело», ибо «покушаться на непонятное умом нашим, кажется, некстати»²⁴. Этими весьма осторожными заявлениями, характером построения своей философской системы, а главное — трактовкой самих философских проблем, Козельский по существу отмежевывался от религиозно-мистических рассуждений вольфианцев.

Философия, по мнению Козельского, — есть «наука испытания причин истинам»²⁵. Под «истиной» он разумел «как вещь, так и дело». Поскольку многие науки стали «пространными» и развились в самостоятельные отрасли знания (математика, механика, физика, химия и др.), то для философии, заявляет Козельский, «оставлены одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих».

Подобно другим мыслителям XVIII в. Козельский разделял философию на теоретическую и практическую. В теоретическую философию он включал логику и метафизику (онтологию и психологию), в практическую — юриспруденцию (проблемы нравственности и права) и политику. По его словам, философия «направляет в юношестве волнующиеся в них и кипящие страсти к общему добру, она утверждает мужество в постоянной добродетели», «подает человеку всевозможные добрые средства к приобретению благополучия». Как и другие его современники, Козельский расчленил познание на историческое (простое наблюдение, констатация фактов), философическое (познание причин истины) и математическое (познание величины, количества).

²³ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 418.

²⁴ Там же, стр. 412.

²⁵ Там же, стр. 427.

Философия не может ограничиваться констатацией и описанием фактов; она призвана вскрывать и объяснять причины, порождающие те или другие явления как в природе, так и в общественной жизни.

Философы, подобно естествоиспытателям, должны отталкиваться, по мнению Козельского, от («натуры» (природы)), как от объекта исследования. В основе предметного мира, полагал он, лежат материальные стихии. Что касается частиц, из которых состоят материальные тела, то у Козельского мы встречаем в одном случае упоминание об атомной теории Эпикура, который «полагал в натуре стечение атомов, или маленьких тел». В другом случае он оставляет вопрос о «частицах» открытым.

Объявив природу «всеобщей матерью всех вещей», Козельский доказывал, что она является началом и единственным предметом всех естественных наук, она предшествует наукам, которые почерпают все свои сведения из природы. При этом он критиковал Вольфа и его учеников за то, что они не понимают истинного соотношения между природой и наукой, не выводят законы из природы, а пытаются ей их предписать. Ученые и философы, навязывающие природе свои законы и этим затемняющие познание, подобны, заявляет русский мыслитель, дельфийским оракулам.

В природе, полагал он, происходят изменения, не нарушающие, однако, «непременное ее постоянство», ибо «в натуре вещей по всей истории, от самой глубочайшей древности даже и доныне, не видим ни упадка, ни приращения, а всегдашнюю единообразность, всегдашнее и в самых ее переменах сходство, одним словом, никогда непременное ее постоянство»²⁶.

Человек должен постигать законы природы и познавать истину, памятуя о том, что познание происходит «восходящим путем», т. е. идет от низших и примитивных форм к более высшим и сложным. Источником человеческого знания Козельский считал чувства и деятельность разума. Исходя из этого он доказывал, что логика («наука ума») имеет дело с «силой чувствия». с «силой рассуждения» и с «силой умствования».

Козельский сознательно и последовательно проводит точку зрения материалистического сенсуализма. «Можно, — писал он, — почитать чувства за окна и двери души, сквозь которые от наружных вещей — вид входит в душу», «все познание человеческое начинается от чувств»²⁷. Придерживаясь разделения познания на «нижнее» и «вышнее», Козельский относит к первому (общему человеку с животным) способность чувствования, вооб-

²⁶ Там же, стр. 571.

²⁷ Там же, стр. 458, 446.

ражения и памяти. «Вышнее» познание, дающее «явственное» представление истины, включает в себя внимание, разум и ум. Умом человек познает «связь генеральных истин». Развитие науки он ставил в зависимость от развития умственной деятельности людей. Наука есть не что иное, заявлял мыслитель, как «способность человеческого ума доказывать и выводить свои предложения из верных и неоспоримых оснований».

Понятия отличаются друг от друга по качеству, т. е. по «степени представления в мысли вещей». Возражая Гельвецию, отождествлявшему «рассуждение» с «понятием», Козельский считает, что через отличие рассуждений от понятий «лучше узнавать можно разные действия сил человеческой души». Рассматривая вопрос о силлогизмах, он подверг критике логическую схоластику тех философов, которые «выдумали столь много разных способов умствования», что они «останутся навсегда безнужны, бесполезны и совсем неупотребительны, а разве служить могут для шутки и обману».

Большое место в гносеологии Козельского отводится проблеме познания истин, которые он делит на естественные или натуральные, нравоучительные и логические. «Истина натуральная есть та, когда какая вещь имеет в себе все то, что к существу ее требуется... Ежели мы говорим то, что думаем, то это будет нравоучительная истина, а когда мы какую вещь так себе в мыслях представляем, какова она есть в своей натуре, то это будет логическая истина»²⁸.

В связи с понятием логической истины Козельский формулирует свое исходное материалистическое положение, согласно которому «истина логическая есть не что иное, как сходство мыслей наших с самою вещью. А ложь, напротив того, есть несходство мыслей наших с самою вещью»²⁹. Процесс познания истины носит двойкий характер: через опыт и путем логических умствований или доказательств.

Онтологию Козельский трактует как «науку о вещах и их принадлежностях». Под вещью он понимает «то что есть возможное». Бытие он определяет как состояние (existencia), способное к действию или страданию. Что касается «действия вещи», то оно истолковывается им как перемена состояния вещи, которой причина находится в самой переменной вещи, тогда как «страдание вещи», хотя тоже связано с изменением состояния вещи, имеет свою причину вне данного предмета. Вещи отличаются друг от друга по их «существованию» (сущности), ибо

²⁸ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. т. 1, стр. 440.

²⁹ Там же, стр. 441.

всякая из них обладает своей особой сущностью. Само же «существо вещи есть необходимое, вечное, непременное и неизмутаемое».

Вещи обладают, считал он, определенными свойствами, причина которых находится в природе этих вещей. Поэтому «свойства вещи от существа ее отделиться не могут».

Козельский возражает Ньютону относительно наличия в природе пустого или чистого пространства, существующего независимо от материального субстрата, и доказывает, что в природе нет пустоты. «Пространство, рассуждаемое отделительно от тел, — говорит он, — есть прямое ничто, а рассуждаемое в телах, есть протяжение... Время называется продолжение в последовании одних вещей за другими»³⁰. В определениях материи, пространства, бесконечности Козельский следует Гельвецию.

Большое место Козельский отводил «философии нравоучительной». Из опыта жизни известно, утверждал он, что люди желают того, что почитают за «доброе» и отвращаются от того, что, с их точки зрения, является «худым». Но люди не всегда имеют правильные представления о добре и зле, поэтому важно внушить им верные понятия о «добром» и «худом».

Козельский различал «всемирное право», регулирующее отношения между народами, и «гражданское право», устанавливаемое внутри страны для «спокойного сожития и постоянного благополучия или равновесия» граждан. Всемирное право должно, с его точки зрения, основываться на принципе: «поступать так с другими народами, как бы желательно было, чтоб и они с нами поступали». Осуждая грабительские войны, он отрицает «военное право», к которому прибегают лишь «ненасытные самолюбцы».

Центральное место в этике Козельского отводится учению о добродетелях. Человек, по его мнению, не рождается добродетельным или порочным, добрым или злым. Различные качества приобретаются им от окружающей среды, воспитания. В благоустроенном обществе, считает Козельский, люди должны оказывать друг другу взаимную помощь и добро, поступать с другими так, как им хотелось бы, чтобы другие с ними поступали. Но общество не однородно; человек встречает в нем «беспристрастных, приятелей и неприятелей». Отсюда — раздоры и борьба, учитывая которые Козельский возражал против «непротивленческих» идей. Он считал, что поводом к многим «недобрым поступкам» нередко служат «худые свои учреждения, законы и обычаи»³¹.

³⁰ Там же, стр. 450.

³¹ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 491.

Что касается «политики», являющейся составной частью практической философии Козельского, то она рассматривается им как «наука производить праведные намерения самыми способнейшими и притом праведными средствами в действо». Если право «учит наблюдать добродетель», то «политика наставляет хранить добродетель и благопристойность». Она призвана помочь человеку выработать правильное представление о себе и окружающих людях, о добродетелях и пороках, о разумном образе жизни. Козельский солидарен с Гельвецием в том, что способность понимания «доброты и недостатка каких-либо вещей» люди имеют «не от натуры, а от привычки».

Козельский во многом разделял идеи Руссо об естественном праве и общественном договоре, о происхождении гражданской власти и гражданских законов, собственности. Однако русский мыслитель, в отличие от Руссо, подчеркивал преимущества гражданского общества перед «натуральным» состоянием людей, где люди находились в постоянной вражде и войне друг с другом, где право было на стороне сильного. «Человек, — говорит он, — через гражданское состояние вместо потерянного натурального равенства приобретает равенство нравственное и законное и, будучи натурально не равен силою или разумом, другому делается равным по договору и по праву»³².

Козельский различает четыре формы государственного правления: демократическую и аристократическую республики, монархическое и деспотическое правления. Хотя прямо мыслитель не высказывает, какой форме он сам отдает предпочтение, но из хода его рассуждения, из неоднократных ссылок на Руссо, Монтескье, Гельвеция видно, что его политические симпатии колебались между республикой, где всем управляет выборный сенат, и конституционной монархией, где государь управляет по законам и все важные дела решает с сенатом. Козельский решительно не согласен с теми, кто считает, что предварительным условием облегчения положения народа является его просвещение.

Считая труд основой человеческой жизни, главным условием благосостояния общества, Козельский смело высказывается за «труд уравненный», неизнурительный. «Мне думается, — писал он, — что для труда человеку довольно восьми часов в сутки, другие восемь часов может он употребить на одеванье, кушанье и забаву, а третьи восемь часов на сон»³³. Это высказывание в устах мыслителя XVIII в. было прямым выпадом против крепостнических условий труда.

³² Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стр. 525.

³³ Там же, стр. 536—537.

Пафнутий Сергеевич Батурич

Важное место в русском Просвещении XVIII в. принадлежит Пафнутию Сергеевичу Батуричу (ок. 1740—1803), выходцу из неродовитой дворянской семьи. В 1790 г. в созданной им в Туле типографии Батурич издал анонимно свой основной труд «Исследование книги о заблуждениях и истине», написанный в 1788 г. в Калуге. Непосредственным поводом к появлению этой работы послужило издание в России в 1785 г. книги мистика Сен-Мартена «О заблуждениях и истине или воззвание человеческого рода ко всеобщему началу знания» (1775).

Критика Батурича направлена в первую очередь против тех высказываний Сен-Мартена, в которых излагаются философские взгляды и антинаучные представления о природе и человеке. Используя современные ему данные науки, Батурич показал, что книга Сен-Мартена основана на «ложных рассуждениях».

Он решительно высказывается против религиозно-мистического утверждения, будто человек в первобытном состоянии «не находился на земле и не имел телесного сего покрова, каким он ныне одет», что он якобы был тогда «царем вселенной», имел непосредственное сношение с божеством и обладал свободой воли, что изменения, происшедшие впоследствии с человеком, были обусловлены борьбой сверхъестественных начал — доброго и злого.

Вслед за этим Батурич подверг критике мистификацию чисел и геометрических фигур и алхимические умозаключения Сен-Мартена, который утверждал, что миром управляют какие-то духи вроде «духа Меркурия» и т. п.

Материализм Батурича облекался в деистическую форму. Не отвергая прямо бога, он возражал против утверждений Сен-Мартена, будто бы основой материальных вещей являются какие-то бестелесные духовные начала.

Первоосновой тел, полагал Батурич, являются не духовные, а материальные начала, ибо «начало невещественное не может входить в состав вещей телесных и бездушных и быть их сущностью; то же сказать: ничто составляет что-нибудь; таковое утверждение будет не совсем благоразумно. Что начала вещественные должны быть просты и неразделимы, в том примечатели естества никогда не сомневались. Хотя и не все одинакового мнения о сих существенных началах естественных тел, однако все соглашаются, что оным должно иметь единство и нераз-

делимость»³⁴. Батури́н не исключал того, что так называемые четыре материальные стихии, в свою очередь, возможно, являются сложными и состоят из каких-либо других более простых неделимых материальных веществ. Критикуя рассуждения Сен-Мартена, Батури́н отстаивал закон сохранения вещества в природе. Он заявлял, что «не можно уму представить движения без тела или протяжения».

В вопросах теории познания Батури́н выступал как непримиримый противник религиозно-мистической теории откровения. Истины, доказывал он, познаются не «непостижимым и сокровенным образом», не путем откровения, как об этом думал Сен-Мартен, а постигаются учеными в самоотверженном труде и опыте.

Сен-Мартен убеждал, что «человек может познаниями и качествами своими приобрести право рабства над подобным себе». Батури́н решительно оспаривал эту реакционную идею, показывая ее обскурантский, человеконенавистнический характер. Он отверг идею Сен-Мартена, согласно которой народ более цивилизованный имеет перед народами отсталыми «преимущества, должен быть выше их и управлять ими».

Будучи противником национального гнета, ратуя за «премудрые и человеколюбивые законы», Батури́н осуждал истребительные, в том числе религиозные войны, считая, что нужно отстаивать добродетель, человеколюбие и мир.

В работе «Краткое повествование о аравлянах» (1787) Батури́н осуждал религиозный фанатизм и предрассудки, прививаемые народу магометанскими священнослужителями (муллами). Он раскрывал несостоятельность, иллюзорность учения магометанской религии о переселении душ, о загробном житии и небесных гуриях, которые якобы ожидают смертного в раю, о промысле божием и пр. В связи с этим мыслитель подробно разбирает Коран, показывая, что «сия книга наполнена нелепыми и странными пророку откровениями, могущими токмо возродиться от одного развращенного воображения». Все эти положения Батурина были направлены, если не прямо, то косвенно и против других церковных вероучений, в том числе и православия.

³⁴ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. т. II. стр. 419.

9

Николай Иванович Новиков

Выдающийся русский просветитель Н. И. Новиков (1744—1818) происходил из дворянской семьи. При открытии Московского университета он поступил в университетскую гимназию, затем служил солдатом в Измайловском гвардейском полку, работал секретарем в Уложенной комиссии. Солдатская служба, жизненные наблюдения, острые споры в Комиссии явились для него серьезной школой, давшей богатейший материал и во многом определившей направление его последующей литературной и общественной деятельности.

Большую прогрессивную для своего времени роль сыграли сатирические журналы Новикова «Трутень» (1769—1770), «Пустомеля» (1770), «Живописец» (1772—1773), «Кошелек» (1774).

Сатира Новикова охватывает широкий круг вопросов, касающихся экономических и правовых отношений между помещиками и крепостными, между крестьянами и царскими чиновниками, а также проблемы семьи, быта, морали, образования, судопроизводства.

Эпиграфом к сатирическому журналу «Трутень» Новиков взял слова: «Они работают, а вы их труды ядите». Хотя сатира Новикова и не поднималась до революционного пафоса, она являлась острым идейным оружием в борьбе русских просветителей против реакционных идей. Высмеивание Скудоумов, Безрассудов, Ханжей, Вертопрахов и т. д., как представителей крепостнического лагеря, людей низких и ничтожных, бездельников, позорящих доброе имя гражданина, приносящих стране огромный вред, имело сильное влияние на общество.

В 1775 г. Новиков вступил в Петербурге в масонскую ложу «Астрея», находившуюся под влиянием немецких мистиков. В 1775 г. он создает ложу «Латоны». Вступая в масонскую ложу, Новиков искал путь к разрешению волновавших его социальных проблем, вопросов нравственного воспитания. Характерно, однако, что, включаясь в масонское движение, он поставил условие: «чтобы не делать никакой присяги и обязательства»; «и ежели я найду что противное совести, то чтобы меня не считать в числе масонов». Эти условия говорят о многом. Новикова, как просветителя, волновали не масонские ритуалы, тайные знаки и отличия, не магия и теософия, а нравственные проблемы, идеи самопознания, совершенствования и нравственного исправления человеческого рода. Он искренно заблуждался, когда искал в масонстве высшие знания и высшую нравственность. «Находясь на распутьи между вольтерьянством и религией, — заявлял он, — я не имел точки опоры, или краеугольного камня, на кото-

ром мог бы основать душевное спокойствие, а потому неожиданно попал в общество (масонов. — *Ред.*)»³⁵.

Когда в 1792 г. в руки Екатерины попала Записка архитектора Баженова о разговоре его с наследником Павлом по масонским делам, то императрица, напуганная возможностью дворцового переворота, решила пресечь деятельность масонских лож и жестоко расправиться с Новиковым. По ее распоряжению Новиков без суда был заточен в Шлиссельбургскую крепость.

В журнале «Московское ежемесячное издание» Новиков в 1781 г. опубликовал из «Энциклопедии» Дидро статью — «Философ». Он не разделял материалистического и атеистического учения энциклопедистов, но их этические и общественно-политические идеи ему не были чужды.

Новиковский журнал «Магазин натуральной истории, физики и химии» (1788—1790), редактором которого был А. А. Прокопович-Антонский, состоял из статей, посвященных разнообразным вопросам естествознания (механике, астрономии, физике, химии, биологии, географии и другим отраслям знания). Журнал составлялся по «Словарю естественной истории» Бомара, «Химическому словарю» Маккера и другим западноевропейским источникам. В журнале пропагандировались передовые естественнонаучные идеи. Еще более важную роль в пропаганде этих идей играл издававшийся Новиковым журнал «Экономический магазин» (1780—1789), редактором и автором большинства статей которого был А. Т. Болотов. Немало статей по вопросам естествознания было опубликовано также в «Детском чтении для сердца и разума» (1785—1789) и в других журналах. Большую роль в распространении просветительских и антиклерикальных воззрений в России сыграли и те многочисленные статьи, опубликованные в новиковских журналах, в которых подвергались критике обскурантизм и мистицизм, кабалистика и астрология, алхимия и хиромантия, а также невежество и ханжество церковных святош, жадность и корыстолюбие монахов и попов, сеявших в народе религиозные предрассудки и изуверства.

Бесспорной заслугой Новикова следует признать также то, что им были опубликованы на русском языке многие философские произведения западноевропейских мыслителей, в том числе Ф. Бэкона, А. Попа, Д. Локка, Вольтера, Монтескье, Дидро, Руссо, Паскаля, а также художественные произведения Шекспира, Мольера, Сервантеса, Лессинга, Бомарше и многих других.

Особое место в творчестве Новикова занимают этические проблемы, сильно волновавшие этого мыслителя на всем протяже-

³⁵ М. Н. Лонгинов. Новиков и московские мартинисты. М., 1867, стр. 74, приложения.

нии его деятельности. Он сожалел о том, что «наука познания самих себя» (этика) недооценивается и слабо разрабатывается, тогда как она, по его убеждению, имеет дело с самым важным и с самым ценным в этом мире, — с человеком, с людьми. Познание самих себя, как явствует из рассуждений Новикова, не самоцель, а средство к уяснению нравственной природы человека, к созданию «нравоучительных сочинений», к разработке философии с тем, чтобы не только понять, что такое добродетель, но и прославить ее, способствовать ее претворению в жизнь. Задача заключается в том, чтобы в конце концов стать «человеколюбивым» и бороться за то, чтобы «весьма униженную на свете добродетель возвести паки на ее величественный престол, а порок, яко гнусное и человеческой природе противуречащее вещество, представить свету во всей его нагоде»³⁶. Главным средством борьбы с пороками Новиков считал сатиру.

Со всей силой обрушивался просветитель на тех «нравоучителей», по существу богословов, кто, обладая «пресмыкающимся духом», унижает и оскорбляет человеческую природу, приписывает ей всякие мерзости, внушает стыдиться ее.

Хотя Новиков и высмеивал невежество, чревоугодие, сребролюбие и разврат церковников, публиковал на страницах своих журналов острые антиклерикальные статьи, он не решался отвергнуть бога и бессмертные души. Более того, будучи деистом, он неоднократно заявлял, что мир и человек когда-то вышли из рук первотворца. Однако в трактовке бессмертия души Новиков склонялся к просветительско-этическому взгляду, выдвигая на первое место не воздаяния человеку в загробном мире за земную юдоль, а возвеличивание и увековечение человеком добрыми делами своего имени для потомков. Человек, по его мнению, создан для того, чтобы «свое величество, силу, славу и премудрость вселенной предъявити».

Новиков отмечал наличие взаимосвязи и взаимообусловленности в природе, где вещи, предметы и живые существа являются или средством или целью друг друга. «... Все вещества в мире таким образом друг с другом соединены, как реки с океаном, которые попеременно свои воды друг другу сообщают. Всякая вещь в мире есть цель всех других и средство во всем другим». Человек, по Новикову, является «целью всего мира»³⁷. Отсюда мыслитель делал заключение, что «весь мир принадлежит человеку».

— Считая «нравоучение» «самой полезнейшей, нужнейшей и необходимой» философской наукой, Новиков отмечал, что у каж-

³⁶ Н. И. Новиков. Избранные сочинения. М.—Л., 1951, стр. 385.

³⁷ Там же, стр. 391.

дого народа были свои «нравоучители», которые «распространяя свет в сей науке, благодетельствовали человеческому роду». Наибольшую роль в разработке нравственной философии, по его мнению, сыграли Сократ, Платон, Эпикур, Зенон, Бэкон, Вольф, Паскаль. Из них он особо выделяет Паскаля, имея в виду в данном случае не столько его естественнонаучные открытия, сколько его «Мысли» и знаменитые «Письма провинциалу», в которых Паскаль подверг критике ханжество, лицемерие и казуистику клерикалов-иезуитов. Добродетель объявлялась Новиковым одним из высших принципов жизни, начиная от обычных взаимоотношений людей и кончая взаимоотношениями правителей с народом.

Однако, отмечал Новиков, «в рабском состоянии добродетель и знание навлекают на себя подозрение». Не способствуют развитию добродетели и «деспотические правления Азии». Сравнивая республиканский период древнего Рима с императорским, он отдает предпочтение первому, поскольку он благоприятствовал развитию личности и добродетели. Хотя рассуждения Новикова о добродетели, гуманизме и о нравственных принципах в целом носили отвлеченный, идеалистический характер, но общая их направленность была антикрепостнической, антифеодальной, просветительской. Для своего времени идеи его нравственной философии сыграли прогрессивную роль.

Новиков разработал систему воспитания, основанную на передовых идеях XVIII в., но несущую на себе и некоторые следы масонского учения о религиозно-нравственном совершенствовании личности. Он был убежден, что «главный предмет воспитания... есть тот, чтоб образовать детей счастливыми людьми и полезными гражданами»³⁸. В связи с этим он уделял большое внимание физическому, нравственному и умственному воспитанию детей, внушению им принципов гуманизма, уважения к труду и к простому народу.

Много места в его системе воспитания отводилось выработке высоких нравственных качеств, добродетели, любви к Родине, истине и чистосердечию, привитию молодежи скромности и трудолюбия, терпения и бодрости, смелости и неустрашимости. Личный пример воспитателей, родителей и вообще старших, наглядные представления и жизненные наблюдения возводятся им в один из важнейших рычагов воспитания подрастающих поколений. Как деист, он в своей системе воспитания отводил известное место и религии. Однако не это доминировало в его педагогической концепции, а то, что он стремился пробудить и развить в человеке лучшие чувства, самостоятельный образ мышления,

* Н. И. Новиков. Избранные сочинения, стр. 422.

твердость характера, настойчивость в преодолении трудностей, любовь к отчизне, уважение к труду и личности, заботу о благе народа и развитии просвещения.

Новиков оставил неизгладимый след в истории русской культуры. Оценивая его как неустанного поборника просвещения, Белинский писал: «Этот человек, — столь мало у нас известный и оцененный (по причине почти совершенного отсутствия публичности), — имел сильное влияние на движение русской литературы и, следовательно, русской образованности»³⁹. «Новиков, — отмечал Герцен, — был одной из тех великих личностей в истории, которые творят чудеса на сцене, по необходимости погруженной во тьму, — одним из тех проповедников тайных идей, чей подвиг становится известным лишь в минуту торжества этих идей»⁴⁰.

10

Федор Васильевич Ушаков

Среди русских просветителей XVIII в. особое место занимает Ф. В. Ушаков (1747—1770), вышедший из дворянской среды. В 1766 г. Ушаков вместе с Радищевым, П. Челищевым, А. Кутузовым и другими был послан учиться в Лейпцигский университет. Радищев называл Ушакова «другом сердца», «вождем» своей юности, к голосу которого он и его сокурсники всегда прислушивались. Ушаков умер в возрасте двадцати трех лет.

Чтобы имя Ушакова не было предано забвению, Радищев написал о нем работу «Житие Федора Васильевича Ушакова» (1789), приложив к ней сохранившиеся его сочинения: «Размышления о праве наказания и о смертной казни», «О любви»; «Письмы, касающиеся до первой книги Гельвеция сочинения О разуме». Как эти сочинения Ушакова, так и личные свидетельства Радищева о нем показывают, что он был незаурядный личностью, всесторонне образованным человеком, который высоко ценил просветительские идеи Руссо, Беккариа и особенно материалистическую философию Гельвеция.

Ушаков доказывал, «что вещество и тело суть два слова равного значения; что можно сказать, что всякое вещество есть тело и всякое тело есть вещество». Сами тела, по Ушакову, состоят из порошинок (атомов), они протяженны и делимы, занимают определенное пространство, в котором одновременно не могут находиться два тела. В телах, говорил он, люди примечают

³⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, М., 1955, стр. 671.

⁴⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. VII, М., 1956, стр. 189.

движение; последнее рассматривается им лишь «как перемена места, быстротечность и направление», т. е. механически. Помимо этого, тела обладают тяжестью (весом), притяжением и отталкиванием, но причина тяжести, заявлял он, по сей день остается неизвестной, и по этому вопросу среди философов идет спор.

Ушаков соглашается с Гельвецием в том, что «телесная чувствительность есть свойство принимать ударение внешних предметов», но он оспаривает другое положение, что «воспоминание есть чувствование продолженное, но ослабленное». Если «понятия чувственные представляются нам посредством чувств», то память, воспоминание относятся не к одним чувствам, а к деятельности души, к духовному миру.

Разделяя в основных чертах сенсуалистическую теорию познания Гельвеция, исходящую из того, что «все действия разума суть чувствования», Ушаков пытается выяснить различие между действием чувств и действием разума. С позиций метафизического материализма XVIII в. решить эту проблему ему не удастся. Однако он приходит к выводу, что «действия нашего разума состоят в способности усматривать сходствия и несходствия, принадлежности и разнообразия в предметах», и «составлять идеи и оные сравнивать»⁴¹. Стало быть, следуя общей стезе в составлении отвлеченных понятий, наш разум не есть нечто только пассивное и страдательное. Из одинаковых ударений разных предметов на наши чувства и из единичных чувственных восприятий разум составляет общие или отвлеченные понятия. В способности обобщать единичные чувственные восприятия в отвлеченные понятия и заключается активность разума. «Понятия уравнительные, больший и меньший; понятия числительные, один, два; понятия отвлеченные, добродетель, красота, конечно не суть чувствования, хотя разум производит их тогда, когда я чувствую»⁴². Что касается заблуждений, то они, по Ушакову, не порождение простых чувствований, а результат страстей и неведения.

Исходя из сенсуализма, Ушаков отрицал врожденные понятия и идеи. Это положение он использует далее для того, чтобы доказать, что «человек рождается ни добр, ни зол», что злодеяние не есть нечто врожденное или данное человеку от природы. Нет, «люди завясят, — пишет он, — от обстоятельств, в коих они находятся, а опыты нас удостоверяют, что многие люди повиновались несчастному соитию странных приключений. Если же человек слу-

⁴¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. I. М.—Л., 1938, стр. 209.

⁴² Там же, стр. 210.

чайно бывает преступником, то всяк может исправиться»⁴³. Изменя обстоятельства жизни, можно исправить и природу человека. В связи с этим мыслитель высказывается против применения, за исключением убийц, смертной казни, заменяя ее по отношению к закоренелым преступникам «вечной неволей», так как смертная казнь «устрашает» или «удивляет», но не исправляет людей.

Положительно оценивая теорию естественного права и общественного договора Руссо, считая, что любовь к самому себе служит «основанием всех человеческих деяний», мыслитель указывая, что, «меня природную свободу» на «свободу гражданскую», люди руководствуются желанием приобрести добрые порядки, сохранение законных владений, защиту слабых от сильных, добиться «собственной сохранности» и благоденствия. Подобно другим просветителям, он призывал государей, правителей, законодателей заботиться не о личных выгодах, а о народе, быть справедливыми и добродетельными.

* * * * *

Просветительское направление русской мысли второй половины XVIII в. явилось значительным шагом вперед в развитии материалистических идей в русской философии. В нем впервые материалистические идеи были связаны с критикой феодально-крепостнического строя, с буржуазной по своей объективной природе социально-политической программой. Просветители продвинули вперед разработку в русской мысли проблемы философии как науки — ее предмета и ее задач, вопросов гносеологии, логики и этики. Однако просветителям были свойственны колебания и непоследовательность в решении онтологических проблем, они вынуждены были иногда допускать уступки церкви и облекать некоторые свои материалистические идеи в деистическую форму.

Немаловажное значение для развития русской мысли имели социологические идеи просветителей. Просветители способствовали распространению в русском обществе теорий «естественного права» и «общественного договора» в их прогрессивном варианте. В трактовке просветителями ряда важных проблем общественной жизни — проблем собственности, государства, семьи и др. — проявились зачатки историзма. Труды русских просветителей содействовали созданию той идейной почвы, на которой выросла революционная мысль Радищева.

⁴³ Там же, стр. 191.

Просветительские идеи в бесцензурной рукописной литературе второй половины XVIII в.

В рукописную литературу входили прежде всего антикрепостнические и антиклерикальные произведения, вышедшие из крестьянско-солдатской и разночинной среды. Сюда же можно отнести многочисленные рукописные политические произведения (памфлеты, «подметные листки», «пасквили» и т. п.), имевшие хождение в народе. Особое место среди них занимают документы пугачевского восстания — манифесты и «прелестные письма», распространявшиеся среди населения во время крестьянской войны 1773—1775 гг. Кроме того, значительное место в рукописной литературе второй половины XVIII в. занимали переводы наиболее острых материалистических и антирелигиозных произведений западноевропейских мыслителей.

Нередко вольномыслие приводило простолюдинов и разночинцев, размышлявших над вопросами мироздания, к отрицанию самой идеи существования бога. Так, в 1755 г. был подан донос по обвинению купца Василия Каржавина в произнесении им слов: «И подлинно бога нет никакого». О вольнодумстве В. Каржавина свидетельствуют и его слова: «Христа, богородицу и Николу выдумали люди... Все это попы да ханжи в народ вывели и в книги и обманывают простаков, а ученые люди и сами архиереи и государыня все это за враки почитают, только народ принуждают к почтению бога...» Таких же критических взглядов придерживался и сын Василия — Федор Каржавин. Купец Сидор Корольков написал в 1760 г. «богоотступное» письмо, начинавшееся словами: «Восстану я на небесного и на земного царя...»

Сатира «Челобитная на праотца Адама», созданная солдатами, осуждала войну и социальное бесправие.

В рукописной сатире «Плач холопов», сочиненной неизвестным крепостным поэтом в 1767—68 гг., выражается мнение бесправного крепостного крестьянина о своей судьбе: крепостное крестьянство совершенно лишено всяких прав, вся власть в руках «тиранов-помещиков», а «они уже так нами владеют, что и говорить холопы не смеют». Автор призывает к физической расправе с крепостниками, утверждая, что надо «злых господ корень переводить».

В публицистике пугачевского периода проводится идея гражданина-патриота, «истинного сына отечества», который, переставая быть рабом, должен стать свободным человеком, отдающим все силы и таланты не господину, а отечеству, всему обществу.

Примечательно также, что в манифестах и указах Пугачева провозглашалась свобода всех угнетенных царизмом народов.

Крестьянская война под руководством Пугачева нашла широкое отражение в русском фольклоре — песни, сказы и предания говорят о непримиримой борьбе Пугачева с мучителями-дворянами, рисуют его защитником угнетенного и обездоленного люда.

Настоящим гимном человеку, проникнутым гуманистическими идеями того времени, является «Речь о человеке украшенном заслугами» учителя Матвея Байцурова (1782). Автор рисует образ гражданина-патриота своей страны, подчеркивает величие человека, выступая против религиозного учения о ничтожности и бренности человеческой жизни. Ни знатность, ни высокое положение в обществе не дают права на звание «человека украшенного заслугами». Таким человеком является лишь тот, кто своими делами приносит пользу народу.

Анонимное «Слово о равенстве» выступает против презрительного отношения к «рукодельным», т. е. трудящимся слоям населения. Нет никаких оснований ставить одно сословие выше другого, лучше быть добрым подданным, нежели плохим государем. «Слово» заканчивается страстным призывом к уничтожению социального неравенства⁴⁴.

С работами Байцурова и автора «Слова о равенстве» перекликается анонимная ода «На коварство»⁴⁵, в которой говорится о коварстве как одной из причин социального неравенства. Автор оды считает, что великим человеком можно назвать лишь того, кто много хорошего сделал для народа. Это — не правители, «вельможи злые и цари», которые «для хвал своих имеют лиры, для обожанья алтари». «Не трон, но духа благородство дает велики имена. . .» — вот вывод, к которому он приходит. В русской истории он считает достойным звания «великих» князя Пожарского, спасшего Россию от иноземных захватчиков, и Петра I, принесшего в страну просвещение.

Русская рукописная литература второй половины XVIII в. уделяла большое внимание идее гражданского долга, просветительским лозунгам равенства. Эти лозунги выдвигались не только дворянами-просветителями, но и представителями угнетенных слоев русского общества.

Большой интерес представляет анонимный философский трактат «Письма нравоучительные к друзьям» (1773—1774).

Автор «Писем» отстаивает тезис о материальности мира: «Вопрос: есть ли что в мире кроме материи? Нетруден в решении сам по себе, но труден в рассуждении предрассудков, кои надобно

⁴⁴ ГБЛ. Рукописн. отд., ф. 178, № 3160, л. 51—51 об.

⁴⁵ Ода цитируется здесь и далее по списку ГБЛ. Рукоп. отд., ф. 178, № 2805.

будет одолеть; я не нахожу ничего противного закону во мнениях утверждающих, что все, что ни есть, есть материальное; по малой мере разум просвещенный не видит никакого заблуждения в сем предложении»⁴⁶. Понятие бога автор использует для обозначения бесконечного бытия.

«Письма» не свободны от влияния масонских взглядов, что особенно наглядно проявляется, в частности, в провозглашении идеи всеобщей любви.

Интересны рукописные «Записки», помещенные в «Сборнике всячины», включающем произведения русской и западной просветительной литературы XVIII в.⁴⁷ «Записки» представляют собой размышления неизвестного русского мыслителя над философскими и социальными проблемами, волновавшими людей того времени. Несомненно, что на взгляды автора оказали влияние труды Вольтера и Руссо, которые он в ряде мест цитирует.

В работе раскрывается несостоятельность христианских и других «священных» текстов. «Записки» утверждают, что «натура уподобляется спокойному морю, из которого беспрестанно вытекают и в которое беспрестанно же втекают воды; никогда не умолкает, никогда не ослабевает, никогда не истощается. То, что вышло в свое время, опять туда же обращается, и ниже малейшая пылинка исчезнуть и ни во что превратиться не может, все возвращается в свой хаос»⁴⁸.

Автор утверждает теологический тезис о наличии зла в мире как следствии прародительского греха. В противовес этому тезису утверждается, что «злым человек не рожден, но тем делает его или навык, или обстоятельства», а кроме того, появление зла и вражды имеет социальные корни, оно связано с появлением неравенства, когда «человек выгадывает свое благосостояние в утеснении себе подобных».

Стоя на позициях «естественного права», автор «Записок» утверждает, что плоды земные принадлежат всем людям, что «быть свободну, ходить в равенстве со всяким есть жизнь настоящая и жизнь естественная человеку, а прочее все мерзостный есть обман, худая комедия, где один представляет господина, другой слугу и так далее»⁴⁹.

⁴⁶ ЦГАДА СССР, ф. 196, № 1086, стр. 9.

⁴⁷ «Сборник всячины» хранится в Рукописном отделе Гос. публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (Собр. Титова, №№ 2917, 2918, 2919). Здесь помещены «Исповедание веры савойского викария» Руссо, ряд антихристианских памфлетов Вольтера и его драма-пародия на библейские темы «Саул и Давид», а также ряд русских сатир и политических памфлетов, стихи поэта-вольгодумца Д. П. Горчакова.

⁴⁸ См. РОГПБ им. Салтыкова-Щедрина. Собр. Титова № 2918, л. 101.

⁴⁹ ПБ им. Салтыкова-Щедрина. Рукоп. отд. Собр. Титова, № 2918, л. 93 об.

Автор «Записок» не осмеливается выступить против основ современного ему феодально-крепостнического строя. Он требует лишь гуманного отношения к крепостным, ограничения крепостного права. Лишь в отдаленном будущем возможны, по мнению автора, отмена всякого рабства и создание республики равных и свободных людей.

Наиболее ярко борьба с религиозным мировоззрением проявилась в анонимном произведении «Зерцало безбожия», обнаруженном в рукописном сборнике конца XVIII в. Анализ «Зеркала» показывает, что оно является плодом оригинального творчества русского автора, хорошо знакомого с основной антирелигиозной аргументацией мыслителей того времени. Уничтожающей критике подвергаются в этом сочинении богословские домыслы о всесовершенстве бога, беспредельности божественного разума, всемогуществе божественной воли и т. п.

Наибольший интерес представляют главы четвертая — «Бог не есть творец и промыслитель мира», пятая — «Мир не зависит от бога» и седьмая — «Бог не есть присущ существованию». Учение о божественном творении мира опровергается в «Зерцале безбожия», исходя из материалистического тезиса о сохранении вещества в природе: «Где нет материи, там, как всякому известно, не может быть произведено нечто, ибо ничто не составляет существенности нечто существующего, из ничего ничто и бывает»⁵⁰.

Показав, что бог не обладает всесовершенством, которое ему приписывают богословы, автор так заключает свой труд: «Что бог несовершенен, это правда. Ибо иметь пределы деяний разума, воли, не быть творцом и промыслителем мира от него — это значит быть несовершенну. Несовершенный не есть бог. Ибо несовершенство несовместно с совершен[ством]. Следовательно, бога нет»⁵¹.

«Письма нравоучительные к друзьям», «Записки», «Зерцало безбожия» и т. п. — свидетельство широкого распространения вольнодумства, просветительских и материалистических идей во второй половине XVIII в.

⁵⁰ Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. II, стр. 541.

⁵¹ Там же, стр. 545.

Г Л А В А Т Р Е Т Ь Я

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ И РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

В условиях обострения классовой борьбы в России и на Западе, распространения материалистических и атеистических идей в философии и естествознании правящие круги пытались во что бы то ни стало отстоять незыблемость самодержавно-крепостнических порядков. Идеям просветительской философии они противопоставляли реакционные идеалистические теории, мистику, широко используя с этой целью прессу, высшие учебные заведения, церковь и школу.

Некоторые видные церковники (митрополит Платон, протоиерей Алексеев, архиерей Байбаков и др.) были включены царским правительством в состав членов Российской Академии наук и призваны противодействовать проникновению «богопротивных» идей в науку. С нескрываемым ожесточением обрушивались они не только на откровенных материалистов и атеистов, но и на философов и естествоиспытателей, облакавших свои материалистические воззрения в деистическую форму. Так, архимандрит Романенко-Братоновский объявлял просветителей-материалистов и деистов «антихристами». Протоиерей Алексеев для пропаганды религиозных идей использовал кафедру Московского университета, где он в 1768 г. выступил против диссертации Д. Аничкова «Рассуждение из натуральной богословии». Пытаясь ограничить сферу деятельности науки, теологи настаивали на том, что без священного писания она является смертоносным ядом, опустошающим и разрушающим тело и душу человека.

Разносчиками реакционных идей в Московском университете были профессора Шварц, Шаден, Рейхель и др. Реакционно настроенные профессора по социальным наукам нередко организо-

вывали для студентов частные пансионаты, а также создали «педагогическую» и «переводческую» семинарии, «собрание университетских питомцев», в которых вели обработку молодежи в охранительном и мистическом направлениях. Многие мистики конца XVIII—начала XIX в. в свое время прошли курс обучения в этих частных пансионатах и семинариях, где устраивались диспуты по философским вопросам и подвергались поношению прогрессивные мыслители.

Преподавание философии во многих учебных заведениях велось в духе эклектичного и догматического идеализма Хр. Вольфа. Под его влиянием *Г. Н. Теплов* (1711—1779) написал свой трактат «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751)¹. В обращении «К читателю» он, хотя и высказывался за развитие естественнонаучных знаний, но одновременно утверждал, что сам по себе человеческий разум является не только «руководителем к нашему благополучию», но и виновником всех «злоклучений» и потому необходимо воспитывать разум в духе христианского богословия, которое есть «наилучшая философия к воспитанию человеческому». Теплов писал о трех формах познания — историческом, философском и математическом, — которые должны дополняться высшей формой познания — «божественным откровением».

1

М. М. Щербатов

Одним из наиболее крупных идеологов феодально-крепостнического лагеря во второй половине XVIII в. был сенатор М. М. Щербатов (1733—1790). Его перу принадлежат многие работы по историческим, философским, экономическим и нравственным проблемам, в которых обосновывались привилегии родовитого дворянства. В Уложенной комиссии (1767) он занимал наиболее реакционную позицию, упорно защищая «святость» и неотторжимость помещичьей собственности.

В условиях нарастающей классовой борьбы в стране и революционных событий на Западе, Щербатов, с одной стороны, выступал против свободолюбия народных масс и их борьбы за свои права; с другой, — он возражал против крайностей неограниченной власти, произвола вельмож и деспотизма монархов.

¹ Г. Н. Теплов — внебрачный сын Феофана Прокоповича, адъютант (1747) и Советник канцелярии Академии наук, сенатор (1775), недоброжелатель и противник Ломоносова.

В работе «О повреждении нравов в России» (1786—1789), впервые опубликованной А. И. Герценом в Лондоне в 1861 г., а также в статье «Оправдание моих мыслей и часто с излишнею смелостью изглаженных слов» (1789) и в «Письме к вельможам» Щербатов собрал большой обличительный материал против царизма, раскрыл многие неприглядные стороны жизни царских особ и их окружения, осудил жадность и тупость царских вельмож. Однако это обличение проводилось в интересах дворянской аристократии: автор требовал ограничения царской власти в пользу родовитой знати.

Перу Щербатова принадлежит утопический роман «Путешествие в землю Офирскую» об «идеальном» государстве, отвечающем интересам дворянской аристократии. Государственный строй в «Земле Офирской» носит монархический и сословно-кастовый характер. Во главе государства стоит монарх, власть которого хотя и передается из рода в род, по наследству, однако, ограничена, с одной стороны, «законами» и «вышним правительством», состоящим из представителей родовитой знати, а с другой, — особым советом вельмож. В этом государстве всем управляют аристократы-дворяне, доступ в среду которых для представителей других сословий абсолютно исключен. Только аристократам предоставлено право занимать руководящие посты в стране, в армии, обладать законодательной властью, а за монархом оставлена лишь исполнительная власть. Купеческие депутаты допускаются лишь в департаменты «домостроительства», государственных доходов и торговли, но и то в ограниченном количестве. Аристократический принцип распространяется и на систему образования, которая у него носит тоже строго сословный характер; из низших классов должны готовиться смиренные и покорные люди, неспособные к протесту.

В «Краткой повести о бывших в России самозванцах» (1774) Щербатов не жалеет красок, чтобы очернить Степана Разина и его сторонников. В семитомной «Истории Российской от древнейших времен» (1770—1791), доведенной им до начала XVII в., настойчиво проводится мысль о том, что главным и решающим двигателем истории были не народные массы, а аристократы-верховники. Чтобы понять исторические события, писал он, надо восходить «до тайных пружин и до причин сокровенных (т. е. до психологии героев. — *Ред.*) и выводить наиотдаленнейшие следствия»². Хотя это был субъективно-идеалистический метод, он явился известным шагом вперед в сравнении с господствовавшими до этого провиденциалистскими концепциями.

² М. М. Щербатов. История Российская, т. 1, СПб., 1770, Предисловие, стр. XV.

Щербатов написал также ряд философских сочинений идеалистически-религиозного характера: «Разговор о бессмертии души» (1788), «Рассмотрение жизни человеческой», «О пользе наук», «Размышление о самстве» (эгоизме), «О способах преподавания разных наук» и др. В трактате «Разговор о бессмертии души» он пытается, подражая Платону (в частности диалогу «Федон», которым он был «особливо восхищен»), доказать бессмертие души. Душа предшествует чувствам, которые зависят главным образом от бессмертной духовной субстанции. Она проста, неделима, обладает памятью, соображением, предвидением, свободой выбора. Если гражданские законы управляют внешней стороной, то учение о бессмертии души, говорил он, призвано управлять внутренним строем души и готовить людей к блаженству в потустороннем мире. Щербатов критикует Эпикура, Лукреция Кара, Спинозу и Гоббса за то, что они отрицали бессмертие души. Он отвергает атомистическое учение материалистов древности как «безумное», «несообразное» и «вредное».

Щербатов выступал во второй половине XVIII в., когда невозможно уже было игнорировать научные открытия в области естествознания. В работе «О пользе наук» он пишет об открытиях Декарта, Ньютона, Галилея, Кеплера, Гюйгенса, Бойля, Маршотта и др., но тут же предупреждает ученых, чтобы они помнили о творце, и призывает «смирить разум и всецело поклониться на бога».

2

Философские идеи русского масонства XVIII в.

Одним из распространенных религиозно-этических направлений в общественной мысли России XVIII в. являлось масонство. Оно не было единым и целостным учением. Масонские организации на Западе имели несколько направлений — тамплиерство, розенкрейцерство, мартинизм, иллюминатство, которые нередко между собой спорили и враждовали. Если английская и шведская системы, а также иллюминатство нередко склонялись к деизму и филантропии, то тамплиерство, розенкрейцерство и мартинизм увлекались мистикой, магией, кабалистикой.

Состав масонских лож в России, как и на Западе, был неоднороден. Как правило, они заполнялись представителями господствующих классов. Нередко в масонские ложи входили и возглавляли их члены династических семей. Однако в масонские ложи нередко входили и такие люди, как Н. И. Новиков, В. И. Баженов, С. И. Гамалея, которые искренне верили в провозглашаемые масонами идеи «братства» и «любви», нравственного совершенствования личности, ведущего, по их убеждению, к обновлению челове-

чества. Прогрессивно мыслящие люди искали в масонстве выход за рамки ортодоксальной религии, пытались повернуть масонские ложи от мистики к просветительству, но это не приводило к сколько-нибудь заметным положительным результатам.

По мере нарастания классовой борьбы в Европе и распространения материалистических и атеистических идей, по мере назревания буржуазной революции во Франции и особенно после нее, масонство все больше освобождается от элементов оппозиционности и становится выражением интересов помещичье-аристократической реакции.

В России первые масонские ложи появились в 30-х годах XVIII в. сначала в Москве, затем в Петербурге. Первоначально они находились в зависимости от английской «Великой ложи», а позднее — от шведской провинциальной ложи. Масонские организации носили, по преимуществу, аристократический характер. В них, как правило, вступали представители дворянской верхушки — крупные помещики, сенаторы, графы и князья, а в некоторых случаях — аристократы-крепостники, недовольные теми или другими мероприятиями царской власти. Однако в целом появление масонских лож, а затем и их распространение в России, было откликом крепостников на разгоравшуюся в стране классовую борьбу, носившую ярко выраженный антифеодальный характер. Лидеры масонских лож, занимавшие высокое положение в стране, выступали в защиту абсолютистских, крепостнических и религиозных устоев.

В 70—80-х годах XVIII в. в стране насчитывалось около 100 масонских лож с 2500 членами. С 1782 г. была учреждена «Провинциальная ложа VIII», объединяющая всех масонов страны. Главными направлениями масонства в России стали розенкрейцерство и мартинизм, т. е. наиболее реакционные и мистические течения.

Масоны переводили и издавали на русском языке обширную религиозно-мистическую литературу, публиковали свои философские трактаты. В их руках оказались журналы «Вечерняя Заря» (1782), «Магазин свободно-каменщической» (1784) и отчасти «Утренний свет» (1777—1786) и «Покоящийся трудолюбец» (1784). Проникая в светские учебные заведения, в том числе в Московский университет, масоны пытались отравить сознание молодежи, привить ей недоверие к разуму и опытному естествознанию, к материалистической философии и атеизму.

Наибольшей популярностью у масонов пользовались произведения Якова Бёме, Иоанна Масона, Сен-Мартена, И. А. Штарка, С. Эли и т. п. Из философии Бёме они взяли лишь религиозную мистику. В книге Иоанна Масона «Познание самого себя» (переведена на русский язык и издана в 1783 г.), признававшейся ма-

сонами «путеводительницей к вертограду добродетели», утверждалось, что важнейшим средством спасения человека от безбожия, пороков и страстей и укрепления в нем веры в бессмертие души является мистическое самопознание, которое имеет неоспоримое преимущество перед физикой, химией, астрономией и другими науками. Автор призывал безропотно переносить тот «чин» в обществе, который установлен провидением, не роптать и не бунтовать против сильных мира сего, покоряться власти (ибо она от бога), любить врагов своих, отрешиться от земных дел ради дел небесных. Сочинение Сен-Мартена «О заблуждениях и истине» (1775) привлекло симпатии масонов выпадами против материалистической философии просветителей XVIII века.

По своим политическим воззрениям русские масоны в основной своей части являлись приверженцами самодержавно-крепостнических порядков. Наиболее откровенно общественно-политические идеалы масонов сформулировали И. В. Лопухин, И. П. Елагин, кн. Н. Н. Трубецкой, А. М. Кутузов. Так, *И. В. Лопухин* (1756—1846) решительно восставал против освобождения крестьян, настаивал на усилении власти крепостников и требовал «обуздания» народа. «Для сохранения же общего благоустройства, — заявлял он, — нет надежнее полиции, как управление помещиков. . . И еще скажу, что по сие время в России ослабление связей подчиненности помещикам опаснее нашего неприя- тельского»³. Республиканские и антикрепостнические идеи объявлялись вредными и пагубными для общества, крамольными и антихристианскими. Масоны пытались опорочить как французскую революцию XVIII века, так и французских просветителей. «Я думаю, — писал Лопухин, — что сочинения Вольтеров, Дидеротов, Гельвециев и всех антихристианских вольнодумцев много способствовали к нынешнему юродствованию Франции. Да и возможно ли, чтобы те, которые не чтут самого Царя царей, могли любить царей земных и охотно им повиноваться»⁴.

Философские и этические воззрения масонов носили идеалистический и религиозно-мистический характер. Так, Лопухин называл масонство учением о воплощении в жизнь христианских принципов вообще, христианской морали в частности, наидревнейшей, идущей от самого творца вселенной, наукой. Природа — «откровение божества», все в мире, начиная с великих планет и кончая земными тварями, в том числе человеком, управляется божественным провидением. Люди не в состоянии что-либо изменить без воли бога или без наущения дьявола. Человеческая

³ Записки Московского мартиниста сенатора И. В. Лопухина. — Русский архив, 1884, кн. 1, стр. 139—140.

⁴ Переписка Московских масонов XVIII века. Пг., 1915, стр. 18.

душа — «невещественная сущность». В отличие от тела она бессмертна и вечна.

Масоны выступали против философии, этических и политических идей просветителей XVIII века. Так, П. Л. Сафонов в список писателей, сочинения которых зловредны и пагубны, занес Вольтера, Д'Аламбера, Дидро, Гельвеция, Тюрго, Кондорсе и других. Мыслителей, придерживавшихся деизма, масоны относили к скрытым материалистам и атеистам. Вольнодумцы или дейсты, говорилось в масонской книге «Истина религии вообще», «имеют место между богоотступниками и натуралистами, однако-ж подходят ближе к первым... Дейст, или вольнодумец, хотя верует божеству и единому всеобщему божественному промыслу, но отрицает особый промысл божий, бдящий о каждом особенно, и чрез сие, подобно атеисту, уничтожает всякую религию»⁵.

Человеческий род, утверждали масоны, испорчен и развращен, человек — это «сосуд, наполненный всякой мерзостью». Аскетизм, любовь к ближним, смирение, непротивление злу, мистическое наитие должны, по мнению масонов, играть первенствующую роль в совершенствовании человека и в конце концов привести к полному обновлению человечества, к единению его с творцом вселенной. Однако у мистиков-масонов слово расходилось с делом. Сами они в повседневной жизни руководствовались противоположными принципами, не отказывались от земных благ и радостей и оставались крупными земельными магнатами и сторонниками крепостного строя. Так, «сердобольный», пекущийся о нравственном перевоспитании и непротивлении злу, масон граф П. И. Панин был жестоким организатором разгрома крестьянского восстания под руководством Пугачева.

Теоретиками масонского учения были реакционные профессора Московского университета *И. А. Шаден* (ум. 1797) и *И. Г. Шварц* (1751—1784). В своих лекциях они «обосновывали» превосходство религии над наукой, абсолютной монархии над демократической республикой. Только с помощью религии, по их мнению, можно достигнуть познания истины, смягчения и совершенствования нравов. В «Слове о духе законов» (1770) Шаден утверждал, что любой закон в обществе, не основанный на любви к богу, должен быть решительно отвергнут. В лекциях по философии Шварц пытался опровергнуть материалистические идеи Гельвеция, требовал «исторгнуть из рук многих соблазнительные и безбожные книги и поместить на их место святу Библию»⁶. В теории познания он придерживался положения о трех родах

⁵ Истина религии вообще, ч. 1. М., 1820, стр. 18, 19—20.

⁶ Сионский Вестник, 1818, кн. 2, стр. 223.

познания. Низшая форма познания — «любопытное или разумное познание» («историческое»), которое не является необходимым для будущей загробной жизни и для спокойствия духа в сей жизни. «Любопытное» или «историческое» познание есть познание физического мира. В историческое познание он включал и так называемое «метафизическое» познание или познание религиозных верований, законов нравственности. Средняя ступень познания — «познание приятное», или «техническое» (живопись, поэзия, скульптура, архитектура, музыка). Оно удовлетворяет слух, зрение и воображение человека и «питает» разум. Высшая форма познания — «познание полезное», или познание «живое», познание через откровение, которое находится не в разуме, а в сердце, и которое научает понимать то, что «человек в сей жизни только путешественник, а в будущей — гражданин». По свидетельству его учеников, Шварц ревностно внушал веру в магию, кабалистику, хиромантию и физиогномику. Масоны призывали истребить «до основания змеиную лесть внушений разума» и всецело положиться на откровение и интуицию. И. В. Лопухин в своем «Нравоучительном катехизисе истинных франк-масонов» высказал отрицательное отношение к науке, к опытным знаниям. Главной формой познания, единственным путем к истине, решающим средством перевоспитания человека и всего человечества он называл мистическое откровение. Когда каждая человеческая воля беспрекословно предается и подчиняется воле бога, когда люди освободятся от власти греховной натуры, когда в мистическом экстазе пойдут по пути, указанному Христом, тогда, по Лопухину, наступит «золотой век».

Официальная философия и философия масонов — это не антитепы, а лишь оттенки, направления одной и той же реакционной феодально-крепостнической идеологии, которые дополняли друг друга. Представители как первого, так и второго направлений активно боролись против материалистических и просветельско-рационалистических идей передовой русской мысли.

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

Во второй половине XVIII в. на первый план в естествознании выдвигаются, наряду с классической механикой и математикой, исследования электричества, магнетизма, химических процессов. Значительно острее становится борьба различных философских тенденций в биологии. Механический, метафизический метод продолжал доминировать в науке, но уже накапливались факты и научные положения, не укладывавшиеся в его рамки, вступавшие в противоречие с метафизической системой взглядов. Главными научными центрами в России в то время были Петербургская Академия наук и открытый в 1755 г., во многом благодаря усилиям М. В. Ломоносова, Московский Университет.

С середины XVIII в. значительно увеличивается выпуск научной литературы, начинают выходить журналы «Академические известия» (1779—1781), «Новые ежемесячные сочинения» (1786—1796), «Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие» (1758—1764), «Магазин натуральной истории, физики и химии» (1788—1790) и др. Небывалый размах получили экспедиционные исследования территории России, организованные Академией наук.

В это время в России работало немало замечательных ученых и среди них М. В. Ломоносов, Л. Эйлер, Ф. У. Эпинус. Во второй половине XVIII столетия формируется первая русская математическая школа, в которую вошли ученики Л. Эйлера — С. Я. Румовский (1734—1812), С. К. Котельников (1728—1806), М. Е. Головин (1756—1790), А. И. Лексель (1740—1784), Н. И. Фус (1755—1825), Ф. И. Шуберт (1758—1825). Крупным математиком конца XVIII—начала XIX в. был С. Е. Гурьев (1764—1813).

В области математики, астрономии работали также Я. П. Козельский, Д. С. Аничков, П. Б. Иноходцев, Н. Г. Курганов, П. И. Гиляровский и другие.

К концу века расширились ряды химиков. Среди них был один из наиболее крупных химиков того времени Т. Е. Ловиц (1757—1804), который создал учение об адсорбции. Химические исследования проводились Н. П. Соколовым, А. А. Мусиным-Пушкиным, Я. Д. Захаровым и др. В самом конце века началась деятельность известного русского ученого — химика и минералога В. М. Севергина. Появляется группа выдающихся натуралистов — биологов: П. С. Паллас (1741—1811), И. И. Лепехин (1740—1802), Н. Я. Озерецковский (1750—1827), В. Ф. Зуев (1752—1794).

В области биологии работал замечательный естествоиспытатель, один из основателей эмбриологии — К. Ф. Вольф (1734—1794), которого Ф. Энгельс ставил в один ряд с К. Бэрром и Ч. Дарвином. Тонкие и совершенные для своего времени микроскопические исследования проводили М. М. Тереховский (1740—1796) и А. М. Шумлянский (1748—1795). Большой известностью пользовались работы медиков Д. С. Самойловича, Н. М. Максимовича-Амбодика, С. Г. Зыбелина и других. Весьма заметной фигурой в русской науке второй половины XVIII в. и в первой трети XIX в. является один из создателей русской агрономической науки А. Т. Болотов (1738—1833).

Разнообразие форм приобрела популяризаторская деятельность. Помимо журнальных статей, стали практиковаться лекции и издания типа популярной энциклопедии — «Книга письмовник...», созданной Н. Г. Кургановым. Возрастал интерес к русской науке в других странах. За границей широкой известностью пользовалось периодическое издание трудов Академии наук — «Комментарии» (название несколько раз изменялось).

Во второй половине XVIII в. ученые России решали задачу общенационального значения — утверждали полноправие русского языка в науке. М. В. Ломоносов и другие естествоиспытатели приняли живейшее участие в филологических изысканиях.

1

Механистический материализм в естествознании. Исследование количественных отношений

В литературе по астрономическим проблемам во второй половине века удерживаются завоеванные ранее позиции механистического материализма. Основное внимание ученые обращают на разработку конкретных астрономических задач. Следуя принципам классической механики, Л. Эйлер в 1748—1780 гг. создает серию замечательных мемуаров по теории Луны, опубликованных в изданиях Петербургской Академии наук. С. Я. Румовский в 1764—1770 гг. проводит отличавшиеся большой точностью вычисления параллакса Солнца. А. И. Лексель в 1783 г. определяет орбиту Урана. Выдающимся событием в астрономии явилось обнаружение в 1761 г. М. В. Ломоносовым атмосферы на Венере. Это открытие выходило за рамки господствовавшей механики и существенно пополняло крайне немногочисленные в то время сведения о физических свойствах планет.

Гелиоцентризм, вызывавший бурные споры в первой половине века, теперь уже не встречает серьезных возражений. В справедливости гелиоцентризма «ныне никто не сомневается», — писал С. Я. Румовский. В учебных пособиях, научных популярных изданиях система Коперника приводится как единственно истинная.

Вместе с тем передовые ученые вынуждены были продолжать упорную борьбу за независимость науки от религии, доказывать, что «научать род человеческий астрономии и показать истинное состояние небесных тел совсем не есть предмет святого писания...»¹, что «не здраво рассудителен... теологии учитель, если он думает, что по псалтире научаться можно астрономии или навигацкии»². Но стихийный, естественнонаучный материализм, утвердившийся в русской астрономии, не был свободен от теологических примесей. Обычным явлением было обращение к providению божьему в тех случаях, когда не доставало знаний.

Во второй половине XVIII в. наряду с собственно математическими исследованиями, продолжается разработка проблем философского характера, связанных с математикой. Особенно оживленно обсуждается вопрос о сущности математического познания и его особенностях.

Многие русские ученые обосновывают важность математики. Так, С. К. Котельников доказывал, что математика делает

¹ П. Гиларовский. Руководство к физике. СПб., 1793, стр. 403.

² П. Г. Курганов. Книга писемовиким. СПб., 1777, стр. 396.

человека «способным и искусным в решении задач физических, служащих к познанию сил действия природы»³. Не подвергалось сомнению, что сфера действия математики будет постоянно расширяться. «Должно думать, — писал Румовский, — что со временем число математических частей еще умножится»⁴. Более того, в серии статей по истории математики, опубликованной П. И. Богдановичем в «Академических известиях», можно было прочесть: «... Чем более физика обогащается новыми открытиями, тем явственнее показывает нам, что все законы, управляющие миром, суть законы математические»⁵.

Русские ученые подчеркивали важное методологическое значение математики. Вместе с тем в научной литературе того времени встречались и протесты против чрезмерного увлечения математическим методом, ведущего к забвению эксперимента.

Стихийный материализм передовых ученых России сказался при исследовании предмета математики, под которым понимались не операции с совершенно свободными от связи с реальным миром построениями разума, а изучение количественной стороны предметов. По утверждению Н. Г. Курганова, помимо таких свойств, как твердость, упругость и т. д., имеется «свойство тел гораздо пространнее, яко оное находится при всех прочих свойствах, а именно: количество, и сие произвело предмет математики»⁶. Математики не оставили без внимания и относительную самостоятельность математических конструкций. Точки, линии — идеальные конструкции, но они отвлечены от действительности (Котельников, Румовский).

2

Новые мировоззренческие проблемы, связанные с развитием физики и химии

С середины XVIII в. в русской науке появляются новые веяния. Работы М. В. Ломоносова, Г. В. Рихмана, Ф. У. Эпинуса в России положили начало исследованиям электричества и магнетизма. Ученые России одновременно с американским ученым В. Франклином стали пионерами подлинно научного анализа электромагнитных процессов.

Работы по электричеству, магнетизму, химические труды

³ С. К. Котельников. Слово о пользе упражнения в чистых математических рассуждениях... СПб., 1761, стр. 5.

⁴ С. Я. Румовский. Сокращения математики... СПб., 1760, Предисловие.

⁵ Академические известия, 1779, октябрь, стр. 124.

⁶ Н. Г. Курганов. Книга писемовник... стр. 377.

создали новый облик науки в России второй половины XVIII в. Русская наука одной из первых оценила огромную важность электромагнитных процессов. Так, Эпинус писал, что с помощью электрической силы «после того, как она будет в достаточной мере исследована, можно надеяться когда-либо раскрыть тайны самой природы...»⁷. Российская Академия наук поставила в качестве одной из очередных задач необходимость сыскать подлинную электрической силы причину и составить точную ее теорию.

В трудах Ломоносова и Рихмана делались первые попытки нового количественного подхода к электрическим явлениям. Эпинус в своем трактате «Теория электричества и магнетизма» одним из первых начал сближать основы электрических и магнитных явлений, несмотря на то, что в то время между ними, как правило, видели коренное различие.

В XVIII в. существовало множество теорий электричества, однако все они тяготели к двум основным разновидностям: картезианской и ньютоновской. Свообразные взгляды на природу электричества развивали в России М. В. Ломоносов и Л. Эйлер. Электричество рассматривалось ими как результат вращения частиц эфира вокруг своих осей. Наиболее спорным был вопрос о принципе действия частиц электрической жидкости или эфира. Картезианцы и Ломоносов полагали, что электрические явления могут быть объяснены взаимодействием частиц эфира (Ломоносов) или «потоков», «вихрей» «электрической материи» (картезианцы), происходящим по принципу «близкодействия» в соответствии с законами классической механики. Ньютоновскую концепцию сил притяжения и отталкивания, природа которых была не ясна и вызывала представление о возможности «дальнодействия», т. е. бесубстратной передачи действия и силы, впервые перенес в область электричества В. Франклин. Его идеи разделял Эпинус.

Создание новых теорий электричества с помощью этих непонятных сил вызывало немалое противодействие. Вслед за Ломоносовым, противником введения в причинные объяснения физических явлений сил притяжения и отталкивания, выступил С. К. Котельников, который полагал, что «взаимное... частиц притяжение само требует изъяснения. Хотя притяжение и во многих случаях ясно познается, однако не известно, как оно делается... Следовательно притяжения ни по чему, между физическими причинами случающихся в телах перемен, положить не можно»⁸. Апелляция к силам тяготения вызывала возражения у части естествоиспытателей особенно потому, что некоторые

⁷ Ф. У. Т. Эпинус. Теория электричества и магнетизма. М., 1951, стр. 10.

⁸ С. К. Котельников. Речь о восхождении паров... СПб., 1758, стр. 9—10.

последователи Ньютона склонны были объяснять притяжение и отталкивание деятельностью «провидения».

Постижение природы электромагнитного поля на основе принципов классической макромеханики представляло непреодолимые трудности. Электромагнитные явления не вмещались в механические схемы. Исследования природы электричества и магнетизма создавали предпосылки новой электромагнитной картины мира, которая лишь в конце XIX—начале XX в. сменила старую механистическую картину мира.

Макромеханика теряла свою универсальность. То, что принципы механицизма не всеобщи и не могут быть единственным средством познания мира, выяснилось благодаря развитию не только физики электричества, но и химии. Во второй половине XVIII в. химия привлекла самое пристальное внимание ученых России. Если с конца XVII в. многие науки рассматривались в качестве частей математики и усиленно доказывалась необходимость математики во всех областях знания, то теперь в такой роли наряду с математикой выступает химия. Утверждалось, например, что минералогия «все свое достоинство и совершенство от химии заимствует», в медицине «не иначе медик судить может, как единственно помощью общих правил химических»⁹.

Мировоззренческое значение имели вопросы о сущности химических взаимосвязей, о специфике химических явлений. Уже было установлено, что химические связи более прочны, чем механические. Выяснилось, что механического воздействия недостаточно для разрыва химических связей: «... субстанции, соединенные между собою химической связью, могут быть... отделены друг от друга только химическим воздействием, а никак не чисто механическим»¹⁰.

Но различие между механическими и химическими связями ученые видели не просто в степени прочности взаимосвязей. При химических реакциях совершается качественная перестройка веществ. Получаются продукты, которые «в корне отличаются не только по форме, но и по другим разнообразным особенностям»¹¹. Порой механические взаимодействия прямо соотносились с количественными изменениями, а химические — с качественными. Внимание к количественным характеристикам, свойственное периоду господства макромеханики, с развитием химии начинает дополняться быстро растущим интересом к качественным изме-

⁹ Н. П. Соколов. Речь о пользе химии... Новые ежемесячные сочинения, 1787, ч. IX, стр. 50—51.

¹⁰ Т. Е. Ловиц. Избранные труды по химии и химической технологии. М., 1955, стр. 129.

¹¹ Там же, стр. 263.

нениям. «... Рассуждение о вещах по качеству есть собственная и главнейшая физика (т. е. естествоиспытателя. — *Ред.*) — должность», — писал Н. Г. Курганов. Категория качества приобрела новую естественнонаучную опору для своего развития. Наука занялась закономерностями качественных изменений.

Химия подходила к процессам, происходящим на атомно-молекулярном уровне. Но во второй половине XVIII в. большинство ученых не подозревало, что химическая реактивность свойственна обычным веществам, только на ином, более глубоком уровне. В химии преобладали флогистонные теории: причиной химических реакций считали действие специальных «материй» — флогистона, теплорода и т. д.

Значительно опередил свое время М. В. Ломоносов, который понял, что химическая реактивность зависит не от особых материй, а от процессов, совершающихся на уровне более глубоких структур вещества. В решении этого важного вопроса у него было немало единомышленников среди ученых России. В работах Ломоносова закладывались основы химического этапа в развитии атомистики.

Физические и химические исследования вели за пределы возможностей классической механики, постепенно накапливались данные, необходимые для преодоления в материализме механицизма и метафизики. Во второй половине XVIII в., благодаря ширившимся исследованиям электричества, магнетизма, химических процессов, рос интерес к различного рода «силам». Но в русском естествознании того времени, несмотря на активные поиски сущности электрических, магнитных явлений и химических реакций, не обнаруживается тяготения к динамизму как натурфилософской концепции.

3

Развитие стихийно-материалистических представлений о живой природе

Во второй половине XVIII в. биология, несмотря на значительные успехи, в целом все же не вышла еще за пределы чисто описательной науки, занятой главным образом накоплением и первоначальной систематизацией обширного ботанического и зоологического материала. Морфология делала еще только первые шаги. О сравнении органических форм, выявлении общности и определенных закономерностей в их строении задумывались лишь немногие. Только к концу XVIII в. трудами П. Кампера, Д. Гентера, Ф. Вик д'Азира закладываются основы сравнительной анатомии.

Палеонтологии как науки в это время не существовало, а ставшие известными отдельные факты об отличии ископаемых животных и растений от ныне живущих почти не обращали на себя внимания. Экспериментальный метод еще не получил в биологии широкого распространения, и потому физиология еще не вышла из зачаточного состояния. В наиболее разработанных тогда разделах физиологии — в учении о движении соков в растениях, о движении крови и в представлениях о деятельности нервов — господствовало стремление свести сложные физиологические процессы к известным принципам механики. И хотя эти попытки в то время имели прогрессивное значение, они не могли дать большего, чем построение более или менее близких действительности аналогий между живыми существами и простейшими механизмами. Наиболее выдающимся достижением биологии в указанный период являлось учение о зародышевом развитии, созданное Каспаром Вольфом, но оно в то время было известно лишь немногим. Совсем немногие поняли значение этого учения и перспективы, которые оно открывало.

Привычка рассматривать виды растений и животных как отдельные данные, неизменные и ничем не связанные между собой, способствовавшая довольно быстрой инвентаризации и систематизации необозримо разнообразного ботанического и зоологического материала, содействовала сохранению в биологии второй половины XVIII в. метафизических представлений. Формирование трансформистских взглядов существенно осложнялось тем, что они противоречили религиозно-идеалистическим догмам, на страже которых стояли не только церковь, обладавшая в XVIII в. сильнейшим идеологическим влиянием и огромной реальной властью, но и весь государственный аппарат.

Насколько опасным считалось тогда всякое отступление от господствовавших креационистских взглядов, показывает тот факт, что из русского перевода «Естественной истории» Ж. Бюффона, сделанного в 80-х годах XVIII в., была изъята глава «О перерождении животных», в которой излагались взгляды на изменимость органических форм. Однако, хотя и в урезанном виде, они нашли дорогу к русскому читателю, не имевшему возможности познакомиться с подлинником. А. А. Каверзнев (1748—1813) в 1775 г. издал в Лейпциге на немецком языке небольшое сочинение под тем же названием, которое затем в русском переводе в 1778 г. было издано в Петербурге, а в 1787 г. в Москве. Это сочинение Каверзнева по существу было переработкой упомянутой главы Бюффона. Организмы в природе и в домашнем состоянии, писал он, подвержены значительной изменчивости, которая может достигать такой степени, что потомки перестают быть похожими на своих предков. Причиной изменчивости, в со-

ответствии со взглядами Бюффона, Каверзнев считал действие пищи и климата. Особенно значительные изменения вызывает одомашнение. Одним из источников изменения животных является гибридизация. Но признать изменчивость видов он не решился.

Другим ярким примером того, с какими трудностями была сопряжена выработка исторического взгляда на органический мир, может служить творчество выдающегося натуралиста XVIII в. П. С. Палласа (1741—1811). В ранний период своей научной деятельности он склонялся к выводу о возможности превращения видов. В дальнейшем, в своих зоологических и ботанических исследованиях ученый впервые описал большое количество фактов, послуживших подтверждению идеи эволюции и использованных с этой целью многими эволюционистами, в том числе и Ч. Дарвином, но сам он высказывался против признания эволюции.

Однако все больше накапливалось фактов, подрывавших метафизические взгляды на природу. Появляется идея о возможности путем отбора и соответствующего воздействия условиями питания, содержания и воспитания изменять породы и сорта в нужном человеку направлении. Так, А. Т. Болотов, внесший крупный вклад в развитие биологии и сельскохозяйственной науки и практики, ставил дерзновенную для того времени задачу: «Хочу принудить натуру произвесть то скорее в удобность себе в действо, к чему по течению ее не приспело еще время»¹². Придерживаясь реакционных политических взглядов и религиозных убеждений, он все же в своих естественнонаучных трудах, вступая в противоречие с господствовавшим тогда религиозным воззрением, все более становился на путь признания естественной закономерности природных явлений и необходимости научного познания их взаимных связей.

Изучение многообразия животных и растений, их приуроченности к определенным местностям, исследование закономерностей распространения органических форм по земной поверхности подтачивали метафизические представления об органическом мире. Важную роль в этом отношении сыграли материалы, собранные русскими естествоиспытателями во время «Великой северной экспедиции» (1733—1743), академической экспедиции (1768—1777) и последующих путешествий по России, в которых приняли участие С. П. Крашенинников, П. С. Паллас, И. И. Лепехин, В. Ф. Зуев, И. Г. и С. Г. Гмелины, Н. Я. Озерецковский и другие. В трудах, созданных на основе этих материалов, содер-

¹² А. Т. Болотов. Избранные сочинения. М., Изд. МОИП, 1952, стр. 20.

жались не только многочисленные новые сведения о животных и растениях, но затрагивались и общетеоретические вопросы биологии.

Русские биологи (И. И. Лепехин, В. Ф. Зуев и другие), так же как и передовые натуралисты Западной Европы, все чаще начинали говорить не об изначальной предопределенности живых организмов к жизни в тех или иных условиях, а о большом влиянии на них внешней среды, о зависимости строения и функций организмов от климата, пищи, образа жизни и т. п., об изменении растений и животных с изменением окружающей среды. Так, Лепехин считал, что изменения климата могут вести к значительному изменению (перерождению) живых существ. Растения, перенесенные из другого климата, указывал он, «свойства и качества переменяют». Большое значение он придавал изменению домашних и культурных растений под влиянием изменения условий их существования.

Метафизический взгляд на мир подтачивался и развитием знаний о геологической истории земли. Во второй половине XVIII в. мало кто из естествоиспытателей отрицал, что земная поверхность на протяжении своего существования подвергалась изменениям, но в объяснении причин этих изменений имелись коренные расхождения. Далеко не последнее место отводилось «всемирному потоцу». Однако во второй половине века ссылка на библейский «потоп» становилась все менее популярной. Блестящие идеи о постепенном естественном процессе исторического изменения земной поверхности дал М. В. Ломоносов в работе «О слоях земных». Созвучные этим идеям мысли встречаются в работах И. И. Лепехина, Н. Я. Озерецковского, В. Ф. Зуева, В. М. Севергина и других русских естествоиспытателей, находившихся под влиянием Ломоносова.

В 1777 г. в речи «Наблюдения над образованием гор и над изменениями, происшедшими на земном шаре...», прочитанной на торжественном собрании Петербургской Академии наук, Паллас сформулировал оригинальную теорию образования гор и развития Земли, сыгравшую видную роль в истории мировой геологической мысли. Теория Палласа — и в этом было ее прогрессивное значение — была основана на допущении большой длительности геологических процессов и признании важной роли в изменении земной поверхности как внутренних (вулканические извержения и т. п.), так и внешних (действие воды, температуры, выветривания и т. п.) геологических факторов. Паллас, однако, сильно преувеличивал роль геологических катастроф, в частности, наводнений, подобных библейскому «потопу».

Об историческом изменении земной поверхности писал и И. И. Лепехин. Следуя идеям Ломоносова, он считал, что

изменения земной поверхности определялись действием воды и внутреннего, подземного огня, «выпучивавшего» в разное время определенные участки земной поверхности. Так, в частности, Лепехин объяснил образование Уральских гор. Он не соглашался с традиционными взглядами на остатки ископаемых животных как на свидетельства «всемирного потопа» или «игру природы». Пытаясь объяснить факты обнаружения раковин вымерших морских моллюсков, зубов акул и т. п. на вершинах гор, Лепехин выразил несогласие с теми учеными, которые для решения этого вопроса «находили подпоры в священном писании». Вероятнее всего, говорил он, это объясняется постепенным поднятием морского дна и отступлениями моря на ряде участков Земли¹³.

Русские ученые XVIII в. внесли свой вклад в критику односторонности нептунистической теории, сформулированной в последней четверти века в трудах немецкого геолога А. Вернера. Согласно этой теории, все геологические процессы были связаны исключительно со свойствами водной среды; все горные породы и минералы образовались в результате осаждения из водного раствора первобытного океана. По сравнению с представлениями М. В. Ломоносова об общих закономерностях развития Земли, учитывавшими действия как внешних, так и внутренних геологических факторов, нептунизм был большим шагом назад.

Таким образом, во второй половине XVIII в. нарастает поток данных о крупных геологических изменениях Земли. Ученые все чаще отвергают геологическое объяснение их. Пробивается мысль о постоянном естественном изменении Земли в прошлом и настоящем, что было крайне важно для формирования материалистических стихийно-диалектических взглядов в естествознании, для создания эволюционной теории в биологии.

Столкновение геологических и естественнонаучных, стихийно-материалистических тенденций в биологии второй половины XVIII в. наглядно проявилось в борьбе трансформизма с эпигенезом. Одним из самых видных представителей трансформизма в России был К. Ф. Вольф, который, по словам Ф. Энгельса, «произвел в 1759 г. первое нападение на теорию постоянства видов, провозгласив учение об эволюции»¹⁴.

Взгляды Вольфа сложились еще в период его деятельности в Германии. В 1759 г. он опубликовал диссертацию «*Theoria generationis*» («Теория зарождения»). Встретив на родине полное непонимание значения его труда и даже резкие нападки со стороны его ученых коллег, Вольф в 1767 г. переехал в Петербург, где оставался до конца жизни. В России он написал и опублико-

¹³ См. И. И. Лепехин. Дневные записки путешествия... ч. 3. СПб., 1780, стр. 33.

¹⁴ Ф. Энгельс. Диалектика природы. М., 1948, стр. 13.

вал свой второй классический труд — «Об образовании кишечника у цыпленка», в котором были раскрыты ранние стадии формирования зародыша из листовидных слоев, и, таким образом, окончательно доказан принцип постепенного становления, новообразования частей в процессе развития.

Вольф писал, что с точки зрения преформистов развитие организма «обязано не естественным причинам, а скорее непосредственно богу и именно со дней творения мира... Короче сказать, это есть явление, которое в своем существе и свойствах пребывало вечно, но только было незримо; наконец, каким-то образом под личиною первого рождения стало видимо»¹⁵. Кто привержен преформизму, писал Вольф, тот «не объясняет зарождения, а в сущности отрицает таковое»^{15а}. Глубоко и смело Вольф определял свою цель: «... для меня важнее всего было открыть а posteriori основные начала и общие законы зарождения и показать, кроме того, что законченное растение, по крайней мере, не такая вещь, для произведения которой совершенно недостаточны силы природы и нужно всемогущество творца; раз мы пришли к этому сознанию, ничто не может помешать нам сделать подобное допущение и в отношении остальных органических тел природы»¹⁶.

Эпигенетических воззрений придерживался последователь Ломоносова профессор С. Г. Зыбелин. Взгляды Вольфа излагались в учебнике физиологии петербургского профессора М. Х. Пекена, вышедшем в 1787 г. В книге Н. М. Максимовича-Амбодика «Физиология или естественная история человека» (1787) превосходно для своего времени описывались оплодотворение и ранние стадии развития. Идеи Вольфа были подробно изложены и высоко оценены в сочинении профессора гимназии в Митава (ныне Елгава, Латвийской ССР) И. Безеке «Опыт истории гипотез о зарождении и развитии животных» (Митава, 1797).

Большое философское значение имела полемика вокруг вопроса о так называемом самозарождении. Против идеи самозарождения и связанных с ней виталистических представлений с наибольшей последовательностью и убедительностью выступил М. М. Тереховский — один из лучших микроскопистов своего времени. Говоря о простейших, он утверждал, что, несмотря на микроскопические размеры, эти живые существа обладают сложной организацией. «Яснее ясного, — писал он, — что наливочные анималькули (микроскопические существа, наблюдаемые в водных настоях) не создаются какой-то творческой силой из опре-

¹⁵ К. Ф. Вольф. Теория зарождения. М.—Л., 1950, стр. 262—263.

^{15а} Там же, стр. 13.

¹⁶ Там же, стр. 61.

деленной смеси неодоушевленных частиц и не образуются из животной или растительной субстанции вследствие неведомой вегетативной или производящей способности, а по закону, общему для всех доселе известных животных, они происходят путем размножения от предшествующих родителей»¹⁷.

Сила этого вывода, имевшего отчетливо материалистическую направленность, состояла в том, что он был подкреплён блестяще задуманными и тщательно выполненными экспериментами. Работа М. М. Тереховского «О наливочном хаосе Ливнея» (Страсбург, 1775 г.), в которой он описал свои эксперименты и сформулировал вытекающие из них выводы, интересна не только убедительным для того времени опровержением теории самозарождения, но и тем, что она явилась ярким свидетельством углубления стихийно материалистических взглядов на природу, развития экспериментального направления в русской биологии. Подтверждением этого служит также исследование «О строении почек» (1782) А. М. Шумлянского, получившее европейскую известность. Позже, в 1787 г., он издал сочинение «Мнение одного истиннолюбца о поправлении наиболее полезнейшей для людей науки», в котором выступал против слепого следования авторитетам прошлого, против схоластики, отстаивал мысль о том, что только наблюдение и опыт могут служить основой познания. Ученый предложил свою классификацию наук, имевшую ряд ценных положений.

Пolemика по поводу возможности самозарождения живых организмов из неорганических элементов была связана с более широкими проблемами сущности живого, его специфики. Работы русских естествоиспытателей содержат обширный материал по этим вопросам. Совершенствование микроскопической техники, первая волна проникновения физики и химии в биологию подготавливали новый этап в познании явлений жизни. Приближение его уже понимали передовые ученые России. Показательны слова С. Г. Зыбелина: «не подлежит ли тело человеческое химическим исследованиям? Не подвержено ли математическим законам? Исключено ли из правил физических? Никак!»¹⁸

Философские вопросы о сущности живого, о закономерностях, которые определяют развитие организмов, всегда занимали К. Ф. Вольфа. Необходимо выяснить, писал он, «на какие принципы опирается живое, животное тело? На химические или физические? или на механические, или на свои собственные, чуж-

¹⁷ М. М. Тереховский. Зоолого-физиологическая инаугуральная диссертация о наливочном хаосе Ливнея... — В кн.: С. Л. Соболев. История микроскопа и микроскопических исследований в России в XVIII в. М.—Л., 1949, стр. 516.

¹⁸ С. Г. Зыбелин. Избранные произведения. М., 1954, стр. 63.

дые всякому другому произведению природы? Не есть ли поэтому наше тело подлинный микрокосм? или химический продукт? или — скорее — машина? или единое в своем роде сущее или — наоборот — соединение всех этих свойств или многих?»¹⁹

В науке о живой природе сталкивались механистические тенденции и виталистические взгляды, согласно которым жизнь определяется особым нематериальным принципом — «жизненной силой». Естествоиспытатели XVIII в. еще не видели возможности выхода из альтернативы — либо витализм, либо механицизм. В этом проявилась ограниченность стихийного естественнонаучного материализма, в котором преобладал механицизм.

4

Проблемы гносеологии

Материалистическая направленность естествознания в России второй половины XVIII в. сказывалась в постановке и решении естествоиспытателями гносеологических проблем. Передовые русские ученые продолжали отстаивать естественнонаучный путь познания, основанный на принципах детерминизма. В среде естествоиспытателей (Ломоносов, Котельников, Румовский и другие) очень распространено было деление процесса познания на три стадии: историческую, философскую, математическую. Первая стадия — наблюдение свойств без выяснения их причин, две другие, высшие — причинное познание. Завершающей стадией является математическая, так как она дает точные количественные характеристики причинно-следственных отношений.

Борьба за принцип детерминизма имела огромное значение для самой науки. В такой обширной ее области, как изучение явлений живого мира, этот принцип еще не нашел полного применения; не поддавались детерминистической расшифровке и некоторые явления в неживой природе (прежде всего силы притяжения и отталкивания).

В эти годы шире стал практиковаться естественнонаучный эксперимент, которому все чаще отдавалось предпочтение перед чистым теоретизированием. «Данные опыта, — писал М. М. Тереховский, — должны помогать нам во всех рассуждениях, их нельзя опровергнуть доводами, основанными на одних только умозаключениях»²⁰. Опыты, говорил Ф. У. Эпинус, должны «решить дело,

¹⁹ К. Ф. Вольф. Теория зарождения, стр. 193.

²⁰ См. М. М. Тереховский. Зоолого-физиологическая инаугуральная диссертация о наливочном хаосе Линнея... В кн.: С. Л. Соболев. История микроскопа и микроскопических исследований в России в XVIII в., стр. 470.

где по одним заключениям ошибиться можно»²¹. Передовые естествоиспытатели России того времени вслед за Ломоносовым подерживали идею единства опытного и теоретического знания, рекомендуя удалаться «от обеих сих крайностей, то есть от великой сухости теории, и от прямой слепоты практики»²², причем стремление сблизить науку с практической деятельностью не перерастало у ученых в узкий утилитаризм. Более того, они усиленно предупреждали об опасности такого подхода. «... До чего бы дошли знания человеческие, — писал Богданович, — если бы прилеплялись к одним тем, кои приносят вещественную токмо пользу, скоро бы невежество восторжествовало и распространило бы паки свой яд и все бедствия веков суровых и варварских. Польза теоретических истин бывает иногда сокрыта и открывается токмо в будущие времена. Сверх того, многие из них по видимому сами по себе бесполезные, служат степенями, по коим восходить надлежит до других гораздо важнейших»²³. Подобные идеи высказывались также С. Я. Румовским, С. К. Котельниковым, Ф. У. Эпинусом, Н. Поповым и др.

На протяжении всего XVIII в. наука в России была одним из источников оптимистических представлений о безграничных возможностях человеческого познания и бесконечном прогрессе наук. «Что нынешнему веку отказано, — писал Румовский, — то может быть предоставлено нашим потомкам. Науки бесспорно, как до наших времен, так и в последующие всегда на большую ступень совершенства восходить будут»²⁴.

²¹ Ф. У. Эпинус. Теория электричества и магнетизма, стр. 10.

²² Я. П. Козельский. Механические предложения... СПб., 1764, Предисловие.

²³ Академические известия, 1779, март, стр. 247—248.

²⁴ С. Я. Румовский. Речь о начале и приращении оптики... СПб., 1762, стр. 25.

Г Л А В А П Я Т А Я

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII в.

Обострение классовых противоречий, усложнение общественно-политической обстановки, распространение просветительских идей во второй половине XVIII в. сказались и на развитии эстетической мысли, отразившей новые потребности развития искусства того времени. Более заметные элементы социальной дифференциации культуры выявились и в борьбе эстетических идей и направлений. Во второй половине века на первый план выдвигается эстетика, опирающаяся на идеи русских и западноевропейских просветителей.

Эстетика классицизма, сыгравшая значительную роль в первой половине XVIII в., продолжала занимать видное место как в теории, так и в практике искусства до конца столетия. Однако эстетическая система классицизма с ее нормативностью, строгим рационализмом, абстрактными принципами создания образов уже не выражала ведущих тенденций развития литературы и искусства, не способствовала более глубокому и разностороннему отражению усложнившихся общественных отношений. Все более сближаясь с придворной, официальной культурой, классицизм перестает быть единственным направлением в эстетике и искусстве.

Новое эстетическое направление — сентиментализм, базирующийся на сенсуалистической философии, ставящий целью реабилитацию чувства в искусстве, обращавший главное внимание на раскрытие личной, интимной стороны человеческой жизни, выдвинувший проблему эстетического вкуса, как одну из основных проблем эстетики XVIII в., — в значительной степени расширял горизонты искусства, способствовал его демократизации, противостоял классицизму.

Более сложны взаимосвязи эстетики классицизма с тем направлением в русской эстетической мысли второй половины XVIII в., которое опиралось на идеи русских и западноевропейских просветителей.

Используя в значительной мере формальные начала эстетической концепции классицизма, выработанную классицизмом системой художественно-изобразительных средств, развивая взгляды передовых представителей русского классицизма, в особенности М. В. Ломоносова, на общественную роль искусства, эстетика русского Просвещения, подобно просветительской эстетике на Западе, по-новому поставила ряд коренных проблем, связанных с развитием литературы и искусства. Ее критическая позиция по отношению к существующим порядкам определила и характер теоретических и художественно-практических исканий на пути сближения искусства с жизнью.

Просветительская эстетика активно выступила в защиту прав человеческой личности независимо от сословной иерархии. Отсюда вытекала и органическая потребность в новом герое. Теперь внимание художников привлекают не цари, а обыкновенные, «частные» люди, представители различных слоев общества, включая простой народ. Существенно меняются и принципы художественного раскрытия образов. Художники интересуются средой, характером и жизненными условиями, обстоятельствами, в которых живет и действует изображенный персонаж. Эстетика Просвещения выделяла особо вопрос об активной социальной роли искусства, как важного средства изменения действительности, осуждения пороков и прославления добродетели.

Наиболее яркое выражение эстетика русского Просвещения нашла в теоретических трудах и художественном творчестве таких выдающихся деятелей русской культуры, как Н. И. Новиков, Д. И. Фонвизин, И. А. Крылов, А. Н. Радищев.

Значительное место в эстетической мысли второй половины XVIII в. занимают взгляды на литературу и искусство Н. И. Новикова, «одного из замечательнейших и умнейших людей екатерининских времен»¹.

В «Опыте исторического словаря о российских писателях» (1772) — первой попытке критического изложения истории русской литературы — Новиков выдвинул ряд идей, характерных для просветительской эстетики. На конкретных примерах анализа деятельности русских писателей он стремился показать, что русская литература создана не только аристократами, но и широким кругом образованных людей, вышедших из различных социальных слоев населения. Новиков отстаивает национальную специ-

¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1955, стр. 11.

фику русской литературы, ее большие возможности, выступает пропагандистом освоения ее богатых традиций, стремится раскрыть сущность и общественное назначение сатиры.

Сатира Новикова отличается от сатиры классицизма, обличавшего абстрактные общечеловеческие пороки. Новиков вступил в прямую полемику с издаваемым под руководством Екатерины II журналом «Всякая всячина» по многим вопросам, в том числе и по вопросу о принципах и характере сатирического изображения. В «Трутне» он доказывает слабую действенность сатиры «на общий порок» и подчеркивает необходимость сатиры «на лицо».

При этом Новиков не впадал в голый эмпиризм, фактографию. Предметом сатиры он брал не случайные, индивидуальные факты, а социально типичные, характерные.

Самое развитие искусства Новиков впервые в истории русской эстетической мысли связывает с характером общественного строя. Значительный интерес в этом отношении представляет статья «О главных причинах, относящихся к приращению художеств и наук», в которой утверждается, что «нигде, где только рабство, хотя б оно было и законно, связывает душу как бы оковами, не должно ожидать, чтобы оно могло произвесть что-нибудь великое»; науки и искусства процветают «купно с политическим учреждением»². В теории сатиры Новиков развивал идеи, приближавшиеся к реалистическим принципам обобщения.

Серьезным шагом по пути создания просветительской эстетики было творчество Д. И. Фонвизина, автора замечательных комедий «Бригадир» и «Недоросль» и ряда других сатирических произведений. Правда, творчество Фонвизина не свободно еще от влияния эстетических принципов классицизма (статичности образов, нормативности и т. д.), но передовые черты его мировоззрения, присущий ему, как просветителю, взгляд на человека, его права и обязанности, понимание зависимости его характера от обстоятельств жизни и т. д. — определили и новое эстетическое качество созданных им образов. Предметом сатиры выступают не просто отдельные личности (Бригадирша, Простакова, Недоросль и др.), а жизненный уклад, породивший подобные характеры. Фонвизин раскрывает обусловленность характера конкретными обстоятельствами жизни.

Писатель В. И. Лукин (1737—1794) освещал вопрос о граж-

² Статья была напечатана без подписи в «Московском ежемесячном издании» в 1781 г. Г. П. Макогоненко включил эту статью в «Избранные сочинения» Н. И. Новикова. И. В. Малышев и Л. Б. Светлов воспроизводят эту статью в книге «Н. И. Новиков и его современники». М., 1961, Цит. по кн.: Н. И. Новиков. Избранные сочинения. М., 1951, стр. 416, 415.

данском общественно-воспитательном значении искусства. Цель писателя — быть гражданином, просвещать, исправлять людей, наставлять их на путь истины. Он советовал создавать «русские характеры». Его пьесы «Мот, любовью исправленный», «Щепетильник», «Пустомеля» сыграли известную положительную роль в усилении демократических и реалистических элементов в русском театре.

Важное значение в истории русской эстетической мысли XVIII в. имели художественное творчество и теоретические статьи великого русского баснописца И. А. Крылова, развивавшего основные черты просветительской эстетики. На его творчество опирались А. С. Пушкин и русские сатирики XIX в.

В журналах «Почта духов», «Зритель», «С.-Петербургский Меркурий», в ряде статей и писем, в повестях и сатирах Крылов ставит эстетические проблемы, связанные с развитием русского искусства. Крылов наполнил новым, реалистическим содержанием требования естественности и простоты, выдвинутые ранее эстетикой классицизма, понимая под ними конкретную жизненную правдивость изображаемых характеров и действий³.

В театре необходимо соединять «сатиру с действием», извлекать нравоучение из действия. Крылов подчеркивает разницу между философией, доказывающей красноречивыми доводами вред страстей (он приводит, как пример, критику чувства зависти к счастью ближнего), и литературой. В отличие от философа «... драматический автор должен мне показать завидливого, коего ритор сделал описание, — он должен придать ему такое действие и оттенки, которые бы без помощи его слова заставили меня ненавидеть это лицо, а с ним вместе и пагубную страсть, в нем образованную»⁴. Резко выступает Крылов против ходульных фигур резонеров, читающих длинные нравоучения.

Считая искусство серьезным гражданским делом, театр — училищем нравов, Крылов с присущим ему сарказмом нападает на развлекательное искусство, лишенное серьезного содержания, повествующее о вещах, которые не стоят того, чтобы быть предметом искусства.

Высоко ценя национальное начало в искусстве, он был чужд узкой национальной ограниченности, утверждал, что «добрый вкус у всех просвещенных народов один, а глупое никакому рассудительному человеку не понравится»⁵.

И как художник, и как теоретик Крылов оказал большое влияние на развитие реализма XIX в.

³ См.: И. А. Крылов Сочинения в 2-х томах, т. II. М., 1956, стр. 351—352.

⁴ Там же, стр. 352.

⁵ Там же, стр. 213.

Вершиной русской просветительской эстетики XVIII в. является творчество А. Н. Радищева, осветившего с революционных позиций многие важные проблемы эстетики⁶.

Теоретические и практические принципы эстетики русского Просвещения складывались, в основном, в области литературы, но не ограничивались ею. Большое значение для развития русской художественной культуры XVIII в. имело открытие в 1755 г. Академии художеств, важного центра подготовки русских художников и разработки эстетических проблем.

В стенах Академии обсуждались теоретические проблемы, связанные с развитием русской национальной школы в живописи, скульптуре, архитектуре, писались специальные трактаты по вопросам искусства, диссертации, письма в Совет Академии и т. д. Широко известно было, например, «Письмо об искусстве» Д. А. Голицына⁷, по характеру поставленных вопросов и их решению близкое к трактату Дидро «Опыт о живописи».

Блестяще образованный человек, друг Дени Дидро, Голицын считал искусство могучим средством просвещения и связывал развитие искусства, художественного вкуса народа с политическим устройством страны и нравственным состоянием общества. Голицын разрабатывает критерии творчества для отдельных видов искусства, в особенности подробно останавливается на вопросах архитектуры.

Значительное внимание Голицын уделяет проблеме прекрасного; он считает, что в оценке красоты предметов и явлений важно иметь в виду их соответствие своему назначению. «Натура вся прекрасна». Главное в искусстве — «пристойность», означающая соответствие с «целью и местом». Предмет «подлинно прекрасен», если он «хорошо выбран».

Большое место в трактате Голицына уделено проблеме определения предмета искусства, его границ. Автор выступает против безобразного в искусстве, вызывающего отвращение. В этом отношении предмет литературы шире, чем предмет живописи, так как наглядность изображения в живописи не позволяет, с точки зрения Голицына, делать предметом изображения, например, миф о том, как Аполлон сдирает с Марсия кожу.

Голицын ставит вопрос о моральной ценности искусства, о положении художника в обществе, возмущаясь тем, что посредственные живописцы, лстящие двору, почитаются больше, чем великие. В конкретных советах молодым художникам Голицын рекомендует правдиво изображать натуру. Трактат Голицына

⁶ Эстетические взгляды Радищева рассматриваются в главе VI настоящего тома.

⁷ «Письмо» Голицына частично опубликовано в книге Н. Молевой и Э. Белютина.

«Педагогическая система Академии художеств XVIII в.» М., 1956, стр. 72—76.

представляет собой попытку объединить эстетику классицизма с новыми, более реалистическими установками эстетики Просвещения.

В конце века появляется целый ряд ценных работ по эстетике, опирающихся на изобразительное искусство. Среди них по своей значимости выделяются труд П. Чекалевского «Рассуждение о свободных художествах» (1792), а также «Краткое руководство к познанию рисования и живописи исторического рода» И. Урванова, Предисловие А. Иванова к переводу «Понятия о совершенном живописце» А. Фелибена и Роже де Пиля (1789). Во всех этих работах на первый план выдвигается вопрос о воспитательной роли искусства и в первую очередь о его моральной ценности.

Чекалевский подчеркивает мысль о губительном влиянии рабства и деспотии на искусство и художников.

В отличие от представителей классицизма, считавших античность образцом для подражания, он, наряду с античным искусством, высоко ценит и искусство нового времени. Общественный и научный прогресс, с его точки зрения, способствует прогрессу в искусстве⁸. Быть на современном уровне познания науки о природе и обществе (человеке) — непереносимое условие творчества художника.

Достоинством труда Чекалевского является и то, что в нем делалась попытка анализа произведений современных ему русских художников и скульпторов: А. П. Лосенко, П. И. Соколова, И. А. Акимова, М. И. Козловского, Ф. И. Шубина, архитектора В. И. Баженова и др.

Эстетика Просвещения была основным, но не единственным направлением в развитии русской эстетической мысли во второй половине XVIII столетия. Как уже указывалось, в борьбе с рационализмом эстетики классицизма сложилось еще одно направление — сентиментализм, крупнейшим представителем которого в России был Н. М. Карамзин. Повесть «Бедная Лиза», «Письма русского путешественника» стали программными произведениями русского сентиментализма, источником подражания для многих представителей карамзинской школы.

Эстетические идеи Карамзина тесно связаны с его противоречивыми общественно-политическими и философскими взглядами, отражают как сильные, так и слабые стороны его мировоззрения в целом⁹.

⁸ См. П. П. Чекалевский. Рассуждение о свободных художествах. СПб., 1792, стр. 36—37.

⁹ См. характеристику общественно-политических и философских взглядов Карамзина в главе VIII настоящего тома.

Карамзин выступил против рационалистической эстетики классицизма. Культ разума был заменен в его эстетике культом чувства, вернее «чувствительности». Выражение чувств, переживаний человека, воспитание чувств — главная задача литературы, по Карамзину. «Зрейте, укрепляйтесь чувством, которое выше разума, хотя и любезного в любезных; оно есть душа души, светит и греет в самую глубокую осень жизни. Пишите, стихами ли, прозою ли, только с чувством: все будет ново и сильно»¹⁰.

Главной страстью человека, по Карамзину, является любовь к самому себе, которую он считает естественной и вполне правомерной. Представления Карамзина о человеческой природе, сущность которой заключается в стремлении к счастью, к наслаждению, не извращенному неправильной жизнью, лежат в основе и его эстетических воззрений.

Главная цель искусства, по Карамзину, украшение жизни. Искусство возникло из стремления человека «к умножению жизненных приятностей», изящные искусства усыпают цветами жизненный путь человека. Поэтому Карамзин выдвигает на первый план не проблему гражданского служения искусства, а проблему эстетического наслаждения и эстетического вкуса.

В односторонней постановке этого нового для русской эстетической мысли вопроса и заключается, на наш взгляд, и главный недостаток, и главная заслуга Карамзина. Он пытался выяснить специфику эстетического аспекта в подходе к искусству и действительности. В своих теоретических работах, а также в художественном творчестве писатель стремится доказать, что искусство призвано трогать, умилять человеческое сердце, возвышать душу, доставлять эстетическое удовольствие.

Проблему социально-этического воздействия искусства он рассматривал сквозь призму эстетического наслаждения; искусство, доставляя человеку «тысячу удовольствий и приятностей», лишает его нежелательной для общества «причины роптать на судьбу и жаловаться на свою участь»¹¹.

Вопрос о социальных противоречиях в эстетике Карамзина по существу заслоняется проблемами собственно эстетическими. Требование воспитания нежного эстетического вкуса, чувствительного сердца логически вело к тому, что искусство, по Карамзину, должно было отражать лишь «изящную природу» (в этом Карамзин ничем не отличается от классицистов Батте и Буало и их понимания природы), воспевать гармонию, порядок, т. е., по суще-

¹⁰ «Дух Карамзина или избранные мысли и чувствования сего писателя». М., 1827, стр. 52.

¹¹ Н. М. Карамзин. Сочинения. т. III. СПб., 1848, стр. 400.

ству, уводить искусство от противоречий действительности, от сложностей жизни.

И все же эстетика Карамзина, вызвавшая к человеческому чувству, явилась важным и необходимым шагом на пути сближения искусства с жизнью. И содержание и форму в искусстве он пытается выводить из природы, как первоосновы, источника всей человеческой деятельности.

«Что суть искусства?» — спрашивает он — и отвечает: — «Подражание натуре. Густые, сросшиеся ветви были образом первой хижины и основанием архитектуры; ветер, веявший в отверстие сломленной трости, или на струны лука, и поющие птички научили нас музыке; тень предметов — рисованью и живописи. Горлица, сетующая на ветви об умершем друге своем, была наставницею первого элегического поэта; подобно ей хотел он выразить горесть свою, лишаясь милой подруги, — и все песни младенческих народов начинаются сравнением с предметами или действиями натуры»¹².

Хотя Карамзин указывает главным образом на внешнее сходство форм искусства и природы, сама попытка найти объективное основание художественных форм, определить их отношение к действительности была прогрессивной, способствовала развитию эстетической мысли в материалистическом направлении.

Положительную роль в развитии передовых, реалистических тенденций в литературе и эстетике сыграл серьезный интерес Карамзина к Шекспиру и Лессингу. Выступив первым переводчиком Шекспира и Лессинга на русский язык («Юлий Цезарь», «Эмилия Галотти»), он явился пропагандистом новых идейных и художественных начал в искусстве. Писатель восхищался широтой мысли Шекспира, глубиной проникновения в человеческие характеры. «... немногие столь хорошо знали все тайнейшие человека пружины, сокровеннейшие его побуждения, отличительность каждой страсти, каждого темперамента и каждого рода жизни, как удивительный сей живописец»¹³, — писал Карамзин в предисловии к «Юлию Цезарю». И хотя Карамзин в своем творчестве не смог воплотить принципы шекспировской эстетики, его пропаганда произведений Шекспира расчищала почву для более широкого взгляда на искусство, на его новые познавательные и социальные возможности.

Серьезное значение для дальнейшего развития русской эстетики имели мысли Карамзина о природе творческой способности человека, соотношении личности художника и созданных им творений, о значении таланта, гения в искусстве, развитые в про-

¹² Н. М. Карамзин. Сочинения, т. VII, стр. 26—27.

¹³ «Юлий Цезарь, трагедия Виллиама Шекспира». М., 1787, стр. 4—5

изведениях: «Что нужно автору?», «Письма русского путешественника», «Отчего в России мало авторских талантов?» и др.

Личность писателя, его внутренний мир, чувства имеют определяющее значение для творчества, ибо, по Карамзину, произведение искусства — портрет «души и сердца» художника, «творец всегда изображается в творении, и часто против воли своей». Понятно поэтому, что он большое значение придает воспитанию личности самого художника, его вкуса, «нежного сердца» (и здесь упор он делает не на гражданский долг художника, а на его эмоционально-внутренний мир).

Социально-политический консерватизм Карамзина сказался и в его определениях критериев поэтичного (характерно, например, известное его рассуждение о поэтичности «приятного» слова «пичужечка» и антипоэтичности «отвратительного» слова «парень») и в трактовке конкретных произведений искусства (так Карамзин в статье, посвященной «Эмили Галотти» Лессинга все значение пьесы сводит к раскрытию Лессингом «глубин сердца человеческого», характеров и страстей, умалчивая о социальном содержании пьесы, ее явной антидеспотической направленности).

Большое внимание уделял Карамзин проблеме национального в искусстве, соотношения национального и общечеловеческого в нем — эта проблема была одной из главных в русской эстетике второй половины XVIII и первой половины XIX в.

Национальное в искусстве Карамзин определял, скорее, с внешней стороны, не раскрывая внутреннюю природу русской национальной культуры. Для него «национальное» — это обычаи, язык, сюжеты из национальной истории и т. д., а не раскрытие своеобразия, сущности народной жизни (как у Пушкина и Гоголя). В художественном творчестве Карамзин нередко обращается к национальным русским сюжетам (повести «Наталья — боярская дочь», «Марфа Посадница», сказка «Илья Муромец» и др.), но собственно национального в этих образах мало, созданные им типы носят абстрактный, внеисторический характер.

Социально-политическая основа карамзинского сентиментализма — в основном консервативная — явилась причиной того, что сентиментализм в России в начале XIX в. выродился в консервативное, фальшивое, далекое от жизни направление.

Сторонники и последователи Карамзина унаследовали главным образом отрицательные стороны его эстетики и творческого метода. В произведениях П. Ю. Львова, П. И. Шаликова, В. В. Измайлова, Ю. А. Нелединского-Мелецкого и других, наводнивших литературу счастливыми «пейзажами», «бедными Лизами», исчезло то новое и важное, что внес Карамзин в литературу: интерес к внутреннему миру человека, раскрытие его характера, эмоций, психологических основ поведения.

Передовые деятели русской культуры начали борьбу с изжившей себя школой сентиментализма в эстетике. Так, Крылов в восточной повести «Кайб» дает убийственную пародию на сентиментальную идиллию, — «счастливого» пастуха, холодного, голодного, замученного нищетой.

Сентиментализм, как и классицизм, становился пройденным этапом русского искусства и русской эстетической мысли. Искусство и эстетика стояли перед решением новых задач, искали новые пути и методы раскрытия сложных общественных отношений, многоликой и постоянно меняющейся действительности.

Наметившиеся во второй половине XVIII в. реалистические тенденции в творчестве и эстетических суждениях Новикова, Крылова, Фонвизина, Радищева и, в значительной мере, Карамзина способствовали выработке нового метода в искусстве, приближали искусство к действительности.

Острая идейно-теоретическая борьба, связанная с развитием искусства первой трети XIX в., нашедшая наиболее яркое воплощение в эстетических воззрениях декабристов и Пушкина, в значительной степени была подготовлена развитием эстетической мысли второй половины XVIII в.

Г Л А В А Ш Е С Т А Я

А. Н. РАДИЩЕВ

Александр Николаевич Радищев открывает новый этап в истории русской общественной мысли. С его деятельностью связано зарождение нового, революционного направления в антикрепостнической идеологии, соответствующей дворянскому эталу в российском освободительном движении. Произведения Радищева знаменуют собой утверждение материалистической тенденции русской мысли. Энциклопедически образованный и разносторонний мыслитель, Радищев впитал достижения русской и европейской философской культуры, особенно идеи Просвещения XVIII в. Вместе с тем он пошел дальше своих предшественников в России и с революционных позиций стал подходить к решению коренных проблем общественного развития своей эпохи, теоретически обосновывать освободительное движение в России. Непримиимый враг крепостничества и самодержавия, Радищев впервые в истории русской общественной мысли выдвинул идею крестьянской революции как пути уничтожения самодержавно-крепостнической системы и замены ее обществом, основанном на свободе и равенстве людей.

В. И. Ленин высоко оценивал значение революционного подвига А. Н. Радищева. Имя Радищева он называет первым среди других деятелей революционного движения, которые составляют национальную гордость русского народа. «Нам больше всего видеть и чувствовать, каким насилиям, гнету и издевательствам подвергают нашу прекрасную родину царские палачи, дворяне и капиталисты. Мы гордимся тем, что эти насилия вызвали отпор из нашей среды, из среды великоруссов, что *эта* среда выдвинула

Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев в 70-х годах...»¹.

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) родился в дворянской семье, в Москве. Образование получил сначала дома под руководством профессоров Московского университета, затем в Пажеском корпусе, далее в Лейпцигском университете, куда был отправлен в 1766 г. для изучения юридических наук. Знакомство с европейской наукой, культурой, увлечение идеями французского Просвещения расширяли духовный горизонт и будили творческую мысль Радищева и других студентов; вместе с тем феодально-монархические порядки в Германии, как и в России, порождали критическое отношение к окружающей действительности. После возвращения на родину Радищев с 1771 по 1790 г. с небольшим перерывом служил в сенате, в штабе войск генерала Я. А. Брюса, в коммерцколлегии, Петербургской таможне.

Революционные убеждения Радищева, окончательно сложившиеся в 80-х годах, нашли свое выражение в оде «Вольность» (1783), «Житии Федора Васильевича Ушакова» (1789) и бессмертном «Путешествии из Петербурга в Москву» (1790), сыгравшем огромную роль в формировании революционной идеологии в России.

Содержание «Путешествия» многогранно — это анализ социально-экономической и духовной жизни России конца XVIII в., здесь освещаются вопросы философии, этики, права, культуры.

Как правильно сказал М. А. Антонович, «большая часть «Путешествия» посвящена рассуждениям из области политической и общественной философии; обо всех предметах сказано здесь последнее слово философии XVIII века»².

Глубоким сочувствием к страданиям народных масс продиктована книга «Путешествие из Петербурга в Москву». Но Радищев не просто сочувствует страждущему человечеству, а ищет действенные методы борьбы против социального зла: «... Я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть во благодетелии себе подобных»³.

Екатерина II поняла идейный замысел «Путешествия», увидев в книге «опорочивание всего установленного и принятого», а в авторе «бунтовщика хуже Пугачева», она отдала приказ об его аресте. Уголовной палатой Сената Радищев был приговорен к смертной казни, которая была заменена ссылкой в Илимск «на десятилетнее безысходное пребывание». В сибирской ссылке Радищев написал свой основной философский труд «О человеке,

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 26, стр. 107.

² М. А. Антонович. Предисловие к книге Ф. К. Шлоссера «История восемнадцатого столетия», т. 8. СПб., 1871, стр. XXIX.

³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1. М.—Л., 1938, стр. 227.

о его смертности и бессмертии» (около 1792—1796 гг.), а также «Письмо о Китайском торге» (1792).

В 1796 г. Радищеву было разрешено возвратиться из Сибири. В годы «либеральных начинаний» Александра I он был назначен в комиссию по составлению законов. Оставаясь верным своим прежним воззрениям, он пытался выступить с проектом освобождения крестьян и проведения демократических реформ. Эти попытки вызвали резкое осуждение со стороны других членов комиссии и угрозу новой ссылки в Сибирь. 12 сентября 1802 г. Радищев покончил жизнь самоубийством:

1

Социологические воззрения

Революционный протест Радищева против самодержавия и крепостничества наложил свою печать на решение им проблем философии, социологии, этики, эстетики, обусловил прогрессивный характер их трактовки. Особенно тесная и органическая связь имеется между общественно-политической позицией и социологической концепцией Радищева; они по сути дела органически слиты воедино. Как правильно отмечает Герцен, теоретические выводы Радищева базируются на всестороннем знании жизни, и особенно жизни народа. «Радищев не стоит Даниилом в приемной Зимнего дворца, — пишет Герцен, — он не ограничивает первыми тремя классами свой мир, он не имеет личного озлобления против Екатерины — он едет по большой дороге, он сочувствует страданиям масс, он говорит с ямщиками, дворовыми, с рекрутами, и во всяком слове его мы находим с ненавистью к насилию — громкий протест против крепостного состояния»⁴.

Пытаясь открыть источники и причины социальной несправедливости и бедствий людей, Радищев приходит к выводу, что вопиющие противоречия социальной жизни и бедствия человека происходят потому, что люди смотрят «не прямо» на окружающие их предметы. Если же люди правильно поймут сущность общественных явлений, то смогут изменить существующее положение вещей и восстановить поправные права народа. В своей книге «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев ставит целью сказать правду о монархо-крепостнической России, бесправном положении крестьянства и сплотить передовые силы своего времени, т. е. прежде всего мыслящее дворянство, для борьбы за социальные преобразования.

⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. XIII. М., 1958, стр. 273.

Исходным пунктом социологической концепции Радищева является идея естественного права, широко распространенная в западноевропейской и русской философии XVIII в. Развивая эту идею применительно к задачам освободительного движения в России, Радищев исходит из признания неотъемлемых прав человека, обусловленных самой сущностью человеческой природы. Свобода, равенство характеризуют естественное состояние людей.

➤ Вслед за Руссо, Радищев утверждает, что «человек во всем от рождения свободен»⁵, но как существо общественное он вступает в контакт с другими людьми и договаривается с ними об ограничении своей свободы и других естественных прав для своего и общего блага. «Человек, — пишет Радищев, — рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю. Следственно, человек без отношения к обществу есть существо ни от кого не зависящее в своих деяниях. Но он кладет оным преграду, согласуется не во всем своей единой повиноваться воле, становится послушен велениям себе подобного, словом становится гражданином»⁶.

Таким образом, в основе отчуждения прав и возникновения государства лежит общественный договор, цель которого — «достижение общественного блаженства», защита свободы, равенства и других прав каждого гражданина от посягательства других, Радищев высказывает мысль о том, что договор возник не только для защиты личности, но и для «обуздания» «наглости сильных».

Возникновение общества Радищев рассматривает как прогресс в жизни человечества. В противовес руссоистам, воспевавшим робинзонады «естественного состояния», он подчеркивает, что люди «поистинне мертвые в единственности, возпрянули в общественном сожитии, укрепились взаимно, разпространились, возвысились»⁷.

Поскольку люди, равные от природы, в равной мере ограничили свои права, воплотили свою волю в законах, то все они равны перед законом; закон не должен допускать ущемления интересов личности или группы лиц во имя интересов другой части общества. «Властитель первый в обществе есть закон; ибо он для всех один»⁸.

Таким образом, закон должен гарантировать равенство, благо, справедливость и сохранность всем членам общества; если же это

⁵ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 355.

⁶ Там же, стр. 278.

⁷ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, М.—Л., 1952, стр. 28.

⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 314.

условие не выполняется, то законы должны быть заменены другими. Исходя из договорных основ общества, Радищев заключает, что «порабощение есть преступление».

Если в современном обществе законы приобрели превратное значение и не могут защитить обездоленного, угнетенного человека, то приобретает силу естественное право, опираясь на которое каждый человек имеет право защитить себя сам, применяя насилие. Радищев оправдывает крестьян, убивших жестокого помещика, посягнувшего на естественные неотъемлемые права личности. «... Закон стрегущий гражданина был в отдаленности, и власть его тогда была неощутительна; тогда возрождался закон природы...»⁹

Как ни абстрактно представление о неотъемлемых правах человека, оно у Радищева было насыщено высоким революционным пафосом, направлено против феодальной зависимости, утверждало свободу личности.

«Гражданин, в каком бы состоянии небо родится ему ни судило, есть и пребудет всегда человек; а доколе он человек, право природы, яко обильный источник благ, в нем невяскнет никогда; и тот, кто дерзнет его уязвить в его природной, и ненарушимой собственности, тот есть преступник»¹⁰.

Радищев развивает революционную в условиях XVIII в. идею о суверенном народе как истинном властителе общества, устанавливающем основы этого общества и его законы. «... Соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть вышшая, единая, состав общества основати или разрушить могущая»¹¹. Государь — это не помазанник божий, как утверждали представители господствовавшей тогда идеологии, а лишь «первый гражданин народного общества»¹².

В оде «Вольность» в обязанность государю вменяется соблюдать общественное равенство («равенство в обществе блюсти»), следить, чтобы не было угнетения и несправедливости в отношениях людей, следить за нравственностью («хранить нравы в чистоте»), карать различного рода преступления. Государь связан клятвой с народом, что он не будет злоупотреблять данной ему властью.

Радищев делает вывод о правомерности расторжения договора, если основа соглашения не выполняется, причем расторжение понимается им как насильственное революционное отнятие власти.

⁹ Там же, стр. 278.

¹⁰ Там же, стр. 279.

¹¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 10.

¹² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2. М.—Л., 1941, стр. 282.

«Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками»¹³. В оде «Вольность» Радищев характеризует это как «право мщенное природы».

Таким образом, теория «общественного договора» развивалась Радищевым применительно к интересам порабощенного крестьянства и обосновывала правомерность борьбы угнетенного народа против самодержавно-крепостнического строя.

Теория «естественного права» и «общественного договора» в ее революционной трактовке была для Радищева отправным пунктом в анализе современных ему общественных отношений. Наблюдая общественные отношения, говорит Радищев, «познаем мы, колико удалилися мы от цели общественной, колико отстоим еще, вершины блаженства общественнаго, далеко»¹⁴. Вместо естественного равенства и свободы в обществе воцарились несправедливость и рабство. С одной стороны, крестьянство, составляющее «источник государственного избытка» и силы, но лишенное путем «коварства» или насилия гражданских и человеческих прав, а с другой — помещики, беспощадно угнетающие и эксплуатирующие крестьян, но находящиеся под защитой права и государства. Крестьяне «походят на человека одним токмо видом, в прочем обременены тяжестью своих оков, лишены всех благ, изключены от всего наследия человеков, угнетены, унижены, презренны», «им позволено только расти, потом умирать», они «уподоблены тяглому скоту»¹⁵. Характеризуя гражданско-правовое положение народа, Радищев пишет, что «крестьянин в законе мертв». Крестьянам противостоят помещики, эти «звери алчные», «пьявицы ненасытные», отнимающие у крепостных не только дары земли, хлеб и воду, но нередко и саму жизнь.

Правильно поняв непримиримость интересов помещиков и крестьян, Радищев, однако, трактовал это как проявление борьбы принципов свободы и рабства. В его представлении помещики утверждают принцип рабства, крестьяне — свободы. Рассматривая историю человеческого общества как борьбу свободы и рабства, он полагал, что в ходе исторического процесса каждое из этих начал переходит в свою противоположность. Подобно тому как естественное равенство сменилось порабощением одной части населения другой, так и рабство сменится в конце концов «вольностью». «Таков есть закон природы; из мучительства рождается вольность, из вольности рабство...»¹⁶

¹³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 282.

¹⁴ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 314.

¹⁵ Там же, стр. 216.

¹⁶ Там же, стр. 361.

В оде «Вольность» Радищев раскрывает это положение на примере английской буржуазной революции. Он видит заслугу Кромвеля в том, что он «Карла на суде казнил»; но Кромвель пограл завоеванную свободу, поэтому Радищев осуждает его как «злодея, что власть в своей руке имея», «твердь свободы» сокрушил.

Эти рассуждения Радищева явились своеобразным отражением практики буржуазных революций, в эпоху которых он жил. Мыслитель не мог не видеть, что торжество свободы в этих революциях было кратковременным, что свергнутое старое рабство скоро заменялось другим.

Однако теория исторического круговорота в трактовке Радищева не означала движения общества по замкнутому кругу. Смысл социально-политической и социологической концепции Радищева состоял в том, чтобы обосновать поступательный характер общественного развития, движение общества к состоянию свободы и равенства. Непримирым враг крепостничества, он полагал, что противоречия общественного строя зашли так далеко, что рабство неминуемо должно смениться свободой. Но как это произойдет? Пойдут ли самодержавие и помещики на добровольное освобождение крестьян или его можно добиться только путем крестьянской революции?

В «Путешествии из Петербурга в Москву» и других своих сочинениях Радищев клеймит «корысть» помещиков и царя, их заинтересованность в сохранении крепостного права. В примечаниях к книге Мабли «Размышления о греческой истории или о причинах благоденствия и несчастья греков» он писал: «Самодержавство есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние»¹⁷. По его убеждению, «нет и доскончания мира, примера может бы [ть] nebude, чтобы Царь упустил добровольно что ли из своей власти, седяя на Престоле»¹⁸. Радищев формулирует свой основной вывод о неизбежности крестьянского восстания: «А все те, кто бы мог свободе поборствовать, все великие отчинники, и свободы не от их советов ожидать должно, но от самой тяжести порабощения»¹⁹.

Мысль о правомерности крестьянского восстания против помещиков заключена и в словах, что «крестьянин в законе мертв», но «он жив будет, если того восхочет...»²⁰ Сама жизнь толкает крестьянина на борьбу; он все больше задумывается над своей порабощенной жизнью и ищет выхода.

¹⁷ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 282.

¹⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 151.

¹⁹ Там же, стр. 352.

²⁰ Там же, стр. 305.

Радищев горячо верил в неотвратимость уничтожения крепостничества и видел в народном возмущении путь преобразования социального строя в интересах народа. «Не мечта сие, — пророчески писал он, — но взор проникает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую; я зрю сквозь целое столетие»²¹.

Вместе с тем Радищев видел, что в России еще не созрели условия для революции.

«Но не приспе еще година,
Не совершились судьбы;
Вдали, вдали еще кончина,
Когда иссякнут все беды».

Именно потому, что революция, уничтожающая крепостничество и монархический деспотизм, — дело будущего («Я зрю сквозь целое столетие»), Радищев в «Путешествии» намечает на ближайшее время реальную программу проводимых сверху реформ, в том числе и проект освобождения крестьян. Проект этих преобразований, изложенный в главе «Хотилов» «Путешествия из Петербурга в Москву», Радищев снабжает такими скептическими замечаниями и оговорками, которые красноречиво говорят, что он сомневался в возможности его реализации в условиях самодержавно-крепостнического строя. Вероятно, поэтому так pessimистичен и взгляд Радищева на будущее народа: «О горькая участь многих миллионов! Конец твой сокрыт еще от взора и внучат моих».

Программа социальных реформ, изложенная в главе «Хотилов», отражала не только стремление Радищева наметить реальный план на ближайшее будущее, но в известной мере колебания и непоследовательность мыслителя между реформой и революцией, не изжитые до конца иллюзии о «просвещенном монархе», способном внять доводам разума. Но известная противоречивость в суждениях Радищева о путях преобразования в России не исключала основной революционной тенденции его творчества, с особой силой проявившейся в оде «Вольность», пронизывающей его «Путешествие».

Идеалом будущего государственного устройства для Радищева является демократическая республика, в которой будут восстановлены принципы общественного договора — гражданские права и суверенитет народа. В решении данного вопроса Радищев выступает более последовательным и демократическим мыслителем по сравнению со многими современными ему идеологами. Он отвергает мнение, разделяемое многими представителями как русского, так и западного Просвещения, что лучшей формой правления яв-

²¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 368—369.

ляется просвещенная монархия. Он критикует Монтескье, который утверждал, что формы правления зависят от природных, и в первую очередь климатических, условий, и в соответствии с этим установил деление правлений на три формы — республику, монархию и деспотию. Радищев отмечает непоследовательность Руссо, считавшего, что республика приемлема только для малых государств. «Монтескью и Руссо с умствованием много вреда сделали. Один мнимое нашел разделение правлений, имея в виду древния республики, ассийския правления и Францию. Забыл о соседях своих. Другой, не взяв на помощь историю, вздумал, что доброе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие»²².

В будущем обществе восторжествует принцип народовластия, решающее слово в общественных и политических вопросах будет принадлежать народу. В оде «Вольность» вместо монарха-истукана на престол сам «народ воссел»; «на вече весь течет народ», для утверждения законов, гарантирующих равенство и свободу всем гражданам.

Экономической основой будущего общества Радищев считает собственность крестьян на землю. В современном обществе нарушен естественный закон, по которому земля принадлежит тому, кто ее обрабатывает. «Следственно, — пишет Радищев, — в начале общества, тот кто ниву обработать может, тот имел на владение ею право, и обрабатывающий ее, пользуется ею исключительно. Но колико удалилися мы, от первоначального общественного положения, относительно владения. У нас, тот кто естественное имеет к оному право, нетокмо от того исключен совершенно, но работая ниву чуждую, зрит пропитание свое зависящее от власти другого!»²³.

В будущем обществе «себе всяк сеет, себе жнет»; крестьянин — собственник, а не наемный работник, он не зависит от помещика и может сказать: «Бразды своей я не наемник, на пажитях своих не пленник». Свободный труд на своей земле доставляет людям радость и удовлетворение и приносит «плод сугубый» — «труды — веселье, пот — роса, что жизненностию своею плодит луга, поля, леса»²⁴.

Сильной стороной высказываний Радищева о будущем социально-экономическом устройстве является защита и обоснование прав народа на землю. Однако в них нетрудно заметить известную идеализацию мелкой частной собственности и иллюзии, что при подобной системе возможно сохранить равенство. По сво-

²² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 47.

²³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 315.

²⁴ Там же, стр. 10.

ему объективному содержанию эта антифеодалная программа имела буржуазный характер, поскольку ее реализация расчистила бы почву для развития капиталистических отношений, хотя субъективно Радищев и выступал против буржуазных порядков, в новой форме несущих народу угнетение.

В социологическом аспекте рассматривается Радищевым проблема роли народа в историческом процессе. К решению ее он подошел в основном с идеалистических позиций; но его демократизм и революционный подход к рассмотрению коренных общественно-политических проблем позволили ему приблизиться к правильному решению поставленного вопроса.

В социологическом учении Радищева народ выступает активным участником истории, он призван решить многое в будущей истории России. При этом народ в изображении Радищева — основа всей хозяйственной жизни и создатель материальных ценностей. В оде «Вольность» восставший народ говорит о значении своей деятельности:

«Покрыл я море кораблями,
Устроил пристань в берегах,
Дабы сокровища торгами
Текли с избытком в городах»²⁵.

Радищев верит в великое будущее народа, понимает, что он из своей среды выдвинет «великих мужей», создаст свою культуру. «О! если бы рабы, тяжкими узами отягченные, яряся в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим главы наши, главы безчеловечных своих господ, и кровию нашу обагрили нивы свои! что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их изторгнулися великие мужи, для заступления избитого племени; но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены»²⁶.

Таким образом, Радищев отступал от присущего социологиче-ского феодальной эпохи взгляда на парод как пассивную массу, не способную к политической и духовной деятельности, провозглашал народ главной силой грядущей революции.

По его мнению, «природа никогда не коснеет» на рождение великих умов, но необходимы соответствующие исторические условия, чтобы задатки развились, «обстоятельства делают великого мужа». Радищев раскрывает это положение на ряде примеров. «История свидетельствует, что обстоятельства бывают случаем на развержение великих дарований; но на произведение оных природа никогда не коснеет, ибо Чингис и Стенька Разин

²⁵ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 6.

²⁶ Там же, стр. 368.

в других положениях, нежели в коих были, были бы не то, что были; и не царь во Греции, Александр был бы, может быть, Картуш. Кромвель, дошедши до Протекторства, явил великие дарования политические, как-то: на войне великие качества военного человека, но, заключенный в тесную округу монашеския жизни, он прослыл бы беспокойным затейником и часто бы бит был шелепами»²⁷.

Особенно велика роль выдающихся людей в общественных движениях. Но для успеха великой личности необходимы «обстоятельства, нужно их поборствие, а без того Иоган Гус издыхает во пламени, Галилей влечется в темницу, друг ваш в Илимск заточается»²⁸.

Представление о том, что появление выдающихся личностей и их деятельности обусловлено потребностями исторического развития, свидетельствует, что в социологических воззрениях Радищева проявляется материалистическая тенденция.

Материалистическая тенденция намечается у Радищева в решении ряда и других вопросов, например в попытках выяснить роль таких факторов, как географическая среда, земледелие в историческом процессе. Отправляясь от Монтескье, он рассматривает географические, а особенно климатические, условия как постоянно действующий фактор, оказывающий известное влияние на духовный облик людей и на характер их хозяйственной деятельности²⁹.

Но отмечая влияние географических условий («климата» и «вообще естественности») на «умственность», т. е. духовную деятельность человека, Радищев тут же подчеркивает, что не следует его переоценивать, потому что человек формируется под влиянием прежде всего общественных условий — обычаев и нравов.

Радищев связывает возникновение определенных видов хозяйственной деятельности людей с естественными условиями. По его мнению, «первый учитель в изобретениях был недостаток», толкавший человека к практической деятельности, но последняя была обусловлена естественной средой. «Разум исполнительный в человеке зависел всегда от жизненных потребностей и определяем был местоположениями. Живущий при водах изобрел ладью и сети; странствующий в лесах и бродящий по горам изобрел лук и стрелы и первый был воин; обитавший на лугах, зелению и цветами испещренных, удомовил миролюбивых зверей и стал скотоводитель»³⁰.

²⁷ А. П. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 128—129.

²⁸ Там же, стр. 129.

²⁹ См. там же, стр. 63.

³⁰ Там же, стр. 64.

Вслед за Руссо, Радищев высказал ряд интересных догадок о связи возникновения частной собственности на землю с образованием государства. К вопросу о происхождении государства он подходит исторически, рассматривает его как институт, возникший на определенной стадии экономического развития.

«... Земледелие произвело раздел земли на области и государства, построило деревни и города, изобрело ремесла, рукоделия, торговлю, устройство, законы, правления. Как скоро сказал человек: сия пядень земли моя! он пригвоздил себя к земле и отверз путь зверообразному самовластию, когда человек повелевает человеком»³¹.

Пытаясь осмыслить закономерность исторического процесса, Радищев отмечает непрерывное развитие общества. Все народы, несмотря на различный уровень их развития, идут по пути прогресса, «совершенствования». «... Сколь один народ от другого ни отличается, однако вообразя возможность, что он может усовершенствоваться, найдем, что может он быть равен другому, что Индейцы, древние Греки, Европейцы суть по среде на стезе совершенствования...»³²

Радищев выступает не только за социальное, но и за национальное равенство. Он критикует расхваленную американскую цивилизацию за то, что она основана на порабощении и эксплуатации цветных народов. Европейцы истребили коренное население Америки, «утучнив нивы ее кровию природных ее жителей», превратили в рабов привезенных из Африки негров.

Таким образом, Радищев — основоположник антикрепостнической, республиканской идеологии в России — стремился дать теоретическое обоснование революционно-освободительному движению. Борьба угнетенных народных масс и оппозиционных сил против господства феодализма протекала в прошлом, как правило, под знаменем идей, далеких от народа; нередко на вооружение в антифеодальных освободительных движениях выдвигались идеи, облеченные в религиозную форму. Радищев отбрасывает старые идеологические одежды, показывает их несовместимость с освободительной антифеодальной борьбой. Он видит, что религия затуманивает сознание народа, «покрывши разум темнотою», поддерживает монархическое угнетение народа.

«В царя зря образ божества.
Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут»³³.

³¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 64.

³² Там же, стр. 59.

³³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 4.

В отличие от всех этих религиозных, царистских иллюзий Радищев пытается обосновать закономерность уничтожения крепостничества, монархии, всех видов деспотизма, исходя из достижений научно-философской и общественной мысли своей эпохи, в частности идеи естественного права и общественного договора. Хотя обоснование это было по своему теоретическому содержанию идеалистическим, — и здесь Радищев не мог выйти за пределы своей эпохи, — оно было прогрессивным и противостояло господствующей идеологии.

Деятельностью Радищева открывается дворянский этап освободительного движения в России. Но Радищев опередил свою эпоху, выдвинув целый ряд положений и догадок (в первую очередь мысль о правомерности крестьянской революции, о роли народа как активной социальной силы), которые сближают его с последующей революционно-демократической мыслью XIX в.

2

Философские взгляды

Философские воззрения Радищева формировались в неразрывной связи с его общественно-политическими и социологическими взглядами. В центре внимания мыслителя всегда оставался вопрос о человеке и его месте в обществе.

Основной философский труд Радищева — трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии», написанный в ссылке, в Илимске, — выдающееся материалистическое произведение XVIII в., в котором нашли отражение коренные философские вопросы того времени. В нем обобщен богатейший историко-философский и естественнонаучный материал. Материалистическая концепция Радищева прослеживается и в более ранних его работах, специально не посвященных философским проблемам, — в «Путешествии из Петербурга в Москву», «Дневнике одной недели», «Житии Федора Васильевича Ушакова», а также в его одах, переписке и т. д.

Обращение Радищева к проблеме смертности или бессмертия души в философском трактате и некоторых других произведениях не было случайным. По существу в такой форме он ставил и решал основной вопрос философии.

Споры о «сущности души» захватили многих философов и естествоиспытателей того времени. Они отражали известные успехи естествознания и, в частности, физиологии, начавшей изучать связь материальных и психических процессов в человеческом организме. Опираясь на данные естественных наук, материалисты (в особенности французские энциклопедисты XVIII в.) противо-

поставили теологическим учениям о противоположности души и тела положение о сознании как свойстве высокоорганизованной материи. Напротив, идеалисты (последователи Лейбница, Мендельсон и др.), исходя из чисто умозрительных предпосылок и используя метафизическую ограниченность науки и материалистической философии того времени, неспособность их объяснить некоторые явления сознания, например активность субъекта, доказывали «субстанциональность» и бессмертие души.

Проблема бессмертия имела также иной, этический смысл. Идеологи Просвещения, в противоречии с религиозно-мистическим догматом бессмертия души, истолковывали бессмертие как сохранение человека в памяти потомства; бессмертие может быть достигнуто в результате активной деятельности на земле на благо общества. В таком понимании бессмертие становилось стимулом нравственности, а проблема бессмертия приобретала социальный смысл.

К проблеме «сущности души» Радищев обращался неоднократно, высказывая скептическое отношение к идее бессмертия. Мысль о смертности человека потрясла его еще в Лейпциге, где он потерял своего товарища Ф. В. Ушакова. О чувстве глубокой печали, охватившем его, и уважении перед своим товарищем, мужественно ожидавшим смерти, Радищев рассказывает в «Житии Федора Васильевича Ушакова»: «И по истинне нужна неробость и крепость душевных сил, дабы взирати твердым оком на разрушение свое. Но страсть, действовавшая в умирающем без болезни, пред кончиною его живет в нем до последняя минуты и крепит дух. Нередко таковой зрит и за предел гроба, и чает возродиться. Когда же в человеке изтощением сил телесных истощаются и душевныя, сколь трудно укрепить дух противу страха кончины, а тем паче тому, кто нисходя во гроб, за оным ничего не видит»³⁴.

Со смертью, писал Радищев в «Путешествии...», «движение, жизнь, чувство, мысль, все исчезнет мгновенно»³⁵.

Находясь в ссылке, Радищев снова возвращается к этой теме. Но теперь она приобретает для него особый смысл. Вот как сам Радищев говорит о причинах, побудивших его написать трактат: «Не удивляйтесь, мои возлюбленные, — обращается он к своим близким, с которыми его разлучило изгнание, — что я мысль мою несу в страну неведомую и устремляюся в область гаданий, предположений, систем; вы, вы тому единственною виною. В необходимости лишиться, может быть, навсегда надежды видиться с вами, я уловить хочу, пускай не ясность и не очевидность, но хотя правдоподобие, или же токмо единую возможность, что не-

³⁴ А. И. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 184 (курсив наш. — Ред.).

³⁵ Там же, стр. 239.

когда, и где — не ведаю, обლობызаю паки друзей моих, и скажу им (каким языком — теперь не понимаю): *люблю вас по прежнему!*»³⁶.

Нет сомнения в том, что замысел трактата значительно глубже, чем говорит здесь Радищев. В этом философском труде нашла отражение борьба между материализмом и идеализмом второй половины XVIII в. Радищев систематизировал и сопоставил наиболее типичные из известных ему аргументов в защиту противоположных точек зрения по вопросу о соотношении материального и идеального. В соответствии с этой целью своеобразно построен его трактат. Изложение ведется в форме полемики между материалистом и идеалистом. В двух первых книгах развиваются материалистические доказательства смертности человеческой души, а в третьей и четвертой книгах приводятся аргументы, с помощью которых идеалисты доказывают ее бессмертие. Таким образом, Радищев как бы дает слово представителям противоположных взглядов. Такой способ он, видимо, считал наиболее плодотворным. Еще в «Путешествии...» он называл «различие мнений, прения» сильнейшей опорой истины³⁷.

Основным судьей, который может решить этот спор, Радищев считал опыт, призванный, по его мнению, играть решающую роль в любом научном доказательстве. Радищев неоднократно подчеркивал, что чисто умозрительный процесс, восходящий не к реальным, очевидным фактам, а к какому-либо произвольно взятому общему положению, не может дать достоверного знания. Особенно относится это к проблеме сущности души: «Я сам знаю, чувствую, — пишет автор трактата, — что для убеждения в истине о бессмертии человека нужно нечто более, нежели доводы умственные; и поистине, касающееся до чувствования чувствованием должно быть подкрепляемо»³⁸.

В своем трактате Радищев развил оригинальную систему материалистического миропонимания. Он отверг идеалистические и дуалистические утверждения о существовании самостоятельной духовной субстанции, считая «душу» свойством, «произведением» материи. Душой он называет такие естественные свойства человеческого организма, как способность жить, чувствовать и мыслить. «То, что называют обыкновенно душею, то есть жизнь, чувственность и мысль, суть произведение вещества единого, коего начальные и составительные части суть разнородны и качества имеют различные и не все еще испытанные»³⁹.

³⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 39.

³⁷ См.: А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 338.

³⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 110.

³⁹ Там же, стр. 89.

Радищеву не удается еще освободиться от метафизической и идеалистической терминологии, когда он определяет мозг как орудие «мыслительной силы». Однако это не означает, что Радищев признавал наличие сил, не зависящих от материи. «... Всякая сила, — писал он, — не токмо действующая в человеке, но в вселенной вообще, действует органом; по крайней мере, мы иначе никакой силы постигать не можем»⁴⁰.

Радищев отбрасывает идеалистические измышления о том, что душа «сопряжена» с зародышем и даже с семенем, т. е. существует уже до рождения человека. Душа возникает вместе с развитием телесной организации, следовательно, она не вечна.

Содержание мышления, по мнению Радищева, в конечном счете определяется внешним материальным миром. «Окруженная со всех сторон предметами, она (душа. — *Ред.*) есть то, что они ей быть определяют»⁴¹, — пишет он, материалистически решая тем самым вопрос об отношении материального и идеального.

Радищев прослеживает зависимость умственных сил от телесных. Мышление человека изменяется с его возрастом. С развитием организма развивается и крепнет мышление. Время расцвета человека в физическом отношении есть время наивысшего развития его умственных сил. Когда тело дряхлеет, притупляется и «мысленность». Способность мышления зависит и от состояния организма в данный момент. Болезнь, голод, усталость — все оказывает на нее влияние.

«Физические причины», действующие на мыслительную способность, Радищев делит на два рода. Одни из них (болезнь, пища, жара, холод и т. п.) оказывают влияние на мышление отдельных людей. Другие — «общественные причины» — определяют развитие мышления целых народов. К ним Радищев относит общие для данного народа климатические, природные условия, жизненные потребности. При этом он неоднократно подчеркивает, что «развержение народного разума зависит от стечения счастливых обстоятельств»⁴².

Материалистическую аргументацию Радищев завершает ссылкой на то, что всякое состояние вещества естественно предопределяется его предшествующим состоянием. Как известно, этот принцип развития выдвинул Лейбниц (другая его формулировка: «Настоящее чревато будущим» — выбрана Радищевым эпиграфом к трактату). Радищев материалистически осмысливает эту идею. Жизнь готовит организму смерть и разрушение.

⁴⁰ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 43.

⁴¹ Там же, стр. 93.

⁴² Там же, стр. 59.

Внешний мир действует на человека через органы чувств, которые связывают его с окружающей действительностью. Без них не могло бы возникнуть мышление, ибо тот материал, которым оно оперирует, дается чувствами. Опыты доказывают, что «чувственность есть свойство нервов». Но со смертью человека разрушится его состав, следовательно, способность ощущать исчезнет. Откуда же тогда мышление будет черпать материал? Оно будет невозможно. «... Если мозг и глава нужны для мышления, нервы для чувствования, то как столь безрассудно мечтать, что без них душа действовать может? Как может она быть, когда она их произведение, а они к разрушению осуждены?»⁴³

В третьей и четвертой книгах трактата Радищев рассматривает наиболее распространенные в философской литературе того времени идеалистические доказательства бессмертия души, которые он делит на три группы. Первая группа доводов исходит из положения о душе как простой, неделимой субстанции. Отсюда делается вывод о ее неразложимости, а потому неуничтожимости⁴⁴. Это доказательство, развивавшееся, в частности, в работе Мендельсона «Федон, или разговоры о бессмертии души», носит, по мнению Радищева, чисто умозрительный характер. Поскольку эти доводы не опираются на опыт, вывод из них нельзя признать убедительным.

Вторая группа доводов основывается на идее постепенного совершенствования живых существ, нашедшей свое выражение, в частности, в сочинениях немецкого философа Гердера. Эти доводы Радищев считал весьма серьезными и уделил им в трактате значительное место. Если смерть превращает человеческий организм и его сознание в ничто, то не противоречит ли это всеобщему закону природы, сущность которого состоит в постоянном совершенствовании живых существ?

Трудности, которые возникли у Радищева при рассмотрении второй группы доводов, объясняются тем, что он пытался решить этот вопрос, оставаясь в общем на почве метафизической концепции развития, способной признать развитие отдельного индивида, но не подымавшейся до признания развития целых видов. Диалектика общего и единичного осталась им не понятой. Идею совершенствования человека Радищев рассматривал применительно лишь к индивиду, а при таком подходе смерть казалась противоречащей

⁴³ Там же, стр. 95.

⁴⁴ Г. В. Плеханов правильно отмечал, что данное доказательство построено на простом *petitio principii* (предвосхищении основания), ибо исходное положение о душе как отдельной от тела субстанции само должно быть доказано. Однако неверно считать это доказательство «возражением Радищева материалисту», так как оно не является выражением позиции самого Радищева (см.: сб. «Группа „Освобождение труда“». Из архива Г. В. Плеханова, В. И. Засулич, Л. Г. Дейча», № 1, стр. 80).

этой идее. Пытаясь преодолеть это противоречие, Радищев даже высказывал предположение о возможности перехода человека после смерти в «высшую» организацию, которая носит естественный характер, не имея ничего общего с загробным миром, и неизвестна человеку только потому, что недоступна его органам чувств. Правда, он отмечал, что подобное предположение, как и доводы первой группы, носит «метафизический» характер в том смысле, что не подтверждается опытом, а потому может быть признано только вероятным⁴⁵.

Третья группа доводов основывается, в отличие от первых двух, на наблюдениях за различными состояниями человеческого организма, в частности за деятельностью мышления во время сна, болезни, и как будто свидетельствует о независимости сознания, мышления от телесной организации. Эти доводы казались Радищеву наиболее вескими по сравнению с прочими идеалистическими доказательствами именно потому, что они исходили из фактов и явлений, представлявшихся Радищеву бесспорными. Эти явления тем более заставляли Радищева задуматься, что диалектическое чутье не позволяло ему безоговорочно принять механистическое объяснение сущности человеческого организма («человек — машина») и человеческого сознания, какое давали некоторые материалисты того времени, например Ламетри. Однако идеалистическая трактовка этих вопросов также не могла удовлетворить Радищева, так как она противоречила фактам, свидетельствующим о зависимости мышления от состояния организма. Поэтому сделать безоговорочный логический вывод о субстанциональности души, по его мнению, нельзя, так как данные, говорящие на первый взгляд о самостоятельности, независимости сознания, не являются всеобщими, а «пример единственный не может быть доводом»⁴⁶.

Таким образом, сопоставляя материалистические и идеалистические доводы, Радищев показывает их неравноценность с естественнонаучной и логической точек зрения. Вывод о бессмертии души научно недоказуем, он может иметь лишь вероятный характер. Анализируя идеалистические доводы в пользу бессмертия, Радищев не раз подчеркивал, что он устремляется в «гадательную» область и что рассуждающего подобным образом легко упрекнуть в том, что он находится во власти мечтаний и «чуждается истины»⁴⁷. Материалистические же «казистые»⁴⁸ аргументы основываются на реальных фактах, наблюдениях за естественными состояниями человеческого организма.

⁴⁵ См.: А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 125.

⁴⁶ Там же, стр. 126.

⁴⁷ Там же, стр. 141.

⁴⁸ Там же, стр. 125.

Защищая и развивая материалистическую точку зрения по вопросу о сущности сознания, Радищев не просто критикует идеалистическую аргументацию, отбрасывая ее с порога. Рассматривая ее по существу, он пытается выявить в идеалистических учениях своего времени положительное содержание (идея развития от простого к сложному, активность сознания, постепенное совершенствование живой природы и т. п.). При рассмотрении этих вопросов у Радищева возникали трудности, которые не могли быть полностью преодолены ввиду недостаточного развития естествознания того времени. Эти трудности явились причиной некоторых колебаний Радищева в решении вопроса о бессмертии души: отрицая научную доказуемость бессмертия, он все же признавал его вероятность и считал возможным верить в него. Эта противоречивость философских взглядов Радищева свидетельствует об ограниченности его материализма.

Было бы неправильно делить трактат «О человеке, о его смерти и бессмертии» на две части (а тем более противопоставлять их друг другу) и считать третью и четвертую книги только изложением идеалистической аргументации в пользу бессмертия. Во второй половине трактата, как и в первых двух книгах, Радищев развивает многие материалистические идеи по вопросам теории познания и логики, критикует такие идеалистические течения в естествознании, как витализм и преформизм, высмеивает мистические представления пифагорейцев о переселении душ, религиозное учение о загробном мире и т. д. Все это дает основание считать трактат единым, материалистическим произведением, хотя и не свободным от непоследовательности и колебаний в сторону идеализма⁴⁹.

В трактате «О человеке...», пытаясь определить понятие материи, Радищев пишет: «Вещественностию называют то существо, которое есть предмет наших чувств, разумея, есть или быть может предметом наших чувств»⁵⁰. Это определение является материалистическим, ибо указывает на первичность материи по отношению к чувствам, сознанию человека. Не ограничиваясь

⁴⁹ Современные реакционные буржуазные историки русской философии (см.: В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I. М., 1956, стр. 91, 95; Н. О. Лосский. История русской философии. М., 1954, стр. 7—9) повторяют оценки, данные Радищеву представителями казенной и либеральной науки дореволюционной России. Отрицая наличие в русской философии самостоятельной материалистической традиции, они и Радищева объявляют идеалистом, последователем Лейбница или эклектиком, у которого можно найти лишь «зачатки собственного синтеза руководящих идей XVIII века» (В. Зеньковский. Указ. соч., стр. 91), оспаривают самостоятельность его творчества, не видят связи его философии с французским материализмом.

⁵⁰ А. П. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 74.

таким общим определением, Радищев конкретизирует его, разбирая свойства материи, отмечая трудности, которые встречаются на этом пути. Прежде всего свойства веществ столь многообразны и многочисленны, что определить наиболее общие из них, т. е. необходимо присущие всем вещам, очень сложно. Кроме того, развитие естествознания показывает, что многие свойства материи, считавшиеся когда-то необходимыми и существенными (например, бездействие, твердость и т. д.), не являются таковыми. Но как бы ни менялись познания человека о материи, сама материя не исчезнет, ибо «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе»⁵¹. «Друзья мои! — пишет Радищев, — раздробляя свойства вещественности, да не исчезнет она совсем и да не будет сами тень и мечта»⁵².

Опираясь на современное ему естествознание, ссылаясь, в частности, на труды английского естествоиспытателя-материалиста Д. Пристли, Радищев анализирует такие свойства материи, как притяжение, отталкивание, протяженность. Но в отличие от Пристли, который считал сущностью материи лишь такую форму движения, как притяжение и отталкивание, Радищев говорит о движении, как существенном свойстве «вещественности» в более широком понимании, как изменении вообще — от простого перемещения в пространстве до сложнейших явлений, связанных с жизнью. «... Когда зришь в превыспренняя и видишь обращение тел лучезарных; когда смотришь окрест себя и видишь жизнь, рассеянную в тысячи тысящей образах повсюду, ужели можешь сказать, что бездействно вещественности свойственно, и движение ей несродно?»⁵³ Причина движения — в самой материи. В философском трактате Радищева это положение противопоставляется взглядам тех, кто полагал, что движение постоянно привносится в материю извне, от существ, не обладающих свойствами материальной субстанции⁵⁴, т. е. от бога. «На что нам знать, что до сложения мира было, и можно ли нам знать, как то было? Вещественность движется и живет; заключим, что движение ей сродно, а бездействие есть вещество твоего воспаленного мозга...»⁵⁵

Радищев был сторонником атомно-молекулярной теории. В его философских рассуждениях большую роль играет признававшийся им закон сохранения вещества и движения.

Все вещи существуют во времени и пространстве. «... Какое

⁵¹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 59.

⁵² Там же, стр. 81.

⁵³ Там же.

⁵⁴ См. там же, стр. 75.

⁵⁵ Там же, стр. 81.

себе существо ни представь, найдешь, что *первое*, что ему нужно, есть *бытие*, ибо без того не может существовать о нем и мысль; *второе*, что ему нужно, есть *время*, ибо все вещи в отношении или союзе своем понимаются или *единовременны*, или в *последовании* одна за другою; *третье*, что ему нужно, есть *пространство*, ибо существенность всех являющихся нам существ состоит в том, что, действуя на нас, возбуждают они понятие о пространстве и непроницательности, и все, что ни действует на нашу чувственность, имеет место и производит в нас представление о протяжении. . . общее же понятие *непроницательности и протяжения* есть *пространство*⁵⁶. Время и *пространство существуют* реально. Это — *формы существования* («отбытие») вещества⁵⁷. Радищев был не согласен с Ньютоном, допускавшим пустое пространство.

В естественнонаучных воззрениях Радищева содержатся элементы историзма. В науку XVIII в. все больше начинала проникать идея развития природы. На формирование эволюционистского учения в биологии известное влияние оказал швейцарский ученый и философ Ш. Бонне, который построил так называемую лестницу природы, расположив неорганические тела и живые существа в определенном порядке, по мере их усложнения. Однако в изложении Бонне, который оставался идеалистом в общих вопросах миропонимания, «лествица существ» принимала религиозно-идеалистическую окраску, он включал в нее ангелов, архангелов, бога. Ему чужда была идея подлинного развития. Согласно его взглядам, развитие подчинено божественному провидению.

Идея Бонне об усложнении природных существ оказала некоторое влияние на Радищева, но русский мыслитель отнесся к ней критически. Радищев не включает в «лествицу существ» сверхъестественные существа и завершает ее человеком, которого он называет «венцом сложений вещественных». «Лествица существ» в толковании Радищева как бы воплощает принцип единства материального мира. Все ее элементы, ступеньки — формы одной и той же материи, поэтому они подчинены общим законам. Не составляет исключения и человек, которого как существо материальное Радищев называет «единоутробным сродственником» всего существующего на земле. «Мы не унижаем человека, находя сходственности в его сложении с другими тварями, показывая, что он в существенности следует одинаковым с ними законам. И как иначе то быть может? не веществен ли он?»⁵⁸

⁵⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 77.

⁵⁷ См. там же, стр. 83.

⁵⁸ Там же, стр. 46.

В результате непрерывного постепенного усложнения вещества возникают новые качества, отсутствующие у низших форм. Так, у растений появляются такие признаки, как питание, размножение, у животных — способность передвижения и чувствительность, для человека характерны мышление, речь, способность к общежитию. Радищев выражает несогласие с Ламетри, не видевшим качественного различия между растением и человеком. «... Хотя в обоих находятся великие сходства, но разность между ими неизмерима»⁵⁹⁻⁶⁰, — писал автор трактата.

Радищев высказывал плодотворную мысль об историческом возникновении сознания. Мышление человека, считал он, развивается благодаря прямой походке и освобождению рук. Вместе с Гельвецием Радищев называет руки «путеводительницами к разуму».

Признавая возникновение новых качеств в процессе эволюции и выходя в этом отношении за пределы метафизики, Радищев еще не видел, однако, возможности скачкообразных изменений. «Шествие природы есть тихо, неприметно и постепенно», — писал он.

Свое понимание развития Радищев переносил на некоторые вопросы биологии. Он резко выступает против метафизического и идеалистического учения преформистов о преобразовании живых существ в зародыше и половых клетках, защищавшегося, в частности, Бонне и Лейбницем и использовавшегося последним для обоснования бессмертия души. Радищев отстаивает точку зрения эпигенеза, согласно которой части и органы зародыша образуются в процессе его развития. Впрочем, и здесь Радищев отдает дань общепринятой в то время односторонней, чисто количественной концепции развития, признавая лишь постепенное возникновение новых качеств.

В трудах Радищева содержатся важные положения о характере развития и изменений в природе. Изменением («переменной») он называл переход вещи от одной противоположности к другой, например от темноты к свету, от порока к добродетели, от жизни к смерти. Противоположности вытекают друг из друга как следствие из причины. Так, жизнь влечет за собой смерть, а смерть есть не только разрушение, но превращение и возрождение жизни. Понимание изменения как перехода в свою противоположность выходило за рамки метафизического образа мышления. Но у Радищева оно оставалось лишь диалектической догадкой. По его мнению, переход от одной противоположности к другой совершается постепенно, через промежуточные состояния, «одно из другого рождающееся».

⁵⁹⁻⁶⁰ А. И. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 46.

Материалистическое учение Радищева о природе фактически не оставляло места для бога.

Своей вершины атеистические тенденции его творчества достигли в оде «Вольность», где он поднялся до разоблачения реакционной социальной роли религии как союзницы самодержавия.

Однако в ряде случаев, например в главе «Бронницы» книги «Путешествие из Петербурга в Москву», Радищев говорит о боге как первопричине мира, допуская, таким образом, деистические отступления от атеистической тенденции.

Радищев развивает материалистическую линию в гносеологии, шедшую от Бэкона и Локка к французским материалистам. В основе знания, по его убеждению, лежит чувственное восприятие внешнего мира. «Если ты мне не веришь, прочти Локка. Он удивит тебя, что все мысли твои, и самые отвлеченнейшие, в чувствах твоих имеют свое начало»⁶¹⁻⁶², — ссылаясь Радищев на материалистический сенсуализм английского мыслителя.

Человек появляется на свет, лишенный каких-либо понятий. Радищев, вслед за Локком, сравнивал душу ребенка с чистой доской, готовой к восприятию впечатлений. Эти впечатления, сперва неосознанные, служат затем материалом для суждений и понятий.

Выступая против идеалистического рационализма, Радищев в то же время далек от крайностей эмпиризма. Познание, по его убеждению, не ограничивается чувственным опытом. Результатом чувственного опыта являются представления, которые отражают непосредственно воспринимаемые свойства предметов, взятых в их обособленности. Но предметы существуют не изолированно друг от друга. Найти связи, отношения вещей, их внутренние законы и причины может только абстрактное мышление. Результаты сравнивающей и обобщающей деятельности мышления находят выражение в понятиях, суждениях и умозаключениях. «Мы, — писал Радищев, — вещи познаем двояко: 1-е, познавая перемены, которые вещи производят в силе познания; 2-е, познавая союз вещей с законами силы познания и с законами вещей. Первое называем *опыт*, второе — *рассуждение*»⁶³.

Продолжая материалистическую теорию познания французских материалистов XVIII в., Радищев тем не менее отнесся к ней критически. Ему удалось заметить некоторые черты ее ограниченности, заключающейся, в частности, в попытке свести логическое мышление к чувственному восприятию; последняя была особенно ясно выражена у Гельвеция, трактовавшего умственные операции как комбинации ощущений.

⁶¹⁻⁶² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 92.

⁶³ Там же, стр. 69.

Радищев пытался преодолеть этот механистический взгляд и показать отличие абстрактного мышления от чувственного познания, ощущений. «Сколь ни искусственны суть доводы Гельвецийевы, что все деяния разума суть не что иное, как простое чувствование... но паче наблюдения чувствований наших учат нас, что мысль от чувств есть нечто отдельное»⁶⁴. Специфика мышления, по мнению Радищева, состоит в познании отношений, многие из которых не могут восприниматься непосредственно органами чувств. Если бы мышление было тождественно ощущениям, то человек знал бы только то, что можно увидеть, услышать, осязать и т. п. Однако человек «проник в сокровеннейшие недра природы и постиг ее законы в невидимом и неосязаемом»⁶⁵.

Исходя из такого понимания специфики мышления, Радищев дает ему следующее определение: «Перемены нашего понятия, производимые отношениями вещей между собою, называем мысли»⁶⁶.

Однако, не преодолев метафизической ограниченности материализма XVIII в., Радищев не смог полностью раскрыть специфику мышления, понять тот скачок от явления к сущности, который связан с переходом от ощущения к абстрактному мышлению.

Радищев подчеркивает связь, единство чувственного и рационального познания. «Все сии виды силы познания нашего, — писал он, — не суть различны в существовании своем, но она есть едина и неразделима»⁶⁷. Как бы ни было отвлеченно мышление, в конечном счете оно основывается на чувственных данных. С другой стороны, разум делает чувства человека изощреннее и тоньше, а иногда расширяет область, доступную органам чувств. Орел, парящий высоко в небе, видит скрывающихся в траве животных, которые служат ему пищей. Зрение человека не так развито, однако он смог вооружить его микроскопом и телескопом и почти фантастически расширил пределы видимого.

Соединение опыта, чувственных данных с абстрактным мышлением делает познание богаче и плодотворнее. Подобная связь необходима не только в естествознании, но и в философии, где необходимо «доводами» укреплять «свои чувствования», «а из чувствований своих черпать новые доводы «к утверждению умозрительных истинн любомудрия»⁶⁸.

⁶⁴ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 93.

⁶⁵ Там же, стр. 60.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 405.

Радицев анализирует не только пути познания истины, но и ошибки, возможные на каждом из рассматриваемых путей. Истинность чувственного познания зависит от «расположения чувственности». То или иное заболевание, нарушающее деятельность органов чувств, искажает восприятие предметов. Больному желтухой, например, все предметы кажутся в той или иной степени желтыми; глухой не имеет представления о звуке и т. п.

Ложным бывает и познание отношений между предметами, т. е. абстрактное мышление. Особенно велика возможность ошибок в умозаключении («рассуждении»), ибо к тем погрешностям, которые могли быть допущены в его составных элементах — понятиях и суждениях прибавляются ошибки, специфические именно для умозаключения: неправильная связь посылок, неправильный вывод из верных посылок и т. д.

Основой познания является опыт. «... Опыты суть основание всего естественного познания»⁶⁹, — писал Радицев. Опыты дают знанию очевидность. Теория, не подтвержденная опытом, — не более как гипотеза. Такой гипотезой мыслитель считал, например, существование эфира.

Высказав ценные мысли о значении языка для развития человека и его мышления, Радицев продолжил материалистическое учение Ломоносова, внесшего значительный вклад в разработку теории языка. Большое влияние оказала на него также работа немецкого философа Гердера «Идеи к истории человечества», в которой излагалась интересная теория происхождения и развития языка, его связи с историей мышления и культуры народа.

В «Слове о Ломоносове», включенном в качестве самостоятельной главы в «Путешествие из Петербурга в Москву», Радицев отмечает заслугу великого ученого в деле обновления русского языка и изучения его естественных закономерностей.

Вслед за Ломоносовым, Радицев раскрывает роль языка как незаменимого средства человеческого общения и познания внешнего мира. Для него ясна неразрывная связь мышления и речи. Язык — «тело мысли», а мысль — «водитель речи». Мышление, лишенное словесного выражения, не было бы способно подняться до отличения истины от лжи.

Логические взгляды Радицева тесно связаны с его теорией познания. Анализируя понятия, суждения, умозаключения, мыслитель прежде всего стремится вскрыть их познавательное значение, выявить, какие стороны действительности отражают эти формы мышления. Логические формы он называет «силами (т. е. средствами. — *Ред.*) познания» объективного мира. Такой подход дает основание отнести Радицева к прогрессивному направ-

⁶⁹ А. Н. Радицев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 50.

лению в истории логики, представители которого рассматривали логику как науку о познании, о путях достижения истины (Аристотель, Бэкон, Декарт, Гоббс, Лейбниц; в России — М. В. Ломоносов). Считая спецификой мышления отражение отношений между предметами, Радищев анализирует с этой точки зрения формы мышления. Логические формы, по его убеждению, отражают реальные отношения, существующие между реальными вещами и свойствами. Эти отношения сами по себе не истинны и не ложны; истинным или ложным может быть лишь знание о них.

Понятие о предмете, по Радищеву, выражает отношение свойств этого предмета. Если представление — результат чувственного восприятия — дает знание об обособленных, несущественных признаках, то в логическом понятии признаки предмета мыслятся в единстве, в отношении друг к другу.

Суждение Радищев определяет как «сравнение двух понятий, или познание отношений, существующих между вещей»⁷⁰. Радищев подходил к этому вопросу как материалист.

В основе суждений, по мнению Радищева, лежит отношение сходства. «Кто не знает, что мы наипаче убеждаемся сходственностью, что наши обыкновеннейшие суждения ее имеют основанием»⁷¹. То сходное, общее, что есть между предметами, постигается в сравнении. «... Сравнение предполагает суждение, а сие рассудок и мысль. . .»⁷².

Умозаключение («рассуждение», по терминологии Радищева) дает знание о том, что не дано человеку непосредственно в опыте. Рассуждая, «мы познаем иногда бытие вещей, не испытывая от них перемены в силе понятия нашего»⁷³. Поскольку умозаключение состоит из посылок, т. е. суждений, а суждения основываются в конечном счете на опыте, то умозаключение является «прибавлением к опытам». Это положение Радищева очень важно, ибо им подчеркивается связь отвлеченного мышления с чувственным познанием.

Анализируя умозаключение, Радищев, помимо дедуктивных выводов от общего к частному (силлогизмов), выделяет «уравнение» и умозаключение «сходственности», которые представляют собой умозаключения об отношении. Основанием «уравнения» является равенство, тождество предметов. Умозаключение «сходственности» отражает сходство предметов внешнего мира.

Таким образом, Радищев снова и снова подчеркивает определяемость, обусловленность логических форм свойствами объективной реальности, или, говоря его словами, «законами вещей».

⁷⁰ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 115.

⁷¹ Там же, стр. 62.

⁷² Там же, стр. 105.

⁷³ Там же, стр. 60.

3

Этические и эстетические идеи

Отправным пунктом во взглядах Радищева на нравственность является признание общественной природы человека, формирующейся под воздействием определенных социально-исторических условий. «... Человек есть существо общественное...»⁷⁴, «обстоятельства делают человека», — заявлял Радищев. Он писал о зависимости нравственных представлений от законов, но в то же время показывал и глубокое противоречие между истинной нравственностью, добродетелью и существующими законами, общественными условиями.

Мысль о зависимости морали от законодательства не нова, ее высказывали французские энциклопедисты и особенно Гельвеций. Радищев, восприняв ее, делает революционный вывод о том, что моральный долг человека состоит в сопротивлении, борьбе против «обстоятельств», препятствующих «исполнению должности человека и гражданина». «... Если бы, закон или Государь, или бы какая либо на земли власть, подвизала тебя на неправду и нарушение добродетели, пребудь в оной непоколебим. Небойся ни осмеяния, ни мучения, ни болезни, ни заточения, ниже самой смерти. Пребудь незыблем в душе твоей, яко камень среди бунтующих, но немощных валов. Ярость мучителей твоих раздробится о твердь твою; и если предадут тебя смерти, осмеяния будут, а ты поживеш на памяти благородных душ, до скончания веков»⁷⁵, — внушает Крестницкий дворянин своим сыновьям в «Путешествии...»

Господствовавшая монархо-крепостническая система, по убеждению Радищева, губительно действует на нравственную жизнь общества, морально калечит как господ, так и крепостных. «Но нет ничего вреднее, — писал Радищев, — как всегдашнее на предметы рабства возрение. С одной стороны родится надменность, а с другой робость... И сие, собираясь в малую среду, властно-державное свое действие простирает всюду тяжко»⁷⁶⁻⁷⁷.

Отмечая губительное воздействие крепостного строя, Радищев в то же время полон веры в нравственные силы народа, в его способность на борьбу за свое освобождение.

Идея «человеколюбивого мщеника», являющаяся составной частью этической системы Радищева, обосновывает моральное право

⁷⁴ А. П. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 478.

⁷⁵ А. П. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 283.

⁷⁶⁻⁷⁷ Там же, стр. 319.

народа на борьбу против крепостного ига, за раскрепощение личности.

— Несмотря на общественные условия, морально калечащие закрепощенное крестьянство, истинная красота и нравственность, по мнению Радищева, сохраняются только в народе.

Составной частью этического учения Радищева является теория интереса или полезности как основы нравственной жизни человечества.

Отправляясь от учения французских энциклопедистов, Радищев считал личную заинтересованность людей основой их деятельности и общественной жизни. По его словам, «мощный побудитель человеческих деяний — корыстолюбие». Принципу интереса (или, как выражался Радищев, «корыстолюбия») он придавал антифеодальное значение, стремясь доказать законность борьбы народных масс за право на землю и свободный труд.

По убеждению Радищева, принцип заинтересованности извращен в современном ему обществе, что обусловлено рабским положением крестьянства. Если нет заинтересованности в труде, то отношение к работе безразличное; и это морально разлагает людей, порождает лень, апатию. Наоборот, когда человек заинтересован, он старается сделать все хорошо, в нем раскрываются лучшие нравственные черты.

Серьезно занимал Радищева вопрос о нравственном формировании личности. В отличие от Руссо, утверждавшего, что человек от природы добр, но обстоятельства делают его злым, Радищев считал, что человек от природы ни добр, ни зол, но обстоятельства формируют его определенным образом. Среди этих обстоятельств первостепенную роль играет воспитание. Но, несмотря на расхождение с Руссо в данном вопросе, Радищев высоко ценит вклад французского мыслителя в науку о воспитании. По словам Радищева, «Европа обязана Руссо переворотом в общих началах воспитания»⁷⁸.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев изложил свою теорию воспитания, имеющую много общего с теорией Руссо. Так же как и Руссо, он придает большое значение не только физическому, но умственному и нравственному развитию. Задача воспитания заключается в том, чтобы развить у человека естественные его задатки, сформировать свободную и цельную личность, не скованную дворянскими предрассудками.

Взгляд Радищева на человека чужд аскетизма. Он считает, что страсти человека имеют естественное происхождение. «Корень страстей благ, и основан на нашей чувствительности самую

⁷⁸ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 3, стр. 407.

природою»⁷⁹. Но человек должен быть умерен в проявлении своих страстей, всякое излишество, как и подавление страстей, губительно для человека. «И так умеренность во страсти есть благо; шестивие во стезе средою, есть надежно. Чрезвычайность во страсти есть гибель; безстрастие есть нравственная смерть»⁸⁰.

Воспитание облагораживает и смягчает страсти, разум и чувства могут оказывать на них свое благотворное воздействие. «... Трудитесь сердцем, упражняясь в мягкосердии, чувствительности, соболезновании, щедроте, отпущении, и страсти ваши направятся ко благому концу. Трудитесь разумом, упражняясь в чтении, размышлении, разыскании истины, или произшестввий, и разум управлять будет вашею волею и страстьми»⁸¹.

Задача воспитания, по Радищеву, заключается в том, чтобы воспитать гражданина, которого волнуют судьбы общества и своих сограждан. Здесь Радищев расходится с Руссо, который предлагал воспитывать человека в изоляции от общества, давая возможность развиться заложенным самой природой положительным качествам. Учение Руссо о внесловной ценности человека было прогрессивно, ибо оно разрушало сословные предрассудки феодального общества. Радищев поддерживает эту главную идею учения Руссо, но дополняет его существенным моментом — «человек рожден для общезжития»⁸², поэтому надо воспитывать активного члена общества, сознающего, в чем заключается «должность человека и гражданина».

Каждый человек должен стремиться стать истинным сыном отечества. Но этого великого имени, по убеждению Радищева, недостойны вертопрахи, светские щеголи, люди, жаждущие чинов, богатства, власти, угнетения себе подобных и т. д. Истинный сын отечества руководствуется понятием чести, благородства. «... Истинный человек и сын Отечества есть одно и то же...»⁸³, — заявляет Радищев.

Радищев высоко ценит положительные моральные качества русского народа, которые не смогли убить века рабства; он уверен, что эти качества помогут народу в его борьбе за установление свободного общества. «Твердость в предприятиях, неутомимость в исполнении суть качества, отличающие народ Российский... О народ, к величию и славе рожденный, если они обращены в тебе будут на снискание всего того, что соделать может блаженство общественное!»⁸⁴

⁷⁹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 291.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

⁸² А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 57.

⁸³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 220.

⁸⁴ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 146—147.

Таким образом, и в область этики Радищев внес значительный вклад по сравнению со своими идейными предшественниками.

А. Н. Радищеву принадлежит важная роль в развитии передовых эстетических идей.

Как революционер-просветитель, Радищев, естественно, в первую очередь исследует вопрос об общественном воздействии искусства. В эстетике Радищева можно выделить два аспекта: утверждение общественно-воспитательной функции искусства и собственно эстетического воздействия искусства на человека, состоящего в развитии эстетического чувства, воспитании художественного вкуса. Радищев пытается выяснить взаимосвязь, единство эстетического и общественно-политического воздействия искусства, подчеркивая первенствующую роль общественно-политического начала. В понимании единства эстетической и социальной сущности искусства заключается преимущество Радищева-теоретика перед Карамзиным, который свел, по существу, назначение искусства к эстетическому наслаждению. В «Слове о Ломоносове», являющемся идейным заключением «Путешествия из Петербурга в Москву», Радищев подчеркивает, что отечеству нужны «мужественные писатели, восстающие на губительство и всесилие». Признавая за Ломоносовым «славу вождя», оказавшего своим творчеством огромное влияние на современников, подготовившего почву для развития новых талантов, Радищев вместе с тем критикует Ломоносова за отступление, с его точки зрения, от главного назначения поэзии, за лесть царям (Елизавете).

Исключительно важное теоретическое и практическое значение для развития искусства по пути реализма имело положение Радищева о роли обстоятельств в жизни человека, способствующих или мешающих проявлению и развитию его естественных возможностей. Определяя сущность человека как существа свободного, одаренного умом, чувствами и свободой воли, Радищев утверждает, что человек от природы «стремится всегда к прекрасному, величественному, высокому»⁸⁵.

Эту естественную и необходимую потребность человека в прекрасном Радищев связывает с необходимым стремлением человека быть гражданином. Он глубоко верит в богатые эстетические возможности человека, подчеркивает, что даже в рабе, задавленном нищетой и голодом, в порочном властелине, попирающем элементарные права человека, заложено естественное стремление к прекрасному: «Поелику нет человека, сколько бы он ни был порочен и ослеплен собою, чтобы сколько ни будь не чувствовал правоты и красоты вещей и дел»⁸⁶.

⁸⁵ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 215.

⁸⁶ Там же, стр. 218.

Стремление человека к совершенству, любовь к прекрасному Радищев считал активной творческой силой, помогающей изменять обстоятельства, служащей источником великих дел и художественных творений.

«... Врожденное пламенное побуждение к приобретению для себя тех способностей и красоты, посредством которых заслуживается благоволение божие и любовь собратии своей... се одна из главнейших пружин всех величайших в свете произведений!»⁸⁷

Эстетическому воспитанию Радищев придавал большое общественное значение. Главная роль в этом воспитании отводилась им искусству. Эстетическое чувство воспитывается, по Радищеву, в первую очередь в результате воздействия «Живописи великих Художников, Музыки, Изваяния, Архитектуры или Зодчества»⁸⁸.

Положительной стороной эстетики Радищева является и то, что он рассматривает прекрасное в человеке как единство нравственной и физической красоты. Он воспевает «благообразие», красоту внешних физических данных человека и с присущей ему силой негодования обличает социальные законы, порядки, не способствующие совершенствованию красоты человека, а уродующие его. С возмущением говорит он о «законодавцах-тиграх» самодержавного государства, о недопустимых правовых «законах», согласно которым преступники подвергались физическому увечью, в результате чего уродовалось врожденное «благообразие» человека.

Эстетический идеал Радищева — естественная красота, не испорченная модой, ибо «все украшения уродуют тело вместо усугубления его красоты»⁸⁹.

Источник душевной, нравственной красоты человека, по Радищеву, заключается в том, что он «паче всех есть существо соучаствующее»⁹⁰, в том, что человеку «жаль видеть обезображение даже недушевленного», что «человек сопечалится человеку, равно он ему и повеселится»⁹¹.

Способностью человеческой природы к соучастию и подражанию объясняет Радищев и причину воздействия искусства на человека.

Знаменитое восклицание Радищева: «Скажи, не жмет ли и тебя змий, когда ты видишь изваяние Лаокоона? Не увядает ли твое сердце, когда смотришь на Маврикия, занесшего ногу во гроб?»⁹² — стало хрестоматийным примером иллюстрации силы эмоционального воздействия искусства на человека.

⁸⁷ Там же, стр. 220.

⁸⁸ Там же, стр. 223.

⁸⁹ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 53—54.

⁹⁰ Там же, стр. 54.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, стр. 55.

Чтобы понять природу нравственного и эстетического воздействия искусства на человека, Радищев предлагает исследовать процесс восприятия человеком произведений искусства, проследить «все, что в тебе происходит, когда на позорнице видишь бессмертные произведения Вольтера, Расина, Шекспира, Метастазия, Мольера и многих других...»⁹³.

Результат «соучастия» — «чувствительность» — то испытываемое человеком эстетическое наслаждение, то «сладкое и колющее души свойство», которое так высоко ценил Радищев, и является связующим звеном между искусством и воспринимающим его человеком. Подобно Аристотелю, выдвигнувшему учение о «катарсисе», Радищев подчеркивает огромное значение «чувствительности», очищающей душу и сердце человека.

Подробно рассматривая природу органов чувств человека, Радищев отмечает наличие эстетического момента в их функции. Характерно, что превосходство органов чувств человека по сравнению с животными он находит и в эстетическом аспекте восприятия действительности человеком. Так, рассуждая о преимуществе человеческого зрения и слуха, Радищев подчеркивает: «Какое ухо ощущает благогласие звуков паче человеческого?» Сравнивая зрение человека с острым зрением орла, Радищев отмечает, что «изящность зрения человеческого наипаче состоит в созерцании соразмерностей в образах естественных. Не изящность ли зрения, изощренного искусством, произвела Аполлона Бельведерского, Венеру Медицейскую, картину Преображения, Пантеон и церковь Св. Петра в Риме и все памятники живописи и вааяния?»⁹⁴

Но главным источником человеческого творчества Радищев считал речь как наиболее существенный отличительный признак человека. «... Речь есть творец всего, что в человеке есть изящно»⁹⁵.

Серьезное внимание Радищев уделял проблеме формы и содержания, их единству. Отвечая критикам, упрекавшим Радищева в том, что его стих в оде «Вольность» «туг и туден», Радищев подчеркивает, что «в негладкости стиха изобразительное выражение трудности самого действия»⁹⁶.

Эстетические взгляды Радищева сыграли революционизирующую роль в развитии русского общества и его культуры.

Революционное мировоззрение Радищева, его творчество, практически выдвинувшее новые принципы изображения чело-

⁹³ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 2, стр. 55.

⁹⁴ Там же, стр. 52.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ А. Н. Радищев. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 354.

века в неразрывной связи с обстоятельствами жизни, прокладывали пути для становления нового художественного метода — реализма.

Идейно-философские искания Радищева, неразрывно связанные с антикрепостническим движением и просветительской идеологией, способствовали формированию его материалистического мировоззрения. При известной непоследовательности этого мировоззрения и некоторых колебаниях между материализмом и идеализмом, проявившихся, в частности, в трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», Радищев сделал большой шаг вперед в развитии материалистической философии, стремясь дополнить ее принципом историзма и связать с революционными социально-политическими воззрениями, остро критиковал мистические и идеалистические реакционные взгляды.

Будучи важной вехой в истории русской материалистической философии, мировоззрение Радищева оказало большое влияние на дальнейшее развитие прогрессивных философских, социологических, этических и эстетических идей в XIX в.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ПРОСВЕТИТЕЛИ НАЧАЛА XIX в.

В конце XVIII и в первые два десятилетия XIX в. на общественную арену в России выдвинулась большая плеяда прогрессивных мыслителей, писателей и ученых, сыгравших значительную роль в развитии передовой философской и общественной мысли. И. П. Пнин (1773—1805) и В. В. Попугаев (1779—1816), Ф. В. Кречетов (1740—1801) и В. Ф. Малиповский (1756—1814), А. С. Кайсаров (1782—1813) и А. П. Куницын (1783—1840), А. Ф. Бестужев (1761—1810) и А. С. Лубкин (1771—1815), К. С. Фрельцт (ок. 1770 — после 1827) и другие мыслители и общественные деятели-просветители, чьи имена длительное время оставались в тени или даже предавались забвению, отстаивали антикрепостнические, а некоторые из них антиабсолютистские идеи; проповедовали рационалистические принципы в социологии и этике; отдельные из названных мыслителей выдвигали и развивали материалистические идеи в философии.

1

Проблема просвещения и нравственного воспитания общества

Просветители начала XIX в. находились под сильным влиянием свобододолюбивых, антикрепостнических идей Радищева, с одной стороны, и французских просветителей XVIII в. — с другой. Следуя этим традициям, они пытаются осмыслить назначение и роль человека — гражданина в обществе, найти пути и средства к избавлению народа от социальной несправедливости и прежде всего от крепостного гнета.

В первую очередь их интересовала проблема просвещения и нравственного воспитания нового человека. С этим связана страстная апелляция к разуму правителей, к чувствам образованного дворянства, которое, по их мнению, не только должно перевоспитать себя в духе идей просветительской философии, но и всеми силами способствовать такому общественному преобразованию, которое обеспечило бы свободу личности, слова и вероисповедания, гарантировало бы неприкосновенность частной собственности и возможность передачи ее по наследству, открыло бы всем слоям народа доступ к просвещению и свободному выбору поприща для деятельности.

Рисуя образ идеального гражданина, Пнин, Попугаев, Куницын, Кайсаров и другие мыслители изображали его как противника рабства и тирании, как врага невежества и темноты, как ревнителя справедливости и поборника высоких гражданских и моральных принципов. Они полагали, что для человека, воспитанного в духе выдвинутых ими идей, общая польза и счастье народа будет выше личного благополучия; роскоши и богатству он предпочтет строгое выполнение гражданского долга, будет готов бескорыстно своим «согражданам служить», «спасать невинность угнетенну».

Таким гражданином, деятельность которого служит идеалом для потомков, является, по мнению Пнина, «пламенный ума» — А. Н. Радищев, чье сердце «добром дышало» и чьи уста смело правду говорили, «истину вещали». Однако отсюда не следует, что Пнин, Попугаев, Куницын, Кречетов и другие просветители поднялись до революционных идеалов Радищева. Они апеллировали не к народу, а большей частью к разуму высших слоев тогдашнего общества.

В их представлении подлинный гражданин должен быть правдоискателем; как утверждал Попугаев, «стремится к истине он с Локком и Невтоном, он ставит счастьем за правду пострадать». Вместе с тем образ истинного гражданина у просветителей сливался с образом патриота, который, «тиранов злобных устрашая», восстает против иноземных поработителей, отстаивает честь и независимость отчизны от внешних завоевателей. Наконец, гражданин тот, кто может снять с себя оковы, и, не грабя, не поработая другие государства, способен «любить как братьев все народы», заботиться о сохранении между ними справедливых отношений. На свой литературный труд просветители смотрели как на высокий гражданский долг, доказывая, что назначение писателей и мыслителей трудиться «для пользы сограждан своих», «для пользы человечества»¹.

¹ П. Пнин. Сочинения. М., 1934, стр. 208—209.

Мыслители поставили вопрос о нравственном перевоспитании общества, связав его с распространением просвещения и образования. Такие труды, как «О политическом просвещении вообще» (1804) В. Попугаева, «Опыт о просвещении относительно к России» (1804) И. Пнина, «О воспитании» А. Бестужева, а также сохранившееся в архивах рукописное произведение Ф. Кречетова «План или предначертание к сочинению российской юриспруденции, объемлющей всего общежительного благосостояния сословий», «Рассуждение о том, возможно ли нравочению дать твердое основание, независимо от религии» Лубкина, являются как бы программными документами просветителей в области этики. Человек, доказывали они, должен не только много знать, но и воспитать в себе доброе сердце, отзывчивость ко всему благородному, справедливому и прекрасному, воспитать в себе любовь к людям и к родине. В связи с этим Попугаев ставил вопрос о распространении в народе «политического просвещения», подразумевая под ним воспитание граждан на выдающихся исторических примерах прошлого, на высоких идеях гражданского долга. Ссылаясь на Монтескье, Руссо, Филанджери, Беккариа и других западных писателей, русские мыслители полагали, что всякому гражданину необходимо знать отношения и обязанности, связующие его с обществом, права, коими люди могут пользоваться, обязанности, кои необходимо нести, обычаи, с которыми следует считаться.

Постановка вопроса о просвещении и воспитании как главных рычагах нравственного совершенствования человеческого рода выражала стремление придать просвещению светско-гражданский характер, хотя отдельные просветители (Бестужев, Лубкин) и делали в вопросах воспитания истинных сынов отечества уступки религии.

В целях воспитания добродетельных граждан, Попугаев убеждал не сводить историю к «пышной генеалогии», не описывать тиранов, ибо «пример тирана может производить другого, может научить тиранствовать свирепое или слабое сердце». Мыслитель был склонен думать, что история «должна нам показывать одно великое», одни достойные образцы для подражания, а равно и средства достигать высшего общественного благополучия. Она должна даваться в «философическом духе», т. е. показывать, «что весь род человеческий шествует по одним законам к известной точке»².

Хотя этические принципы, выдвинутые русскими мыслителями начала XIX в., еще носили абстрактный характер, они были

² В. Попугаев. О политическом просвещении вообще. Периодическое издание Вольного общества любителей словесности, наук и художеств, ч. 1. СПб., 1804, стр. 82

направлены против крепостнических устоев и религиозно-мистической этики. Такие «общечеловеческие» в представлении просветителей этические понятия, как «благо», «добродетель», «справедливость», «правосудие», «общественное благополучие», «свобода личности», «свобода слова» и др., наполнялись антикрепостническим, буржуазным содержанием.

2

Вопросы теории естественного права в трудах просветителей

Наиболее важными произведениями, в которых обосновывались свободололюбивые, антикрепостнические, по природе своей буржуазные идеи русских просветителей, были: «О государственном правлении» Ф. Кречетова, «Записки об освобождении крестьян» (1802) и «Кто любит добродетель и отечество, должен стараться о прекращении рабства» В. Малиновского, «Опыт просвещения относительно к России» И. Пнина, «Философско-политическая инаугуральная диссертация на тему об освобождении крепостных в России» (1806) А. Кайсарова, «О благополучии народных дел» и «О благоденствии народных обществ» (1807) В. Попугаева, «Энциклопедия прав» и «Право естественное» (1818—1820) А. Куницына.

Просветители, выступившие на рубеже XVIII—XIX вв., как и их современники на Западе, взяли на идейное вооружение теорию естественного права и общественного договора. Эта теория основывалась на абстрактном понятии «естественного человека», носила идеалистический характер. Но в зависимости от политической и философской ориентации того или иного мыслителя, на основе этой теории развивались или абсолютистские, или конституционно-монархистские, или республиканско-аристократические, или республиканско-демократические взгляды. Теория естественного права как у западноевропейских, так и у русских просветителей носит ярко выраженный рационалистический характер, она освобождается от многих мистических наслоений, характерных для взглядов реакционных и консервативных философов.

Исходным началом теории «права естественного» для Куницына, Кречетова, Попугаева, Пнина является человек вообще, который имеет «двойную природу» — чувственную и разумную. Назначение чувственной природы, по Куницыну, «состоит в сохранении целостности существа человеческого», что включает удовлетворение человеком своих необходимых желаний, стремление

к благополучию, добру и радости, с одной стороны, и отвращение от зла, скорби и страданий — с другой.

Иное назначение разумной природы, которая объявлялась просветителями высшей способностью человека. Разум, по Куницыпу, действует независимо от внешних вещей и внешних впечатлений, он предписывает человеку тот или иной способ действий, намечает цели, изыскивает надежные средства для их осуществления. Главной мерой и решающим критерием справедливости и несправедливости выступает именно разум, которому должна быть подчинена и воля. Предписания разума, доказывал Куницын, не лишают волю свободы, и она может поступать как в соответствии с требованиями разума, так и против них. «Но, отвергая закон разума, воля впадает в зависимость от чувственных побуждений. Человек, увлекаемый страстями вопреки разуму, есть раб оных»³. Стало быть, воля в итоге должна считаться с доводами разума, не поддаваться ослеплению чувств. Отсюда — сама проблема свободы выступает в двух планах: с одной стороны, в отрицательном плане, поскольку проявляется «независимость воли от чувственных побуждений», с другой — в положительном, поскольку воля обладает способностью «последовать предписаниям разума».

Будучи приверженцами идеалистического рационализма, Куницын и другие просветители в познании «естественных прав» и выработке норм общественного поведения отводили решающую роль разуму, который призван руководить чувственной природой человека. В связи с этим в задачу «нравственной философии» входило изложение законов, предписанных человеческой воле со стороны человеческого разума. Нравственная философия была призвана, таким образом, научить людей охранять свободу человека как от собственных чувств и страстей, коим в той или иной мере подвержен каждый человек, так и от внешних притязаний, т. е. от притязаний других людей, которые пытаются нарушить «естественные права» человека, препятствуют ему «законно обнаруживать свою свободу».

Нравственная философия разделяется Куницыным на правоучение, где «излагаются законы внутренней свободы», и на правоучение, в котором «предлагаются законы внешней свободы или законы права».

Все определения, касающиеся права естественного, правоучения, политики, философии положительного права и др., которые давал Куницын, потребовались ему для того, чтобы обосновать необходимость и правомерность свободы граждан и доказать

³ А. Куницын. Право естественное, ч. 1. СПб., 1818, стр. 5.

неправомерность угнетения человека человеком, пагубность крепостного права. «Сохранение свободы,— писал он,— есть общая цель всех людей, которую могут они достигнуть только соблюдением взаимных прав и точным исполнением обязанностей»⁴.

В гражданском обществе «право естественное» превращается в «право положительное» или в «положительное законодательство», которое, согласно требованиям голоса разума и справедливости, беспрестанно должно совершенствоваться. Главное начало права может быть выведено только из формы разума. Поэтому при совершенствовании законов необходимо учитывать «образ мыслей граждан», их нравы, «соседство и сообщение с другими народами» и т. д., преследуя общие разумные интересы народа, препятствуя развитию всякого рода злонамеренных, эгоистических и тиранических поползновений.

Просветители доказывали, что всякий, кто препятствует человеку существовать по-человечески, подлежит «механическому принуждению» как существо, нарушающее «закон разума». Каждый имеет право защищать свою жизнь от тех, кто на нее посягает. На основании тех же мотивов Куницын сурово осуждает религиозные преследования и религиозные гонения как «противозаконное насилие». Его высказывание по этому вопросу свидетельствует об известном религиозном скептицизме и вольнодумстве.

Основываясь на той же теории естественного права, просветители выступали против порабощения и угнетения одного народа другим народом, против жестокого колониализма. Они опровергали, как несостоятельные, доводы тех, кто доказывал, что якобы люди по природе своей неравноценны, поэтому одни предназначены господствовать, другие им повиноваться.

Просветители различали права «первоначальные», проистекающие из природы человека, и права «производные», т. е. определяющиеся общественными законами: «как скоро люди начинают пользоваться своими первоначальными правами, то немедленно рождается между ними неравенство; бедный и богатый, умный и несмысленный, сильный и слабый равны между собою по правам первоначальным, но в рассуждении прав производных совершенно различны»⁵.

Просветители объявляли частную собственность священной и неприкосновенной, ибо «кто приобрел право собственности на вещь, тот может делать из оной всякое употребление, непротивное правам других». Благополучие общества и его прогресс,

⁴ А. Куницын. Право естественное, ч. I, стр. 14—15.

⁵ А. Куницын. Энциклопедия прав. — Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I, М., 1951, стр. 594.

расцвет личности и ее счастье, экономическая, политическая и моральная сила государства, по их мнению, определяются развитием и укреплением частной собственности⁶. Однако право частной собственности не распространяется на право владения другими людьми, так как последнее противоречит как природе самого человека, так и «законам разума». Стало быть, «никто не может приобрести права собственности на другого человека ни противу воли, ни с его на то согласия; ибо право личности состоит в свободе располагать самим собою»⁷.

Размышляя над судьбами Родины, А. С. Кайсаров, Куницын, Малиновский и др. просветители приходят к выводу, что в России главное зло заключалось в крепостном праве, которое убивает у людей всякую инициативу, сковывает развитие земледелия, промышленности, торговли, науки и просвещения, глушит таланты одних, героизм и патриотизм других. «Таковы основания, — писал в связи с этим Кайсаров, — побудившие меня прийти к мысли, что крепостное право в России должно быть полностью уничтожено»⁸.

3

Просветители о ступенях развития человеческого общества и общественном договоре

Поставив вопрос об истории общества, русские просветители пришли к выводу, что развитие общества совершалось по восходящей линии, от первобытных примитивных форм к более сложным. Начальным общественным образованием людей является, по Куницыну, бродячая орда, «когда люди скитались по лесам, получая пропитание от рыбной и звериной ловли». На данной ступени люди «внешних вещных прав» не имели и потому постоянный гражданский союз им был не нужен. «Ненадежность их пропитания принуждала их более к рассеянию, нежели к соединению».

Но человек, в отличие от всех остальных животных, предназначен не для «уединенного» образа жизни, а для жизни в обществе. Просветители возражали против руссоистской идеализации первобытной жизни. Так называемый «уединенный» (по терминологии Попугаева) или «естественный человек», говорили они,

⁶ См. *И. Пнин*. Сочинения, стр. 130—133.

⁷ *А. Куницын*. Право естественное, ч. 1, стр. 86.

⁸ *А. С. Кайсаров*. Философско-политическая инаугуральная диссертация на тему об освобождении крепостных в России, стр. 23. Цит. в переводе Н. А. Пенчко (рукопись). Геттинген, 1806. См. в кн.: Русские просветители (от Радищева до декабристов), т. I. М., 1966, стр. 382.

мало чем отличается от животных, так как он «руководствуется одними только естественными побуждениями или нуждами, им самим удовлетворяемыми». В «естественном» или «уединенном» состоянии человек несчастен, ибо подвергается постоянно «томительным нуждам», «стуже», «голоду», «болезням», его всюду подстерегают враги. Поэтому он должен повседневно вести борьбу за самосохранение⁹.

Куницын был близок к точке зрения Т. Гоббса, развивавшего тезис, что в естественном состоянии «человек человеку волк», оговаривая, правда, то, что английский философ явно преувеличивает меру «недостатков человеческой природы».

Аналогичные идеи развивал и Пнин, когда доказывал, что в диком или в «естественном» состоянии ни о каком равенстве между людьми не могло быть и речи. Само же по себе физическое неравенство, по Пнину, ведет к тому, что сильный, «мучимый голодом», стремится удовлетворить «естественные нужды» за счет угнетения слабого. Здесь действует не право, а лишь нужда и сила. Отсюда (Пнин) подобно Кречетову и Попугаеву, делал вывод, что объединение людей в гражданское общество обусловлено самосохранением слабых от сильных. «Следовательно, от неравенства сил человеческих произошли общества, от обществ произошли законы, от законов стали зависеть гражданское благосостояние и твердость»¹⁰.

Наиболее полно идеи договорного происхождения гражданских обществ, государств и законов выражены в произведениях Куницына и Попугаева. Куницын полагает, что люди, стремясь к благополучию и взаимной безопасности, к развитию физических и нравственных сил, руководствуясь принципами разума, приходят в конце концов к идее создания государства на договорных принципах. «Итак Государство есть соединение людей для всегдашнего охранения взаимной безопасности совокупными силами. Цель сия настает и уничтожается вместе с человеческим родом. Потому люди могут соединиться для достижения оной навсегда»¹¹. Примерно такой же точки зрения придерживались Кречетов, Пнин, Попугаев и другие просветители.

Просветительская теория происхождения государства была идеалистической. Но во взглядах просветителей был элемент историзма, когда они подчеркивали, что государство призвано было охранять не только общество в целом от внешних нападений, но и частную собственность имущих классов. Хотя просветители и не были сторонниками имущественного равенства, тем

⁹ В. Попугаев. О благоденствии народных обществ. СПб., 1807, стр. 13.

¹⁰ И. Пнин. Сочинения, стр. 128.

¹¹ А. Куницын. Право естественное, ч. 2. СПб., 1818, стр. 54—55.

не менее считали ненормальным тот факт, что широкие слои крестьянских масс находятся в крепостной зависимости и не могут распоряжаться ни собой, ни обрабатываемой ими землей и ее плодами, ни прочим имуществом.

Развивая идеи о договорном происхождении государства, Куницын, Попугаев, Кайсаров, Пнин, Кречетов высоко ценили положение Ж. Ж. Руссо о народном суверенитете, который они всячески обосновывали и защищали. «Народ, — писал Попугаев, — есть один верховный властитель». Всякое нарушение народного суверенитета со стороны правителей решительно ими осуждается как противоречащее общественному договору. «Человек, — доказывал А. С. Кайсаров, — рождается свободным и никому не дано права быть господином над другим», ибо «благополучие граждан должно представлять первую и конечную цель государства»¹². Поскольку люди, вступая в общество, преследуют личную безопасность и благополучие, то само общество, говорил Кайсаров, должно быть устроено на началах, отвечающих разумным требованиям людей, обеспечивающих «личную и имущественную безопасность».

В труде «О благополучии народных тел», который сохранился в рукописном виде, и, по всей вероятности, является одним из вариантов трактата «О благоденствии народных обществ», Попугаев осуждает существовавшее в России крепостное право, которое мыслитель называл «рабством», нарушающим суверенитет народа. Нарушение суверенности народа дает ему право оказывать «сопротивление насилью» правителей. Отсюда следует, что неповиновение подданных властителю, нарушающему гражданские права и законы, «явный или молчаливый договор», — не есть «нарушение прав Величества».

Что касается формы или «образа» государственного правления, то лучшим является тот образ, который больше безопасности доставляет всему государству и частным подданным. Поэтому образ государственного правления, по Куницыну, не навязывается извне, а определяется самим народом, опытом жизни и нуждами данного общества.

В трудах Попугаева, Куницына дается характеристика формам государственного правления (аристократической, монархической, демократической с разными их особенностями и оттенками). Попугаев и Куницын осуждали деспотизм и тиранию, доказывая, что они противоречат законам здравого человеческого разума, законам человеческой природы. «Употребление власти

¹² А. С. Кайсаров. *Философско-политическая инаугуральная диссертация на тему об освобождении крепостных в России*, стр. 3, 4.

общественной без всякого ограничения, — писал Куницын, — есть тиранство и кто оно производит, тот есть тиран. Никто не имеет быть тираном, ибо никто не может быть без законных пределов в употреблении власти. Итак, каждый властитель имеет не только совершенные права, но и совершенные должности к своим подданным. Неотчуждаемые и неотъемлемые права человека и в самом обществе и в самом подданстве должны оставаться неприкосновенными»¹³.

Кречетов писал, что «под именем монархии владычествует тирания», что всем «тиранам вольность весьма страшна». Поводом к аресту Кречетова как раз и послужили эти и другие его республиканские суждения, когда он высказывался за свержение Екатерины II и о заточении ее в монастырь. «...Свергнув самодержавие, — говорил он, — сделать республику, чтобы всем быть равными»¹⁴.

Кречетов от идей ограниченной монархии, которые он разделял первоначально, перешел к более радикальным взглядам. Отрицая монархический образ правления, он утверждал, что единственным монархом является лишь Иисус Христос, что люди должны давать присягу не царю, а установленному закону, лежащему на троне под изображением креста. «Монархов же, — говорил он, — переименовать стражами закона или блюстителями о исполнении по нем. Если же Монарх сего наблюдать не будет, то да подвержен он будет сего своего сана лишению; сему же подобно и каждый судья и каждый помещик подвержен быть должен»¹⁵. Этим, собственно, и объясняется тот факт, что Кречетов был признан царизмом «яко совершенный бунтовщик...», яко изверг рода человеческого, и достоин казни...» и заточен в крепость.

Пнин, Малиновский, Кайсаров более склонялись к ограниченной или конституционной монархии, основанной на просвещении, разумном законодательстве и правосудии. Куницын отстаивал идею буржуазной демократической республики. Его идеи оказали сильное влияние на формирование идеологии декабристов.

А. С. Пушкин писал:

Куницыну дань сердца и вина!
Он создал нас, он воспитал наш пламень,
Поставлен им краеугольный камень,
Им чистая лампада возжена...

¹³ А. Куницын. Право естественное, ч. 2, стр. 24—25.

¹⁴ М. Корольков. Поручик Федор Кречетов. — «Былое». СПб., 1906, № 4, апр., стр. 54.

¹⁵ Там же, стр. 50.

4

Философские идеи в трудах И. П. Пнина, А. С. Лубкина и других просветителей

Среди прогрессивных мыслителей начала XIX в., оставивших заметный след в развитии передовой философской мысли, следует особо выделить И. П. Пнина, А. Ф. Бестужева, В. В. Попугаева, А. С. Куницына, А. С. Лубкина. Взгляды этих мыслителей имеют как общие, так и особенные черты. В центре внимания Пнина, Бестужева, Попугаева, Куницына стоит вопрос о человеке, его месте в природе и назначении в обществе. Не чужд этой проблематики был и А. С. Лубкин, написавший трактат по проблемам нравочужения. Однако, в отличие от остальных просветителей, он уделял преимущественное внимание теории познания, выступал против субъективного идеализма и априоризма в философии.

Отход просветителей от господствующей религиозной идеологии нашел свое выражение в деизме. Они допускали бога в качестве первоначального творца вселенной. Однако их «бог» не бог религии, он не вмешивается в судьбы людей и народов, не властен над законами природы и времени.

Примечательна философско-просветительская лирика Пнина и Попугаева. Они прославляли человека, его разумную деятельность, его стремление проникнуть в тайны природы, познать ее законы, проникнуть в их сущность и использовать их для блага людей.

Философская лирика — «Человек», «Послание к В. С. С. на новый год», «Ода на правосудие», «Послание к некоторым писателям», а также статья «Гражданин» Пнина; «Ода на случай пового сочинения Лепехина», «Судьба», «Письмо к Борну», «К друзьям», «Ода» (посвященная Руссо) Попугаева; трактат Бестужева «О воспитании» проникнуты просветительскими идеями о природном равенстве людей, о значении общественной среды в формировании человека, о том, что человек становится добрым или злым в результате правильного или неправильного воспитания, в силу общественных условий. Эти идеи были навеяны французскими материалистами XVIII в., чьи философские проповедания просветители не только знали, но и публиковали в журналах.

Поставив в центре своего творчества проблему ценности человеческой личности, просветители видели истинное величие человека в разуме, который открыл ему путь в дотолу неизвестные и недостижимые области, окрылил его на все благородное, великое и прекрасное. Величие человека просветители усматривали в том, что он способен к безграничному развитию и совер-

шенствованию. По мысли Пнина, изложенной в оде «Человек», человек выступает не как пассивное, а как активное существо, как «зидитель вселенной» (т. е. ее преобразователь), умом и руками которого преобразуются природа и общество. Все, чем владеет человек-зидитель,— не сверхъестественный дар богов, которых люди нигде не обретают, а результат «труда и опытности» многих поколений тех же людей. Пнин решительно возражает против того, чтобы считать человека презренным червем. Оду «Человек» можно рассматривать как философское произведение, в котором проповедуются просветительские, антиклерикальные идеи.

Рассуждения Пнина о человеческом обществе, где господствуют зло и бедствия, где слышатся постоянно стоны и проливаются слезы, где у родителей отнимают детей и сильный сосет кровь слабого, а «народы ропщут на творца», полны вольнодумства, а не христианского смирения.

Философские рассуждения Пнина, а также и других просветителей, в данном вопросе отличаются ограниченностью и непоследовательностью. Однако следует сказать, что в целом он склонялся к материализму в его деистической форме. Об этом наглядно свидетельствуют и его «Письма из Торжка», в одном из которых Пнин зло издевается над немецким философом-мистиком Экартсгаузенем и его не в меру ретивыми последователями, прославляет человеческий разум, горячо защищает от мракобесов просвещение и науку, свободу слова и книгопечатания.

К числу видных русских мыслителей начала XIX в. принадлежал А. С. Лубкин. Его философские взгляды были одним из важных моментов просветительской, антифеодальной идеологии. По своему объективному содержанию они были направлены против идеализма и мистики, в защиту науки, разума и прогресса. Воззрения Лубкина не были еще свободны от деизма, но деизм был для Лубкина «удобной формой» пропаганды материалистических идей при объяснении явлений природы, происхождения и развития человеческого сознания, познания окружающей действительности. В «Письмах о критической философии» он отвергает учение лейбниціанцев-вольфианцев о так называемых **духовных монадах**, как учение несостоятельное.

Лубкин один из первых в России выступил с критикой субъективно-идеалистической философии Канта, его априоризма. Анализируя философию Канта, он в «Письмах о критической философии» и в «Начертании логики» (1807) не сбрасывает полностью со счетов «критическую философию, которую основал славный Кант». Но вместе с тем он отмечает наличие острой борьбы между последователями и противниками этого учения. Себя мыслитель объявляет противником исходных позиций кан-

товского априоризма. Для него неприемлемым является деление Кантом и кантианцами окружающих нас предметов на мир вещей в себе и мир явлений, а также их утверждение, будто бы нашему познанию доступны лишь явления, но не вещи в себе. «В рассуждении познания предметов чувственных, — писал Лубкин о Канте, — утверждает он, что мы познаем вещи не так как они сами в себе суть; но только как они нам чрез наши чувства во времени и пространстве являются. Что, по моему мнению, значит то же, что мы о вещах чувственных собственно никакого познания иметь не можем, а только о их явлениях»¹⁶.

В «Письмах о критической философии» Лубкин отвергает кантовский агностицизм как противоречащий науке и практике обыденной жизни. Агностицизм Канта он подвергает критике и в «Начертании логики». В «Письмах» Лубкин решительно возражает против субъективно-идеалистического истолкования времени и пространства, доказывая, что сами представления о времени и пространстве человек черпает из объективной действительности. Как можно утверждать, заявляет Лубкин, что время и пространство — принадлежности только наших представлений, только свойство нашей познавательной способности, когда они на самом деле суть «необходимые принадлежности бытия вещей, ... общие свойства представляемых предметов». Отсюда Лубкин делает материалистический вывод: «...понятие о времени и пространстве получаем мы от опыта, от ощущения внешних предметов; и что вещи не представляются нам только, но и действительно суть во времени и пространстве»¹⁷. Понятия конечного и бесконечного, делимого и неделимого люди опять-таки получают от самой действительности.

Ссылаясь на «закон воображения», когда «противоположные между собой понятия одно другое возбуждают» (конечное возбуждает бесконечное, делимое — неделимое и т. д.), Лубкин решительно настаивает на том, что и эти сами по себе «противоположные понятия» (антиномии) мы опять-таки получаем не из чистого разума, а «от ощущения многообразия и противоположности в предметах», что, стало быть, эти понятия не априорного, а апостериорного происхождения, ибо «к оним материю, а, следовательно, и основание подает опыт». Мысленными отвлечениями от предметной действительности являются и все математические понятия, а также понятия о тяжести и движении тел, о их форме (фигуре) и других свойствах (цвете, запахе, теплоте, холоде, звуке, вкусе).

¹⁶ А. С. Лубкин. Письма о критической философии. Письмо первое. — Северный вестник. СПб., 1805, № 8, стр. 186.

¹⁷ Там же, стр. 199.

Лубкин с порога отвергает кантовские антиномии чистого разума (о начале и конце мира, о боге и др.), ошибочно усматривая в них «один только ученый педантизм», самую постановку вопроса о них объявляет ошибочной и бесполезной, а «в рассуждении бога некстати», ибо «мы о боге, о своей душе и прочих вышечувственных предметах ничего по разуму знать не можем». Отсюда видно, что в диалектическом характере кантовских антиномий Лубкин не разобрался и отверг их вместе с кантовским учением о времени и пространстве, что свидетельствует об известной ограниченности и метафизическом характере философии Лубкина.

Наиболее значительным произведением Лубкина является «Начертание логики». Здесь он доказывает, что философия — самостоятельная наука, призванная не только выводить при помощи логических рассуждений одну истину из другой, но и выявлять всеобщую гармонию, давать «объяснения бытия, состояния и качества вещей», «исследовать причины вещей». Одним словом, «философия, — по Лубкину, — должна была бы в себе заключать все основательные о вещах познания, какие только люди иметь могут». Вместе с тем она призвана для «снискания благополучия» и путей к счастью человеческого рода. Отсюда философию Лубкин делит на теоретическую или умозрительную, которая учит о свойствах вещей, и на философию практическую или деятельную, содержащую «в себе правила и наставления, как поступать и жить», руководствуясь голосом разума.

Выделение физики, химии, физиологии, антропологии, психологии и других наук в самостоятельные отрасли знания Лубкин расценивал как факт положительный. Он также приветствовал отделение философии от богословия, поскольку философия базируется «на одном только человеческом разуме и опытности, и на основывающихся на них умозаклучениях», в то время как богословие — на откровении.

Логику Лубкин рассматривал как составную часть философии, занимающуюся изысканием и исследованием истины. Вопрос об истине решался мыслителем в материалистическом плане. «Истина же есть не что иное как сходственность наших мыслей с самыми предметами, о которых мыслим»¹⁸. Побудительными мотивами к познанию являются любовь людей к самим себе, стремление к благополучию.

Поставив вопрос «о душе человеческой вообще», Лубкин понимает под последней способность человека мыслить и способ-

¹⁸ А. Лубкин. Начертание логики. СПб., 1807, стр. 17.

ность хотеть, желать, другими словами, душа — это единство разума и воли. Что касается разума, то он немислим без чувствования человеком как самого себя, так и внешних предметов. Вопрос о соотношении между душой и телом мыслитель решал в духе материалистического сенсуализма. Он обосновывал положение, что «самых себя мы ощущаем чрез самих же себя; а вещи внешние посредством чувственных органов нашего тела. А по сему не можем не допустить некоторого весьма тесного союза между душою и телом, по силе коего душа наша некоторым образом зависит от тела»¹⁹. Материалистическое положение о зависимости души от тела Лубкин иллюстрирует многочисленными примерами. Однако зависимость души от тела не означает полной пассивности души, или разума, ибо «приличествует душе (иметь) власть над телом, ею одушевляемым, которое служит ей вместо орудия в ее действиях».

Лубкин стремился дать читателям представление о разнообразных способностях человеческого ума приобрести посредством логики «ясность, твердость, основательность и определенность» в суждениях, умозаключениях и выводах, внушить людям уверенность в возможности познания истины, открыть наиболее близкий и наиболее достоверный путь к ней.

Путь к истинному знанию необычайно сложен и труден. В достижении истины участвуют сознание («внутреннее чувство»), чувства («внешние»), «раздробление идей» (т. е. анализ), сравнение с противными положениями, наконец, свидетельства других людей, которым мы верим. Так называемое «внутреннее чувство» (сознание) удостоверяет нас в действительности того, что с нами или в нас происходит. Что касается «внешних чувств», то они, заявляет мыслитель, «удостоверяют о бытии вещей вне нас находящихся, и показывают нам качества оных», поскольку всякие перемены в них происходят «от действия внешних предметов» и доставляют нам сведения об этих предметах.

Лубкин не отрицал того, что чувства иногда вводят нас в заблуждение, что они не дают нам полного знания о природе предметов, но это, говорил он, нельзя распространять на все наши чувственные восприятия и тем более возводить в абсолюте.

Устройство чувственных органов у людей, как правило, одинаково, исключая, разумеется, патологические случаи. Назначение чувств тоже одинаково — давать нам верное представление о внешних вещах с тем, чтобы употреблять их в свою пользу. Здоровые чувства у нормальных людей выполняют это их назначение. В противном случае человек не мог бы существовать.

¹⁹ А. Лубкин. Начертание логики, стр. 21.

Отсюда становится понятным отрицательное мнение Лубкина о скептиках (агностиках).

Для познания сущности предметов в помощь чувствам человек, по Лубкину, привлекает разные изобретенные им же инструменты, а также свой рассудок (разум) и тем восполняет природный недостаток чувств, расширяет сферу нашего познания. Поэтому люди познают не одни свои чувственные переживания, но и окружающие нас предметы такими, каковы они в действительности. «И при том никакого резона не видно, почему бы от природы определено было, чтоб тела представлялись нам совсем в превратном виде. Итак,— заключает Лубкин, возражая скептикам,— можно принять за истинное, что чувства представляют нам предметы столько, сколько для нас нужно и со столькими качествами, скольких познание для нас потребно. Для сего хотя и можно допустить, что мы внутренних и всех качеств вещества не знаем посредством чувств; однакож знаем оное столько, сколько нужно для нашего употребления, и для отличительного и верного об вещественных предметах понятия»²⁰.

В познании действительности, по мнению Лубкина, большое значение имеют опыт и «раздробление идей и соображения оных». Познание путем «соображения идей» есть познание, восходящее от известных качеств к вероятным или предполагаемым. В логическом отношении это означает использование разделительных силлогизмов, где заключение основывается не на отрицании прочих членов, но зависит от их утверждения. Но и здесь, предупреждает Лубкин, «великая потребна осторожность» и «опыты или идеальное удостоверение»²¹.

Лубкин обосновывает при этом материалистическое положение о происхождении отвлеченных понятий, направляя его против юмистов и кантианцев. «Что касается до второго возражения, что все отвлеченные понятия никакого у себя подлинника не имеют, то и оное несправедливо. Ибо подлинником оных суть все те вещи, от коих они отвлечены». «Сверх сего надобно заметить и то, что если б все повсеместные понятия были подозрительны, то б не была возможна никакая наука, никакое знание»²².

К познанию внутренней природы вещей Лубкин относил прежде всего «познание причин оные производящих и сил, им свойственных», а равно и познание свойств, качеств, строения предметов. В последнем случае на первое место выдвигается

²⁰ Там же, стр. 134—135.

²¹ Там же, стр. 145, 146.

²² Там же, стр. 151.

физика в широком смысле слова, включающая в себя и математику, тогда как метафизика имеет дело лишь с абстрактными понятиями и умозаключениями (напр., о боге, о бессмертии души и тому подобных «высшечувственных существах»).

Для познания внутренней природы вещей должна быть выработана «хорошая метода», обладающая «естественностью, легкостью, основательностью и ясностью». Причем каждая наука имеет свою методу. «Для того особенно надлежит наблюдать метод в рассуждении материй философических, особливой богословских, особенно физических или математических; и наконец особенно поступать должно в предложении какой либо исторической истины. Ибо везде соблюдены быть должны собственны каждой науке приемы и обороты; пренебрежение коих как намерение предлагающего сделает тщетным, так и нанесет вред самой истине, затемнив ее или переиначив»²³.

Таковы основные философские идеи, выдвинутые Лубкиным в его главных произведениях, сыгравших положительную роль в развитии философской мысли в России в начале XIX в.

* * * * *

Просветители конца XVIII—начала XIX в. были воодушевлены передовыми идеями и благородными устремлениями. В той или иной форме они откликались на волновавшие общество вопросы, порицая социальную несправедливость, угнетение и тиранию в стране, выступали в защиту угнетенной личности, отводя в историческом прогрессе решающее значение просвещению и перевоспитанию господствующих классов, апеллируя к разуму и совести последних. Проповедь гуманизма и нравственного совершенствования личности и общества в целом, идеи гражданского долга и любви к родине занимают важное место в их учении. Философские идеи просветителей, хотя и не были свободны от уступок деизму, в то же время они пронизаны принципами рационализма, верой в силу и могущество человеческого разума, способного покорять природу и ставить ее на службу человека. Просветительская идеология является одной из предпосылок мировоззрения дворянских революционеров в России.

²³ А. Лубкин. Начертание логики, стр. 227—228.

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НАЧАЛА XIX в.

1

Религиозно-идеалистическая философия первой четверти XIX в.

В начале XIX в. идейная борьба в России между сторонниками просвещения и материализма, с одной стороны, реакцией и идеализмом, — с другой, обострилась. Помимо причин внутреннего (социально-экономического и общественно-политического) порядка это было связано с реакцией в стране на французскую буржуазную революцию 1789—1793 гг. и ее последствия. Официальные круги объясняли революцию как результат козней «идеологов» и «философов». В то же время в официальном мировоззрении господствовало представление о том, что философия может и должна быть подсобным средством для православного богословия, а теология призвана опровергнуть просветительское «лжемудрие». Философия как наука признавалась лишь постольку, поскольку она могла служить инструментом воспитания в духе идей православия и самодержавия.

Оплотом русского идеализма религиозного толка в конце XVIII—начале XIX в. продолжали оставаться духовные академии и семинарии. Преподавание философии в них было построено в соответствии с требованиями лейбнице-вольфианской схемы¹. Но русские философы-идеалисты придали вольфианской философии еще более догматический и даже мпстический вид, пытаясь синтезировать ее с православием. При этом за основание философии принималась идея бесконечного в человеке, которая считалась отправным пунктом духовно-нравственной деятельности.

В 1775 г. в духовных академиях было введено преподавание истории философии, но с богословскими отступлениями и поуче-

¹ Самыми распространенными учебниками по философии были учебники Баумейстера («Курс метафизики»), а также (с начала XIX века) Карпе.

ниями. Характерным представителем религиозно-мистической философии был преподаватель «эстетики» духовной академии Феофилакт (Русанов). «Эстетика» трактовалась как наука о чувственном познании, т. е. как составная часть гносеологии. Вслед за Фенелоном он утверждал: задачей эстетики является достижение целей мистики, т. е. «уничтожение всех действий природы на человека» и «восстановление сообщения с божеством». Русанов требовал, чтобы студенты в будущем разоблачали козни материалистов и деистов, «которые своими издевками все ниспроверяют». По его настоянию из академии был изгнан проф. Фесслер за «смешение богословия с философией»². Фесслер отстаивал с помощью аргументов от философии теорию о врожденных идеях. Но в особую вину ему вменялась пропаганда кантианства. Действительно, Фесслер в своих лекциях знакомил слушателей с новыми в то время положениями философии Канта, которую Феофилакт расценивал как «ниспровержение христианства и замещение оною не деизмом, а совершенным безбожием»³.

Одно из влиятельных направлений религиозно-мистической философии в начале XIX в. связано с журналом «Сионский вестник», основанным С. В. Лабзиным, учеником известного масона Шварца.

Взывая к «религиозному пробуждению», Лабзин стремился повлиять на широкие круги читателей, в особенности, как он сам признавал, «на ученых-христиан» и «ученых, пошатнувшихся в вере». Иными словами, одной из целей «Сионского вестника» была борьба с естественнонаучным материализмом. Лабзин пытался соединить православную теологию с «достижениями» мистиков XVIII в., утверждая, что человеческая душа есть не что иное, как истечение из «сущности» божества.

Однако своей основной цели — повергнуть материализм — «Сионский вестник» не достиг. Даже единомышленники Лабзина, вроде реакционного идеолога Рунича, отмечали, что «ученый мир холодно отнесся» к претензиям Лабзина найти новое противоядие от материалистической философии.

В 1804 г. по предложению Сперанского было введено преподавание философии в гимназиях. В высших учебных заведениях помимо философии начали преподавать «естественное право».

Одним из центров религиозно-идеалистической философии в начале XIX в. в России являлось «Библейское общество», созданное в 1812 г. по образцу и под известным влиянием «Британского и Иностранного Библейского общества».

² Русская старина, СПб., 1894, октябрь, стр. 110, 120, 117.

³ Надеждин в своих воспоминаниях сообщает, что в академии среди учащихся ходил рукописный перевод «Критики чистого разума» И. Канта.

Один из организаторов и этого общества министр просвещения и духовных дел князь Голицын пытался, по его словам, пробудить «высшие духовные инстинкты» в России и дополнить «обрядовую» православную религию «живой струей внутреннего понимания христианства», т. е. более утонченной мистикой. Общество развернуло активную издательскую деятельность с целью противодействия «безбожному» «духу времени». В качестве теоретической основы «Библейского общества» Голицын предлагал эклектическую теософию, заимствованную из теологических догм православия, католицизма и протестантизма. Он же был автором предложения упразднить науки, заменив их «изучением» Библии. Объединение в «Библейском обществе» представителей соперничавших между собой религиозных сект стало одной из причин его роспуска под нажимом Синода. Различие между «библейцами» и «ортодоксами» было различием двух форм обскурантизма в русском идеализме.

Видным представителем русского идеализма начала XIX в. был А. С. Шишков (1754—1848). Он предвосхитил триединую уваровскую формулу «самодержавие, православие, народность»; основные черты ее были намечены им в статье «Рассуждение о любви к отечеству», опубликованной в 1812 г. в «Беседе любителей русского слова». Народность понималась Шишковым как офицюзный патриотизм. В полемике против Карамзина и карамзинистов он выступил за консервацию отживших патриархальных и феодально-крепостнических порядков и идей, за твердое и незыблемое православие. Все науки, предлагал он, должны быть очищены от «вредных умствований». Деятельность Шишкова ознаменовалась закрытием в университетах кафедр философии на основании его «знаменитого» изречения, что «польза философии не доказана, а вред возможен». Вместо кафедр философии были открыты кафедры богословия. «Естественное право» разрешалось преподавать только в «обличительном смысле».

Особое место в лагере религиозно-мистической философии занимает деятельность Стурдзы, Рунича и Магницкого, наиболее полно и откровенно выражавшая устремления официальных кругов эпохи «священного союза». Они добивались «согласия» между «верою, ведением (знанием, наукой. — *Ред.*) и властью», того, «чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрытно не мог ослаблять учения Церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы»⁴.

Преподающий историю философии при изложении взглядов видных философов должен был «указывать на жизнь их в том намерении, чтобы слушатели при самом изложении учения ра-

⁴ Русский вестник, 1864, т. 52, стр. 7.

зума привыкали видеть разницу между мудростью земной и небесной». Предлагалось исходить из того, что «те только теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением евангельским»⁵. «Инструкции» получили и другие профессора. Так, профессор «естественной истории» обязан был доказывать, что царство природы в своем целом для нас непостижимо, что оно — только слабый отпечаток высшего порядка, который ожидает людей после кратковременной жизни.

Но попытки идеологов реакции остановить распространение материализма и просвещения в России были тщетны. Официальная идеалистическая и религиозно-мистическая философия оказалась не в состоянии дать сколько-нибудь убедительные ответы на вопросы, поставленные временем и ходом развития самой философской мысли.

2

Философская и социологическая концепция Н. М. Карамзина

Видным представителем русской рационалистическо-идеалистической мысли рассматриваемого периода был Н. М. Карамзин (1766—1826), философские и социологические воззрения которого не были однозначны на всем протяжении его идейной эволюции.

Значительное влияние на взгляды Карамзина в 80—90-е гг. оказало Просвещение с его сенсуалистическими тенденциями. В этот период он требует «наблюдать великое мироздание как оно есть, и насколько это доступно нашему глазу всматриваться, как все там происходит, нежели задумываться о том, как все могло бы там происходить, а это часто случается с нашими философами»⁶. Из западноевропейских мыслителей Карамзин высоко ценил в это время Вольтера, осуждая, однако, французского просветителя за то, что тот «от суеверия не отличал истинной христианской религии». Помимо Вольтера, он изучал произведения Бэкона, Руссо, Гельвеция, Гердера, Лессинга, Канта, Гёте. Карамзин высоко ценил Руссо как философа чувства, но не понял демократического начала в концепции французского просветителя.

Недовольный официальной религиозно-идеалистической ортодоксией, Карамзин довольно рано вступил в одну из масонских лож. Его интересовали вопросы о смысле жизни, о познании человека, что подводило его к основному вопросу философии. «Каким образом, — спрашивает он в письме Лафатеру от 20 ал-

⁵ Русский вестник, 1864, т. 52, стр. 8—9.

⁶ Цит. по кн.: М. П. Погодин. Н. М. Карамзин по его сочинениям, письмам и отзывам современников, ч. II. М., 1866, стр. 40.

реля 1787 г., — душа наша соединена с телом, когда они из совершенно различных стихий? Не служило ли связующим между ними звеном еще третье отдельное вещество, ни душа, ни тело, а совершенно особенная сущность? Или же душа и тело соединяются посредством перехода одного вещества в другое?»⁷

Карамзин считал, что отсутствие ответа на этот вопрос «затрудняет философствование». В то же время он выступал против спекулятивной метафизики и теории врожденных идей, писал о прогрессе человеческого познания.

«Никогда, — восклицал Карамзин, — Прометеев огонь на земле не угаснет». Философия «должна быть наукою природы и человека».

Позднее, в 20-х гг., Карамзин осуждал крайний обскурантизм, критиковал Шишкова и Матвицкого, хорошо понимая бесплодность их попыток подавить разум и просвещение. «В течение грядущих веков, — писал он, — родятся новые Бэконы, которые положат новое и может быть еще более твердое основание храма наук, родятся новые Ньютоны, которые откроют законы всемирного движения, новый Локк изъяснит человеку разум человека, новые Кондильяки, новые Боннеты силою ума своего оживят статую»⁸. Заблуждения в науке отнюдь не подтверждают точку зрения тех, кто пессимистически смотрит на прогресс человеческого знания: «Науки несовершенны, но предмет их есть истина. Заблуждения в науках суть, так сказать, чуждые наросты, и рано или поздно исчезнут»⁹.

Однако сенсуалистические тенденции не меняют идеалистического в целом характера мировоззрения Карамзина. Одной из основных задач философии он считал обоснование бессмертия души: «на земле нет ничего бессмертного, кроме души человеческой». С этим связана его идеалистическая, заимствованная у масонов, точка зрения на нравственное самосовершенствование личности, посредством которого человек достигает свободы. В целом философским взглядам Карамзина присущ эклектизм. Эклектику он считал единственно заслуживающей доверия позицией как в философии, так и в жизни. Во второй период своей жизни он всячески открещивался от французских материалистов и просветителей и высоко оценивал дуалистические системы Декарта и Канта¹⁰.

Значительный интерес для понимания особенностей развития

⁷ Цит. по кн.: М. П. Погодин. Н. М. Карамзин по его сочинениям, ч. I, стр. 68. Н. М. Карамзин. Нечто о науках, искусствах и просвещении. Одесса, 1880, стр. 9.

⁸ Там же, стр. 15.

¹⁰ Карамзин был одним из немногих русских, кто беседовал с Кантом. Темой беседы была «природа и нравственность человека» — проблемы кантовского «практического разума».

русской мысли в конце XVIII—начале XIX в. представляет историко-социологическая концепция Карамзина. В своей развитой форме она была итогом длительной и противоречивой идейной эволюции; на ней сильнее, чем на философских взглядах Карамзина, отразилась его консервативная общественно-политическая позиция.

До французской буржуазной революции Карамзин придерживался просветительской теории прогресса. «Мы рождены, — писал он, — для общества», «род человеческий возвышается к духовному совершенству». Одной из центральных категорий его философии выступает в это время категория «духа времени». Причинами прогресса являются улучшение нравов, развитие наук, «распространение духа общности», рост благосостояния народов и, наконец, «крепость правления».

В отличие от идеологов реакционного дворянства (М. М. Щербатова, Ф. В. Ростопчина, А. С. Шишкова и других), которые ограничивались проклятиями в адрес буржуазной революции, Карамзин пытался понять ее место, роль и значение в историческом движении человечества. Он проявил известное сочувствие и к американской революции, был инициатором перевода на русский язык некоторых произведений Франклина. Карамзин одним из первых в России откликнулся на утопические социалистические учения, в частности, на «Утопию» Т. Мора, переведенную на русский язык в 1789 г., которую он оценил как «мечту доброго сердца» о «веке золотом».

После французской буржуазной революции вера Карамзина в то, что «царство общей мудрости настанет, рано или поздно настанет»¹¹, рушится. Карамзин эволюционирует к концепции исторического круговорота. История представляется ему теперь как «вечное движение в одном кругу ... вечное смешение истин с заблуждениями и добродетели с пороком»¹². Он все больше обращается к идее провиденциализма, в его мировоззрении все явственнее проступают охранительные тенденции.

Противоречия историко-социологической концепции Карамзина отчетливо сказались в его фундаментальной «Истории государства Российского». Он считает, что русский исторический процесс является частью поступательного мирового исторического процесса, но направляет оба процесса — провидение. Карамзин, таким образом, первым в исторической мысли в России поставил вопрос, который спустя два десятилетия приобрел такое значение в споре западников со славянофилами — вопрос о «смысле» русской истории, о прошлом и будущем русского народа, об отноше-

¹¹ Н. М. Карамзин. Переписка Мелодора и Филалета — «Аглая», кн. 2, стр. 74.

¹² Там же, стр. 75.

нин между русским и западноевропейским историческим процессом.

Положительным в методе Карамзина как историка и социолога было то, что он выступал за глубокое и объективное описание исторического процесса. Историк, по его убеждению, не должен вносить «свой мистицизм в Историю», он «творит из данного вещества: не произведет золота из меди, но должен очистить и медь; должен знать всего цену и свойство: открывать великое, где оно таится, и малому не давать права великого»¹³. В примечаниях к «Истории» впервые полностью или в отрывках были приведены ценные исторические документы. Карамзин «положил начало дельному, ученому изучению русской истории»¹⁴.

Однако достоинства «Истории» Карамзина во многом обесценивались порочной идейной концепцией, положенной в ее основу. Роль народных масс в общественном развитии отрицалась. Определяющим движущим началом истории России объявлялось самодержавие.

«В его Истории изящность, простота
доказывают нам без всякого пристрастья
Необходимость самовластья
и прелести кнута»,

— писал о Карамзине А. С. Пушкин. В последний период своей деятельности Карамзин и не скрывал консервативных устремлений: «Простой гражданин должен читать Историю», ибо она «мирит его с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлением во всех веках»¹⁵.

Идейная эволюция Карамзина отразила эволюцию той части русского просвещенного дворянства XVIII в., которая под влиянием общественных противоречий и социально-политических конфликтов конца XVIII—начала XIX в. пошла не влево, к дворянской революционности, а вправо — к охранительному консерватизму.

3

Философские и социологические взгляды идеологов либерального дворянства

Философские взгляды идеологов либерального дворянства (Н. С. Мордвинова, М. М. Сперанского, М. Э. Бока и других), а также выдвинутые ими социологические идеи — яркая стра-

¹³ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. I, стр. XX.

¹⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 678.

¹⁵ Н. М. Карамзин. История государства Российского, т. I, стр. IX.

ница истории русской мысли в начале XIX в. Их характеризует скептическое отношение к официальной православной догме. В ряде случаев этот скептицизм дополнялся попытками использовать рационалистическую и материалистическую просветительскую мысль для теоретического обоснования социальных реформ.

Видный государственный и общественный деятель и экономист первых десятилетий XIX в. Н. С. Мордвинов (1754—1841) обосновывал и пропагандировал необходимость социально-экономического прогресса России, форсированного развития промышленности. При этом основное внимание он уделял защите интересов дворянства, в особенности той его части, которая становилась на путь капиталистических методов ведения хозяйства. Выступая объективно провозвестником капиталистических отношений в стране, он считал дворянство движущей силой социальных преобразований.

Одним из идейных источников мировоззрения Мордвинова является просветительская традиция XVIII в. Еще в молодые годы Мордвинов читал произведения Вольтера, Монтескье, Руссо, Гельвеция, Гольбаха, Дидро. Идеи просветителей он обсуждал с друзьями и в зрелые годы, в частности, знакомил с ними будущих декабристов — братьев Тургеневых, способствуя формированию у них вольнолюбивого образа мыслей.

Философские убеждения Мордвинова характеризуются и его отрицательным отношением к мистицизму масонов. В трактовке проблемы «общество и личность» он разделял просветительскую концепцию Гельвеция и утилитаризм Бентама. В этом одна из причин его полемики против Шишкова, которого он считал представителем религиозной экзальтации и реакционные высказывания которого прямо называл «бреднями». С И. Бентамом и А. Смитом Мордвинов был знаком лично и состоял с ними в переписке. Деятели реакционного лагеря считали Мордвинова «софистом» и «политическим мечтателем». Но К. Ф. Рылеев характеризовал его как «дивного великана», посвятив ему свое «Гражданское мужество». Мордвинов вместе со Сперанским намечался дворянскими революционерами в качестве одного из трех членов «Временной правительственной думы».

Мордвинов понимал, что никакие реформы в стране не будут иметь под собою прочной основы до тех пор, пока не будет решен вопрос об отмене крепостного права. Однако освобождение крестьян может произойти, по его мнению, лишь в неопределенном будущем, в результате постепенных законодательных мероприятий «сверху» при условии, с одной стороны, высокого выкупа, а с другой, — всемерного укрепления власти и могущества дворянства, которое должно оставаться первым сословием в госу-

дарстве. Отменить крепостное право можно, по Мордвинову, не ранее, чем в народе разовьется «сознание гражданской свободы», ибо у него нет «знания пользоваться ею во благо себе и обществу».

Основой основ социального прогресса Мордвинов считал частную собственность, которая, по его мысли, является вечным институтом. «Собственность, — утверждал он, — есть первый камень. Без оной и без твердости прав, ее ограждающих, нет никому надобности ни в законах, ни в отечестве, ни в государстве. От сего единственного источника и связь обществ восприняла свое начало»¹⁶. В конкретных условиях начала XIX в. теоретическое обоснование Мордвиновым буржуазных по своему характеру общественных реформ было прогрессивным.

Значительную роль в умственной жизни России первой четверти XIX в. сыграл младший современник Мордвинова, выходец из бедной семьи провинциального священника М. М. Сперанский (1772—1839). С 1808 г. он занимал должность государственного секретаря и разрабатывал буржуазно-либеральные планы государственных реформ. Эти реформы, проведенные в жизнь лишь частично, вызвали, тем не менее, большое недовольство крепостников. Реакционное дворянство усмотрело в планах «поповича» покушение на основы самодержавия и крепостничества.

Философские взгляды Сперанского, получившего образование в духовной академии, имели мало общего с официальной теологической ортодоксией. Подобно многим другим деятелям русского общества конца XVIII—начала XIX в., он был знаком с идеями Вольтера и Дидро. Будучи после окончания семинарии преподавателем философии, Сперанский изучал сочинения Декарта, Локка, Лейбница, Ньютона, Кондильяка. Имеются также свидетельства о его знакомстве с философией Канта, Фихте и Шеллинга.

Сперанский был объективным идеалистом. В его философских взглядах переплетались элементы рационализма с иррационалистической трактовкой наиболее общих вопросов философии. Бесконечный, обладающий абсолютной свободой воли дух он называл первоначалом всего существующего. Он считал доказанным объективное существование производной от духа «непроницаемой» материи.

Определенное влияние на Сперанского оказал утилитаризм Бентама, идеи которого он пытался использовать в своих проектах.

Сперанский установил связи с масонами, ложи которых он посещал вплоть до их закрытия в России в 1822 г., и отдал дань

¹⁶ Цит. по кн.: Архив графов Мордвиновых, т. IX, стр. 49.

учению масонов о нравственном совершенствовании личности. Его взглядам были свойственны черты мистицизма.

Одна из основных идей социологической концепции Сперанского состоит в признании того, что феодально-крепостническое общество и соответствующая ему форма государственности («деспотическое государство») изжили себя и поэтому следует отвергнуть «установления совершенно феодальные». В статье «Русский реформатор» Н. Г. Чернышевский справедливо указал, что Сперанский был отчасти приверженцем той политической системы, которая преобразовала Францию, провозгласила равноправность всех граждан и отменила средневековое устройство.

Поскольку старый порядок исчерпал себя, надо, по мнению Сперанского, «основать новый вещей порядок», перейти к конституционным формам. В теоретическом отношении он опирался на принцип разделения властей, сформулированный в работах Локка и Юма. Сдерживающим конституционным началом для самодержавия, гарантом законов могла бы быть, полагал Сперанский, дворянская аристократия, которую следует выделить из остального дворянства и наделить соответствующими правами. Все сословия должны (хотя и в различной мере) участвовать в законодательстве, но решающее слово — за монархией, исполнительная власть полностью — в руках царя.

В «Предварительных рассуждениях о просвещении в России вообще» Сперанский убеждал самодержавие поступиться некоторой долей власти, указывая, что «добрые государи всегда находили более славы управлять народом просвещенным посредством законов, нежели повелевать толпой невежд по неограниченной их воле»¹⁷.

Известный шаг вперед — в сторону обоснования буржуазно-либерального характера преобразовательных проектов — представляет работа Сперанского «Введение к уложению государственных законов» (1809), провозгласившая, что в России «образ мыслей настоящего времени в совершенной противоположности с образом правления». Отсюда автор делал вывод о необходимости превращения феодально-крепостнических отношений в буржуазно-феодальные.

Однако практическая программа, которую Сперанский предлагал, исходя из этой социологической преамбулы, была узка и ограничена. В области политической она не шла далее умеренной конституционной монархии. В области социальной Сперанский был против того, чтобы начинать дело с освобождения крестьян — «кто же метет лестницу снизу?» — спрашивал он. Глав-

¹⁷ Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII—XIX веках. СПб., 1910, стр. 372.

ное — это политическая свобода, гарантированная конституцией «для дворянства и тех, кто обладает капиталами». Что касается ликвидации крепостного права, то, хотя ее необходимость теоретически и признавалась им, практически она откладывалась, как и у Мордвинова, на неопределенный срок. Тем самым проекты Сперанского повисали в воздухе, ибо они были лишены поддержки той социальной силы, которая действительно могла способствовать их проведению в жизнь.

Философско-социологические идеи представителей либерального дворянства являются, несмотря на свою ограниченность, заметной вехой в развитии общественного самосознания предекабристского периода в России.

4

Философские идеи А. И. Галича

В многообразном творчестве А. И. Галича¹⁸ мы можем выделить три основные стороны, представляющие интерес для истории русской философии: философию, историю философии и эстетику.

В своей диссертации он выступал как сторонник философии объективного идеализма в ее шеллингианской интерпретации, с которой он ознакомился во время обучения в немецких университетах. Истина, говорил он, заключена в философии тождества. С этих позиций философ критиковал атеизм.

Шагом вперед в философском развитии Галича была концепция, выработанная им в 30-х годах и нашедшая свое выражение в работе «Картина человека», хотя и в это время в решении коренных общефилософских проблем он оставался идеалистом. Поставив себе задачу создать «человековедение», опираясь на целый ряд источников, среди которых немалое значение имели и сочинения отечественных авторов (он упоминал в этой связи Я. Козельского, И. Михайлова, Вл. Золотницкого, П. Любовского и с особенным уважением — Д. Велланского и М. Павлова), Галич обосновывал оригинальную антропологическую концепцию. Сама идея комплексного, целостного изучения человека мотивируется им идеалистически: человек состоит из телесной и духовной при-

¹⁸ Александр Иванович Говоров, вошедший в историю русской мысли под фамилией Галич, родился в 1783 г. Выходец из разночинной семьи духовного звания (его отец был малообразованным дьячком), он окончил Петербургский педагогический институт, учился в Германии (в 1809—1812 гг.). Вернувшись в 1813 г. на родину, он представил диссертацию и преподавал в различных учебных заведениях. Умер в 1848 г.

роды, а «посему и наука не вправе разлучать то, что бог сочтал». Различая в человеке «первоначальное» и «производное», Галич считал первоначальным то, что вложено в человека богом¹⁹, сущность человека считал «божественную, единую, простую, невещественную, бессмертную» душу.

Однако на базе этой идеалистической общепhilософской установки, а в известной мере и в противоречии с ней, в этом сочинении Галич развил прогрессивные идеи в области гносеологии и социологии. В его мировоззрении крепнет идея природы как «первоначальной целостности бытия», проявляющейся в «формах» или «способах» — «пространстве» и «времени». Идя по этой линии, он рассматривал человека как «верховное звено» в процессе «исторического развития» мира. Видя задачу в том, чтобы изучить человека как целое, отражающее целостную «всеобщую природу», Галич пытался объяснить ряд психических явлений данными естествознания, показать влияние телесных функций на духовные, подробно говорил об органах чувств как важнейших материальных субстратах психических процессов. Однако эти положения нельзя считать материалистическими, поскольку сознание, по Галичу, есть функция или «откровение» души. Но они могли наталкивать читателя на материалистическое истолкование явлений сознания.

Большой интерес представляет понимание Галичем отношения «мысления» (мышления) и ощущений, а также роли, которую он отводил «деятельности». Чувственность, как и мышление, он рассматривал в развитии. Чувства, по Галичу, «развиваются по мере того, как совершенствуется организация»²⁰. Мышление он трактовал как форму, в которой «полная жизнь» познает себя, свои законы. Вместе с тем мышление, при всей своей самостоятельности и даже (по происхождению) сверхъестественности, тесно связано с чувственностью и без нее бессильно. Совокупная деятельность чувств и «мысления» ведет познание к истине. Таким путем, полагает Галич, человек идет к «полной системе удовлетворительного ведения» или «идеалу» познания, как некоей «вожделенной цели».

На пути познания мира мышление вырабатывает определенные формы, с помощью которых человек сводит многообразие реального мира к единству, осознает это единство. Такими формами являются логические формы (понятие, суждение и умозаключение), категории и идеи. Понятие схватывает «внутреннюю связь многообразных элементов одного и того же предмета», категория же есть некий синтез понятия, суждения и

¹⁹ А. П. Галич. Картина человека С116, 1834, стр. 4, 39.

²⁰ Там же, стр. 163.

умозаключения. Оставаясь в пределах аристотелевско-кантовской номенклатуры категорий, Галич глубоко ставил вопрос о категориях «отношения». Здесь он говорил о сущности и состоянии (т. е. явлении) как рефлексивных, переходящих друг в друга. Но и категории — не высший синтез многообразия. Синтез достигается лишь в «идеях», как порождениях «разума». И хотя «идеи» и «разум» трактуются Галичем мистически, он противопоставлял идеи, как конкретное единство многообразия, понятиям, как омертвелым и потому не охватывающим единства. Галич объяснял мышление через деятельность: «я знаю, что и живу не иначе, как обнаруживая свою *деятельность* . . . в *практике* мы действительно и существуем и знаем про себя лишь столько, сколько удастся нам выказать свои силы, выказать то, что мы есть и чем бы могли быть»²¹.

Работа Галича «Картина человека» представляет собой существенный шаг вперед в развитии диалектической мысли на русской почве. Диалектика захватывает здесь гораздо большую область, становится сознательней и конкретней, чем это было у Велланского и Павлова. Одной из основных идей антропологии Галича является диалектическая идея единства, которая возведена им в ранг методологического принципа. Протестуя против того, чтобы рассматривать явление без сущности, а сущность без явления, философ отмечал, что его «метод» состоит в том, чтобы познавать «многообразные формы человеческой жизни из идеи вечного единства, а сие единство . . . в бесконечном разнообразии». Придерживаясь этого метода, Галич пытался вскрыть в явлениях и в категориях противоположности и их единство, взаимопроникновение.

Диалектический характер воззрений Галича выражался в признании не только идеи единства противоположностей, но и идеи развития. Развитие — термин, который Галич широко применял в своей работе. И хотя в его теории развития содержался элемент телеологизма, всегда свойственный идеалистической диалектике, в ней отчетливо прослеживается идея поступательного движения, совершенствования качеств.

Социологическая проблематика «Картины человека», по замыслу Галича, венчала собой «человекоучение». Человек овладевает природой, достигает «превосходства» над ней, а потому «история человека не просто история естественная».

Рассматривая человека как «то, что мы делаем из себя в истории, позволяем из себя делать влиянием общезнания . . .», Галич считал, что люди еще не достигли состояния соответствия своей собственной идее. Связывая идеи развития человека, общности

²¹ А. И. Галич. Картина человека, стр. 37.

людей и единства мира, утверждая на этом основании, что все люди «составляют . . . общий исторический быт одного и того же человечества», Галич критиковал несовершенства современного ему общества. Он звал к преодолению его пороков, к построению нового гармонического общества, хотя положительный его идеал весьма туманен и, кроме идей «общности», «гармоничности», «свободы», «назначения» и «идеи» человечества, мы о нем ничего не узнаем. Путем достижения желанного, гармонического состояния он считал нравственное совершенствование человека.

Взгляды Галича на историю философии интересны тем, что он не сводил ее к характеристике отдельных философов и периодов истории философии, но проводил некую цельную, хотя и не совсем самостоятельную концепцию.

Он требовал не описания, а выяснения внутренних и внешних причин возникновения тех или иных философских систем, указывал на то, что лишь «изобретатели» и «преобразователи» достойны быть включены в историю философии. Философ требовал систематизации историко-философского материала и протестовал против чисто эмпирического метода написания историко-философских работ, по которому «сносят» «всякие отрывочные философемы в одну кучу». Принципом анализа и систематизации должна быть «чистая любовь к истине»²². Галич подчеркивал относительность понятия истинности философской системы, постепенность, историчность образования этой истинности.

Галич критиковал материализм, особенно французский материализм XVIII в., который, по его мнению, завел философию в тупик. Из этого «тупика» философию вывел Кант, хотя Галич и в кантовской философии находил недостатки, как и в философии Фихте. При изложении философии Фихте он подчеркнул диалектичность его «живой методы». Впервые в русской литературе он упомянул имя Гегеля, назвал ряд его сочинений.

Большое значение для пропаганды и популяризации философии имел приложенный к книге «Опыт философского словаря», где на сорока страницах пояснялся ряд философских понятий.

На основе идеалистической философии и в русле романтизма разрабатывал Галич эстетику.

Эстетика, писал он, основана на философии как «общей системе человеческого ведения». Она есть «наука изящного», «философия изящного». Само же «изящное» трактовалось им как нечто объективно-сущее.

В то же время Галич подчеркнул развитие и историческую определенность понятия прекрасного²³. Прекрасное — лишь осо-

²² А. И. Галич. История философских систем, ч. 1. СПб., 1818, стр. 5.

²³ А. И. Галич. Опыт науки изящного. СПб., 1825, стр. 51.

бое осуществление некоторого высшего духовного и в конце концов божественного начала. Художник же в качестве «гения» реализует это начало. Поэтому если Галич и трактовал прекрасное, как объективное, то лишь постольку, поскольку в прекрасном природы отражалось прекрасное идеи, бог. Он отстаивал идею «бескорыстия» эстетического чувства, мысль о том, что изящное «необходимо изъято из дальнейших превращений и не может уже служить никаким сторонним видам», что оно «имеет свою цель само в себе». По существу, он приходил к теории «искусства для искусства».

5

Московский кружок любителей

Московский кружок любителей образовался в 1823 г. В него входили В. Ф. Одоевский (председатель), Д. В. Веневитинов (секретарь), И. В. Киреевский, А. И. Кошелев, Н. М. Рожалин. В той или иной степени к кружку примыкали А. В. Веневитинов, В. П. Титов, С. П. Шевырев, Н. А. Мельгунов и М. П. Погодин. В идейном контакте с любителями находился и декабрист В. К. Кюхельбекер. Формально кружок сразу же после событий 14 декабря 1825 г. прекратил свою деятельность. Однако члены кружка еще в течение нескольких лет продолжали разрабатывать его идеи.

Идеи кружка любителей были вызваны к жизни стремлением образованной дворянской молодежи, не присоединившейся к декабризму, но стоявшей в оппозиции к абсолютизму, противопоставить себя официальной идеологии, базировавшейся на ортодоксальной православии. Но эта молодежь не принимала и материализма, критиковала его²⁴.

Главным идейным источником философии любителей было шеллингианство. Влияние шло не только непосредственно от Шеллинга и его учеников (Окена, Стеффенса и других), но и от русских интерпретаторов немецкого идеализма. Эстетическая концепция московских любителей формировалась также под влиянием немецкого романтизма (А. Шлегель и др.). На эстетические и социально-политические воззрения некоторых любителей существенное влияние оказала и декабристская идеология.

²⁴ Своё наименование любители приняли в порядке противопоставления своих взглядов французской материалистической традиции и для того, чтобы отличить себя от философов в этом смысле. По их мнению, название «философ» ассоциируется в обществе именно с французским философом; они не хотели, чтобы их принимали за таковых (см. «Мнемозина», 1825, ч. IV, стр. 163).

В кружке намечались две тенденции — консервативная (Одоевский) и радикальная (Веневитинов, Рожалин, Кошелев). Эта двойственность менее всего была свойственна общепhilософской концепции Любомудров. Оба главных философских теоретика Любомудрия — Одоевский и Веневитинов — объективные идеалисты. И тот и другой развивали идеи идеалистической диалектики, говоря о «противоборстве» полярных сил и противоположных тенденций, придерживаясь концепции развития в гносеологии, эстетике, философии истории.

Однако уже в общепhilософской концепции мы встречаемся с различиями их взглядов. Одоевский был склонен к религиозной интерпретации философии и эстетики, ища в философии обоснования религии. Веневитинов (вместе с Рожалиным и Кошелевым) склонялся к религиозному скептицизму, стремясь вытеснить религию с помощью философского идеализма. И в том и в другом ходе мысли мы видим стремление противопоставить себя официальной религиозной доктрине, но степень отрыва от нее и содержание предлагаемой программы были различными.

На этих философских основаниях решалась интересовавшая Любомудров проблема определения предмета философии и ее места среди других наук. Материалистическая философия XVIII в. привела, по их мнению, к господству неосмысленного эмпиризма, к тому, что философия не оказывала никакого воздействия на другие науки. Этому они противопоставляли понимание философии как науки, придающей единство всем другим наукам. Так, Веневитинов доказывал, что философия, с одной стороны, имеет свой собственный предмет — «познание как простое действие ума», «познание самого познания», «законы самого познания», а с другой — в силу специфики этого предмета имеет для наук всеобщее значение. Поэтому исследование специфического предмета философии имеет важнейшее значение для каждой науки как ее теоретическая основа, как ее методология²⁵.

Однако Любомудры игнорировали важнейшие для того времени задачи обоснования методологии опытного знания. Более того, Одоевский часто впадал в плоский и бессодержательный шеллингианский аналогизм, который должен был заменить собой кропотливое экспериментальное исследование. В этом отношении Любомудрие отвлекало русскую науку от того генерального пути, по которому должно было идти ее развитие. Этот специфический предмет Веневитинов, вслед за Шеллингом, считал необходимым

²⁵ См. В. Ф. Одоевский. Мнемозина, 1824, ч. II, стр. 73—79; Д. В. Веневитинов. Полное собрание сочинений. М.—Л., 1934 — «Письма к графине NN о философии».

рассматривать в форме двух наук — «естественной философии» (т. е. натурфилософии) и «трансцендентального идеализма».

Постижение истины, с точки зрения Одоевского, есть процесс, но разные люди находятся на разных ступенях этого процесса, и отсюда происходят их несогласия. Та же проблема может быть рассмотрена как проблема «выражения» познанного, ибо тот, кто познал истину в меньшей степени, выражает ее иначе, чем тот, кто познал в большей. Эта диалектика приводит Одоевского к мысли об относительности истины и лжи.

Неотрывной от гносеологии является этика Одоевского. Жизнь есть познание. Человек совершенен и нравствен в меру совершенства его познания, а познание есть процесс постижения абсолюта; даже несовершенное познание дает в какой-то мере знание абсолюта, некоторую степень истины, а тем самым и добродетели. Поэтому «злое — неполное выражение доброго».

В центре этической концепции Одоевского находится защита идеи индивида и индивидуализма. В этике Веневитинова, мечтавшего о будущем обществе как «эпохе счастья», преобладали рассуждения об «общем» благе, «пользе человечества», без чего, по его мнению, немыслима «нравственная свобода» человека. И та и другая точка зрения играли прогрессивную роль в условиях подавления личности при феодально-крепостническом строе.

Более значительными были расхождения Одоевского и Веневитинова по вопросам социально-политическим и социологическим. Оба Любоумра строили некую социальную утопию, представлявшую собой теоретическую формулу критики современной им русской действительности. Критикуя современное ему дворянское общество, его культуру (в том числе — ее подражательность), Веневитинов исходил из идеи поступательного хода человеческой истории, осуществлявшегося в форме развития отдельных народов. Эта идея единства общего и особенного сочеталась с идеей триадичности всякого развития.

Достижение утерянного согласия между человеком и природой, указывал Веневитинов, может быть только результатом деятельности человека: «жить не что иное, как творить, будущее наш идеал». «... Она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные, — восклицал Веневитинов. — Нравственная свобода будет общим уделом; все познания человека сольются в одну идею о человеке; все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»²⁶. Подобно социологической доктрине декабристов и их русских предшественников, утопия Веневитинова имела целью «всеобщее усовершенствование», достижение «блага общего» посредством действий «для пользы народа».

²⁶ Д. В. Веневитинов. Полное собрание сочинений, стр. 135—137.

В отличие от утопии Веневетинова, утопия Одоевского (хотя она и строится на критике суетности и лицемерия высшего света, на мечте о «веке астрейном», когда люди, «взявшись дружелюбно за руки, помчатся к прекрасной цели человечества»), в сущности, покоится на идее некоего идеалистического крепостничества, где умный и добрый барин опекает благодарных крестьян. Консервативностью его социально-политической платформы объясняется и тот факт, что Одоевский отказался от сближения с декабристами, на которое его толкали двоюродный брат — декабрист А. И. Одоевский и соредактор «Мнемозины» — Кюхельбекер.

Напротив, Веневетинов, Рожалин и Кошелев шли на это сближение и не только приветствовали восстание декабристов, но и готовились к тому, чтобы в случае разворота событий принять в них участие. Они забросили философию, усиленно обсуждали сочинения политических писателей, занимались военной подготовкой и, таким образом, писал Кошелев, «готовились к деятельности, которую себе предназначали». Кошелеву, как и его единомышленникам, «казалось, что для России уже наступал великий 1789 год»²⁷. Не удивительно поэтому, что Герцен назвал Веневетинова «молодым человеком, полным мечтаний и идей 1825 года», а составляя «мартиролог» русской литературы, ставил его в один ряд с Рылевым, Бестужевым, Пушкиным, Лермонтовым, Грибоедовым²⁸.

В эстетике любумудры имели единую теоретическую платформу — они развивали эстетику романтизма и критиковали с этих позиций классицистическую эстетику Буало—Батте и русских классицистов во главе с профессором Московского университета А. Ф. Мерзляковым.

По Одоевскому, истинная теория искусства — эстетика — должна быть выведена из некоего «безуслова», понятие о котором дает философия Шеллинга: «основание красоты не в природе, но в духе человеческом». Поскольку «дух человеческий» развивается, развивается и искусство. Различие степеней развития духа выступает не только в индивидуальной форме, но и в форме национальной, а потому различия в формах искусств разных народов также объясняются фактом исторического развития духа. Развитие духа по ступеням в форме эстетической стремится к некоему высшему, совершенному идеалу. Основные виды искусства (пластика, музыка, поэзия) — это различные формы творческого акта, т. е. формы овеществления, материализации духа. Характеризуя эти формы, Одоевский впадал в плоский шеллингианский аналогизм.

²⁷ Записки А. И. Кошелева. Берлин, 1884, стр. 13—15.

²⁸ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. VII. М., 1956, стр. 208—228.

Веневитинов также полемизировал с классицистической эстетикой. Он доказывал законообразность развития искусства и основанную на этом возможность научной художественной критики. Считая эстетику наукой «о законах прекрасного», он, подобно Одоевскому, рассматривал искусство как исторически развивающуюся форму духовной деятельности, творчества человека. Как и взгляд на развитие общества, его взгляд на развитие искусства основан на идее триады, навеянной ему немецкой романтической эстетикой. Рассматривая искусство будущего как синтез двух пройденных им форм развития, Веневитинов выступал в качестве единомышленника Рылеева и предвосхищал идеи диссертации Надеждина о будущем искусства как синтезе классицизма и романтизма.

В ряде вопросов Веневитинов шел дальше Одоевского, более тесно примыкал к декабристской эстетике. Он разрабатывал проблему народности искусства. В полемике с Полевым он связывал понятие народности искусства с понятием «духа народа», «духа времени», поддерживал идею гражданского служения искусства, требовал, чтобы оно основывалось на глубоких философских идеях. Эти идеи были высоко оценены Белинским и Чернышевским.

Философские и социологические идеи в русском идеализме начала XIX в. неоднородны. Наряду с откровенно обскурантскими, религиозно-идеалистическими течениями, которые определяли содержание и характер господствующей идеологии, в русском идеализме этого периода обозначались и прогрессивные тенденции.

Одни представители религиозно-идеалистической мысли (Русанов, Лабзин, Шишков и другие) во многом определили основы той линии развития религиозно-идеалистической философии, которая нашла в последующем отражение в «официальной народности» и так называемом «русском теизме». Другие (Галич, Веневитинов, Одоевский) внесли известный вклад в развитие идей «философии человека» и диалектических идей в русской мысли.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ДЕКАБРИСТЫ

Накануне 1820 г. декабрист Н. И. Тургенев писал в дневнике: «... Явные, систематические преступления, самые ненавистные злоупотребления тяготят все пространство России. Стон народа раздаётся от Петербурга до Камчатки, но он теряется в неизмеримом пространстве»¹. Однако стон народа не заглох на необозримых просторах России, не затерялся в полях и лесах, а достиг слуха современников и пробудил к общественной деятельности, к протесту передовых людей из дворян. К числу таких людей принадлежали в начале первой четверти XIX в. дворянские революционеры-декабристы, ознаменовавшие в истории освободительного движения новый этап.

1

Социологическая концепция

Декабристы хорошо знали труды Радищева, Куницына, Новикова, Ломоносова, Фонвизина и других русских писателей и мыслителей. Особенно сильное впечатление на них произвели «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева, «Рассуждение о истребившейся в России совсем всякой форме государственного правления» Фонвизина, социально заостренная сатира Новикова, «Право естественное» и «Энциклопедия прав» Куницына. Серьезное влияние оказали на декабристов произведения Вольтера, Гольбаха, Гельвеция, Руссо, Монтескье, Кондильяка,

¹ Сб. Декабристы. Повесть, драматургия, проза, публицистика, литературная критика. М.—Л., 1951, стр. 461.

Сея, Беккариа, Смита, Бентама и многих других западноевропейских мыслителей.

По свидетельству самих декабристов, особенно сильное влияние на формирование их общественно-политических воззрений оказала Отечественная война 1812 г. (участниками которой явились многие из них), которая принесла освобождение европейским странам, попавшим перед этим под тиранию Наполеона. Нараставшие антикрепостнические волнения и восстания крестьян в России накануне и особенно после Отечественной войны, революционные события в ряде стран Западной Европы оставили неизгладимый след в сознании декабристов.

Под влиянием всех этих событий декабристами были созданы тайные политические организации, охватывавшие сравнительно узкий круг по преимуществу военной дворянской молодежи. К числу таких тайных обществ относятся: «Общество истинных и верных сынов отечества» (1816—1818), «Союз благоденствия» (1818—1821), «Северное общество» (1821—1825), «Южное общество» (1821—1825), «Общество соединенных славян» (1818—1825).

Декабристы ставили перед собой задачи — ликвидировать в стране крепостной строй и абсолютную монархию, сословные привилегии и аракчеевщину. Часть их боролась за конституционное ограничение самодержавия, другая — за республиканские порядки. Свобода личности, слова и печати, священность и неприкосновенность частной собственности, свобода вероисповедания, необходимость наделения крестьян землей выдвигались дворянскими революционерами в качестве первоочередных задач, которые надо осуществить в стране.

Взяв за основу теорию общественного договора в ее буржуазно-демократической интерпретации, декабристы приспособили ее к обоснованию своих предложений и требований.

Общим принципом, которого придерживались декабристы в вопросах происхождения государства и формы его устройства, являлось признание того, что государство возникает на договорных началах между народом и правителями. Отсюда, по мнению декабристов, следует, что права правителей и обязанности граждан находятся в неразрывном единстве и образ государственного правления должен определяться не произволом той или другой личности, а желанием и согласием самого народа. Нарушение этого принципа ведет к самовластию и деспотизму.

Исходя из рационалистических философских доктрин русских и западноевропейских просветителей XVIII—начала XIX в., декабристы утверждали, что абсолютизм является неразумным и несправедливым. «Опыт всех народов и всех времен, — писал по этому поводу *Н. М. Муравьев* (1793—1843), — доказал, что

власть самодержавия равно гибельна для правителей и для обществ: что она не согласна ни с правилами святой веры нашей, ни с началами здравого рассудка»^{1а}.

Руководствуясь теми же принципами рационалистической философии, декабристы в лице Н. Муравьева заявляли: «Нельзя допустить основанием правительства *произвол* одного человека, невозможно согласиться, чтобы все права находились на одной стороне, а все обязанности на другой. Слепое повиновение может быть основано только на страхе и недостойно ни разумного повелителя, ни разумных исполнителей. Ставя себя выше законов, государи забыли, что они в таком случае вне закона, — вне человечества!»²

Многие декабристы считали, что главным действующим лицом в общественной жизни, в установлении законов, в выборе форм правления и т. д. должен быть не государь, а народ, права которого суверенны, неотъемлемы. «Источник верховной власти, — писал Н. Муравьев, — есть народ, которому принадлежит исключительное право делать *основные постановления* для самого себя»³.

М. Фонвизин, касаясь древней Руси и ее, как он выражался, «коренной, славянской стихии» — «свободного общинного устройства, основанного на началах чисто демократических», идеализировал управление Новгорода и других древнерусских городов, где, по его мнению, «источник всякой власти находился тогда в народе»⁴. Подобные мысли мы встречаем и у А. Бестужева, Н. Бестужева, Н. Муравьева и других декабристов. Вывод декабристов, что республиканские формы правления у народов Западной Европы и общинно-вечевая организация в древней Руси являются более совершенной формой государственного устройства, чем самодержавная власть, служил одним из аргументов в их борьбе против монархического самовластия.

Декабристы искали гармонического сочетания частных и общих интересов. Цель гражданского общества, говорил П. И. Пестель (1793—1826), «состоит в благоденствии всего общества вообще и каждого из членов оногo в особенности»⁵. В благоустроенном обществе или государстве разумные частные интересы подчиняются общим, но не подавляются ими.

В соответствии с этими общесоциологическими соображениями

^{1а} Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I. М., 1951, стр. 295.

² Там же, стр. 295.

³ Там же, стр. 296.

⁴ Там же, стр. 367, 368.

⁵ Там же, т. II. М., 1951, стр. 76.

декабристы строили свои политические требования, настойчиво пытаясь навести мосты из теории к российской действительности с целью ее преобразования. «Применяя сии неизменные и непреложные коренные правила к России, — писал Пестель, — ясно видеть можно, что самые сии коренные правила непременно требуют изменения существующего ныне государственного порядка в России и введения на место его такого устройства, которое было бы основано на одних только точных и справедливых законах и постановлениях, не предоставляло бы ничего личному самовластию и в совершенной точности удостоверяло бы народ российский в том, что он составляет устроенное гражданское общество, а не есть и никогда быть не может чьей-либо собственностью или принадлежностью»⁶.

Будучи приверженцами рационалистической философии энциклопедистов, декабристы не могли согласиться с религиозно-мистическими учениями богословов и масонов, согласно которым все в мире, в том числе в общественной жизни, предопределено божественным промыслом. Дворянские революционеры искали реальные причины общественного прогресса, те силы, опираясь на которые можно было бы заменить деспотическую форму правления республиканской и осуществить свои идеалы. Однако основные, определяющие источники общественного развития, корнящиеся в способе производства, оставались декабристам неизвестными. Подобно французским материалистам XVIII в., они усматривали причины исторического прогресса в просвещении и общественном мнении. Тезис просветителей — мнение правит миром — декабристы взяли на вооружение, противопоставив его религиозно-мистическим теориям о божественном промысле. Под общественным мнением они разумели прежде всего широкое распространение в обществе просвещения и на его основе — передовых политических идей. Носителями этих идей являются образованные слои общества, стремящиеся, как утверждал *М. С. Лунин* (1787—1845), «понять условия нашего времени», «выйти из круга старых представлений, стряхнуть старые привычки»⁷, вооружиться новыми принципами, отвечающими духу времени.

Применительно к России прогрессивными идеями, которые гнезятся пока что в головах немногих и в книгах, Лунин считал идеи «гражданской свободы» в широком смысле слова, тогда как «идея национальной независимости, нераздельности» выражает, по его мнению, уже «народные чувства»⁸. Впрочем, декабристы были уверены, что и идеи гражданской свободы в вре-

⁶ Там же, стр. 82—83.

⁷ Там же, т. III. М., 1951, стр. 183.

⁸ См. там же, стр. 184.

менем станут народной мыслью и народным чувством. Однако этому препятствуют крепостники во главе с самодержавием, стремящиеся «ослаблять действие просветительных элементов действием ретроградных порядков»⁹. Определяющее значение политических идей в развитии общества не раз отмечалось А. Бестужевым, М. Фонвизиным, П. Пестелем, П. Каховским, К. Рылсевым и другими декабристами.

Н. Муравьев подверг критике точку зрения Карамзина, согласно которой «благотворная власть ума» царствующих особ, обуздывая страсти, определяет характер общественного развития. Подобно другим декабристам, Н. Муравьев подчеркивал значение передовых идей и понятий, которые, постепенно проникая в сознание людей, побуждают их критически относиться к действительности, стремиться заменить старые порядки, противоречащие природе человеческого разума, новыми. «От времени до времени, — писал он, — рождаются новые понятия, новые мысли — они долго маются, созревают, потом быстро распространяются и производят долговременные волнения, за которыми следуют новый порядок вещей, новая нравственная система»¹⁰.

Особенно примечательны высказывания Пестеля, отводившего новым политическим идеям решающую роль в подготовке умов к революции. Пестель подчеркивал, что у каждой эпохи есть свои требования и устремления, каждый век имеет свою отличительную черту. «Нынешний ознаменовывается революционными мыслями. От одного конца Европы до другого видно везде одно и то же, от Португалии до России, не исключая ни единого государства, даже Англии и Турции, сих двух противоположностей. То же самое зрелище представляет и вся Америка. Дух преобразования заставляет, так сказать, везде умы клокотать (*fait bouillir les esprits*). Вот причины, полагаю я, которые породили революционные мысли и правила и укоренили оные в умах»¹¹.

Если большинство декабристов рассматривало проблему социальных конфликтов в общем плане борьбы народов за свое освобождение против самодержавия, то П. Пестель, Н. Бестужев ставили этот вопрос более конкретно. У них встречаются высказывания о классовых столкновениях в обществе, о борьбе крестьян против помещиков, о выступлении горожан против власти крупного капитала. И хотя до правильного понимания значения

⁹ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. III, стр. 185.

¹⁰ Там же, т. I, стр. 334.

¹¹ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 175.

классовой борьбы они не дошли, но все же подметили ее возрастающую роль, тот факт, что она охватывает более широкий круг вопросов, чем взаимоотношения крепостных с помещиками, народа с царизмом.

«Мне казалось, — писал Пестель, — что главное стремление нынешнего века состоит в борьбе между массами народными и аристокрациями всякого рода, как на богатстве, так и на правах наследственных основанными. Я судил, что сии аристокрации сделаются, наконец, сильнее самого монарха, как то в Англии, и что они суть главная препона государственному благоденствию и притом могут быть устранены одним республиканским образованием государства. Происшествия в Неаполе, Гиспании и Португалии имели тогда большое на меня влияние. Я в них находил, по своим понятиям, неоспоримые доказательства в непрочности монархических конституций и полные достаточные причины в недоверчивости к истинному согласию монархов на конституции, ими принимаемые. Сии последние соображения укрепили меня весьма сильно в республиканском и революционном образе мыслей»¹².

Поскольку «бедный живет только своим трудом, богатый — своими поместьями, своими капиталами», то бедный, по Пестелю, не может отсрочить получение заработка, и, не имея капитала и других источников дохода, кроме своего труда, он умирает с голоду, если у него нет работы. Что касается богатых, то они могут выжидать и получить свои доходы позднее, тем самым принуждая бедных принять все те условия, какие продиктуют им богачи. Такое положение «составляет причину многих зол» в обществе. Поэтому, чтобы избежать этого «зла» и не допустить произвола богатых над бедными, Пестель, как и другие декабристы, считал, что созданное декабристами правительство «должно оградить рабочих от произвола богатых и не забывать, что несчастные бедняки также бывают большими, немощными, стареют и, наконец, не могут зарабатывать свое скудное пропитание»¹³.

Однако Пестель, как и его единомышленники, опасался «междоусобий и внутренних раздоров»¹⁴. Делая ставку на военное восстание сравнительно узкой группы заговорщиков-революционеров, декабристы боялись вовлечения в это восстание широких народных масс. «Мы более всего, — признавали декабристы, — боялись народной революции; ибо она не может быть не кровопролитна и не долговременна»¹⁵. В этом сказалась дво-

¹² Там же, стр. 166—167.

¹³ Там же, стр. 122—123.

¹⁴ Там же, стр. 167.

¹⁵ Восстание декабристов. Материалы, т. I. М.—Л., 1925, стр. 458.

рянская ограниченность революционности декабристов. Видя, что в обществе происходит классовая борьба, декабристы были далеки от понимания ее места и роли в истории человечества. Они склонны были думать, что если не допустить крайней неравномерности в распределении общественного богатства и предоставить каждому члену общества право на землю, то классовых противоречий можно будет избежать.

Декабристов не удовлетворяла господствующая дворянско-монархическая концепция исторического процесса. Хотя сами они и не дошли до признания решающей роли народных масс в исторических судьбах общества, но им претила точка зрения Карамзина, утверждавшего, что история «принадлежит царю». В противовес этому декабристы считали, что «история принадлежит народам»¹⁶. «До сих пор, — писал Н. Бестужев, — история писала о царях и героях; политика принимала в рассуждение выгоды одних кабинетов; науки государственные относились только к управлению и умножению финансов — но о народе, его нуждах, о его щастии или бедствиях мы ничего не ведали, и потому наружный блеск дворов мы принимали за истинное щастие государства, обширность торговли, богатство купечества и банков за благосостояние целого народа; но ныне требуют иных сведений: нынешний только век понял, что сила государств составляет из народа, что его благосостояние есть богатство государственное и что без его благоденствия богатство и пышность других сословий есть только язва, влекущая за собою общественное расстройство»¹⁷.

Подобные идеи являлись крупным завоеванием социологической концепции декабристов.

Несомненной заслугой Н. Бестужева и И. Якушкина нужно признать и то, что они, по существу, в числе первых в России обратили внимание на реакционный характер учения Мальтуса о народонаселении. На примерах положения рабочего люда в Англии Н. Бестужев вскрывал абсурдность мальтузианской теории. Бедность английских работников, говорил он, зависит не от чрезмерного их размножения, а от низкой заработной платы и неравномерного распределения богатств. Поэтому «и с правом на работу умрешь с голоду без средств»¹⁸.

Немало страниц в трудах декабристов посвящено критике западноевропейских и американских буржуазных порядков. То, что Англия, Франция, США и некоторые другие страны в смысле общественного устройства шагнули, в сравнении с феодально-

¹⁶ Литературное наследство, т. 59. М., 1954, стр. 582.

¹⁷ Н. А. Бестужев. Статьи и письма. М.—Л., 1933, стр. 93.

¹⁸ Там же, стр. 288.

крепостнической Россией, далеко вперед, у идеологов декабризма не вызывало сомнения. Однако при знакомстве с Западом им бросился в глаза тот разительный факт, что торжественно провозглашенные в конце XVIII в. буржуазные свободы на деле являются свободами лишь для имущих классов, но не для трудящихся масс.

Высказываясь за более или менее равномерное распределение собственности, отстаивая свободу торговли и налоговую систему, основанные на умеренных размерах собственности и дохода, декабристы полагали, что осуществление подобных преобразований будет препятствовать сосредоточению власти капитала в руках немногих, а также пауперизации населения и создавать благоприятные условия для осуществления всеобщего благоденствия.

Не менее острую вражду, чем к самодержавию и крепостному праву в России, декабристы питали к работорговле неграми и к реакционным расистским предрассудкам и теориям на Западе. Сурово ополчаясь против колониализма Англии, Испании, Голландии и США, декабристы видели, что европейские и американские колонизаторы под лживым предлогом своей мнимоцивилизаторской миссии безжалостно порабащают народы отсталых стран, беспощадно уничтожают туземное население: индейские племена в Америке, негров в Африке, индийцев в Азии¹⁹.

Если Н. Муравьев, а также члены «Общества соединенных славян» считали, что будущий строй России должен покоиться на «федеративных» началах, то Пестель и его единомышленники, осуждая национальное угнетение и национальную рознь, высказывались против принципа федерализма, противопоставляя последнему то положение, что «Россия есть государство единое и неразделимое». При этом Пестель и другие члены «Южного общества» руководствовались тем положением, что в Россию входят многие малые народы, «не могущие по слабости своей пользоваться самостоятельную политическую независимость и должны существующие, следовательно, непременно состоять под властью или покровительством которого-либо из больших соседственных государств, не могут ограждаться правом народности, ибо оно есть для них мнимое и несуществующее»²⁰. Исключением из этого правила, по мнению Пестеля и Бестужева-Рюмина, была лишь Польша, которая могла существовать как самостоятельное государство, и притом республиканское. Для Польши они отстаивали принцип независимости.

¹⁹ См. *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов*, т. III, стр. 195.

²⁰ Там же, т. II, стр. 88.

По мнению же деятелей «Общества соединенных славян», славянские народы должны были добровольно соединиться «Федеративным союзом» в единое федеративное государство, освободив себя от крепостного права и самодержавия. Сама славянская федерация должна строиться на республиканско-демократических началах. В высший правительственный орган каждый народ посылает своих депутатов.

Социологические и общественно-политические воззрения декабристов объективно носили буржуазный характер. Но декабристы не осознавали этой их ограниченности. Они были уверены, что при реализации своих планов им удастся создать в России новый строй на более разумных началах, чем тот, который установился в Англии, Франции, США и других буржуазных странах. Они мечтали принести освобождение и благоденствие всему народу, а не одному какому-либо классу. Более того, на свое выступление и возможную победу они смотрели не как на чисто национальное дело, имеющее значение только для России, а как на удар по общеевропейской реакции. Они уповали на то, что победа над русским царизмом развяжет силы народов и на Западе и воодушевит их на борьбу против рабства и тирании в собственных странах²¹.

Социологическая концепция декабристов органически связана с их общественно-политическими взглядами и подчинена им. Своими социологическими идеями декабристы пытались дать теоретическое обоснование революционной борьбе против царизма и крепостничества в России.

2

Философские идеи

В области философии между декабристами также не существовало единодушия. Одни из них придерживались открыто материалистических и атеистических воззрений; другие, оставаясь, по существу, на позициях философского материализма, тем не менее облекали его еще в форму деизма; третьи, составляющие меньшинство, склонялись к идеалистическим и религиозным взглядам. Судя по многочисленным воспоминаниям декабристов, философские споры между ними велись и до восстания, и в ссылке. «... В обществе, — вспоминал о времени ссылки декабрист *А. П. Беляев*, придерживавшийся идеалистических воззрений, — состоявшем с лишком из ста человек, в огромном большинстве из людей с высоким образованием, в ходу были самые разнообразные, самые занимательные и самые глубокомыслен-

²¹ См. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 254—255.

ные идеи. Без сомнения, при умственных столкновениях серьезных людей первое место всегда почти занимали идеи религиозные и философические, так как тут много было неверующих, отвергавших всякую религию; были и скромные скептики, и систематически ярые материалисты, изучившие этот предмет по всем известным тогда и сильно распространенным уже философским сочинениям»²².

Идеалистически и религиозно настроенную группу декабристов в Сибири возглавлял П. С. Бобрищев-Пушкин. В нее входили: Д. И. Завалишин, Г. П. Оболенский, братья А. П. и П. П. Беляевы, М. М. Нарышкин, Н. В. Басаргин, А. Е. Розен, И. Ф. Шимков. К этой группе, которую декабристы окрестили «конгрегацией», присоединились Н. А. Крюков, И. В. Киреев, ранее стоявшие на материалистических позициях. К религиозно настроенным декабристам относился М. Лунин.

Каких-либо более или менее заметных философских трудов членов «конгрегации» до нас не дошло. Известно лишь, что они пытались опровергнуть атеистические теории и показать несостоятельность материалистической философии, противопоставляя атеизму и материализму учение о боге и бессмертии души, утверждая, что материалист и атеист якобы не может быть высоко нравственным, добродетельным человеком.

Среди материалистов-атеистов, которые, по свидетельству А. Беляева, «утвердились в неверии и стали в нем фанатиками», особенно выделялись П. И. Борисов и А. П. Бяратинский. «... В Борисове, — писал Беляев, — господствующею мыслью была та, что можно быть добродетельным, отвергая бога»²³. Якушкин в своих «Записках» называет Борисова «догматическим безбожником». О Бяратинском Беляев отзывался как об «очень умном и ученом человеке»²⁴, писавшем материалистические опровержения против членов «конгрегации». К сожалению, эти произведения Бяратинского, а также и других декабристов до нас не дошли. Следует отметить, что некоторые декабристы сами уничтожили свои бумаги, могущие изобличить их перед следственной комиссией как вольнодумцев и безбожников и тем самым усугубить наказание.

Из того, что сохранилось, наиболее важными и ценными философскими произведениями декабристов являются: «О возникновении планет» (начало 1840 г.) П. И. Борисова, «Что такое жизнь?» (середина 30-х годов) И. Д. Якушкина, «Философские

²² Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. III, стр. 121—122.

²³ Там же, стр. 123.

²⁴ Там же, стр. 122.

записи» (годы написания точно неизвестны) Н. А. Крюкова, «О боге» (1824) А. П. Бяратинского, философские «Элегии» (1817—1819) В. Ф. Раевского. Несомненный философский интерес представляют также дневниковые заметки Н. И. Тургенева, антиклерикальные стихи К. Ф. Рылеева и А. А. Бестужева. Материалом для характеристики философских идей декабристов могут служить также некоторые сведения о П. И. Пестеле, И. И. Иванове, А. И. Анненкове, С. М. Семенове, Н. П. Репнине, И. И. Горбачевском²⁵ и др.

Из сказанного видно, сколь несостоятельным является утверждение помещичье-буржуазных историков и современных фальсификаторов истории русской философии, будто декабристы избегали философской проблематики.

В действительности идеологи декабризма беспощадно высмеивали тех, кто пренебрежительно относился к философии, кто считал ее изучение пустопорожним делом. «Многие не хотят, — писал Н. А. Крюков (1800—1854), — читать глубокомысленные философические сочинения и стараться узнавать все подробности, на которых основаны их умоздания (systemes), ибо, говорят они, нет ни одного любомудреца, который бы в чем-нибудь не ошибался, а так как соглашаться на таковые их мнения значит заблуждаться, то не для чего и знать их»²⁶. Возражая против невежественных рассуждений о бесполезности философии, Н. Крюков особо обращает внимание на то обстоятельство, что хотя «разум человеческий имеет свои пределы», но это не дает права зачеркивать значение философии, ибо она отнюдь не состоит из одних ошибок и заблуждений, но призвана вести и ведет к истинному познанию мира. По мнению Крюкова, выразившего в данном случае точку зрения и других декабристов-материалистов, «лучше иметь какую-нибудь систему (своих мыслей), нежели никакой»²⁷. Как нельзя соорудить здание, говорил он, не имея для этого соответствующих материалов, точно так же нельзя построить новое, разумное общество без общественной, в том числе философской, науки.

Декабристы-материалисты были решительными противниками оторванных от жизни схоластических умозрений и религиозно-мистических теорий. В их представлении философия — не праздная игра аристократического ума, не наука для избранной узкой касты мудрецов, не софистика и богословие; она имеет непосредственное отношение к посюстороннему реальному миру.

²⁵ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 421.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же, стр. 422.

Своей философии декабристы как революционеры придавали еще более сильное социальное звучание, чем это было у просветителей XVIII и начала XIX в. Они пытались использовать ее в целях общественного преобразования, осуществления благоденствия народа и прогрессивного развития Родины.

Проблема человека и его назначения сознательно выдвигалась декабристами на первое место в философии не только в плане этическом, но и отчасти гносеологическом; они связывали ее с познанием истины, которое должно помочь людям устроить их жизнь согласно требованиям разума.

Если Якушкин в своем философском трактате ставил вопросы «что такое жизнь?» и «что такое человек?», то Н. Крюков придал этим вопросам еще более резко выраженную социальную направленность, придя к выводу, что «цель науки, рассуждающей о человеке, состоит в том, чтобы узнать, каким образом он может быть счастлив и что для сего нужно». И тут же добавлял, что это «цель высокая, к которой клонятся все отрасли человеческих познаний»²⁸. А раз так, то наука о человеке сводится, по Крюкову, к тому, чтобы доставить человечеству всевозможное благополучие.

Единство теоретико-познавательной, социальной и этической сторон философии декабристов ярко сказывается и в следующих рассуждениях Крюкова. «Если философия есть изыскание истины, то благонамеренность и чистосердечие в отношении к другим должны быть первыми качествами философа»²⁹. Ему противно «человеконенавидение». Напротив, «любовь к человеческому роду, энтузиазм к благу общему, чувствительность, человеколюбие, желание служить своему [на]роду, снискивать его почтение, его нежность, признательность — вот законные побуждения, которые должны одушевлять честного человека»³⁰.

Исходя из поставленных перед философией задач, декабристы-материалисты решали вопрос о цели философии, не отделяя ее от смысла жизни. «Цель жизни истинного философа, — писал Крюков, — состоит в том, чтоб быть полезну человечеству, по-сему главными занятиями его должны быть два предмета: воспитание и наука общественная. Я говорю: *главными занятиями*, потому что, хотя и прочие науки соответствуют той же цели, однако ж они скорее могут быть рассматриваемы как средство... Не устроившись хорошенько на земле, т. е. не обеспечив свое существование на всю жизнь, невыгодно и не должно парить под облака»³¹.

²⁸ Там же, стр. 404.

²⁹ Там же, стр. 425.

³⁰ Там же, стр. 426.

³¹ Там же, стр. 423.

Подобные идеи развивал также и *Н. И. Тургенев* (1789—1871), замышлявший вместе с *А. Куницыным* основать общество и от его имени издавать журнал, преследующий высокие гражданские и просветительские цели, пропагандирующий передовые, в том числе философские, идеи. Если «прежде, — писал он, — мы искали пищи в масонстве, в мистицизме, в алхимии», то теперь выход надо искать в «здравых идеях» и «справедливых понятиях», в «истинных правилах» и в составлении такого общества, члены которого размышляли бы о благе, о чести, о славе отечества, о таком просвещении, которое «делает человека способным судить о гражданском положении своего Отечества»³².

Воззрения декабристов на мироздание наиболее полно изложены *Борисовым* и *Якушкиным*. Интересные мысли встречаются на этот счет и у *Раевского*. Названные декабристы исходят из материалистического положения, согласно которому миры (планеты) не являются результатом творческого акта божества или другой сверхъестественной силы. Когда в 1829 г. вышла книга *А. А. Дейхмана* «Мысли об основании землеиспытательной науки», то *П. И. Борисов* (1800—1854), разобрав ее содержание, дал ей высокую оценку и одновременно развил материалистические идеи о мироздании. Все небесные тела, доказывал он, сложились постепенно из «первоначальных атомов», рассеянных в мировом пространстве и находящихся во взаимодействии, в поступательном и вращательном движении. Благодаря внутренней «притягательной силе» атомы «слеплялись вместе и составляли известные сочетания; это продолжалось до тех пор, пока однородные и разнородные атомы, имеющие между собою сродство, вошли в новые сочетания и образовали различные тела, которые также двигались и обращались вокруг самих себя и, наконец, встретившись вместе, по силе притяжения составили какую-нибудь планету»³³. Из движущихся атомов состоят также кометы, аэролиты и другие подобные им тела. Этот процесс образования миров из рассеянных в космическом пространстве атомов, по мнению *Борисова*, не окончился, он продолжается и ныне и, «вероятно, будет продолжаться вечно». Не исключена возможность, писал он, что «солнце с окружающими его планетами со временем соединится с какою-нибудь звездой Геркулесова созвездия, к которому оно несется, составит новый мир и даст бытие новым существам»³⁴.

Таким образом, во всех процессах образования и гибели

³² Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I, стр. 221.

³³ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. III, стр. 79.

³⁴ Там же, стр. 80.

мировых тел нет ничего сверхъестественного. Они совершаются естественным, закономерным путем. Борисов не исключал возможности того, что «наша земля и другие планеты произошли от соединения небесных тел, уже населенных разного рода животными и растениями, которые погибли при сем соединении»³⁵. Но эти мысли были им высказаны лишь в форме предположения. Ссылаясь на достижения физики и химии, Борисов предполагал, что «все тела от малейшего атома до солнца и до величайшей из неподвижных звезд представляют нам шарообразную фигуру, которой величина может возрастать в правильной, но бесконечной для нас прогрессии в беспредельном пространстве вселенной»³⁶.

Мысли об «атоме едва приметном», о природе, которая «вам есть мать», о законах вселенной, которым все подчиняется, о вечном круговращении материи высказывал и В. Ф. Раевский. С большим восхищением отзывался он об одном из величайших материалистов и атомистов древности — Лукреции Каре. «Никогда, — писал Раевский, — человек с такой смелостью не опровергал провидения, как он; он говорил о божестве с презрением и дерзостью. Во всех его сочинениях он говорит, что бог не занимается и не вмешивается ни во что. В стихах его смежно сильная красота и важность»³⁷.

Философская работа *И. Д. Якушкина* (1793—1857) «Что такое жизнь?» по своей проблематике перекликается с основными идеями «О планетах» Борисова. Вместе с тем Якушкин ставит новые вопросы — о сущности жизни и человека, о том, какая сила объединила («столпила») людей в общество и движет их вперед. В связи с постановкой этих вопросов Якушкин осуждает схоластическую средневековую философию, которая на протяжении многих столетий пробавлялась надуманными, не имеющими никакого практического значения псевдопроблемами. И в этой же связи он положительно оценивает выступление Декарта — «смельчака из смельчаков-французов», который, «наскучив служить в драгуну, рубить и колоть врагов Франции, поднял собственный стяг против врагов человеческого разума», т. е. против средневековых схоластов. С радостью Якушкин отмечает, что «неприятель (т. е. средневековая схоластика. — *Ред.*), застигнутый врасплох, был разбит наголову». Хотя Декарту, несмотря на его гениальность и смелость, не удалось до конца стереть с лица земли схоластику, однако после его выступления «средневековая премудрость утратила много своей власти»³⁸.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, стр. 81.

³⁷ Там же, т. II, стр. 384.

³⁸ *И. Д. Якушкин*. Записки, статьи, письма. М., 1951, стр. 180.

Считая мир бесконечным в пространстве и безначальным во времени, Якушкин разделял и материалистическую атомистическую теорию строения материи. Видя в атомах основу основ мироздания, он, в отличие от Борисова, называет их «единицами». «Разум, признав протяжение в телах, деля их на части и подразделяя эти части на меньшие частицы, стремится от многочисленности к единице; допустив существование единиц, далее не подразделимых, он заключает, что такие единицы составляют сущность тел и что чувствам нашим представляются только образы предметов, беспрестанно преходящие»³⁹.

Атомы (или единицы) не имеют протяжения. Они обладают «силой движения», которая не сообщается им извне, а находится внутри их самих. Благодаря этому механическому движению (речь идет у Якушкина, как и у других декабристов, в основном о нем), «которое может разнообразиться до бесконечности своим направлением и степенью скорости», атомы различаются между собой⁴⁰. Это постоянное движение атомов ведет к образованию тел — минералов, металлов, растений, животных, одним словом, всего неорганического и органического мира, включая человека. Движение в мире вообще, в его орбиту вовлечены Солнце, Земля и все другие небесные тела, оно присуще растительным и животным организмам, а также и всей неорганической природе. Тепло, свет, электричество, магнетизм, кристалл, жизнь — все это результат движения материальных частиц⁴¹.

Следовательно, человек не стоит особняком от окружающей его неорганической и органической природы, не есть нечто чуждое и враждебное ей, а является ее частью; поэтому у него нет оснований считать, что он состоит из чего-то такого, чего нет в природе. «После многих треволнений, — писал Якушкин, — человек должен был убедиться, что, не бывши альфой и омегой мироздания, он составляет только звено бесконечной цепи творений и что ему не суждено оглашать одному Вселенную своим однозвучным пением, но что его голос должен сливаться с голосами всех прочих существ и всего сущего в многозвучную и вечно стройную песнь. Что, бывши в беспрерывных сношениях с природой, дело его разума — неослабно следить за всеми проявлениями в природе и, беспрестанно поверяя свои понятия одни другими, приводить их все более и более в согласие между собой; изучая же проявления в природе, стараться определить их взаимные отношения, отношения их к человеку и отношения человека к природе. И таким способом все более и более уяснять человеку, что такое человек. Одно из самых важных и любопыт-

³⁹ И. Д. Якушкин. Записки, статьи, письма, стр. 187.

⁴⁰ См. там же, стр. 190.

⁴¹ См. там же, стр. 190—191.

ных проявлений в природе, конечно, проявление жизни вообще и проявление жизни человека в особенности»⁴².

Якушкин пытался проследить зарождение и эмбриональное развитие ребенка и его последующее постепенное превращение во взрослого человека, члена гражданского общества. Он решительно отвергает мифическую версию о том, что, в отличие от прочих животных, человек наделен бессмертной душой. Эту точку зрения мыслитель-декабрист без обиняков характеризует как своего рода «преданье старины глубокой»⁴³.

Якушкин обращается к данным естествознания, в частности биологии и особенно таких ее разделов, как эмбриология и физиология, подтверждающим родство человека и других животных. Он разделяет догадки о биогенетическом законе развития, заявляя, что «человек в зародышевом своем развитии принимает все виды существования животных»⁴⁴. «Наблюдения над зародышем, — писал Якушкин, — очевидно доказывают, что первичное образование всех животных совершается вообще одним и тем же порядком, но что при этом каждое из них в подробностях и степени своего развития разнообразно до бесконечности и что каждое животное существует отдельно от всех животных как неделимое и вместе с тем составляет собой звено неразрывной цепи существ»⁴⁵.

Если в неорганических телах заметна разная степень развития определенных свойств, то это еще в большей степени относится к жизни, которая проявляется в растениях, в разных видах животных и завершается высшим творением природы — человеком и его мозгом. «... Жизнь при своих проявлениях, от гриба и до человека, — утверждал Якушкин, — имеет свои степени развития, и как при высокой степени тепла проявляется свет, точно так же при высшем развитии жизни проявляется мышление»⁴⁶. Стало быть, и мышление — не божественного, а естественного происхождения. Оно связано деятельностью «мозгового снаряда», который только у позвоночных получает свое окончательное развитие. Низшие животные имеют лишь «мышечный снаряд», чувствительность. Пытаясь определить специфику мышления, Якушкин прибегает к физическим сравнениям проявления тепла и света.

«Мышление, находясь в непосредственной зависимости от этого (мозгового. — *Ред.*) снаряда, — пишет Якушкин, — проявляется вследствие развития жизни; но самые проявления мышления столько же отличны от проявлений жизни, как и проявление

⁴² Там же, стр. 182.

⁴³ Там же, стр. 180.

⁴⁴ Там же, стр. 185.

⁴⁵ Там же, стр. 186.

⁴⁶ Там же, стр. 192.

света отлично от проявления тепла, хотя тепло и свет могут проявляться вместе в одном и том же предмете»⁴⁷. После этих рассуждений Якушкин переходит уже к ответу на поставленный им в самом названии трактата вопрос — «что такое жизнь?» На данный вопрос он дает крайне односторонний, механистический, но вполне материалистический ответ: «Самое же слово «жизнь» собственно означает только особый способ и порядок единиц, вследствие которого образуется растение или животное. И то и другое образуется под влиянием единицы, из которой сила жизни, как из средоточия, действует на окольные единицы и возбуждает их к жизни. Каждая единица, возбуждаемая к жизни, получает новую силу для сочетания своего с другими единицами, с которыми она образует живое существо, и для сопротивления разрушительному действию посторонних единиц»⁴⁸.

Животные от рождения и до конца жизни, считал Якушкин, руководствуются лишь инстинктом или врожденным умением «действовать согласно целям природы, давшей каждому животному определенное назначение в его жизни»⁴⁹. Не то человек. При своем рождении он не имеет никакого умения и приобретает его, с одной стороны, своим собственным опытом, с другой, переживая опыт и знания прежде живших поколений. Причем ранее накопленные обществом опыт и знания имеют, по Якушкину, большее значение, чем даже собственный индивидуальный опыт. При рождении взятый отдельно человек — «самое ничтожное существо из всех существ в мире». И только благодаря тому, что он «член семейства, с которым сливается его существование», благодаря тому, что он член общества, которое его воспитывает, учит и приобщает к гражданской жизни, человек в конце концов становится самым сильным и умным существом на земле, т. е. человеком в подлинном смысле слова, стремящимся к объединению всех людей в одно гармоническое общество. «Семейство человека само по себе, — пишет Якушкин, — слишком слабо, чтобы противодействовать враждебным силам, его окружающим; по необходимости оно соединяется с другими семействами, чтобы увеличить свои средства для удовлетворения потребностей жизни». Ради этой необходимости, продолжает он, народы сближаются с народами, «все человечество стремится к соединению в одно целое — и этим самым человек решительно разнится от всех животных вообще...»^{49а}. Итак, нужда толкает людей к объединению в гражданское общество.

⁴⁷ И. Д. Якушкин. Записки, статьи, письма, стр. 195.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

^{49а} Там же, стр. 196.

Близкие к этим мысли высказывали и другие декабристы. Так, у В. Раевского мы читаем: «Человек по природе есть член общества. Безопасность его и наслаждение требуют, дабы он сохранил все, что заключает в себе его природа»⁵⁰.

В своей теории познания Якушкин и его соратники продолжали традиции материалистического сенсуализма. «...Все наши понятия, — писал Якушкин, — приобретаются через внешние впечатления, и потому все наши побуждения происходят извне»⁵¹. «Все способности душевные, — отмечал Крюков⁵², — заключаются в способности чувствовать. Душа сама по себе в нас не действует, но действует лишь посредством чувств, и мы действий, собственно душе принадлежащих, не знаем и знать не можем»⁵³. Чувственные восприятия понимались Крюковым как результат взаимодействия органов восприятия с окружающим миром. «Если прервать сообщение между мозгом и нервами, тогда мы перестанем чувствовать»⁵⁴.

Делая выписки из Кондилляка и других авторов, которые Крюков предполагал использовать при написании трудов по логике, психологии и истории философии, он особо обращает внимание на определения впечатлений, ощущений, внимания, памяти. «Впечатление, — пишет он, — содрогание, произведенное в нервах наших присутствием какого-либо предмета. Ощущение есть чувствование приятное или неприятное души нашей, нашего я при содрогании нерв какого-нибудь органа. Внимание есть устремление чувств наших (органов) на один предмет». Память. Ощущение прежнего впечатления»⁵⁵. Эти и другие определения нужны, по Крюкову, «для яснейшего показания вещи, т. е. чтоб мы могли явственнее видеть, понимать, знать совершенно вещь». На вопрос, что важнее — определение вещи или ее знание, Крюков отвечал, что «главное состоит в том, чтобы знать вещь»⁵⁶.

⁵⁰ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 374.

⁵¹ И. Д. Якушкин. Записки, статьи, письма, стр. 181.

⁵² До ссылки на каторгу Н. Крюков был приверженцем материалистических и атеистических идей. Но на каторге, после длительных колебаний, он в конце концов примкнул к религиозной «конгрегации» Бобрищева-Пушкина. Насколько, однако, искренен был этот поворот, судить пока трудно. Не исключено, что в этом деле сыграли роль длительная личная дружба Крюкова с Бобрищевым-Пушкиным и тактические соображения — стремление добиться облегчения тяжелой каторжной участи.

⁵³ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 423.

⁵⁴ Там же, стр. 410.

⁵⁵ Там же, стр. 416.

⁵⁶ Там же, стр. 418.

Особенно большое значение в познании мира, доказывал он, играет анализ, необходимость разложения предмета на составные части, рассмотрение всех его признаков.

Крюков и другие декабристы-материалисты нисколько не сомневались в возможности познания мира, хотя и видели, что истина постигается человеком не сразу, а постепенно. Они верили, что просвещение, истинное знание восторжествуют в конечном счете над невежеством и предрассудками.

3

Атеистические и антиклерикальные идеи

В то время как одни декабристы (Барятинский, Борисов, Якушкин, Горбачевский, Иванов, Репнин, Семенов, Крюков, Раевский) откровенно высказывали атеистические идеи и решительно отвергали религию, другие (А. Бестужев, К. Рылеев, Н. Тургенев, С. Кашкин и др.) придерживались в этом вопросе более умеренных позиций, колебались между атеизмом и деизмом.

Ряд декабристов (С. Муравьев-Апостол, М. Бестужев-Рюмин, М. Лунин и др.) использовали религиозную форму для пропаганды республиканских идей⁵⁷.

Знакомство Н. Крюкова с материалистической философией XVIII в. породило в нем сомнение в Священном писании, в ипостасной троице, в божестве и божественной мудрости вообще. В связи с этим следственной комиссии Крюков сообщил о своих атеистических воззрениях следующим: «Долго не решался я отвергнуть бога; наконец, оживотворив матерью и приписав все существующее в природе действию случая, потушил едва мелькавший свет чистой религии»⁵⁸.

Вопрос о религии волновал и главу «Южного общества» П. И. Пестеля, что нашло отражение как в его беседах с друзьями и переписке с матерью, так и в «Русской правде». Но поскольку каких-либо специальных работ или писем, где Пестель изложил бы свое философское кредо, нет, а его философские письма из переписки с матерью утеряны, то об его отношении к религии можно судить лишь по воспоминаниям современников и сохранившимся письмам матери к Пестелю.

⁵⁷ См. *Избранные социально-политические и философские произведения декабристов*, т. II, стр. 191—193; 259.

⁵⁸ Там же, стр. 401.

А. С. Пушкин, неоднократно встречавшийся с Пестелем на юге в 1821 г., говорил о нем как об «умном человеке во всем смысле этого слова», «одном из самых оригинальных умов». Во время одной из бесед на философские темы Пестель признавался Пушкину: «Сердцем я материалист, но мой разум этому противится». Это признание дает возможность считать, что хотя Пестель, видимо, и не преодолел в то время некоторых философских колебаний, его устремления были направлены не к идеализму и религии, а к материализму и атеизму.

Есть основания полагать, что с годами он все более отходил от религиозных убеждений.

Об этой эволюции от идеализма ко все более сознательному материалистическому мировоззрению и атеизму свидетельствуют письма матери Пестеля, из которых видно, что Пестель сомневался в существовании бога, отрицал его всемогущество, поскольку бог не сделал человеческого род счастливым. Считая, что религия имеет более «утешительное» и «успокаивающее» значение, Пестель признавал при этом ее догмы бездоказательными, не желая их принимать на веру. Это подтверждается его поведением в Петропавловском каземате. Пестель наотрез отверг исполнение последнего религиозного обряда — исповедь и причастие перед казнью.

Прав был Огарев, когда в статье «В память людям 14 декабря 1825 г.» писал о Пестеле: «Пестель был один из самых великих деятелей того времени. Это был человек огромного ума и железного нрава».

«Перед казнью все причащались, кроме Пестеля, который остался верен своему здравому уму. Официальные донесения и даже неофициальные воспоминания стараются уверить, что это потому, что Пестель был лютеранин; мы убеждены, что это потому, что Пестель был сильный человек»⁵⁹.

Значительный интерес представляют атеистические элегии В. Раевского и антиклерикальные стихи К. Рылеева и А. Бестужева.

В. Ф. Раевский (1795—1872) слыл среди декабристов первым и самым «необузданным» вольнодумцем. Основные свои сочинения, в которых выразилось его вольнодумство, он, видимо, уничтожил, будучи предупрежден А. С. Пушкиным о предстоящем аресте. Однако сохранившиеся фрагменты и философские «Элегии», «Сатиры на нравы», «Певец в темнице» дают нам некоторое представление о его отрицательном отношении к религии вообще,

⁵⁹ *И. И. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения*, т. I. М., 1952, стр. 783, 788.

к учению о бессмертии души, о загробном мире и воздаянии — в частности.

Раевский писал, что «человек среди своих великих дум зреть должен истину, прелестну наготою»⁶⁰. В религии этой истины нет. Более того, религия является духовным орудием в руках царей против народа, используется правящими классами как «узда» и «щит стальной», она «смиряет разум дерзновенный». Раевский ополчался против библейских сказок, высмеивал легенду об изгнании Адама и Евы из рая «за несогласность мнения». По поводу церковного учения о загробной жизни и божественном воздаянии он смело заявлял:

«Никто не вразумил, что нас за гробом ждет: ни тысячи волхвов, ни книги Моисея, ни мужи дивные, гласящи шумный сброд, ни гений Лейбница в листах Феодицеи. И червь, и я, и ты, и целый смертный род для будущих времен пройдет, как блеск Эиды»⁶¹.

Из письма к К. А. Охотникову в 1820 г. видно, что Раевский отрицательно относился к идеалистическим концепциям Канта, Шеллинга, Велланского, Эккартсгаузена, противопоставляя им сенсуализм Кондильяка и советуя другу прочесть сочинения последнего со вниманием.

Раевский настаивал на том, что религиозное учение возникло в глубокой древности в силу невежества людей, что на ранних ступенях развития человечества господствующей формой религии были многобожие и пантеизм⁶².

Для антиклерикальных воззрений декабристов характерны мысли Рылеева. В статье «Причина падения власти пап» (о Европе XVI в.) он писал: «Духовенство, тесно соединенное с папою, также строгая инквизиция, вместо того чтобы просвещать народ, заводили оный еще в глубочайшие суеверия, безумства и закоснелые предрассудки, составив тем твердый оплот свободе и разуму, зная, что на сем только основывалась их власть»⁶³. В агитационном стихотворении Рылеева и Бестужева «Ах, где те острова» антиклерикальная поэма Вольтера «Орлеанская девственница» противопоставляется церковным святым, которые авторы без обиняков советуют швырнуть «в рожу попам».

В другом сочинении того же жанра воспевается удалой кузнец, несущий три отточенных ножа, предназначенных для трех врагов:

⁶⁰ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 360.

⁶¹ Там же, стр. 358.

⁶² См. там же, стр. 383.

⁶³ Там же, т. I, стр. 561.

«Первый нож на бояр, на вельмож.
Второй нож на попов, на святош.
А молитву сотвори, третий нож на царя»⁶⁴.

Эти и подобные им произведения нелегально распространялись в обществе, внушая читателям ненависть не только к царю и помещикам, но и к их идейному оруженосцу — церкви.

Наиболее последовательно и ярко атеистические идеи проводил друг Пестеля — декабрист *А. П. Бярятинский* (1798—1844). При аресте в его бумагах было обнаружено стихотворение «О боге», написанное на французском языке. Бог изображается Бярятинским как злодей, с наслаждением «вдыхающий испарения дымящейся повсюду крови». Обличая этого жестокого тирана и кровопийцу, прославляемого церковниками, Бярятинский пишет: «Ты сам пил без конца кровь беспомощной жертвы ... Это ты зубами бешеного пса сеешь повсюду смерть, пылающую в крови. Это ты создал хищных животных (льва, вепря, змею, кошку, акулу, ястреба), отвратительных пауков и насекомых, которые терзают свои жертвы, сеют страдания на земле, в волнах, в воздухе ... Пусть мудрец видит божество в этом переплетенье, но сердце мое отвергает его за такую жестокость». Эта жестокость, продолжает Бярятинский, обращаясь к богу, «отрицая благодать твою, отрицает твое существование».

В итоге поэт-декабрист приходит вслед за материалистами XVIII в. к выводу, что ужас и невежество, страх и заблуждения — вот что породило богов в сознании людей. В связи с этим он призывает разбить алтарь, которого бог не заслужил, ибо «или он благ, но не всемогущ, или всемогущ, но не благ». Бярятинский призывает читателей опираться не на священные книги, а на познание природы и отвергнуть бога. «Вникните в природу, спросите историю, вы поймете тогда, наконец, что для собственной славы бога, при виде зла, покрывающего весь мир, если бы даже бог существовал, — нужно было бы его отвергнуть»⁶⁵.

Это заявление явно полемизирует с известным положением Вольтера о том, что если бы бога не было, его необходимо было бы выдумать.

Находясь на каторге, Бярятинский и Борисов были главными оппонентами в спорах с религиозной «конгрегацией». Свои атеистические возражения против нее Бярятинский писал на французском языке. К сожалению, они до нас не дошли и, по-видимому, навсегда утеряны. Много критических высказываний о цер-

⁶⁴ Там же, стр. 542.

⁶⁵ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. II, стр. 440 (подстрочный перевод М. В. Нечкиной).

ковном мракобесии имеется у И. И. Горбачевского, Н. И. Тургенева и других декабристов.

И. И. Горбачевский (1800—1869) принадлежал к атеистам. Выйдя после каторги на поселение, он подвергнулся гонениям со стороны иркутского архиепископа за неисполнение христианских обрядов и отрицательное отношение к учению церкви. Что касается Н. И. Тургенева, то, сравнивая атеистов с верующими, он отдавал предпочтение первым. Из дневника Тургенева видно, что он резко критиковал религиозный фанатизм, мистический обскурантизм Магницкого, Рунича и их единомышленников, ополчался против монахов, сеявших в обществе антинаучные идеи, ратовал за распространение в обществе естественнонаучных знаний и просвещения вообще.

Атеистические и антиклерикальные идеи являются неотъемлемым элементом идеологии декабристов.

4

Эстетические воззрения

Эстетика декабристов, опиравшаяся на их революционные воззрения, сыграла важную роль в развитии русской художественной литературы и эстетической мысли первой четверти XIX в. Свои наиболее яркие выражение эстетические взгляды декабристов нашли в творчестве *К. Ф. Рылеeva* (1795—1826), *А. А. Бестужева-Марлинского* (1797—1837), *В. К. Кюхельбекера* (1797—1846).

Декабристы приняли активное участие в борьбе между уже изживавшими себя направлениями классицизма и сентиментализма, с одной стороны, и романтизмом — с другой. Отвергая классицизм, поддерживаемый официальными кругами, и в то же время высмеивая чрезмерную чувствительность и сентиментальный слог эпигонов Карамзина, А. Бестужев и К. Рылеев утверждали новое для того времени в России направление — романтизм. При этом они остро чувствовали, что их революционному эстетическому идеалу не отвечает пассивный романтизм школы Жуковского. В критике пассивного романтизма участвовал и В. Кюхельбекер. Декабристы осуждали пассивных романтиков за отсутствие героического, начала в творчестве, высмеивали их увлечение туманной мечтой и «призраками», настроения тоски, уныния⁶⁶.

⁶⁶ См.: *Декабристы. Поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика*. М.—Л., 1951, стр. 551.

В противовес пассивному романтизму революционно-романтическая концепция декабристов характеризуется отстаиванием в искусстве высокой гражданственности, революционно-патриотических идеалов, требованием национальной самобытности литературы и искусства, стремлением объяснить их состояние исходя из политического состояния общества, мужественным проведением свободы.

Декабристами впервые в истории русской эстетической мысли были выдвинуты на первый план категория героического и проблема народности. Это объясняется тем, что их нравственно-эстетический идеал был связан с их политической программой. Освободитель народа и герой, достойный быть воспетым в произведениях искусства, — понятия в декабристской эстетике однопорядковые. Утверждение нового героя в искусстве, героя-борца, — ярчайшая особенность эстетической концепции декабристов.

Непосредственная связь эстетического идеала с революционной программой была политическим и одновременно теоретическим основанием единства этического и эстетического в мирозерцании декабристов. Это единство нашло свое отражение и в их программных документах. Так, в уставе «Союза благоденствия» категории прекрасного, «истинно изящного» определялись как «все то, что возбуждает в нас высокие и к добру увлекающие чувства»⁶⁷. Отождествляя, по существу, прекрасное и нравственное, радуя за то, чтобы поэт выше всех благ на свете ставил общественное благо, декабристы считали понятие «поэт» равнозначным понятиям «гражданин», «пророк», «учитель».

Исходя из разработанных ими революционных требований к искусству, декабристы и к оценке современных писателей и произведений подходили с позиций нового выдвинутого ими нравственно-эстетического идеала. Это не исключает того, что в силу ограниченности своего мировоззрения они допускали в ряде случаев односторонность, ошибки.

Верно подметив отрицательные моменты в творчестве пассивных романтиков, уводящих искусство от живой действительности, от революционной борьбы, декабристы недооценивали, однако, в целом значение творчества Жуковского, да и вообще сужали предмет искусства, нередко исключая из него то, что прямо не служило ближайшим политическим целям. Так, высоко оценив ранние романтические поэмы Пушкина, они не смогли уяснить поваторской сущности наиболее зрелых произведений великого поэта.

⁶⁷ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов т. I, стр. 270.

Важное место в декабристской эстетике занимала проблема народности. Под народностью декабристы понимали национальную самобытность литературы. Вопрос о необходимости изучения национального своеобразия русской литературы рассматривается в статьях А. Бестужева — «Взгляд на русскую словесность в течение 1824 и начале 1825 годов», К. Рылеева — «Несколько мыслей о поэзии», в работах В. Кюхельбекера.

Многие недостатки литературы, полагал Бестужев, коренятся в «страсти к подражанию», в отсутствии самостоятельности, в том, что даже люди с талантом «позволяют себя водить на помочах», забывая, что «все образцовые дарования носят на себе отпечаток не только народа, но века и места, где жили они, следовательно, подражать им рабски в других обстоятельствах невозможно и неуместно»⁶⁸.

Рылеев связывал проблему народности в искусстве с необходимостью создания произведений прежде всего на основе национального материала. Кюхельбекер также подчеркивал, что «всего лучше иметь поэзию народную»⁶⁹.

Принципиальное значение для развития русской эстетической мысли имели высокая оценка декабристами народного творчества как арсенала искусства профессионального (так, Кюхельбекер видел в летописях, песнях и народных сказаниях «лучшие, чистейшие, вернейшие источники для нашей словесности»⁷⁰), использование некоторых особенностей фольклора в их собственной революционной поэзии, ставшей мощным средством политической агитации на первом этапе русского освободительного движения. Агитационные стихи и песни Рылеева и Бестужева отличаются чертами подлинной народности.

С трактовкой декабристами проблемы народного, национального тесно связано рассмотрение ими более общего философского вопроса о сущности и исторических формах развития искусства. Декабристы пытались осмыслить закономерный процесс развития русской литературы, взглянув на нее с общественно-политической точки зрения, выделить присущие ей школы и направления, а также определить своеобразие, особенности таланта писателей Кантемира, Крылова, Ломоносова, Фонвизина, Жуковского, Батюшкова и других. Отмечая обстоятельства, мешавшие развитию литературы и замедлявшие «образование вкуса публики», Бестужев указывал на существенные недостатки просве-

⁶⁸ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I, стр. 473.

⁶⁹ Сб. Декабристы. Поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика, стр. 552.

⁷⁰ «Мнемозина», ч. II, 1824, стр. 42.

щения, связанные с феодально-крепостнической идеологией господствующего класса, на «туман, лежащий теперь на поле русской словесности»⁷¹, намекая на социальные условия николаевской России.

У декабристов не было еще конкретно-исторического взгляда на историю и сущность искусства, но они подчеркивали зависимость содержания и формы искусства от «духа времени», понимаемого как выражение основных исторических тенденций развития народов, от «физических и нравственных обстоятельств», характеризующих общественную жизнь в той или иной стране.

Тесно связывая литературу и политику. Рылеев приходил к выводу, что формы той и другой изменяются исторически. Так, он критически оценивал требование трех единств, выдвинутое античной эстетикой и возведенное в абсолюте классицизмом. «Формы древней драмы, точно как формы древних республик, нам не в пору... Форма правления их не нарочно была выдумана, не насильно введена, а проистекла из природы вещей, была необходимостью того положения, в каком находились тогда гражданские общества»⁷². Для современного искусства три единства не могут быть, по Рылееву, эстетическим законом потому, что изменились сами условия жизни людей. Выбор формы произведений Рылеев выводил из специфики изображаемого предмета. Он отказался от определения сущности поэзии вообще. В постановке им этих вопросов заметна материалистическая и диалектическая тенденция.

Придавая большое значение выработке правильного критерия эстетической оценки, декабристы были противниками формальных и мелкотравчатых суждений о художественных произведениях, они предъявляли общетеоретические, философские требования к эстетике, которая должна иметь «взор более общий, правила более стихийные. Лица и случайности проходят, но народы и стихии остаются вечно».

В целом эстетика декабристов сыграла большую революционизирующую роль в развитии русской литературы и искусства. Решение ими проблемы гражданского назначения искусства, утверждение непосредственной связи эстетического идеала с революционно-политическим, отстаивание единства нравственного и эстетического начал в искусстве, утверждение новой героической концепции личности, постановка вопроса о народности искусства, а также попытка рассмотрения закономерностей

⁷¹ Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I, стр. 468.

⁷² Там же, стр. 555.

его развития с передовых философских позиций послужили основой того, что традиции декабристской эстетики оказались плодотворными для последующих поколений, для эстетики русских революционных демократов.

* * * * *

Декабристы впервые в России связали передовые социологические и философские идеи с практикой революционной борьбы против царизма. Обосновывая свои революционные убеждения просветительскими теориями «естественного права» и «общественного договора», они вместе с тем осмысливали и обобщали опыт европейского революционного и национально-освободительного движения первой четверти XIX в. Часть декабристов решительно порвала с религиозно-идеалистической идеологией и развивала материалистические идеи; ярко выражены у декабристов атеистические и антиклерикальные мотивы.

Декабристские организации были тайными обществами, документы которых были известны лишь узкому кругу передовых дворян. Некоторые произведения, посвященные теоретическим, в частности философским, проблемам, были написаны декабристами в ссылке и стали известны лишь значительно позже. Тем не менее идеи декабристов разными путями (через литературные произведения, литературную критику, произведения, распространявшиеся в рукописях) проникали в русское общество и оказали революционизирующее влияние на последующее поколение передовых мыслителей России.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В НАЧАЛЬНЫЙ ПЕРИОД КРИЗИСА
ФЕОДАЛЬНО-КРЕПОСТНИЧЕСКОГО
СТРОЯ**

ВТОРАЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX в.

**ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
РЕАКЦИОННОГО И КОНСЕРВАТИВНОГО
РУССКОГО ДВОРЯНСТВА**

1

**Реакционно-крепостническая идеология
«православия, самодержавия и народности».
Теизм 30—40-х годов**

В 30-40-х годах забота царских властей и господствующего класса — помещиков-крепостников — об усилении своих идеологических позиций выразилась прежде всего в широко культивируемой в то время теории «официальной народности». Эта теория и ее «философское» обоснование, данное теистами, были реакцией на восстание декабристов и новый подъем освободительного движения в России, на революционные события 30—40-х годов в Западной Европе, на быстрое развитие и распространение в стране передовых философских и естественнонаучных идей. Это была попытка затормозить исторический прогресс, изолировать Россию от западноевропейского мира, попытка идеологического оправдания застоя.

Видным теоретиком и пропагандистом официально-охранительной идеологии был историк *Михаил Петрович Погодин* (1800—1875). Выходец из разночинной среды, он много лет был профессором истории Московского университета, внес известный вклад в историографическую науку¹. По словам М. Покровского, он был «полицейским историком», «защитником исторического православия». Главной целью его было подвести под идеологию «официальной народности» историческую базу.

¹ М. П. Погодин собрал обширный документальный материал по раннему периоду русской истории, опубликовал ряд летописей, нашел и обнаружил V т. «Истории Российской» Татищева, некогые труды Посошкова и т. д.

В философии он придерживался тензма, вел борьбу против философского и естественнонаучного материализма, «справа» критиковал позитивизм и дарвинизм. Характерной чертой историко-социологической методологии Погодина является формализм. Отдавая дань словесного уважения естествознанию, он проводил нередко аналогии между фактами истории и явлениями природы, стремясь придать своим выводам видимость научности. Погодин называл подобный прием математическим методом.

Историко-социологическая схема Погодина пронизана идеей провиденциализма православного толка. По его мнению, все идет к единству, к гармонии двух основных начал всякой истории — государства и народа. Объявляя волю монарха действительной силой истории, носителем ее «духа», Погодин, в сущности, отстаивал право монарха на произвол.

Исходным пунктом социологической концепции Погодина является противопоставление западноевропейского и русского исторического процесса. По его утверждению, «русское государство в образе происхождения и в ходе событий представляет совершенное различие с западными государствами»²⁻³. Это положение он обосновывает теорией об особых «началах» русской истории и русской жизни.

Так, «историческое» различие он видит в том, что на Западе государства образовались путем насильственного завоевания, в России же произошло добровольное призвание варягов, «полюбовная сделка». Отсюда единство и взаимопонимание между всеми слоями общества, что наложило печать на русскую историю вплоть до XIX в. и позволило России избежать развития буржуазных отношений.

Славяне, как народ северный, утверждал Погодин, «были и есть народ тихий, спокойный, терпеливый». Эти черты народного характера он объявил прирожденными и неизменными: «В XIX столетии мы те же, что и в IX...»⁴. Эту антинаучную идеалистическую теорию о якобы обусловленных самой природой страны нравственных качествах русского народа Погодин выдвигал в качестве «доказательства» нереволюционности природы славян. Он приписывал русскому народу особое чувство религиозности, выступал за религиозно-нравственное образование народа.

Борьба Погодина за восстановление истинно-русских «начал» и «преданий» означала на деле призыв вернуться к прошлому, попытку задержать прогрессивное развитие страны, сохранить

¹⁻³ М. П. Погодин. Древняя русская история до монгольского ига, т. 1. М., 1872, Посвящение.

⁴ М. П. Погодин. Статьи политические и польский вопрос. М., 1876, стр. 217.

привилегии господствующего помещичьего класса и самодержавия. Погодин стремился доказать, что в России нет реальной почвы для классовой борьбы, но он был вынужден признать революционные потенции крестьянина, наличие революционного «семени» в русском обществе. Он с ужасом писал в 50-х годах: «Мпрабо для нас не страшен, но для нас страшен Емелька Пугачев. Ледрю Роллен со своими коммунистами не найдут у нас себе приверженцев, а перед Никитой Пустосвятом разинет рот любая деревня. На сторону к Мадзини не перешатнется никто, а Стенька Разин лишь кликну клич! Вот где кроется наша революция, вот откуда грозят нам опасности, вот с какой стороны стена наша представляет проломы... которая почти без присмотра валится и грозит падением»⁵. Страх перед крестьянской революцией обусловил ненависть Погодина к революционной идеологии в России.

Русские революционные демократы вели постоянную борьбу против идей Погодина.

Они отвергали норманскую теорию Погодина, резко критиковали его идею социальной гармонии в русском обществе, его представления о русском народе как «смирном» и «покорном». Одновременно русские революционные демократы вскрыли методологическую несостоятельность Погодина как историка, его произвольное обращение с фактами.

Ближайшим единомышленником М. П. Погодина был профессор русской словесности *Степан Петрович Шевырев* (1806—1864). Дворянин по происхождению, он в молодости примыкал к кружку «любомудров», испытал влияние немецких романтиков. В Москве он сблизился с Погодиным, заведовал отделом критики в «Москвитяине», вел борьбу против идей Беллинского и «натуральной школы».

По своим философским взглядам Шевырев был объективным идеалистом-теистом, последователем Ф. Голубинского, немецкого теософа Баадера и мистических идей позднего Шеллинга. Он отвергал философию Гегеля за рационализм и недостаточную религиозность, указывая на ее практическую опасность. Шевырев отрицал диалектику как «совершенно противную философии христианской». Его борьба против материализма и науки, насаждение мистицизма преследовали цель сугубо политическую — «отвращение» революции.

Шевырев — иррационалист. Он утверждал, что «циркуль логического силлогизма не приходится к мысли духовной», разум человека ничто без веры, а наука и жизнь в своем развитии стремятся к уничтожению друг друга.

⁵ М. П. Погодин. Историко-политические письма и записки... М., 1874, стр. 262.

Шевырев боролся против передовых эстетических принципов революционной демократии. Опираясь на платоновское определение прекрасного, заключающее в себе «божественное начало», он выступал против реалистического направления в русской литературе, выхолащивал социальный смысл из комедий Фонвизина, басен Крылова, сочинений Грибоедова и Гоголя. Мир поэзии, заявлял он, независим от мира жизни. Мистифицируя категорию народности, Шевырев приписывал русскому народу религиозность, смирение и покорность.

Политика и искусство, уверял Шевырев, «не имеют никакой внутренней, нераздельной связи», политические тенденции идут «во вред искусству», истинная свобода творчества исключает «всякие пристрастия».

Задачу реализма Шевырев объявил «ложной», потому что, по его мнению, «не действительность составляет достоинство искусства, а глубина души художника, который ее охватывает»⁶. Он интуитивистски трактовал процесс творчества как бессознательное «избрание» предмета изображения, мистифицировал творческую фантазию, рассматривая ее как своего рода результат религиозного озарения. Критически-реалистическое направление в русской литературе Шевырев объявил признаком ее упадка.

В системе охранительной идеологии видное место принадлежит мистико-идеалистической философии, представители которой пытались соединить религию с философским идеализмом и создать обновленную православно-христианскую «метафизику», «натурфилософию» и подчинить философию и науку религии. Теистическая философия была направлена против рационализма и материализма. Она пыталась доказать единство разума и веры, бессилие человеческого ума без «озаряющего света» откровения, сохранить церковную догматику, которой был нанесен серьезный удар естествознанием, материалистической философией и, в известной степени, немецким классическим идеализмом.

Идейными источниками русской теистической философии были прежде всего творения православно-христианских «отцов церкви», западноевропейский мистицизм Я. Бёме, Якоби, Баадера и др., отдельные положения идеалистической философии (Платона, Канта, Гегеля, Шеллинга), истолкованные в православно-мистическом духе. Теисты, по меткому выражению Чернышевского, стремились быть философами, но боялись не быть правверными православными христианами.

Крупным представителем «обновленного» теизма в России был профессор Московской духовной академии *Ф. А. Голубинский*

⁶ «Москвитянин», 1848, № 2, стр. 183.

(1797—1854). Его «философия» представляла собой попытку подавить науку и разум религией, создать систему универсального мистического «вѣдения». Термин «философия» употребляется им в двух смыслах: как стремление к познанию, мудрости и как «вѣдение», т. е. наука, знание. Возможность философии, по его мнению, кроется во врожденной любви человека к мудрости, т. е. в стремлении к богу, а поэтому философия есть богопознание. Мышление будто бы пусто и бессодержательно без идеи бога. Голубинский писал о «внутреннем и внешнем опыте», отдавая предпочтение внутреннему, который, по его словам, «непосредственно выражает в себе божественные совершенства».

Голубинский не скрывал своих реакционных намерений, заявляя, что «практическая цель метафизики» состоит в том, чтобы дух, сердце и волю человека приобщить к богу.

В истории философии Голубинский выделял четыре системы: материализм, идеализм, пантеизм и теизм. Особенно ожесточенно он выступал против материализма как будто бы низшей формы философствования, которой якобы недоступна сфера духовного.

Другим представителем теистической философии был Ф. Ф. Сидонский (1805—1873). С 1864 г. он занимал кафедру философии, а в последние годы жизни — кафедру богословия в Петербургском университете. В его книге «Введение в науку философии» были сформулированы основы теизма и вместе с тем, хотя и робко, защищалось право философии на истину, не отождествляемую с истиной богословия. Книга эта в свое время наделала много шума, автор ее был уволен из духовной академии.

Сидонский доказывал необходимость философии наряду с богословием. В центре его рассуждений находится проблема человеческого разума. Доступна ли человеку истина? История философии, отвечал автор, показывает, что познание — процесс бесконечного приближения к истине, которая есть «плод вековых усилий целого человечества».

Философия в своем стремлении к истине не более свободна, чем физика, потому что она обусловлена самой природой, испытывает «всегда нужное руководство матери-природы». Опираясь понятиями «природа», «жизнь», «разум», «истина» и т. д., Сидонский, однако, истолковывал их в смысле рационалистически трактуемого богопознания. Познание природы понимается им как познание «пачала всего сущего», т. е. бога.

Но вместе с тем Сидонский доказывал, что ум не может удовлетвориться одной верой. По его мнению, хотя философия и вера совместимы, но «область мыслей человеческих никак

не ограничивается одной верой»⁷, ибо это ведет к «мысленному рабству», а авторитет религии подлежит еще только утверждению. Универсальным знанием является философия, а не религия, ибо философия в отличие от религии есть необходимое и естественное произведение нашей разумности, она ничего не принимает на веру, а все проверяет разумом.

Но известная противоречивость воззрений Сидонского, его стремление отделить философию от религии, разум от веры существуют в рамках воззрения, считающего, что философия и религия идут разными путями, но к одной цели — к постижению божественной истины.

Теистическая философия рассматривалась Сидонским в качестве идейного оплота монархо-крепостнической системы, призванного предотвратить революцию. Философия, писал он, не может «одобрять судорожных переворотов для обновления машины государственного устройства»⁸.

Профессор Петербургской духовной академии по кафедре философии *В. Н. Карпов* (1798—1867) в своих книгах «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) стремился обосновать теистическую философию как якобы стоящую над материализмом и идеализмом. Он выступал против философского материализма Чернышевского и Сеченова.

Философские принципы, защищаемые Карповым, находятся в общем русле теизма 30—40 годов. Карпов-платоник, испытывавший влияние кантианства, особенно в трактовке проблем познания и логики. Гегель, по Карпову, не сумел достичь синтеза формального и реального. Такой синтез должна дать философия «трансцендентального синтеза» или «синтетизма», призванного соединить природу, человека и бога, привести их к «совершенной гармонии».

Философия — универсальная нормативная сфера умственной деятельности, стоящая между политикой и религией, призванная укреплять связь неба с землей.

Философское знание, по Карпову, внеопытно, оно — результат «непосредственного созерцания истины, сообразной с природой ума»⁹.

Наибольший интерес для характеристики теистической историко-философской концепции представляет «История философии» архимандрита *Гавриила* (В. Н. Воскресенского) (1795—1868). Автор подвергает пересмотру известные в то время историко-философские концепции (Теннемана, Тидемана, Буле, Риттера

⁷ Ф. Ф. Сидонский. Введение в науку философии. СПб., 1833, стр. 95, 180.

⁸ Там же, стр. 319.

⁹ В. Н. Карпов. Введение в философию. СПб., 1840, стр. 38.

и др.) и отвергает их как неприемлемые для православия. Историю человечества он делит на два периода: «эпоху вдохновения» (господство инстинкта) и «эпоху философии» (господство разума). Но обе эти эпохи одухотворены религией, которой подчинены наука и философия. По мнению Гавришца, человечество еще не создало «полной философской системы». Эту задачу предстоит решить с позиций теизма.

Историю философской мысли прошлого Гавриил делит на три этапа: 1) древний, когда наивная философия существовала нераздельно с наукой, 2) средние века, когда философия была подчинена богословию, и 3) новый период, с Бекона и Декарта до Канта, когда была провозглашена свобода разума и получило развитие естествознание. Средневековую философию он называет колыбелью нынешней философии. «Религиозная эпоха», по Гавриилу, всегда предшествовала появлению философии.

Значительное внимание Гавриил уделяет восточной философии, которую он делит на две группы. К первой он относит христианско-церковную мистику, ко второй — языческую философию Китая, Персии, Индии и т. д. При этом он критикует пантеизм философии индусов, но сочувственно излагает воззрения китайского философа Конфуция.

Историко-философская концепция Гавриила служила реакционным целям подведения наукообразных основ под идеологические принципы теории и политики «официальной народности».

Теистическая философия играла роль идеологического оружия, направленного против освободительного движения и материалистической философии. Дальнейшее «развитие» эта реакционная теория получила в трудах Новицкого, Гогоцкого, Юркевича и нашла свое завершение в сочинениях Вл. Соловьева и его последователей.

2

Социология и философия славянофильства

Одним из основных течений идеалистической философии в России 30—40-х годов было славянофильство, виднейшими представителями которого были *И. В. Киреевский* (1806—1856), *А. С. Хомяков* (1804—1860), *К. С. Аксаков* (1817—1860) и *Ю. Ф. Самарин* (1819—1876). В литературе обычно отмечается известное несходство между представителями «официальной народности» и первыми зачинателями славянофильской доктрины. В трудах таких представителей раннего славянофильства, как А. Хомяков, И. Киреевский, К. Аксаков, можно найти критический взгляд на некоторые стороны тогдашней действительности. Однако это не мешало славянофилам выступать вместе с предста-

вителями «официальной народности» общим фронтом против революционно-демократического лагеря и его идеологии — философского материализма в России — и выполнять роль защитников самодержавно-помещичьего строя.

Славянофилы, как и идеологи «официальной народности», пытались доказать, что русский уклад жизни покоится на таких началах, которые исключают будто бы всякие антагонизмы и состояние борьбы между различными социальными группами в России — явление, столь характерное лишь для Запада. Все классы русского общества в своей основе проникнуты одинаковой потребностью общего блага и единомыслием, и поэтому каждая насильственная перемена тут, говорил И. Киреевский, «была бы разрезом ножа в самое сердце общественного организма». Корень зла в России, по мнению славянофилов, следует искать не во внутреннем устройстве и организации общества, а во внешних обстоятельствах, которые могут насильственно нарушить исконные и святые для русского народа правила. Такими обстоятельствами славянофилы считали проведенные сверху реформы Петра I, которые якобы и создали разлад между политическим строем и народными массами России.

Господствующая политическая верхушка, писал К. Аксаков, совершенно оторвавшись от родной почвы, языка и обычаев, стала пренебрегать всем русским, действовать эгоистически, добываясь преимущества над народом. Указав на то, что политическая история России, благодаря реформам Петра, отклонилась от истинно русского русла, получила ложное направление, он требовал вернуться к минувшим, допетровским временам. «Пора домой! — восклицал он, — нас ждет Земля родная, великая в страдании немом»¹⁰.

Если теория «официальной народности» видела общественный идеал в самодержавно-крепостнической действительности, что делало эту идеологию насквозь апологетической, то славянофильство, по существу, стояло за тот же строй, но защищало его другими путями, призывая вернуться к его «идеальным» основам, подвергая критике наиболее отвратительные стороны феодально-крепостнической действительности.

Славянофилы ничего не имели против того, чтобы целый ряд «положительных» моментов европейской цивилизации, как, например, технический прогресс, просвещение и т. п., нашел себе место в русской действительности. Но они не могли объяснить, каким образом некоторые атрибуты капиталистического развития могли бы привиться в России и сосуществовать с «исконными» русскими, т. е., по существу, патриархально-феодальными «кор-

¹⁰ К. Аксаков. Сочинения, т. 1. М., 1861, стр. 53.

нями» жизни. Они были недовольны, в частности, цензурой, бюрократизмом административного и судебного аппарата царизма, низкопоклонством господствующих кругов перед буржуазным Западом. Представители раннего славянофильства стояли за отмену, в той или иной форме, крепостного права сверху, за развитие национальной промышленности и протекционизм. Однако славянофилы критиковали ряд сторон господствовавшей системы не ради устранения самой системы.

По мнению славянофилов, прошлый уклад русской жизни отличался крепкими религиозно-нравственными устоями, на которых зиждилась не только личная, но и общественная жизнь. Религиозно-нравственный закон, говорили они, и ныне составляет незыблемую основу и «живую душу» крестьянской общины. Ю. Самарин доказывал, будто христианство именно в России нашло для себя наиболее благоприятную почву и что русская община, «просветлившись» религиозным сознанием, «стала как бы светскою, историческою стороною церкви». Вся Россия изображалась славянофилами как одна грандиозная община, совокупность множества «миров», откуда постоянно распространялись одинаковые понятия, убеждения, обычаи, заменяющие законы. В общинном начале они видели главный источник русской жизни. На его основе, по Хомякову, может развиваться целый гражданский мир.

Мистифицируя общину, славянофилы считали ее основным неизменным элементом, из которого составляется и вырабатывается вся ткань русского народного быта и характер русского исторического процесса. На деле теория общины в трактовке славянофилов исключала малейшую возможность обновления и развития и закрывала всякий путь к правильному познанию явлений русской действительности. Славянофильство выступало как догматическая, религиозно-этическая идеология.

Для объяснения государственного элемента в России они прибегали к помощи фальшивых доводов норманнской теории. Вслед за «норманистами» они доказывали, что государство в России образовалось не в результате закономерного развития общества, а вследствие добровольного договора и приглашения чужого племени извне. Пришельцы принесли готовый аппарат государственной власти, но русский народ остался чуждым его принципам. Между русским государством и общиной, по мнению славянофилов, создаются «особые» отношения, при которых они существуют параллельно, сохраняя свою внутреннюю целостность и самобытность. Две силы в России, говорил К. Аксаков, два двигателя, Земля и Государство. Они базируются на совершенно различных фундаментах: «Земля», т. е. община, опирается на нравственный принцип, на «внутреннюю правду», а государ-

ство — на «внешний» и «формальный» закон. Преобладание «внешнего закона» в обществе над «внутренней правдой», по мысли славянофилов, ослабляет нравственное достоинство человека и опустошает его «душу». Этим характеризуется положение на Западе; там закон одержал победу над совестью, право — над правдой, форма — над свободой; там якобы человек оказался перед опасностью потери истинно нравственного облика.

В России государство не вмешивается во внутренний мир «Земли», точно так же как и народ не претендует на функции государства; на Западе — внутренний раздор и борьба породили в низших классах стремление получить политические права, поставить себя па место государства. Но, по мнению славянофилов, народ не может и не должен «выйти из самого себя», поставить себе задачу перейти в другую, принципиально иную, несвойственную и недоступную ему область государственности. «Огосударствление народа», т. е. стремление к демократическим и республиканским формам правления, где народ может оказать влияние на политическую власть, славянофилы считали тягчайшим грехопадением. Они, по существу, оправдывали политику и практику самодержавно-крепостнического государства, его право держать народ в вечном повиновении.

Славянофильские идеологи пытались выяснить гносеологические корни цивилизации. В работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1845) И. Киреевский утверждал, что западная цивилизация оказалась порочной в силу тех первоначальных элементов, которые служили ей питательной почвой и вошли составной частью в ее древообразование. Из этих элементов Киреевский особенно выделяет мирозерцание греко-римского мира, сущность которого он видит в торжестве чистого, головного разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего.

Христианство, придя на смену языческому миру, приняло и приспособило к себе его философию. Отсюда встала острая проблема взаимоотношения веры и разума. Вся средневековая схоластическая философия, по Киреевскому, была охвачена исключительным стремлением решить эту проблему в пользу религии. Однако схоластическое решение этого вопроса он не считал безупречным: во-первых, вера, по самой природе своей не нуждающаяся ни в каком доказательстве, должна была у схоластиков являть в качестве своего необходимого основания чуждый и враждебный ей разум; во-вторых, разум, превращенный тем самым в простое орудие религии, в свою очередь, признал себя крайне подавленным и зависимым. Ни та, ни другая сторона не могли найти удовлетворения в схоластической философии.

Реформация, по мнению Киреевского, выражала протест против господства религии над разумом. Но в этой разумности, указывал он далее, не было силы, которая подняла бы ее выше «естественной обыкновенности». Протестантские народы не видели вокруг себя ничего божественного, кроме человеческого разума. Если католицизм отклонился от истинной религии, признав внешний авторитет папизма, то протестантизм изменил ей, перенося высшую инстанцию в разум. Не случайно именно в протестантских странах нашла широкое развитие рационалистическая философия.

В историко-философской концепции славянофилов значительное место отводится немецкой идеалистической философии, которая рассматривалась ими как дальнейшее развитие рационализма. Исключение составляла система Шеллинга, которая, согласно Киреевскому, соединяет в себе две стороны: отрицательную, показывающую несостоятельность рассудочного мышления, и положительную, излагающую основы христианской философии. Однако Шеллинг создал систему, представляющую собой «смесь» веры и разума. Она не была ни религией, ни философией, поэтому попытки и этого немецкого мыслителя нельзя считать вполне удавшимися. Гегель, отмечал далее Киреевский, наряду с Шеллингом, ясно видел узость рассудочного познания, критиковал его и даже думал, что своей философией навсегда расправился с ним, но это и ему не удалось. Более того, созданная им система рельефнее, чем какая-либо другая теория, выражала все характерные особенности абстрактного мышления, берущего начало от древних мыслителей, особенно Аристотеля.

Падение гегелевской системы и вместе с ней всей немецкой философии, по Хомякову, не было следствием истощения сил ее представителей. Немецкая философия полностью совершила свой путь и остановилась перед невозможной задачей — конструировать мир, исходя из отвлеченного логического закона. Результатом этого было разложение школы Гегеля и появление «ново-немецкого материализма» во главе с Л. Фейербахом.

Будучи проповедниками антирационалистического течения в русской философской мысли, идеологи славянофилов пытались опровергнуть материализм. Так, Хомяков выступил с вздорным утверждением, будто материалистическое учение не выдерживает испытания логикой.

Мышление, писал Хомяков, не может быть следствием «вещественного процесса»; признание его свойством, «присущим веществу вообще», приводит «опять к старому зданию Спинозы».

От внимания Хомякова не ускользнула и диалектика Гегеля. Феноменология духа, писал он, «остается бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о кото-

рой никогда не будут говорить без благоговения им укрепленные и усовершенствованные мыслители»¹¹.

Хомяков — противник аналогии между диалектическим методом и действительностью, а также идеи внутреннего раздвоения, этого важнейшего положения гегелевской диалектики. «Здоровое единство, — доказывает он, — не нуждается в моменте раздвоения, которого действительное разрешение есть смерть»¹².

Главный порок предшествовавшей философии, согласно славянофильству, заключался в том, что она возвела рассудок или разум в степень единственного органа познания и тем самым подорвала авторитет религии. Славянофилы видели свою задачу в том, чтобы приспособить и подчинить разум и логическое познание вере.

То понятие о разуме, указывал Киреевский, которое выработалось в немецкой философии, не противоречило бы учению святых отцов, если бы она не выдавала его «за высшую познавательную способность». Если бы рациональное мышление создало свою ограниченность, если бы оно признало себя одним из орудий, а не единственным орудием, которым познается истина, то с такой существенной оговоркой, добавляет Киреевский, православно-мыслящий человек безусловно признал бы его значение. Поэтому суть вопроса, с точки зрения Киреевского, заключается в том, чтобы считать разум не больше, чем частью, стороной, элементом, при этом не важнейшим, а второстепенным, низшим, так называемого «целостного воззрения». В их представлении это — воззрение всех «совокупных» духовных сил, в том числе обычаев, привычек, «коренных» и «вечных» побуждений человека. Так, Киреевский считал необходимым «самый источник, самый способ мышления, возвысить до сочувственного сознания с верой»¹³.

Славянофилы, по Герцену, выражали известное «чувство отчуждения от официальной России», от окружающей их социальной среды и «стремились выйти из нее»¹⁴. Однако, видевшее спасение лишь в восстановлении византийско-московского режима, славянофильство, по словам того же Герцена, «не освобождало, а связывало, не двигало вперед, а толкало назад»¹⁵.

¹¹ А. С. Хомяков. Сочинения, т. 1, стр. 268.

¹² Там же, стр. 94.

¹³ И. В. Киреевский. Сочинения, т. 1, стр. 249.

¹⁴ А. И. Герцен. Сочинения, т. IX, стр. 36.

¹⁵ А. И. Герцен. Сочинения, т. VII, стр. 234.

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ

Первая половина XIX в. была тем периодом в мировой науке, когда нарастал кризис метафизического направления в естествознании. В ряде наук, и прежде всего в биологии, к началу XIX в. закончился период первоначального накопления и систематизации материала.

По мере того как росли потребности в более глубоком проникновении в законы природы и накапливались факты, противоречившие старым представлениям о природе, естествоиспытателям все яснее становилась необходимость поисков новых методов исследования, иного подхода к изучению окружающего мира и, главное, новых воззрений на природу и ее познание.

В России борьба вокруг общих теоретических вопросов естествознания заняла большое место. Это определялось историческими условиями России того времени и той ролью, которую играла тогда наука в развернувшейся идеологической борьбе. В рассматриваемый период особенно большую опасность для науки представляла собою шеллингианская идеалистическая натурфилософия, спекулировавшая на пороках метафизического мировоззрения, на беспомощности плоского эмпиризма и механицизма. Идеалистическая натурфилософия успешно разрабатывала проблемы единства и развития мира, но одновременно она уведила исследователей от подлинного изучения природы в область спекулятивных априорных построений. В 20—30-е годы XIX в. шеллингианство оказало заметное влияние и на некоторую часть русских естествоиспытателей. Вместе с тем передовые деятели естествознания вступили в борьбу с идеалистической натурфилософией. Эта борьба вызвала необходимость разработки мно-

гих крупных философских проблем естествознания и послужила толчком к углублению теоретических исканий.

Естествознание оказало наиболее благотворное влияние на формирование философской мысли в первой половине XIX в. критикой динамической концепции, активной разработкой диалектических принципов взаимосвязи и развития. Эти принципы заняли одно из основных мест в исследованиях целого ряда русских ученых, они стали центральными в работах ранних эволюционистов России.

1

Проблема вещества

Естественнонаучные исследования, особенно в области физики электричества, оптики и химии, во многом влияли на то решение проблемы вещества и исторически тесно связанной с нею проблемы материи¹, которое складывалось в первой половине XIX в.

Для выяснения субстанции основных процессов природы новые данные накапливались в естествознании первой половины XIX в. В эти годы интенсивно развивались физика электричества (А. Вольты, Г. Ом, Х. Эрстед, М. Фарадей), оптика (Т. Юнг, О. Френель), химия (Ж. Пруст, Дж. Дальтон). В России в эти годы проводились деятельные исследования в области физики электричества (В. В. Петров, Э. Х. Ленц, Б. С. Якоби) и химии (А. А. Воскресенский, Н. Н. Зинин, Г. И. Гесс и другие), которые благодаря своей оригинальности и значению вошли в историю развития мировой науки.

Физика электричества, оптика, химия поставляли новые идеи широкого философского значения. Прежде всего накапливались данные о взаимосвязи и взаимозависимости таких важнейших процессов природы, как электрические, магнитные, оптические, химические.

Прогресс химии в первой половине XIX в. имел существенное значение для последующего развития материализма. В истории учения о материи важным этапом было введение в 1808 г. Дж. Дальтоном атомизма для объяснения открытого им закона кратных отношений. С этих пор началось внедрение атомистики во все разделы химии.

В первые десятилетия века роль атомизма в науке была невелика. В это время, как и раньше, вещество подразделялось

¹ В XIX в., как и прежде, представление о материи чаще всего было связано с веществом.

на два вида: первый включал наиболее существенные и деятельные, всепроникающие «невесомые вещества» (светотвор, теплотвор, электричество, магнетизм); второй — обычное вещество, обладающее неизменными атрибутами вещественности и, по представлениям этого времени, материальности — тяжестью, инерцией, протяженностью и непроницаемостью. Атомистическая структура последнего не отрицалась, но так как деятельное начало представляли собою вещества первого рода, то атомам и веществу — материи в удел доставалась инертность. Атомистическое учение, по мнению естествоиспытателей тех лет, это учение о косной, пассивной части природы, поэтому при выявлении причин и механизмов естественных процессов оно не принималось в расчет. Атомистические концепции почти исчезли из естествонаучных построений. Развенчиванию атомизма способствовала победа волновой теории света над корпускулярной. Волновая теория в те годы считалась образцом по своей стройности и завершенности среди физических теорий². Сама идея дискретности, казалось, уступила первенство идее непрерывности.

Концепции, включающие невесомые, послужили определенным этапом в возникновении представлений о полевой форме материи. Но в тот период абсолютная неясность природы этих субстанций создавала немалые трудности в науке. Активное накопление экспериментального материала, обнаружение отдельных закономерностей, но вместе с тем отсутствие общей теории, удовлетворительно объясняющей основные явления природы, приводили к перевесу в естествознании эмпирического над теоретическим.

То понимание вещества, которое сложилось в науке конца XVIII—начала XIX в., дало возможность идеализму применить новые дополнительные аргументы в построении своих систем. Шеллинг, например, полагал, что современное ему естествознание способно даровать системе трансцендентального идеализма полную «теоретическую очевидность». Существование мирового духа, создающего природу, как бы подтверждалось тем, что основные деятели природы, признанные естествознанием — это свет, магнетизм, электричество, в которых, по словам Шеллинга, исчезает «всякий след материальности». Естествознание постепенно раскрывало взаимозависимость важнейших процессов природы и тем помогало натурфилософии развивать обобщения об универсальности взаимосвязей и единстве мира. Эти философские обобщения, хотя и в идеалистической интерпретации, — известная заслуга шеллингианской натурфилософии, которая идеалистической философской концепцией мира постара-

² См. *Э. Х. Ленц. Руководство к физике...* СПб., 1839, стр. 409.

лась восполнить теоретическую недостаточность, ощущаемую в естествознании.

В России первой половины XIX в. проблема субстанции природных явлений занимала немалое место в естественнонаучных работах. Общепринятое в то время деление вещества на два вида было распространено и в среде русских естествоиспытателей. Так, Я. Захаров, конструируя своеобразную систему естественных тел, к первому разделу относит «тела, весу неимеющие и во всех телах без изъятия находящиеся, отдельно недобывающиеся или всеобщие, вездесущие или повсеместные вещества»³. В первых изданиях «Руководства к физике», написанного Э. Х. Ленцем в 1839 г., физика «по общепринятому делению» дается в двух частях: первая — о весомых телах, вторая — о невесомых, включающая главы о свете, теплороде, магнетизме и электричестве. Ленц рассматривает такие, по его мнению, свойства материи, как скважность, делимость, недеятельность, притяжение и, как следствие притяжения, тяжесть. По поводу скважности и делимости он добавляет: «Обыкновенно в опытной физике предполагают, что материя состоит из отдельных непроницаемых частиц, или атомов...»⁴

Основные свойства, которыми характеризовали материю, тело, вещество, явно не охватывали невесомые. Но естествоиспытатели, как правило, не принимая во внимание этого логического затруднения, последовательно именовали невесомые тоже «веществом», «жидкостью», «тонкой материей» и, не касаясь вопроса о природе этих невесомых веществ, анализировали строго естественнонаучным путем все связанные с ними явления и закономерности.

Однако, несмотря на эту общую тенденцию, некоторые естествоиспытатели все же занимались природой невесомых. Одним из них был В. В. Петров (1761—1834). Блестящий экспериментатор, Петров вместе с тем постоянно был занят «соответственнейшими самим явлениям... умозрениями». Немало усилий приложил он для того, чтобы снять возражения против кислородной теории горения, исключившей из химии самый популярный в XVIII в. невесомый флюид — флогистон. При этом Петров стал уделять пристальное внимание роли кислорода во всевозможных естественных процессах. Кислород явился для него ключом при выяснении причины люминесценции некоторых органических веществ. С помощью кислорода он ошибочно попытался создать теорию электричества.

³ Я. Захаров. Рассуждение о российском химическом словаре. «Умозрительные исследования», т. II. СПб., 1810, стр. 336.

⁴ Э. Х. Ленц. Руководство к физике... стр. 12.

Идеалистическое истолкование невесомых и использование их при конструировании идеалистической системы мира в России наиболее полно представлено в работах профессора Петербургской медико-хирургической академии Д. М. Велланского (1774—1847). Он был убежденным и последовательным сторонником идеалистической натурфилософии, с которой познакомился, слушая в Германии лекции Шеллинга.

По мнению Велланского, естествознание наглядно демонстрирует необходимость идеалистической натурфилософской системы мира. Возможности естествознания крайне ограничены и заключаются «в одном поверхностном объятии частных примеров». В качестве итога естественнонаучного анализа физики могут говорить лишь о «бездушных атомах», вместе с тем основные деятели природы — «магнетизм, электрицизм и химизм с гальванизмом», остаются, по Велланскому, непонятыми. Подлинная их природа может быть выявлена не эмпирическими исследованиями, употребляемыми в естествознании, а «чистым» умозрением, свойственным натурфилософии.

Вслед за Шеллингом Велланский предлагает систему объективного идеализма⁵. Весь многообразный видимый мир предстает как порождение, отражение, явление «всеобщей жизни», сутью которой является «абсолютный ум», «абсолютная идея» (иногда Велланский говорит об «абсолютном существе»). Метафизическая и религиозно-идеалистическая трактовка абсолюта дана у Велланского отчетливее, чем у Шеллинга.

Конструирование всего существующего Велланский, по примеру Шеллинга, проводит по трехчленной формуле: первые два члена объединяются, снимаются в третьем. При этом он меньше, чем Шеллинг, подчеркивает противоречивый характер взаимоотношения первых двух членов и вместе с тем усиливает в шеллингианстве идеи геометрической структурности бытия и действия. К этим идеям Велланский относился с большой симпатией, он высоко оценивает их у Окена⁶, который, по его мнению, наиболее полно проникся глубоким смыслом пифагорейзма, признающего, что математика выражает «действительное образование вечной и беспредельной идеи жизни». В создании природы действие всеобщей жизни осуществляется тремя видами динамического процесса: магнетизмом, электрицизмом и химизмом. Именно они в неорганической природе создают материю.

⁵ Основные труды Велланского: «Пролузия к медицине как основательной науке...» (1805); «Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве...» (1812) — здесь наиболее полно представлена система его взглядов; «Опытная, наблюдательная и умозрительная физика...» (1831).

⁶ С Океном Велланского связывало близкое знакомство, они вместе слушали лекции Шеллинга.

Деление вещества на два рода, существовавшее в естествознании, было истолковано идеалистической натурфилософией как полная нематериальность деятельных невесомых и зависимость, производность от них инертного вещества — материи. Косность материи и существование в природе нематериального, причем нематериальные силы служат главными деятелями физических процессов и свидетельствуют о присутствии верховного идеального абсолюта — к таким выводам пришла идеалистическая натурфилософия, в том числе и Велланский. Отказываясь применять к невесомым даже термин «вещество», идеалистическая натурфилософия всемерно содействовала тому, чтобы за ними утвердилось наименование «силы». Границы динамизма расширились, он становился всеохватывающим.

Деятельность Велланского совпала с годами политической реакции в России, когда охранителям официальной идеологии шеллингизм казался опасной философией. Но натурфилософия Велланского была неприемлема и для большинства стихийно-материалистически мыслящих естествоиспытателей России. К шеллингизму примкнули немногие. В Харьковском университете натурфилософия излагалась в лекциях К. Коритаря и Я. Н. Громова; несколько профессоров-шеллингизмцев было в Казанском университете. Наибольшей известностью пользовался профессор Московского университета М. Г. Павлов (1793—1840), хотя он был далеко не столь последовательным шеллингизмом, как Велланский. В университете Павлов читал лекции по физике и сельскому хозяйству. Его лекции славились насыщенностью философскими идеями, что привлекало слушателей. Философия в ту пору в русских университетах была под запретом.

Шеллингизм привлекло Павлова широкими натурфилософскими обобщениями и поисками деятельных начал в природе. В 20-е годы он полностью примкнул к динамической теории, полагая, что подлинной деятельной причиной в природе является сила, которая «веществу как дух телу совершенно противоплагается»⁷. Павлову следовал в ранних своих работах его ученик, ботаник М. А. Максимович (1804—1873).

Но динамические увлечения Павлова и Максимовича встретили резкие возражения со стороны философски мыслящих естествоиспытателей-материалистов, чьи выступления против шеллингизма внесли весьма ценные изменения в идеи того времени. Не соглашаясь с идеалистами-натурфилософами в том, что источник всей деятельности заключается в силах, имеющих божественную природу, они вместе с тем поняли ошибочность наиболее распространенного среди естествоиспытателей-эмпириков пред-

⁷ М. Г. Павлов. Земледельческая химия. М., 1825, стр. 41.

ставления об инертности вещества и его частиц и распространили идеи динамизма, принцип самодвижения на всю природу. При этом не обошлось без потерь. Естествоиспытатели-материалисты, признавая деятельность неотъемлемым свойством самого вещества, вместе с тем меньше, чем сторонники шеллингианской натурфилософии, уделяли внимания универсальности противоречий.

Инертность вещества отказывался признавать известный математик и астроном Д. М. Перевощиков (1790—1880). «Можно ли предполагать, — писал он, — бездеятельность в веществе, когда вся вселенная поддерживается движением и непрерывными изменениями». Естественнее допустить, что частицы вещества «одарены не одною силою косности... но другими силами действующими»⁸.

С критикой шеллингианского динамизма выступил замечательный ученый-материалист И. Е. Дядьковский (1784—1841). Подчеркивая близость идеалистической натурфилософии к религии, он особенно отмечал то, что «дейтельные силы» у шеллингианцев представляют собой божественные силы. Системы природы, основанные на таких силах, Дядьковский не приемлет, он убежден, что «для объяснения явлений, совершающихся в материи, нет никакой надобности принимать находящиеся вне материи необъяснимые силы»⁹.

Выступления противников динамической теории не прошли бесследно для Павлова и Максимовича. Более быстро и успешно эволюционировали взгляды Максимовича. Уже в конце 20-х годов он выступил с критикой натурфилософских увлечений Павлова. Деятельность не отделена от вещества, а является необходимым врожденным его свойством, признает Максимович. Не оправдались и те надежды, которые возлагал Белланский на Павлова как на своего союзника. В 30-е годы Павлов начинает отходить от динамизма, первопричиной всей природы он теперь считает вещество: «решите вопрос о веществе, и я объясню строение вселенной»¹⁰. «Производителями тел и явлений» Павлов по-прежнему полагает «вещество и силы», но источником последних он называет «то же вещество, оно есть общее зерно, из которого развивается весь физический мир»¹¹.

Материалистическая, с элементами диалектики трактовка вещества с годами получала все бóльшую поддержку со стороны

⁸ Д. М. Перевощиков. О косности. — «Новый магазин естественной истории, физики, химии и сведений экономических», 1828, № 1. ч. II, стр. 49.

⁹ И. Е. Дядьковский. Рассуждение об образе действия лекарств на человеческое тело. — Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века, М., 1959, стр. 263.

¹⁰ М. Г. Павлов. Основания физики, т. 1. М., 1833, стр. 280.

¹¹ Там же, стр. 281.

атомизма, начавшего с химии свои завоевания в науке. В центр внимания становился вопрос о многообразных взаимодействиях атомов, представление об их пассивности уходило в прошлое. Это помогло новому сближению материализма с атомизмом.

Однако все теоретическое значение нового этапа в развитии атомизма осознавалось естествоиспытателями постепенно, в течение десятилетий. В начале 30-х годов крупный химик Г. И. Гесс в предисловии к первому изданию книги «Основания чистой химии» писал: «Так называемая атомистическая теория не нашла особого места; это язык, которым исключительно химик ныне говорить должен»¹². Но уже для его ученика А. А. Воскресенского теория Дальтона, атомизм — это основа, на которой «все химические явления получают надлежащее объяснение».

Еще дальше продвинулся Н. Н. Зинин, заботливо оберегавший химию от ссылок на те или иные силы, не связанные с веществом. Химическая реактивность ведет свое начало «из молекулярного действия атомов вещества»¹³. Такое представление, по мнению Зинина, вполне удовлетворительно объясняет все наблюдаемые химиком процессы. Даже в затруднительных случаях, казалось бы склоняющих к динамизму, он отыскивает «естественные явления, которые с нашим понятием о веществе и о строении тел из атомов могли быть предсказаны вперед». Такие взгляды возникли у Зинина не только в результате восприятия передовых идей, распространявшихся в химии, они были следствием и его общефилософских убеждений.

В 40-е годы в русской естественнонаучной литературе появляются идеи о том, что материалистический атомизм должен стать всеохватывающей системой природы, объясняющей все ее явления. «Наступает, кажется, время развития новых начал, — пишет в своей книге «Опыт систематического изложения физики» профессор Харьковского университета В. И. Лапшин, — основывающихся на положительных доказательствах и вытесняющих мнение о существовании невесомых материй. Если с самого того времени, как начались исследования физические, и до сих пор не могли открыть в этих материях общих свойств материи, не лучше ли обратиться к другому предположению, что явления теплоты, света и электричества суть явления особенного движения частиц тел»¹⁴. Следует заметить, что Лапшин относился отрицательно к невесомым именно потому, что они не включа-

¹² Г. И. Гесс. Предисловие к первому изданию книги «Основания чистой химии». — Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века, стр. 395.

¹³ Н. Н. Зинин. О соединениях бензола. . . СПб., 1844, стр. 12.

¹⁴ В. И. Лапшин. Из предисловия к курсу физики. — Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века, стр. 387.

ются в число материальных тел, а допускать нечто нематериальное в качестве субстанции явлений он считает бесперспективным.

Таким образом, к 40-м годам вещество и его частицы все более признаются в среде русских естествоиспытателей в качестве основных деятелей физического мира. Материализм вновь объединился с атомизмом, но это не было повторением атомистических идей XVII—XVIII вв., когда рассматривались лишь механистические взаимодействия частиц вещества. Теперь взаимодействие атомов рисовалось сложнее и многокачественнее, оно приобрело электродинамические и химические характеристики. Свойственный этому времени химический атомизм больше, чем предшествовавший ему механистический, раскрывал многообразие взаимосвязей и взаимодействий в материи. Однако именно из-за многообразия материи, еще более полного, чем это предполагалось в концепциях химического атомизма, к концу XIX в. обнаружилась его ограниченность: в стремлении объяснить все явления деятельностью вещества-материи естествоиспытатели, тяготившие к материалистическому атомизму, не оставляли места иным, помимо вещества, формам материи. Но философское осмысление существования различных форм материи возникло значительно позже, и химическая атомистика была для такого осмысления необходимым этапом в изучении структуры материи.

Проблема вещества и различные ее решения в естествознании первой половины XIX в. оказывали самое непосредственное влияние как на формирование идеалистических философских систем, так и на развитие материализма — это отчетливо прослеживается в русской естественнонаучной литературе.

2

Разработка научного метода исследования

В области теории познания, разработки научного метода исследования природы борьба передовых русских биологов первой половины XIX в. шла главным образом в двух направлениях: во-первых, против плоского эмпиризма, сводившего науку к каталогизированию фактов, отвергавшего возможность исследования взаимосвязи, взаимодействия явлений, отрицавшего развитие природы, роль теории в познании, и, во-вторых, против идеалистической натурфилософии, представители которой отрицали материальную основу закономерностей природы и значение опыта в их познании. Философской основой взглядов плоских эмпириков и сторонников идеалистической натурфилософии было представление, будто законы природы определяются не матери-

альными, а сверхъестественными факторами. Борьба вокруг проблемы метода научного познания природы, таким образом, тесно переплеталась с борьбой по основному вопросу философии.

В полемике о методе научного исследования природы видную роль сыграл М. Г. Павлов. В первый период своей научной деятельности он, находясь под влиянием натурфилософии Шеллинга и Окена, полагал, что законы природы, причины явлений могут быть раскрыты только при помощи философского умозрения, интуиции. Однако вскоре Павлов пересмотрел некоторые ранее принимавшиеся им философские установки. В связи с изучением сельского хозяйства ученый впервые обратился к вопросу о соотношении теории и практики, умозрения и опыта. Этому способствовала также резкая критика идеалистических, натурфилософских взглядов М. Г. Павлова со стороны ряда русских ученых.

Уже в 1828 г. в статье «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» Павлов писал о пустоте, научной несостоятельности гносеологических положений шеллингианства. «... Сведения умозрительные, составляющие философию, — отмечал он, — возможны только при опытных, составляющих науки... Философия без наук невозможна. Если же кто вздумает философствовать, не зная наук, его мудрование будет бред, постыдный для ума, вредный для наук»¹⁵. Философия не только не отвергает «эмпирию», писал он, но, напротив, без нее не может существовать. В этой работе Павлов, в противоположность шеллингианцам, доказывал, что «всякой предмет нашего познания, как он есть, может быть познан только помощью опытности».

В трудах Павлова намечается попытка преодоления плоского эмпиризма и одностороннего умозрения. Более того, он постепенно пришел к убеждению, что наука, как это им показано на примере науки о сельском хозяйстве, есть не что иное, как «самый опыт, отвлеченный от случаев частных, от производств особенных, от обстоятельств местных, возведенный на степень общих начал». В то время как Шеллинг превращал идеалистическую натурфилософию в «философию откровения», Павлов в статье «Общий чертеж наук» отмечал, что «откровение» пригодно только для богословия.

Известный шаг вперед в решении вопроса о методе исследования природы был сделан русским ботаником, ранним поборником идеи развития живой природы и блестящим популяризатором естествознания, М. А. Максимовичем. Уже в 1826 г. он

¹⁵ «Атеней», 1828, № 2, стр. 17—18.

возражал как против шеллингианского сведёния познания к чистому умозрению, так и против плоского эмпиризма. «Истинная теория, — доказывал он, — существовать и совершенствоваться может только чрез опытность, без которой всякая теория... будет игрою воображения точно так, как наука, из одних опытных знаний состоящая, без высшего воззрения на их необходимость и значение будет представлять собрание нерешенных вопросов природе»¹⁶.

В начале 1828 г. Максимович писал, что трансцендентальная философия есть «блестящая гипотеза, пиитическое воззрение на природу, а не наука», что приводит физику к чистому умозрению — значит обращать ее в астрологию, магию, алхимию. Философия Шеллинга и Окена, указывал он, «вдалась в крайность идеализма». Максимович критикует за подмену физики идеалистической натурфилософией и Д. М. Велланского.

В том же году Максимович сделал попытку материалистически осмыслить содержание опыта. Опыт, утверждал, он, «суть отпечатки внешней природы во внешних чувствах, сохраненные памятью». В опыте раскрываются, познаются предметы и явления такими, какие они есть на самом деле. Теория, по его мнению, не плод спекулятивно-логического шеллингианского «чистого созерцания» и «самопознания», а теоретическое выражение данных опыта. Он считал, что «умозрение есть продолженный опыт в уме; оно основывается на чувственном опыте». Это был шаг по пути к материалистическому пониманию проблемы познания.

Критикуя идеалистическую натурфилософию, Максимович в то же время неустанно боролся против узкого эмпиризма. Он, так же, как и другие передовые русские ученые начала XIX в., упорно искал новое научное мировоззрение, свободное от грубого механицизма. В науке, писал он в «Письме о философии», должна быть полнота, всесторонность охвата явлений. «Потому мы не довольствуемся чувственным исследованием внешней стороны явлений (эмпирией), не довольствуемся дробным различием частных (анализом), не удовлетворяемся отвлечением разума в бестелесную, мысленную сторону бытия (идеализмом), избегаем произвольности в соединении и обобщении частных (синтезе); но стремимся согласовать сии односторонние способы познания и сдружить опыты чувственные с опытами ума в одно полное, живое и положительное знание»¹⁷.

С позиций непримиримой борьбы против идеализма решал вопросы метода исследования природы И. Е. Дядьковский.

¹⁶ «Московский телеграф», 1826, ч. 8, стр. 307.

¹⁷ «Телескоп», 1833, № 12, стр. 428—429.

Философский материализм Дядьковского ярко раскрывается в его взглядах на природу восприятия высокоорганизованными организмами окружающего мира. Вслед за Дидро он писал, что в основе восприятия лежит свойство материи отвечать в той или иной форме на внешние воздействия. «Происхождение раздражительности нужно объяснять... — писал он в 1826 г., — из качества материи». На более высоком этапе развития органической природы появляется новое свойство органических тел — ощущение, на базе которого возникает сознание. Эти высшие формы проявления связи организма с окружающей средой Дядьковский связывал с деятельностью нервной системы.

Отстаивая материалистический взгляд на природу, он доказывал, что мышление не есть сверхъестественное и чудесное свойство, но что оно целиком зависит от деятельности мозга — единственного органа мышления. Всякое нарушение психической жизни человека, по его мнению, «зависит от расстройства или деятельности, или организации мозга». Основой и критерием проверки научных теорий, по Дядьковскому, должен быть опыт (наблюдение и сравнение явлений природы и эксперимент). Всякую теорию, противоречащую опыту, он считал «не только бесполезной, но и вредной».

Дальнейшее развитие этих идей мы находим у И. Т. Глебова (1806—1884) — ученика Дядьковского и учителя И. М. Сеченова. В диссертации «О страстях» (1834) И. Т. Глебов пытался материалистически объяснить происхождение и основные закономерности психической деятельности. Конечно, в то время эта задача была еще неразрешимой и представления Глебова, так же как взгляды его учителя Дядьковского, несут на себе сильный отпечаток механицизма.

Близкую к взглядам Дядьковского позицию занимал видный медик и химик А. Иовский (1796 — ум. после 1854). В противоположность шеллипиганцам Иовский считал, что единственно правильный путь науки — это путь эксперимента, исследования действительных тел и явлений природы. Однако он не отрицал значения теории. «Я не отвергаю, — писал он, — общих рассуждений», но «общее рассуждение тогда только может иметь свою цену, когда оно скрепляет, так сказать, истины, очевидные при наблюдении, подтверждаемые исследованиями и освещаемые опытом»¹⁸.

В статье «О началах натуральной философии, примененных к зрению и к обманам зрения господина профессора Мюллера» Иовский осудил попытки подвергнуть сомнению то, что наши ощущения отражают объективную реальность. Неоднократно кри-

¹⁸ «Вестник естественных наук и медицины», 1828, № 7, стр. 248.

тиковал он идеалистический характер натурфилософских воззрений Велланского и многих других представителей этого течения.

Против шеллингианской натурфилософии, в защиту опытного знания выступил также крупный физиолог-экспериментатор, профессор Московского университета Алексей Матвеевич Филомафитский (1807—1849), призывавший освободиться в науке от игры «необузданной фантазии, мистицизма».

Большим шагом вперед в разработке научного метода исследования было творчество К. Ф. Рулье (1814—1858), пронизанное идеей развития. Он вплотную подошел к разработке диалектического взгляда на органический мир. Будучи выдающимся естествоиспытателем, Рулье уже в одной из первых своих работ в 1841 г. решительно отверг и метафизический эмпиризм и идеалистический рационализм. Он называл нелепостью самую постановку вопроса о том, может ли существовать наука чисто опытная или чисто умозрительная. «... Научный путь, — писал он, — есть опытное исследование предмета или явления в его последовательном развитии, не как уединенного, оторванного, но как необходимо связанного с другими относительно внешними явлениями...»¹⁹ Научное познание, доказывал Рулье, возможно лишь при историческом воззрении на природу. Эту мысль он последовательно проводил в своих работах начиная с 1841 г., что дает все основания считать его одним из основоположников исторического метода в биологии.

Рулье значительно расширил и углубил самое понимание опыта, так как во многих своих произведениях трактовал практику, в частности практику земледельцев, как главный критерий проверки истинности биологических теорий.

3

Идея развития в русском естествознании первой половины XIX в.

Одним из важнейших вопросов для биологии XIX в. был вопрос о том, являются ли виды растений и животных неизменными, или они претерпевали со временем существенные изменения, позволяющие говорить об эволюции органического мира. Уже самой постановкой этого вопроса наука вступала в непримиримое противоречие с религией и официальной идеологией.

Идеи развития природы, высказанные в XVIII в. французскими материалистами, в частности Ламетри и Дидро, а также

¹⁹ К. Ф. Рулье. Избранные биологические произведения, стр. 139—140.

Ломоносовым, Бюффоном и некоторыми другими естествоиспытателями, были встречены в штыки всеми силами реакции и не получили в то время широкого признания в науке. Были, конечно, и в это тяжелое для эволюционной теории время естествоиспытатели, которые, хотя и робко и в большинстве случаев только частично, все же принимали идею развития органического мира и пытались обосновывать ее новым фактическим материалом, но для большинства ученых, писавших в эти годы об изменемости видов, идея эволюции не была руководящей. Они не поднялись до мысли, что именно идея эволюции указывает ученым ту точку зрения, с которой открываются широкие горизонты познания естественной истории.

Ряд ведущих русских естествоиспытателей первой половины XIX в. были сторонниками идеи развития, а некоторые из них выступали горячими, решительными и смелыми ее защитниками. Известный естествоиспытатель И. А. Двигубский (1771—1839) в «Слове о нынешнем состоянии земной поверхности» (1806 г.) высказал ряд положений, подрывавших господствовавшие представления о неизменяемости природы. Вопреки догмату церкви, он доказывал, что земля существует «тысячи веков», что ее поверхность и населяющие ее существа претерпели коренные изменения. Особенно важно то, что факторами геологического преобразования земли он считал не какие-то сверхъестественные силы и явления, не катастрофические перевороты, а самые обычные физические явления — действие воды, смену температур, действие вулканов.

Двигубский не освободился от представления о первоначальном сотворении мира; он не сумел также приложить высказанные им мысли о развитии природы к решению вопросов зоологии и ботаники, которыми он занимался впоследствии многие годы, ограничиваясь при этом лишь голым описанием животных и растительных форм. Тем не менее его «Слово о нынешнем состоянии земной поверхности», которое напомнило геологические идеи Ломоносова, показывает, что уже в самом начале XIX в. идея развития прокладывала себе дорогу в русской науке.

Убедленным сторонником идеи развития органического мира был Дядьковский. Еще в 1816 г. он совершенно определенно писал о превращении одних видов в другие под влиянием пищи, климата и образа жизни. Более того, он писал о единстве происхождения животных и человека. Он высказывался в том духе, что многообразие в природе не изначально, а видимая целесообразность органических форм объясняется не какими-то особыми высшими целями, предусмотренными творцом, а естественными причинами. Вопрос об эволюции ставился Дядьковским в связи с борьбой против религиозных представлений; его эволюционные

убеждения были как бы следствием его материалистического рассмотрения природы.

Однако далеко не все ученые шли так уверенно и столь прямым путем к признанию эволюции. Эволюционная мысль развивалась в России, как и в других странах, в упорной борьбе и исканиях. Различные ученые на протяжении первой половины XIX в. пытались различным путем разрешить противоречия между накопившимися к тому времени фактами, говорившими об изменяемости форм, и существовавшими представлениями о неизменяемости природы. Одни, исходя из своих материалистических убеждений, высказывали мысли, которые можно характеризовать как эволюционные в полном смысле слова. Таким ученым был И. Е. Дядьковский.

Другая, значительно бóльшая группа ученых (Я. К. Кайданов, М. Г. Павлов, П. Ф. Горянинов и некоторые другие) искала выхода в принятии в качестве общего принципа положения о присутствии в природе развития от низшего к высшему. Такой подход к проблеме эволюции был в значительной мере натурфилософским. Конкретное естественнонаучное рассмотрение эволюции как естественного процесса исторически преемственной изменяемости видов и связи их по происхождению часто подменялось общими рассуждениями о развитии как принципе, присутствии в природе. Некоторые из этих ученых нередко употребляли такие понятия, как «постепенное развитие», «переходные формы», «родство», но под этим подразумевалось не подлинное родство по происхождению, но лишь наибольшее подобие строения.

Это ни в какой мере не лишает произведений этих ученых исторического интереса. Они были направлены против метафизического рассмотрения природы, подрывали веру в креационистские догмы и тем способствовали развитию эволюционной мысли.

Наиболее характерными для этого направления являются работы профессора Петербургской Медико-хирургической академии П. Ф. Горянинова (1796—1865). Природа, по Горянину, едина; от эфира до человека прослеживается непрерывная линия постепенного восхождения от низшего к высшему. Исходя из признания развития органического мира, он создал систему растений, в которой с удивительной точностью определил места многих групп растений, занимаемые ими в растительном царстве. Однако дальше провозглашения принципа развития природы ученый не пошел и конкретные пути эволюции организмов не прослеживал. Без ответа оставался в его работах и вопрос о причинах развития в органическом мире. Незавершенной на конкретном биологическом материале осталась также и его идея о клеточном строении организмов, как главном критерии органического мира,

отличающем его от мира неорганического. Однако Горяинову бесспорно принадлежит та заслуга, что он еще в 1834 г. начал пропагандировать эту идею и тем самым подчеркнул единство органического мира.

В начале и в особенности в середине 30-х годов XIX в. появляются первые попытки рассмотрения эволюции как процесса видообразования, например, в работах Максимовича и Бэра. В работе «О разнообразии и единстве веществ» (1830) Максимович утверждал, что «вся природа произошла и происходит из единого всеобщего вещества, издавна называемого эфиром или огнем», что химические элементы, «соединяясь между собою... образуют все прочие, сложные вещества, причем являются с новыми качествами». Однако и эти простейшие химические элементы, по его мнению, не существуют извечно, они — продукт развития материи.

Максимович отрицал представление о неделимости атомов и объяснял это представление современным уровнем знаний, тем, что «химия не успела еще разложить атомы». Он утверждал, что известные науке того времени 54 элементарных вещества не составляют всего богатства элементов. Максимович объявлял себя сторонником идеи о превращаемости элементов. Органический мир, писал он, развивался постепенно и произошел из неорганического («неорудного»); органические тела возникли первоначально в виде простейших форм, которые, развиваясь и превращаясь, создали все многообразие ныне существующих организмов; основой организма являются слизистые пузырьки — клетки.

В отличие от Окена, идеи которого о первичных слизистых пузырьках подсказали мысль о клеточном строении организмов, Максимович рассматривал клетку как конкретное биологическое образование с определенными физиологическими функциями. Одновременно им был высказан ряд ценных положений о развитии живой природы под воздействием внешней среды.

Обращая внимание на многообразие сортов сельскохозяйственных культур, созданных человеком, Максимович в 1831 г. указал: «Вероятно, и в самой природе, — писал он, — многие формы родов (особенно многочисленных и весьма распространенных по земле), слышущие видами, суть только — давно происшедшие и постоянные разности... такие породы и должны уже быть принимаемы за виды»²⁰.

Отсюда было еще очень далеко до создания учения об изменчивости видов и тем более до научной теории видообразования, однако важно уже то, что в трудах ученого вопрос об измене-

²⁰ М. А. Максимович Систематика растений Основания ботаники, кн. 2-я. 1831, стр. 55. 57.

мости природы ставится, во-первых, именно как вопрос о видообразовании и, во-вторых, делается попытка доказать правильность идеи развития органического мира, исходя из конкретных фактов. Тем самым его труды распатывали устои теологических, метафизических представлений о неизменяемости и сверхъестественном сотворении природы. Именно это и привлекало Герцена к Максимиовичу, которого он слушал в Московском университете.

Под непосредственным воздействием Максимиовича началась научная деятельность Григория Ефимовича Щуровского (1803—1884). В книге «Органология животных» (1834), посвященной выяснению единства органического мира, он с явной симпатией изложил взгляды Этьена Жоффруа Сент-Илера и подверг критике позиции Кювье. В 1841 г. Щуровский заявил, что «закон постепенного развития животных есть коренной закон природы»²¹.

Причиной эволюционного развития он считал влияние изменяющихся условий жизни. «Внешние условия жизни, — писал он, — с самого начала были весьма различны от нынешних, и только исподволь, постепенно, сближались с тем, чем они стали в настоящее время. С этой постепенностью условий, должно думать, согласовалось и развитие животных. . .»²²

Вторая четверть XIX в. ознаменовалась крупнейшим вкладом в биологическую науку — созданием научной эмбриологии, учения о зародышевом развитии организмов. Разработка ряда основных проблем этой науки первоначально была осуществлена двумя выдающимися биологами — академиками Каспаром Фридрихом Вольфом (1733—1794) и Карлом Максимиовичем Бэрм (1792—1876).

Эмбриологические исследования Бэра, обобщенные в его составившей эпоху в мировой науке книге «История развития животных» (1828), доказали единство типа развития всех групп позвоночных животных и, следовательно, на строго научной основе ставили вопрос о признании единства происхождения животных, по крайней мере в пределах типа позвоночных. Однако сам Бэр не решился первоначально сделать эволюционные выводы из своих эмбриологических исследований. Только позже, в начале 30-х годов, под напором фактов об изменчивости домашних животных, фактов палеонтологии и географического размещения животных он пришел к признанию эволюции. Более того, он пришел к выводу, что «зоолог нашего времени должен по меньшей мере признать эту задачу (выяснение проблемы эволюции. —

²¹ Г. Е. Щуровский. Уральский хребт в физико-географическом, геогностическом и минералогическом отношениях. М., 1841, стр. 41.

²² Там же.

Ред.) за одну из наиболее важных для его науки, чтобы пользоваться ею в качестве отправного пункта для своих исследований...»²³. Но и признав в 1834 г. факт эволюции, Бэр считал доказанным лишь превращение видов в пределах рода. Под влиянием идеалистического мировоззрения он пришел далее к ошибочному убеждению, что, хотя внешние условия и оказывают влияние на организм и в известной мере изменяют его, движущей силой эволюции является некий заложенный в природе принцип стремления к цели. Это и привело Бэра под конец его жизни в ряды противников материалистической теории Дарвина об естественном отборе.

Наконец, в 40—50-е годы XIX в. в творчестве Рулье и его школы мы видим первую в России попытку создания цельного учения о развитии органического мира. Историческая преемственность и развитие органических форм под воздействием условий существования впервые со времени Ламарка со всей последовательностью начинает рассматриваться как исходный теоретический принцип биологии, в свете которого должны изучаться явления в органическом мире. Борьба против креационизма приобретает решительный, воинственный характер и рассматривается как одна из важнейших задач. Рулье был не только крупнейшим предшественником Дарвина, но и создателем единственной в мире в додарвиновский период школы биологов-эволюционистов.

Реакционеры ненавидели Рулье и жестоко мстили ему за пламенную проповедь передовых идей. Доносы, злобная клевета, слезка, запреты публичных лекций, изъятие из печати его произведений делали жизнь Рулье чрезвычайно тяжелой. Эти условия послужили одной из причин преждевременной смерти ученого в апреле 1858 г. в возрасте 44 лет.

Являясь крупнейшим продолжателем геологических идей Ломоносова, Рулье был одним из основоположников исторической геологии в России. Своими палеонтологическими работами он подготовил почву для создания новой науки — эволюционной палеонтологии, основанной гениальным русским ученым В. О. Ковалевским. Рулье не ограничивался утверждением наличия эволюции земной поверхности, он последовательно доказывал зависимость эволюции живых форм от изменения среды обитания.

В противоположность идеализму, Рулье исходил из признания первичности природы. В природе нет иных сил, кроме материальных, причинных взаимосвязей, — такова основная установка ученого. «... Существование всего естественного и каждое в нем явление, — доказывал он, — возможно только на основании естественных же законов...» С этих позиций Рулье рассматри-

²³ К. Бэр. Избранные работы. М., 1924, стр. 103.

вал не только такие явления, как наследственность, изменчивость, эволюция, но, что особенно важно, на этой же основе он пытался построить свое учение о психической деятельности животных. Историческое развитие всех явлений в органическом мире Рулье считал одним из «непреложных», основных законов природы. Отсюда он доказывал, что ни одно явление в органическом мире не может быть до конца понятым и объясненным, если оно не будет рассматриваться в своем развитии.

В середине 40-х годов XIX в. Рулье уже отчетливо сформулировал эволюционный взгляд на органический мир.

Учение Рулье было серьезной попыткой раскрыть причины изменчивости и закономерности развития органических форм, выяснить движущие силы, определяющие факторы развития живой природы. Опираясь на специальные исследования и данные практики, он утверждал: «Ни одно органическое существо не живет само по себе: каждое вызывается к жизни и живет только постольку, поскольку находится во взаимодействии с относительно внешним для него миром»²⁴. Отсюда «называемое врожденным, — доказывал он, — врождено только постольку, поскольку врождены возможность и необходимость явиться ему в известное время». Он поднимается до смелого для его времени вывода, что в основе изменчивости и наследственности лежит физиологический процесс и что самая изменчивость есть не что иное, как приспособление организма к условиям существования.

Такое понимание живого привело его к отрицанию обособленности, замкнутости физиологических процессов и к материалистическому объяснению причин развития, в основе которых лежат единство и взаимодействие организма с условиями его существования.

Обратившись к практике сельского хозяйства, Рулье доказывал, что в изменчивости органических форм «нет ничего непонятного», «всемогущее влияние человека на животных очевидно». Рулье выражал уверенность, что зоолог, изучив ход необходимого развития животных, «подобно астроному, знающему течение светил небесных, может и отсчитывать назад и предсказывать вперед известные явления в животном царстве».

Разрабатывая учение о развитии органической природы, борясь против идеалистических и метафизических представлений в биологии, естествоиспытатели первой половины XIX в. подготовили почву для восприятия и дальнейшего развития самой передовой биологической теории XIX в. — дарвинизма и оказали определенное влияние на развитие материализма и диалектики в России.

* «Отечественные записки», 1850, т. 71, отд. VIII, стр. 2.

4

Философские идеи в математике

Т. Ф. Осиповский

Значение трудов известного математика Тимофея Федоровича Осиповского (1765—1832) в истории русской философии определялось той ролью, которую он сыграл в философском обобщении важнейших проблем естествознания, в материалистическом истолковании этих проблем. Идя от стихийного естественнонаучного материализма (90-е годы XVIII в.), он уже в начале XIX в. решительно осуждает идеалистическую философию, приходит в философии к осознанному материализму. Ученый критически оценил и отверг древнегреческих идеалистов, искавших источник всех познаний в самих себе, и идеалистическое учение Лейбница о предустановленной гармонии, и субъективный идеализм Беркли и Юма и, наконец, идеализм Канта и Шеллинга.

Т. Ф. Осиповский признавал независимое от человеческого сознания существование предметов и явлений в пространстве и во времени, защищал этот принцип от идеалистических извращений. Естественные науки он рассматривал как отражение в сознании человека объективных вещей и их внутренних связей, без которых невозможны никакие научные понятия. «Легко рассудить можно, — говорил он, — что вещи ни о чем таком понятия в нас родить не могут, чего в них нет и к ним не принадлежит; ибо если они могут родить в нас какое-либо понятие, то необходимо быть должно, чтоб сему понятию, в нас от них происходящему, соответствовало что-либо к ним принадлежащее: иначе могло бы стать, чтобы ничто производило что-либо»²⁶.

Признавая существование объективного мира, Осиповский признавал и вытекавшее из этого принципа положение об объективном характере законов природы. Он отстаивал материалистическое учение о неуничтожимости материи и движения, о вечном изменении во вселенной.

Осиповский пытался разобраться в сущности жизнедеятельности организмов. Он стремился объяснить сущность жизни, не прибегая к понятию трансцендентного. Ученый был уверен, что естественные науки способны представить достоверные знания о явлениях природы. Все свойства материи, по Осиповскому, не только проявляются в движении, но и зависят от него.

²⁶ Т. Ф. Осиповский. О пространстве и времени. — «Речи, говоренные в торжественном собрании Харьковского университета, 30 августа 1807 г.». Харьков, 1807, стр. 8.

Решающее значение в познании Осиповский придавал опыту, хотя последний он, как и все материалисты его времени, понимал ограниченно. Говоря о великих естествоиспытателях, обогативших науку «множеством новых открытий», ученый подчеркивал, что этого они могли достигнуть, только «шествуя путем наблюдения и опытов, единым путем, могущим обнаружить прямую истину»^{26а}.

Осиповский был одним из первых критиков субъективизма Канта. В 1807 г. он выступил с критикой его «трансцендентальной эстетики». Осиповский отверг как глубоко чуждое верному пониманию действительности утверждение Канта о том, что пространство и время не объективные реальные формы существования вещей, а лишь чистые формы чувственного созерцания. Русский ученый вскрыл логическое противоречие между утверждением Канта о приобретении человеком понятий о всем находящемся вне нас через опыт, между его утверждением о существовании внешних предметов, воздействующих на человеческие чувства и его же отрицанием объективного существования пространства и времени, его априоризмом. Он считал бездоказательным утверждение Канта о внеопытном происхождении пространственно-временных представлений. По словам Осиповского, выводы Канта не давали никаких оснований для заключения, что пространство и время не существуют в природе.

Решительное возражение вызвали у Осиповского и идеалистические суждения Канта о том, будто математические (геометрические и алгебраические) построения представляют собой синтетические суждения *a priori*. Он противопоставил этим идеалистическим суждениям материалистический взгляд на происхождение геометрических представлений. Русский ученый считал математические идеи, относящиеся к пространству, т. е. геометрические представления, не априорными синтетическими суждениями, а отражением в сознании человека объективно существующих пространственных форм.

Еще в своем «Курсе математики» (1801) Осиповский рассматривал объективно существующую протяженность тел в качестве пространственной категории. Пространство, по его определению, — это порядок существования вещей, а время — порядок их последовательности. Но, отстаивая объективность пространства, его реальное существование вне сознания человека, он в одном месте своих «Рассуждений о пространстве и времени» писал, что отношения принадлежат к вещам так, «что есть ли бы при каком-либо отношении вещей и сил вещи и уничтожались, то бы оные отношения остались. Следовательно, есть нечто

особенное от вещей, что производит в нас понятие об оных отношениях, и сие особенное, что бы оно ни было, будет пространство»²⁷.

Время Осиповский рассматривал в неразрывной связи с материей, как зависимое от вещей. «Что ж касается времени, — говорил он, — то я понимаю его не так, как нечто существующее в природе само по себе, но как необходимое произведение последовательного бытия вещей»²⁸.

В борьбе с идеалистической натурфилософией конца XVIII — начала XIX в. значительную роль сыграло произведение Т. Ф. Осиповского «Рассуждение о динамической системе Канта». Поводом для его выступления послужила книга Канта «*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*» (1786), получившая широкое распространение и содержащая философское рассмотрение коренных проблем естествознания — строения материи, природы движения, характера сил взаимодействия между телами. Критика Осиповского была направлена против априорного характера динамической теории, в которой русский философ усмотрел возрождение в видоизмененной форме старого идеализма, философской концепции мыслителей, «искавших всех познаний единственно почти в самих себе». Априоризм Канта Осиповский считал губительным для науки принципом, уводящим исследователя от правильного решения важнейших проблем естествознания.

В динамической системе Канта Осиповский видел прежде всего теорию, враждебную атомизму. Анализируя сущность этой системы, согласно которой в каждой частице предполагаются две коренные силы — притягательная и расширительная, он пришел к выводу, что расширительная, или отталкивающая, сила, по Канту, обладает неестественным свойством — независимостью от материи: «При таком свойстве расширительной силы, материя, относительно к сей силе рассматриваемая, остается только как бы посредницей между сей силой и пространством, для доставления возможности распространяться ей в пространстве. Странна для понимания такая сила, которая распространяется в пространстве посредством материи, но действует независимо от материи, между тем как действие ее зависит от распространения ее в пространстве»²⁹.

Однако, отвергая идеализм динамической системы, Осиповский не заметил того положительного, что было в книге Канта (утверждение о несотворимости и неуничтожимости материи). Он отбросил вместе с кантовским динамизмом и его глубокие

²⁷ Т. Ф. Осиповский. О пространстве и времени, стр. 15.

²⁸ Там же.

²⁹ Т. Ф. Осиповский. Рассуждение о динамической системе Канта, стр. 13.

диалектические идеи относительно взаимодействия сил притяжения и отталкивания.

Осиповский противопоставил динамической системе материалистическую систему взглядов на строение материи. Опираясь на атомно-молекулярную гипотезу и на экспериментальные данные химии, Осиповский выдвинул и отстаивал принципы, получившие всеобщее признание лишь несколько десятилетий спустя. «Хотя химия, — говорил он, — успела уже довольно далеко в разложении тел и в исследовании взаимных действий частей, их составляющих, однако ж она не может еще утвердительно сказать, чтоб те вещества, на коих ее разложение остановилось, были вещества более неразложимые или стихийные, а посему и нельзя еще сделать твердого заключения о законах взаимодействия стихийных веществ»³⁰. Руководствуясь атомно-молекулярной гипотезой, Осиповский высказал, в частности, идею, предвещавшую пути построения еще не существовавшей тогда математической теории упругости.

Во взглядах на природу Осиповский оставался метафизическим и механистическим материалистом. Но в отдельных случаях он пытался выйти за рамки мышления своего времени. Серьезной диалектической догадкой явилась мысль Осиповского о способности материи к самоизменению. Он упрекал Канта в создании теории, по которой материя «ни к каким изменениям в ней от самой себя неспособна».

Осиповский высказал также мысль об общности и отличии предмета ощущений и ощущения предмета, о субъективном характере восприятий объективно существующих вещей. «Впечатление же, — говорил Осиповский, — и тот предмет, который оно производит, не суть одно и то же, но чрезвычайно разнятся между собою; подобно как цветы, Солнцем производимые, разнятся от самого Солнца. Может даже статься, и вероятно, что сие впечатление в разных людях, по различному образованию чувств для принятия его устроенных, бывает различно или по крайней мере имеет чувствительные оттенки»³¹.

В своем отношении к идеализму и религиозной мистике Осиповский эволюционировал от деизма, на позициях которого он стоял в конце XVIII в., к атеистическим воззрениям (в начале XIX в.). Если о деизме Осиповского можно судить по его речи «Рассуждение о пользе наук» (1795), то об атеистической по существу направленности его мировоззрения говорит весь последующий период деятельности, в течение которого он уже не прибегал к различным религиозным «привескам» ни в одном из

³⁰ Там же.

³¹ Т. Ф. Осиповский. О пространстве и времени, стр. 14.

официальных и неофициальных документов. Анализ его произведений и всей его деятельности также убеждает в атеистической направленности его образа мышления.

Свидетельством отрицательного отношения Осиповского к основам религии и к «Священному писанию» может служить заявление профессора университета А. Дудровича, доносившего попечителю Харьковского учебного округа о том, что «образ мыслей г. ректора³² совершенно противный началам веры и Св. писания»³³. Тот же Дудрович писал об Осиповском как о главном виновнике вольнодумства среди студентов физико-математического факультета.

Атеистический характер мировоззрения Осиповского проявился и в том, что он открыто нападал на религиозное мракобесие и его конкретных носителей, упорно сопротивлялся организации при университете отделения «библейского общества» и созданию кафедры богословия.

Т. Ф. Осиповский выступал как страстный поборник просвещения, изобличал предрассудки, суеверие и невежество, заботился о распространении научных знаний. Однако его просветительские идеи не выходили за рамки господствовавших в то время идеалистических представлений об обществе и его движущих силах. Путь к улучшению общества он видел лишь в просвещении, в распространении знаний. Такие нравственные категории, как справедливость, честь, добродетель и даже уменьшение в обществе «праздных людей», он ставил в зависимость от просвещения.

Всей своей деятельностью Осиповский оказал плодотворное влияние на развитие передовой естественнонаучной и философской мысли в России. Он был непосредственным предшественником Н. И. Лобачевского в критике идеализма Канта по вопросу пространства и времени.

Среди прямых преемников Осиповского были его ближайшие ученики, разделявшие его материалистические убеждения, — профессор математики А. Ф. Павловский, профессор астрономии П. А. Затеplinский. Продолжателем материалистической традиции Осиповского в 30—40 годы XIX в. был профессор физики и химии В. И. Лапшин. Анализ философских произведений прогрессивного польского ученого и мыслителя Яна Снядецкого дает основание для утверждения о плодотворном на него влиянии Осиповского.

³² Т. Ф. Осиповский был ректором Харьковского университета с 1813 по 1820 г.

³³ См. Г. С. Чириков. Тимофей Федорович Осиповский — ректор Харьковского университета. — «Русская старина», 1876, ноябрь, стр. 484.

М. В. Остроградский

Первоклассные исследования по механике и математической физике, вариационному исчислению и теории интегрирования принадлежали ученику Осиповского — Михаилу Васильевичу Остроградскому (1801—1862). В наиболее плодотворный период своей деятельности ученый придерживался материалистических и атеистических воззрений. «Мы иногда непреодолимо верим в вещи, — писал он, — не доказанные точно. Это зависит от расположения нашего организма, наших чувств... Следует верить лишь в доказанные вещи. Но мы не можем доказать существование верховного существа, отсюда следует, что мы не должны верить в Бога»³⁴. Однако на склоне лет Остроградский отдал дань модному тогда увлечению спиритизмом и обратился к религии.

Основой мировоззрения Остроградского был естественнонаучный материализм. В своих лекциях по аналитической механике он указывает, что трудно, если не невозможно, дать общее определение материи. В пределах этой науки достаточно ограничиться двумя свойствами материи — непроницаемостью и движимостью. Названные два свойства не исчерпывают, однако, всего содержания материи и, в зависимости от привлечения тех или иных ее свойств, материя оказывается предметом рассмотрения точных наук, таких как математическая физика и т. д. Остроградский мечтал о создании единой математической теории материи как предмета физических наук. Однако полное осуществление такой грандиозной программы было невозможно в первой половине XIX в.; единая теория физического вещества не создана еще и в наше время. Программа Остроградского является одним из свидетельств того, как в его творчестве переплетались философские размышления над сущностью материи с конкретными естественнонаучными устремлениями и исследованиями.

Н. И. Лобачевский

Еще большую роль, чем в творчестве Остроградского, материалистические философские воззрения сыграли в научной деятельности его старшего современника, великого русского математика Н. И. Лобачевского (1792—1856), творца первой системы неевклидовой геометрии. Предпосылкой разработки неевклидовой геометрии явился сенсуалистический материализм Лобачев-

³⁴ Цит. по кн.: Е. Я. Ремез. О математических рукописях академика М. В. Остроградского. — «Историко-математические исследования», вып. IV, 1951, стр. 96.

ского — его уверенность в объективном существовании реального мира, его материалистические взгляды на природу пространства и на природу математического познания.

Лобачевский был воспитанником Казанского университета. Его мировоззрение складывалось в условиях духовного подъема, который переживали в начале XIX в. передовые круги русской интеллигенции. 19-летний Лобачевский едва избежал преследований, связанных с тем, что он «в значительной степени явил признаки безбожия»³⁵. От увольнения из университета с большим трудом спасли его передовые ученые университета. Через несколько месяцев Лобачевский, в признание его выдающихся способностей и успехов, получил, минуя звание кандидата, сразу звание магистра и начал преподавание в университете. В 1828 г. он, уже будучи ректором Казанского университета, произнес программную речь «О важнейших предметах воспитания» (напечатана в 1832 г.), в которой изложил свое педагогическое и отчасти философское кредо. Это было блестящее и страстное выступление в защиту прав личности на всестороннее развитие во славу наук и искусств. Оратор выражал уверенность в неограниченном прогрессе человечества.

Начав преподавать курс геометрии, Лобачевский заинтересовался V постулатом «Начал» Эвклида, или аксиомой о параллельных. V постулат весьма рано занял исключительное положение среди других. В то время как прочие постулаты в глазах математиков не требовали в силу своей простоты доказательств (например, I постулат: от всякой точки до всякой точки можно провести прямую линию), пятый многие рассматривали как довольно сложную теорему, которую можно и должно доказать. Таких доказательств было предложено множество. Все усилия, однако, оказывались тщетными: каждый раз обнаруживалось, что очередное «доказательство» основано не только на других геометрических постулатах, но и на некотором скрытом или явном допущении, по существу равносильно доказываемому предложению. Исследования по теории параллельных не были все же бесплодными. Они многое уяснили во взаимоотношениях между геометрическими предложениями.

Неудача всех стараний доказать V постулат не подрывала общей уверенности в его истинности. Кант попытался сообщить евклидовой геометрии принципиальную и абсолютную неизбежность, объявив, что пространство (как и время) есть необходимая априорная форма, лежащая в основании всех внешних наглядных представлений. При этом утверждалось, что евклидово

³⁵ Л. Б. Модзалевский. Материалы для биографии Н. И. Лобачевского. М.—Л., 1948, стр. 45.

пространство единственно возможная пространственная форма явлений, данных во внешних чувствах человека.

Лобачевский отдал дань попыткам доказать V постулат. Но не позднее 1822 г. он пришел к твердому убеждению, что все попытки такого доказательства несостоятельны и напрасны. А 6 февраля (ст. ст.) 1826 г. он представил физико-математическому отделению Казанского университета работу, в которой изложены были основные идеи новой неэвклидовой системы геометрии и которая вошла затем в состав его знаменитого мемуара «О началах геометрии», опубликованного в «Казанском вестнике» за 1829—1830 гг. и открывшего новую эпоху в истории математики.

Десятилетие между 1816 и 1826 гг. Лобачевский интенсивно работал над теорией параллельных, основаниями геометрии и вместе с тем над проблемами философии, в частности — методологии математики. Он изучал труды Фр. Бэкона, Декарта, Гоббса, Локка, Мабли, Кондильяка, Гельвеция, Канта. Возможно, что ему были известны и философские работы Осиповского.

Чем глубже проникал Лобачевский в суть проблемы параллельных и продвигался в разработке своей новой системы, чем яснее становилось ему, что V постулат не зависит от других принципов геометрии и не является единственно возможной основой учения о параллельных, тем несомненное оказывалась ошибочность кантовского априоризма. Вместе с тем материалистическая трактовка проблемы пространства, которая не навязывала заранее пространству его свойства, но рассматривала их как некоторые абстракции свойств действительного физического мира, была необходимой предпосылкой его убеждения в возможности геометрии, отличной от эвклидовой.

Фундаментом мировоззрения Лобачевского был материалистический сенсуализм. В речи «О важнейших предметах воспитания» он писал: «Математики открыли прямые средства к приобретению познаний. Еще не с давнего времени пользуемся мы сими средствами. Их указал нам знаменитый Бэкон. Оставьте, говорил он, трудиться напрасно, стараясь извлечь из одного разума всю мудрость; спрашивайте природу, она хранит все истины и на вопросы ваши будет отвечать вам непременно и удовлетворительно»³⁶. Но Лобачевский был далек от ограниченности примитивного эмпиризма и сенсуализма и правильно оценивал значение абстрактного мышления. Основой познания природы служат ощущения, которые в нас вызывает мир движущихся тел. «Мы познаем в природе одни только тела», — писал

³⁶ Л. Б. Модзалевский. Материалы..., стр. 323.

Лобачевский в 1825 г. в конспекте по преподаванию математики, и именно движущиеся тела, как говорится в другом его высказывании, содержащемся в труде «Новые начала геометрии с полной теорией параллельных» (1835—1838): «В природе мы познаем собственно только движение, без которого чувственные впечатления невозможны»³⁷. Учение о врожденных идеях начисто отвергается: «Первые понятия, с которых начинается какая-нибудь наука, должны быть ясны и приведены к самому меньшему числу. Тогда только они могут служить прочным и достаточным основанием учения. Такие понятия приобретаются чувствами; врожденным — не должно верить»³⁸.

Правильное решение вопроса о природе начальных понятий Лобачевский считал исключительно важным для математики. В уже цитированном конспекте по преподаванию математики на 1825—1826 гг. он писал, что в основе математических наук могут быть приняты все понятия, каковы бы они ни были, приобретаемые из природы, и что математика на этих основаниях по справедливости может назваться наукой точной. Чем же объясняется убедительность дедуктивных выводов математики? Кант считал, что математические предложения не зависят от опыта, что они — априорные синтетические суждения о свойствах априорных форм созерцания пространства и времени. Лобачевский подошел к вопросу материалистически. Правила дедукции, законы логики он трактовал как отражения реальных взаимосвязей между реальными вещами.

К проблеме пространства и его свойств Лобачевский подошел, руководствуясь своими философскими принципами. Подобно Осиповскому, он показал опытное происхождение геометрических понятий и подверг критике идеалистическую, в частности кантовскую, концепцию пространства (не называя, правда, Канта по имени). Но великий обновитель геометрии продвинулся в своем анализе понятий о пространстве гораздо дальше Осиповского. Для Лобачевского пустое пространство, пространство, независимое от материи, не существует. Говоря, что мы познаем в природе лишь движение тел, он высказал глубокие диалектические идеи о зависимости пространства от свойств движущейся материи. «Все прочие понятия, например Геометрические, произведены нашим умом искусственно, будучи взяты в свойства движения; а потому пространство, само собой, отдельно, для нас не существует»³⁹. Но существующие определения геометрических понятий неудовлетворительны: «пространство, протяжение,

³⁷ Н. И. Лобачевский. Полное собрание сочинений, т. II. М.—Л., 1949, стр. 158.

³⁸ Там же, стр. 186.

³⁹ Там же, стр. 159.

место, тело, поверхность, линия, точка, направление, угол — слова, которыми начинают Геометрию, но с которыми никогда не соединяют ясного понятия»⁴⁰.

Не останавливаясь подробно на предложенных Лобачевским определениях основных геометрических понятий, заметим, что в «Новых началах геометрии» он исходит из наиболее общих (как теперь говорят, топологических) свойств трехмерных геометрических тел, рассматриваемых как отвлечения свойств твердых движущихся тел реального мира, когда в основе лежат понятие трехмерного тела и отношения прикосновения и сечения тел. «Прикосновение», по Лобачевскому, это — начальное понятие, которое не происходит из других, а потому не подлежит уже разъяснению; сечение — тоже прикосновение, деление тела на две прикосновенные части. Далее вводятся определения поверхности, линии, точки и т. д. Как видно, критикуя идеалистическую концепцию пространства, Лобачевский пошел дальше Осиповского, не ограничившись общим рассмотрением проблемы и наметив путь конкретного математического анализа основных пространственных понятий.

Философской предпосылкой открытия Лобачевским неевклидовой геометрии служили его материалистическая теория познания и учение о пространстве⁴¹. Наряду с этим решающее значение имела борьба Лобачевского за строгость и логическую безупречность математической теории.

Начало XIX в. характеризуется в развитии математики установлением новых, более высоких критериев научной строгости и пересмотром оснований важнейших в то время дисциплин — анализа, арифметики, алгебры и геометрии. В геометрии и особенно в теории параллельных главные и решающие заслуги принадлежат прежде всего Лобачевскому. Он участвовал в разработке оснований и других перечисленных только что наук.

Построив свою систему геометрии, Лобачевский подчеркивал, что геометрия Эвклида не противостоит новой абсолютно, но является ее «частным» — мы бы сказали теперь предельным —

⁴⁰ Там же, стр. 163.

⁴¹ Крупнейший немецкий математик XIX в. Г. Ф. Гаусс, который пришел к открытию неевклидовой геометрии независимо от Лобачевского, но не смел возможным опубликовать результаты своих исследований, также отмечал, что нельзя априорно решить вопрос об эвклидовой или неевклидовой природе действительного пространства, а это «доказывает самым ясным образом, что Кант был неправ, утверждая, что пространство является лишь формой нашего созерцания» (письмо к Ф. Боюи от 6.III.1832 г. G. F. Gauss, Werke, 1900, т. VIII, стр. 224). Впрочем, время Гаусс трантовал с кантовских позиций. Сын Ф. Боюи, венгерский математик Я. Боюи, опубликовавший свои открытия по неевклидовой геометрии несколько позднее Лобачевского, также критиковал учение Канта о пространстве и времени.

случаем. В формулы геометрии Лобачевского входит некоторый постоянный отрезок, называемый ныне радиусом кривизны пространства, и в частях пространства, измерения которых достаточно малы по сравнению с этим отрезком, все соотношения оказываются сколь угодно близки к эвклидовым.

Лобачевский показал, что Эвклид без необходимости принял лишь частный случай, когда две параллельные перпендикулярны к некоторой прямой, между тем возможно, чтобы параллельными были перпендикуляр и наклонная или же две наклонные к данной прямой. Выбор V постулата или какого-либо равносильного ему предложения, как единственной основы геометрической системы, Лобачевский считал произвольным допущением, собственную же свою систему, в которой учтена и другая возможность, — свободной от подобного произвола. В последнем своем труде «Пангеометрия», т. е. общая геометрия (1855), Лобачевский так и назвал свою систему, которую прежде именовал «воображаемой». Слово пангеометрия он выбрал потому, что «это название означает геометрию в обширном виде, где обыкновенная геометрия будет частный случай»⁴².

Как же решал Лобачевский вопрос о взаимоотношении новой геометрии и свойств действительного мира? На проблеме геометрических свойств реального пространства он останавливается уже в труде «О началах геометрии». Ученый пробует проверить теорию о сумме углов треугольника на примере огромного треугольника с вершинами на Земле, Солнце и звезде Сириус, предполагая, что свет распространяется прямолинейно. Если бы оказалось, что эта сумма заметно менее двух прямых, это значило бы, что реальное пространство подчиняется законам геометрии Лобачевского. Однако подсчеты не дали определенного результата. Сумма углов оказалась действительно меньше двух прямых, но на ничтожную величину, гораздо меньшую возможных ошибок измерений.

С данными наблюдений оказались совместимыми и новая геометрия, и употребительная система Эвклида. За последней, однако, оставалось в этих условиях одно преимущество — именно большая простота ее формул. Поэтому Лобачевский склоняется к выводу, что действительное пространство эвклидово, хотя доказать это в точности невозможно. Поэтому же он назвал первоначально свою систему воображаемой геометрией. Но уже в том же самом

⁴² Н. И. Лобачевский. Полное собрание сочинений, т. III. М.—Л., 1951, стр. 437. Со времен Б. Римана (1854) известно, что существуют и другие геометрии, отличные от систем как Эвклида, так и Лобачевского. Мнение Лобачевского, что его геометрия является всеобщей, справедливо лишь в том смысле, что каковая-либо другая теория параллельных невозможна, если сохраняются остальные постулаты эвклидовой геометрии.

сочинении им высказано предположение, что его система получит применение и в изучении физических явлений. Лобачевский ставит вопрос: оставалось бы исследовать, какого рода перемена произойдет от введения воображаемой геометрии в механику и не встретится ли здесь принятых уже и несомнительных понятий о природе вещей, и допускает возможность отказаться от закона параллелограмма сил.

С большей определенностью свое замечательное предвидение Лобачевский сформулировал несколько лет спустя в «Новых началах геометрии». Указав на то, что свойства пространства определяются свойствами движущихся в нем тел, он пишет: «В нашем уме не может быть никакого противоречия, когда мы допускаем, что некоторые силы в природе следуют одной, другие своей особой геометрии»⁴³, и добавляет, что, быть может, неевклидовы пространственные соотношения имеют место «либо за пределами видимого мира, либо в тесной сфере молекулярных притяжений».

Эти идеи далеко опережали состояние и возможности науки той эпохи, и лишь дальнейшее развитие науки, особенно в первой половине XX в., показало всю глубину прозрений творца первой неевклидовой системы. Более того, лишь на основе дальнейшего прогресса неевклидовой геометрии оказались возможными самые успехи современной физики и, в частности, развитие теории относительности. И на новой, более высокой ступени наука нашего времени полностью подтвердила положение Лобачевского о том, что геометрия действительного мира зависит от свойств движущейся материи, хотя многие конкретные вопросы, относящиеся к геометрическим свойствам как макро-, так и микромира, еще далеки от удовлетворительного решения.

В связи с этим учением Лобачевский сделал первые важные шаги в обосновании непротиворечивости разработанной им системы. Уже в сочинении «О началах геометрии» он предпринял замечательную попытку доказать, что обыкновенная геометрия, тригонометрия и эта новая геометрия всегда будут согласны между собой, и развил свои соображения в труде «Воображаемая геометрия» (1835). По существу, он стремился чисто аналитически свести вопрос о непротиворечивости неевклидовой планиметрии к непротиворечивости евклидовой.

Лобачевский не мог решить при тогдашнем уровне математики и логики поставленную им задачу до конца. Полные доказательства непротиворечивости геометрии Лобачевского были найдены лишь десятки лет спустя, после его смерти, благодаря усилиям многих ученых, но важные моменты современного аксиоматического метода восходят к названным двум

⁴³ Н. И. Лобачевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 159.

его работам. В частности, он приблизился «к тому методу введения новых геометрических систем, который является господствующим в настоящее время и сводится к заданию некоторого соотношения аналитического характера, определяющего геометрию в абстрактном пространстве»⁴⁴. Те же общие материалистические установки и те же требования научной строгости определяли подход Лобачевского и к проблемам обоснования алгебры и анализа.

История открытия неевклидовой геометрии представляет собой один из наиболее ярких примеров плодотворного непосредственного взаимодействия и прямого взаимопроникновения материалистической философии и математики в творчестве одного и того же ученого. При жизни Лобачевского его гениальные идеи не получили должного признания. Даже крупнейшие математики рассматривали евклидову систему как единственную и достаточную основу учения о пространстве⁴⁵. Система Лобачевского казалась им собранием парадоксов. Но уже вскоре, с 50-х и 60-х годов XIX в., научные и философские идеи великого русского геометра получили великолепное развитие, прежде всего в самой геометрии, затем в других отделах математики, в математической логике, наконец, в физике и астрономии. Эти идеи сохраняют актуальность и теперь, продолжая служить в борьбе с идеализмом в математике и вдохновляя ученых на новые и новые изыскания.

* * * * *

Передовые русские естествоиспытатели первой половины XIX в. подготовили почву для расцвета естествознания в России, начавшегося с 60-х годов XIX в., когда русская наука заняла выдающееся место в мировом естествознании. Многие из них не только исходили в своих исследованиях из стихийно-материалистических взглядов на мир и в той или иной мере проводили принцип развития, но и выступали против идеализма как философского мировоззрения, за материалистическое объяснение явлений природы.

Выдающиеся естествоиспытатели первой половины XIX в. продолжали развивать материалистические идеи в России, обогащать их новыми аргументами и выводами. Работы естествоиспытателей помогали формированию материалистических воззрений великих русских революционных демократов.

⁴⁴ См. вводную статью А. П. Нордена и А. Н. Хованского в кн.: *Н. И. Лобачевский. Полное собрание сочинений*, т. III, стр. 12.

⁴⁵ Исключение, естественно, представляли Гаусс и Я. Боян.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ 20-х—СЕРЕДИНЫ 50-х годов XIX в.

1

Философия истории «скептической школы»

В первые десятилетия XIX в. в исторической науке России начало складываться буржуазное направление, которое вскоре получило название критической («скептической») школы и связано с деятельностью видных историков и публицистов: М. Т. Каченовского (1775—1842), И. Ф. Эверса (1781—1830), Н. С. Арцыбашева (1773—1845), П. М. Строева (1796—1876).

Критическая школа в историографии отразила некоторые существенные стороны формирующейся в России буржуазной идеологии. Ее представители выступали за расширение деловых связей с государствами Европы и Азии, были сторонниками развития отечественного просвещения, образования и науки. Однако они не ставили вопроса об уничтожении самодержавно-крепостнических порядков в стране. Фактическим главой критической школы был Михаил Трофимович Каченовский, доктор философии и изящных наук, многие годы являвшийся редактором журнала «Вестник Европы».

Критическая школа опиралась на труды Татищева, Щербатова, Болтина, Шлецера и Карамзина, а из зарубежных ученых — Байера, Стриттера и др.

Философской основой школы Каченовского был деизм. Признавая мир плодом «деяния Всемогущего», Каченовский и Эверс допускали вместе с тем, что в обществе существует своя причинная связь событий, что процесс возникновения и развития всего сущего закономерен. «История света, — писал Каченовский, — есть цепь великих происшествий: первое звено ее в деснице Всемогущего, все другие — у пределов бытия мира. Каждое происшествие в связи с предыдущим и последующим; каждое имеет свою

причину и свои следствия. Событий отдельных нет в Природе, а если бы (допустим невозможное) и были бы, — они не должны бы иметь места в прагматическом творении бытописателя»¹.

Критическая школа выдвигала на передний план метод исторического исследования и подчеркивала значение опыта в познании. «Мы — покорные слуги опыта», — провозглашал Каченовский. Сильное влияние эмпиризма, шедшее от естествознания XVIII—начала XIX в., совмещалось у историков критической школы с восприятием рационалистической традиции. Отсюда — не только вера в «силу факта», но и требование «критической» переработки данных опыта, материалов и документов, отделения в них главного от второстепенного. С целью «разумного понимания» действительности Каченовский говорил о необходимости «критического сомнения», как правило не перерастающего, однако, в философский скепсис и исторический агностицизм. «Для науки, — утверждал он, — нет ничего приличнее, как скептицизм, — не поверхностный и легкомысленный, но основанный на сравнении текстов, на критике свидетельств». Этот методологический скептицизм призван был служить средством уразумения сущности исторического процесса, путем «к воссозданию храма истории».

Критическая проверка источников, достоверности сообщаемых в них исторических фактов и установление действительного своеобразия каждой эпохи — вот то требование, которое формулировали в своих трудах Каченовский, Эверс, Арцыбашев и Строев. Историк, считали они, должен не искать «предков своих у развалин ковчега Ноева», а, вооружившись «беспристрастными сомнениями критика», добывать «очевидные доказательства»². Большое место в методе критической школы занимали индукция, дедукция, сравнительно-исторический анализ и аналогия. Искусно пользуясь этими средствами, Каченовский, Эверс, Арцыбашев тщательно анализируют ряд памятников.

Отечественную историю Каченовский считал необходимым поставить в связь с мировой, главным образом с европейской историей. Резко возражая сторонникам «норманнской» теории, он писал: «Влияние Варяжских пришельцев на образование восточных Славян в Руси — было совершенно внешнее, механическое, а не органическое, живое. Они не только не сообщили Славянам своей национальности, но сами поглотились ими совершенно, не оставив даже никаких следов своего с ними соединения»³.

¹ М. Т. Каченовский. Два рассуждения о кожаных деньгах и о Русской Правде. М., 1849, стр. 111.

² Н. С. Арцыбашев. О первобытной России и ее жителей. СПб., 1808, стр. 11.

³ «Вестник Европы», 1830, № 1—2, стр. 64—65.

В ряде случаев «критическое сомнение» у Каченовского стало самодовлеющим фактором, толкало к следованию заданной, предвзятой схеме. С этим связаны нигилистические взгляды на «Русскую правду» и «Слово о полку Игореве», отражающие крайнюю степень скептицизма критической школы в отношении древних источников.

Будучи одним из первых историков России, пришедших к мысли о том, что история управляется объективными законами, Каченовский в 1809 г. изложил схему трех ступеней исторического развития народов: младенческой («баснословной», или «мифической»), возмужалости («зрелых деяний») и полной зрелости («критического ума»). Отсюда он выводил понятия о трех периодах истории России: а) баснословном, или мифическом, б) христианско-просветительском и в) творческого расцвета, или критическом.

«Баснословный» век, по Каченовскому, соответствует первоначальной эпохе истории народа, когда разум человека еще «не озарен никаким светом знаний» и народы предрасположены к «мрачному идолопоклонству», легендам, мифам, басням. «Христианско-просветительскому» периоду соответствуют сложившиеся формы быта, общественных отношений, существование государственного строя, развитой торговли, денежной системы, высокий уровень культуры и наличие письменности. «Критический» период фактически оказался сведенным к решению узкой задачи — выработке «критического метода».

Известные отличия от социологической концепции Каченовского имеет философия истории Эверса. Главную задачу историка он видел в выявлении «внутренних оснований» быта и жизни путем исследования законов и договоров, «ибо они являются первыми источниками знания о внутреннем состоянии народа . . . внешним образом свидетельствуют о внутренних основаниях народной деятельности»⁴. По Эверсу, существуют два основных периода истории: древняя история — «сумрак старобытных времен Отечества», «грубое естественное состояние», и новая история, знаменующая «второй шаг в постепенном образовании человечества» — возникновение государств.

Провозгласив важность «народной деятельности» в истории, Эверс ограничился преимущественно семейно-родовыми и бытовыми сторонами ее, сводя в конечном счете историю к «государственному началу», которое, по его мысли, полностью определяет содержание второго периода развития рода человеческого, в том числе и России. Однако в социологической схеме Эверса (семейство — род — племя — государство) намечался подход к уяснению

⁴ Цит. по кн.: *Историография истории СССР*. М., 1961, стр. 159.

поступательного развития общества, вырисовывалась попытка дать абрис «внутреннего состояния» общества. В его представлениях все (включая и человека) изменяется, «преступая в государственное состояние», причем процесс смены исторических эпох происходит «естественным образом».

Твердо придерживаясь принципа «природа везде идет постепенно», Эверс считал, что «обычай и нравы везде предшествуют законам», что «первые законы» — это письменно закрепленные обычаи и нравы и что на смену им «постепенно приходят Право и Законодательство — становящиеся одним из оснований и характерных черт гражданской, т. е. подлинной, истории».

Критическая школа Каченовского оказала значительное влияние на развитие исторической науки России всего XIX в. Многие ее методологические принципы были унаследованы историками Соловьевым, Ключевским, Иконниковым и др.

2

Идея народа в исторической концепции Полевого

Видную роль в развитии русской общественной мысли первой трети XIX в. играл сын иркутского купца Николай Алексеевич Полевой (1796—1846). Отправившись в 1820 г. по торговому поручению отца в Москву, он там остался и поступил вольнослушателем в университет. Здесь он познакомился с издателем «Отечественных записок» Свиньиным, историком Каченовским, поэтом Вяземским и другими общественными деятелями. К этому же времени относится участие Полевого в собраниях «любомудров», продвинувшее вперед его философское образование, знакомство с Одоевским, Киреевским, Веневитиновым.

Публицистическая деятельность Полевого в 20-е — 30-е годы развернулась главным образом на страницах руководимого им прогрессивного журнала «Московский телеграф», в котором сотрудничали А. С. Пушкин, А. А. Бестужев-Марлинский, П. А. Вяземский, М. А. Максимович, А. И. Тургенев и другие. «Полевой начал демократизировать русскую литературу, — замечает Герцен, — он заставил ее опуститься с аристократических высот и сделал более народной или по крайней мере более буржуазной»⁵.

Высоко ценя Просвещение XVIII в., как эпоху «опыта и анализа в науках», Полевой стремился действовать в духе просветительских идей. Он был противником претензий религии на руководство наукой и философией. «Мышление, — писал он, — творит знания, науку там, где произвольность ставила верование». Поле-

⁵ А. И. Герцен Собрание сочинений, т. VII. М., 1956, стр. 216.

вой отстаивал идею прогресса, «необходимости умственного движения». «Эта мысль, — отмечал позднее Белинский, — теперь общее место для всякого невежды и глупца, тогда была новостью, которую все приняли за опасную ересь»⁶.

В наиболее плодотворный период своей деятельности Полевой был представителем нарождающегося в России буржуазно-демократического направления. Он считал, что будущее страны — в руках «среднего сословия», которое является единственно прогрессивным сословием, и если дворянство с его ретроградными тенденциями препятствует прогрессу, то «среднее сословие» имеет законные основания для возмущения. С этих позиций он пытался рассматривать историю и современные ему общественные явления.

Признавая, вслед за французскими историками эпохи Реставрации, справедливость борьбы буржуазии с феодальным строем, Полевой не смог, так же как и они, уяснить неизбежность классовой борьбы между буржуазией и «бедными людьми», которые в результате буржуазной революции получили «некоторые человеческие, если не гражданские, права». В своих представлениях о наиболее отвечающем требованиям разума политическом строе он не пошел дальше конституционной монархии. Будучи в общих чертах знаком с гегелевской философией и с гегелевской трактовкой исторического процесса, Полевой, несмотря на критическое отношение к «гегелевской схоластике», подметил живое начало гегелевского идеализма — идею развития, элементы конкретного историзма. Вместе с тем, хотя Полевой и ратовал за причинное объяснение исторических событий, он не сумел, в силу буржуазной в конечном счете ограниченности сделать идею развития органической для своей концепции «философии истории».

Подобно Каченовскому и Эверсу, Полевой придавал большое значение разработке методологии исторического исследования. Простое любопытство в отношении прошлого не создает, по его словам, науки истории. История, писал он, есть «практическая проверка философских понятий о мире и человеке, анализ философского синтеза»⁷. Полевой считал, что существуют три типа «восприятия» истории: поэтический (в древнем мире), героический (в средние века) и нравственный (в новое время). Нравственная трактовка истории была неприемлема для Полевого. Он выступал за объективное воспроизведение исторического процесса. «Историк, — утверждал он, — напитанный духом философии, согретый огнем поэзии, принимаясь за скрижали истории,

⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX. М., 1956, стр. 687.

⁷ Н. Полевой. История государства Российского. — «Московский телеграф», 1829, т. 27, стр. 476.

должен отделить себя от своего века, своего народа, самого себя. Его обязанность истина... Цели частной нет и не должно быть у историка, как жизнь есть сама себе цель»⁸.

Рассуждения Полевого о «незаинтересованности» исторической науки, предпосланные «Истории русского народа», свидетельствуют, с одной стороны, о его разрыве с официальной, апологетической по отношению к самодержавию концепцией истории, с другой стороны, — о известном непонимании социальных основ собственного взгляда на исторический процесс.

В «Истории русского народа» Полевой выступил против социологической концепции и исторических взглядов Карамзина, утверждая, что истинная история — это история народа⁹. Народ появился раньше государства; историю народа нельзя сводить к истории государства. Между тем в концепции Карамзина, разъяснял Полевой, нет народа как такового, это, собственно, «История Государей, а не государства, не народа», — заключал Полевой. Он отвергал и стремление Карамзина обосновать значимость самодержавия для будущей истории народа.

Критикуя слабые стороны карамзинского представления об истории русского общества, Полевой оказался слабее в позитивном развитии собственной социологической концепции. Он отстаивал решающую роль в истории общества «народного духа» в противовес идее «государственной», но не мог наполнить свое представление о «народном духе» конкретным социально-экономическим, историческим содержанием. К тому же «История русского народа» Полевого, как и другой его исторический труд «История Петра Великого», были созданы не на основе новых исторических разысканий, а на материале, ранее добытом русской наукой и, в частности, Карамзиным. Полевой одним из первых в русской исторической науке поставил вопрос о роли личности в истории в плане служения ее не самодержавно-абсолютистскому принципу, а «народным» интересам.

Борьба, которую вел Полевой до закрытия «Московского телеграфа» (1834) за экономический и культурный подъем России, критика им ретроградности дворянства, защита просвещения, признание в истории роли народа, хотя и толкуемой идеалистически, — содействовали росту общественного самосознания и развитию демократических тенденций в русской общественной мысли.

⁸ Н. А. Полевой. История русского народа, т. I. М., 1829, стр. XX.

⁹ Н. А. Полевой подверг также критике и официозную «Малороссийскую» историю И. Бантыша-Каменского.

3

**Социологические идеи в исторической науке
40-х—первой половины 50-х годов**

Новый шаг вперед в развитии социологических идей в исторической науке связан с деятельностью профессоров всеобщей истории Московского университета Тимофея Николаевича Грановского (1813—1855), Дмитрия Львовича Крюкова (1809—1845) и Петра Николаевича Кудрявцева (1816—1858).

Грановский вошел в историю русской философии как мыслитель, занимавшийся теоретическими проблемами жизни и истории общества, как социолог и историк. Историческая наука и социология давали ему возможность ставить в своей, казалось бы, специальной области жгучие вопросы современности. Так, обсуждая проблему рабства в древнем Риме и феодальные порядки в средневековой Европе, историк естественно сосредоточивал внимание своих слушателей и читателей на «язве крепостничества», все еще поражавшей его Родину; говоря о республиканских устройствах, намекал на то, что русское самодержавие является анахронизмом и т. д.

В своих социально-политических воззрениях Грановский выступал как буржуазный демократ и просветитель. Он питал симпатии к освободительным движениям, к демократическим учреждениям различных народов, осуждал эксплуатацию, социальное и экономическое неравенство и угнетение господствующими классами рабов в древности, крепостных крестьян и горожан при феодализме, пролетариев в капиталистическом обществе, признавал законность действий масс против угнетателей и даже рассматривал революцию как закономерную в прошлом форму движения человечества. В то же время он боялся народных масс, доказывал преимущества мирного, эволюционного развития жизни народов и, симпатизируя народным массам, не верил в их созидательные возможности.

Со второй половины 1846 г. между Грановским, с одной стороны, Герценом, Огаревым и Белинским — с другой, выявились наметившиеся еще ранее разногласия. Они касались как философских вопросов, поскольку Грановский не принимал атеизма и материализма своих друзей, так и политических, ибо Грановский не соглашался с их политическим радикализмом.

Оптимизм философско-исторической концепции, живой и яркий патриотизм, о котором так вдохновенно писал Чернышевский, характеризуют место и роль Грановского в истории русской общественной мысли, страстное желание видеть все человечество и особенно свою Родину процветающими и непонимание действительных путей достижения такого состояния, неспособность

создать теорию преобразования общества — таково противоречие, в тисках которого билась мысль этого замечательного русского ученого.

Формирование взглядов Грановского на историю общества происходило под сильным воздействием этической концепции Станкевича. Он воспринял основную идею Станкевича о необходимости достижения гармонии личности и общества, о долге личности перед обществом. Но эта проблематика из этической плоскости была переведена им в плоскость социологическую. Цель исторического развития — «нравственная, просвещенная, независимая от роковых определений личность и сообразное требованиям такой личности общество»¹⁰. Изучая развитие общества, Грановский, чем дальше он развивался, тем в большей мере обращал внимание в его объяснении на борьбу социальных сил, вопрос о роли хозяйственного, этнографического, географического и некоторых других факторов.

Грановский воспринял ряд философско-исторических идей Огера, Герцена и Белинского, философии истории Гегеля¹¹, а также идей тех историков и философов, у которых Грановский учился в Германии — в особенности Риттера и Ранке.

В своем первом же лекционном курсе истории в Московском университете (1839/40 учебный год) Грановский, как это видно из его чтений по истории Рима, принимал во внимание влияние прага, налоговой системы, административного устройства на развитие общества. При этом в его взглядах сразу же обнаруживалось противоречие между объективно-идеалистической исторической концепцией и конкретным объяснением исторических явлений изучаемых эпох.

Примерно к 1843 г. Грановский сформулировал теорию органического развития человечества и отдельных народов. Основанная на теории органического развития наука о всемирной истории, доказывал он, должна представить историю человечества как единый процесс; она должна быть «подчинена общему требованию, закону единства; она должна все разнообразие богатства своего материала привести к единству; в ней должна быть общая точка зрения, одна историческая идея»¹².

Теория органического развития рассматривала народ как некий единый организм, как «совокупность сил — связанных одной силой — духом его, его характером, который определяется не внешним чем, ибо, напротив, он есть внутри себя; сам по себе этот дух

¹⁰ Т. Н. Грановский. Сочинения. М., 1900, стр. 445.

¹¹ К философии истории Гегеля он отнесся весьма критически уже с самого начала изучения; по этому поводу он даже вступил в полемику со Станкевичем, защищавшим в этом споре Гегеля.

¹² Курс 1843/44 г. Гос. историч. музей, ф. 345, ед. хран. 17, л. 30б.

невидим, он высказывается в органах своих, которые суть религия, учреждения, науки, искусства, идеи. Эти-то органы и предстоят внимательному изучению, если кто хочет постигнуть духовную жизнь народа»¹³.

Теория органического развития включала в себя и идеалистическую диалектику. Народ, как органическое целое, развивается посредством борьбы противоположных сил. «Жизнь народов складывается из борьбы разнородных сил: чем могущественней народ, тем сильнее борьба»¹⁴. Борьба этих сил образует периоды в истории народа, причем постепенность развития сменяется переворотом, разрушающим старые и создающим новые формы народной жизни. «Резкое отличие одной эпохи народной жизни от другой является тогда уже, когда наступает новая, естественно отличная от старой», а до того развитие имеет «свой закон постепенности как и всякий организм в развитии». Идея исторического развития, понимаемого как одна из форм универсального закона бытия, проводилась Грановским более последовательно, чем Гегелем: в отличие от немецкого мыслителя он понимал это развитие как бесконечное; история общества имеет дело с «вечно новыми предметами», «вечно новыми противоположностями», которые «никогда не возвращаются . . . к прежним пунктам, из борьбы их исходят вечно новые результаты».

1846—1848 гг. были для Грановского временем глубоких раздумий, резких колебаний, в результате чего в его исторических взглядах наметились существенные сдвиги и его «органическая теория» значительно эволюционировала в прогрессивном направлении. В лекционном курсе 1849—1850 гг. причины падения Рима он усматривал, с одной стороны, в пауперизме большинства свободных граждан и в положении рабов¹⁵, а с другой стороны, в характере производственной деятельности, в «производительных силах» древнего Рима. Застойный, паразитический характер римской экономики Грановский объяснял тем, что она основывалась на рабстве. Налоговая система довершала разорение основной массы римского населения, особенно земледельцев, она делалась страшным бичом народа.

Опираясь на социальную статистику Рима, Грановский показывал, как из социальных противоречий возникала социальная борьба — движение рабов, борьба с ним римского государства (Спартак—Красс). Подобные же тенденции, хотя и менее отчетливо выступавшие, заметны и в его анализе истории древних германцев и европейского средневековья.

¹³ Курс 1843/44 г. Гос. исторический музей, ф. 345, ед. р. 17, л. 100б.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, л. 11.

Рассматривая и оценивая философско-историческую концепцию Грановского, Чернышевский считал, что Грановский стоял выше, нежели крупнейшие западные историки первой половины XIX в., — Гизо, Шлоссер, Ранке, Маколей и др., ибо «Грановский . . . видит, что даже и та более широкая программа науки, которая у Шлоссера и Гизо до сих пор остается смелым нововведением, должна быть еще расширена присоединением к политическому и умственному элементам народной жизни натурального элемента, мало того, что он требует расширения границ науки, нынешняя односторонность которой чувствуется очень немногими, он видит, что она должна стать на новом, прочном основании строгого метода, которого ей до сих пор недостает»¹⁶.

Большое внимание Грановский уделял проблемам методологии исторического исследования, которые он рассматривал как в теоретических введениях к своим курсам лекций, так и в печатных работах, в частности, в опубликованной им самим актовой речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852). Он подчеркивал, особенно в конце 40-х и в 50-х годах, мысль о связи и единстве методов исторических и естественных наук, о необходимости сближения первых с последними, что в свою очередь считал следствием единства самих законов природы и общества. И хотя в своих рассуждениях Грановский подпадал под влияние позитивизма, в известной мере уходил от решения задачи изучения специфики истории по сравнению с природой, впадал в односторонность, такой взгляд имел свое положительное значение и способствовал дискредитации официальных и славянофильских реакционных теологических, провиденциалистских концепций исторического процесса. Недаром вся передовая Россия, такие ее представители, как Герцен и Чаадаев, рассматривали лекции Грановского по истории как подлинное сражение с этими концепциями и как несомненную победу прогрессивных сил русского общества над силами идеологической реакции.

Много внимания Грановский уделял проблемам предмета, задач и пользы истории как науки. Он протестовал против «направления эмпирического», довольствующегося «одними фактами» и забывающего «развитие рода человеческого, что должно составлять сущность истории». Цель и в то же время ценность исторической науки он усматривал в доказательстве поступательности исторического процесса, прогресса человечества, в том, что она внушает оптимизм, а также и в ее значении для понимания современности.

Видным историком того времени был и Дмитрий Львович Крюков (1809—1845), сын вольноотпущенного крепостного живописца,

¹⁶ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947, стр. 364.

преподававший последние десять лет своей жизни в Московском университете. В 40-е годы он был союзником Герцена в борьбе против теоретиков «официальной народности» и славянофильства.

Концепция Крюкова сложилась под сильным влиянием диалектики Гегеля; он одним из первых ознакомил русское студенчество с ее идеями¹⁷. Однако Крюков не был ортодоксальным гегельянцем. Он был убежден, что человеческий дух «развивается, не останавливаясь ни на одной ступени, ни на одном моменте», «все подвержено развитию»¹⁸. Крюков отвергал противопоставление одних народов другим, шовинистическое высокомерие и самодовольство, представляющее, по его мнению, «сильнейший недуг, разрушающий государственные здания».

Он сделал некоторые шаги по пути преодоления европоцентризма в исторической науке, отмечал связь Греции с Востоком, включил страны Востока в курс древней истории.

Крюкова привлекали проблемы методологии исторического знания. Ни эмпирический подход, сводящийся к описанию фактов, ни умозрительный подход, отрывающий теорию от ее жизненной основы, не могут, считал он, дать истинной науки. Полемизируя с теми, кто понимал историческую науку как простое описание «достопамятных происшествий», Крюков говорил: «Это определение уничтожает совершенно возможность истории как науки, описание не есть наука. По этому определению история будет то же самое, что кунсткамера, наполненная примечательными вещами». При этом содержание истории «будет зависеть от произвола всякого, почитающего одно важным, другое недостойным внимания»¹⁹. Вторая крайность — пренебрежение фактами в угоду умозрительной схеме. Фихте и Шеллинг, говорит Крюков, «догадались, что история имеет свою логику, но логика, выведенная ими, не оправдывается историей». В чем причина этого? В том, что «хотя они построили философическую историю, в которой одна идея вытекает из другой, но они пренебрегли фактами». Факты, собранные наукой, должны быть раскрыты в их внутренней, необходимой взаимосвязи. Отсюда следует, что историк обязан мыслить философски, «истинный метод есть историко-философ-

¹⁷ Философские и социологические взгляды Д. Л. Крюкова наиболее полно выражены в его неопубликованных лекциях. Рекомендую к помещению в «Отечественных записках» отрывок из курса древней истории, прочитанного Крюковым, Герцен писал в августе 1846 г. А. А. Краевскому: «... то, что я читал, удивительно хорошо, мне не случилось ничего подобного читать даже у немцев» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XXII. М., 1961, стр. 242).

¹⁸ Отдел письменных источников Гос. исторического музея (ОПИ ГИМ), д. 221, ед. кр. 15, л. 4; архив Академии наук СССР в Ленинграде, ф. 28, оп. 5, ед. кр. 20, л. 35.

¹⁹ Там же, ф. 221, ед. кр. 15, л. 1.

ский». «Все, кто делили, — продолжал Крюков, — изучение истории на две методы: философскую и историческую, поступали неверно, ибо ни та, ни другая метода в отдельности не может дать полного, ясного познания; истинная метода состоит в соединении обеих метод»²⁰.

Если смотреть на историю с внешней стороны, говорил Крюков, то мы заметим лишь действия множества индивидов, кажущиеся произвольными; общество выглядит при этом как хаос случайностей. Для того, чтобы преодолеть этот субъективизм, следует различать внутренние, определяющие причины, выражающие историческую необходимость, и внешние причины, производные от первых. Ибо «историки, которые хватаются только за эти видимые, внешние причины, — с иронией замечает Крюков, — так же хорошо знают ход событий, как человек, который по походке хочет угадывать другого человека, хочет угадывать его мысль и то, куда ведут его шаги. Такой взгляд на происшествие уничтожает разумную историческую необходимость и делает историю связью бессмысленных, случайных фактов. Таким образом, повторяем, должно более внимания обращать на внутренние, разумные причины, а не на внешние, случайные, видимые»²¹.

История общества, как и природы, имеет свою объективную логику, представляет собой закономерный процесс: «... все, что является в жизни народов, подвержено законам». В противоположность провиденциалистам, в частности Погодину, Крюков считал, что объективная необходимость не исключает активной, целенаправленной деятельности людей. Личность велика постольку, поскольку она наиболее полно воплощает потребности своего времени, объективную необходимость. Если же исторический деятель перестает понимать дух своего времени, то его воля вступает в конфликт с интересами человечества и он неизбежно терпит поражение. «Это лучше всего доказывается двухкратным падением Наполеона. Когда воля его согласовывалась с волею человечества, его сопровождали успех за успехом; но как скоро воля его уклонилась от воли человечества, он пал»^{21а}.

Трактовка Крюковым этой и других социологических проблем не выходит за рамки идеализма. Но для его идеализма характерна диалектическая тенденция. Это видно, в частности, в его попытке решить вопрос о роли личности под углом зрения взаимосвязи общего и отдельного, необходимого и случайного. Следуя этой ме-

²⁰ ОПИ ГИМ, ф. 221, ед. хр. 15, л. 7.

²¹ Рукописный отдел Гос. библиотеки им. В. И. Ленина (РО ГБЛ), фонд музейный, ед. хр. 5292, 1840, л. 71—72.

^{21а} Там же, л. 5.

тодологии, Крюков приходит к глубокому выводу: «великие люди потому великие люди, что они хотят того, что необходимо»²².

Преувеличивая в ряде случаев значение географической среды, Крюков не рассматривал, однако, влияние природных условий на общество как неизменную величину. Это связано с тем, что не только природа влияет на человека, но и он, со своей стороны, воздействует на природу. Важнейшую роль в этом обратном влиянии, в постепенном покорении человеком природы играет *труд*. Именно труд «отличает разумного человека от других животных». Велико и его нравственно-формирующее значение, — труд «создает гуманность, человечность». С этим связана и его эстетическая функция. Истоки искусства коренятся в труде. Труд вселяет в человека веру в свои силы и тем самым пробуждает в людях стремление духовно самоутвердиться, выразить, запечатлеть себя и свои подвиги в художественных образах. «В активном, вдохновляющем воздействии труда, — говорит Крюков, — вследствие нового начала труда... искусство явилось во всем своем блеске. Необходимость труда — в борьбе с природой. В этой борьбе человек познает свои силы».

Наука тоже связана в своих истоках с трудовой деятельностью людей: необходимостью вычислять периоды разлива рек, потребностями измерения земельных участков, орошения земли, сооружения каналов.

История общества рассматривалась Крюковым как внутренне противоречивый процесс, борьба противоположных сил. «Где боление, — подчеркивал он, — там развитие»²³. Крюков имеет в виду прежде всего борьбу идей, одним из проявлений которой он считал столкновение различных социальных групп, классов. «Везде, — говорил он, — народ делится на классы»²⁴. Понятие «класс» у Крюкова весьма неопределенно, он не проводил четкого различия между классом, сословием, партией. Но некоторые его высказывания свидетельствуют о стремлении уяснить экономическую подоплеку классового деления общества. Так, излагая историю Спарты, он замечает, что «обогащение одних и обеднение других разделили Спарту на две враждебные половины, и в государстве, дотоле едином и дружном, обнаружился раскол, распадение»²⁵.

Социальный антагонизм сказывается, полагал Крюков, и в духовной жизни общества. Так, религиозные взгляды плебеев и патрициев существенно различались между собой; бог — кузнец Вулкан, Меркурий, Нептун и т. п., писал Крюков в своем труде

²² Там же, л. 17.

²³ Там же, ед. хр. 3448, л. 10.

²⁴ Там же, л. 19.

²⁵ РО ГБЛ, ед. хр. 5292, л. 4.

«Мысли о первоначальном различии римских патрициев и плебеев в религиозном отношении» (изданном в 1842 г. на немецком языке в Лейпциге и лишь посмертно опубликованном в России), «являются божествами плебейскими уже по очевидно близкому отношению своему к плебейским занятиям».

Противник угнетения народа «высшими классами», Крюков предпочитал вместе с тем «умеренные» средства общественных преобразований революционным. В этом сказалась ограниченность его политических взглядов, присущая им буржуазно-либеральная тенденция. В целом же рано оборвавшаяся деятельность Крюкова имела прогрессивное значение и была высоко оценена Герценом и Чернышевским.

Значительный интерес для понимания развития русской философско-исторической мысли в 40-х — 50-х гг. имеют взгляды современника Грановского — профессора кафедры всеобщей истории Московского университета — П. Н. Кудрявцева (1816—1858), которого высоко ценили Белинский и Герцен.

Кудрявцев, как и Крюков, требовал от историка не «безразличной» фактографии, а «неутомимого и многостороннего исследования». Вместе с тем он был противником приложения к истории произвольных, умозрительных философских конструкций. П. Н. Кудрявцев отвергал попытки некоторых философских направлений связать историю «системой», «заставить ее служить одной цели».

По убеждению Кудрявцева, история выясняет законы развития как отдельных народов, так и всего человечества, раскрывая причинную связь событий. Его интересовали переходные эпохи в истории, где особенно отчетливо выступает борьба нарождающихся форм с отмирающими.

Характерным для П. Н. Кудрявцева был подход к истории как к науке, тесно связанной с задачей нравственного и умственного образования. Он верил, что чем дальше раздвигаются пределы исторического знания, тем больше расширяется умственный горизонт вообще. Кудрявцев считал необходимым изучать русскую историю в связи с историей других народов.

Взгляды и деятельность историка вызвали реакцию славянофилов и сторонников официальной охранительной идеологии: с 1848 по 1851 г. за ним был учрежден тайный полицейский надзор.

В работе «О современных задачах истории» (1853) П. Н. Кудрявцев возражает Грановскому, сближавшему методологию истории с методами естественных наук, критикует географический фатализм академика Бэра. История, по Кудрявцеву, имеет свой предмет, свою специфику, и условие достоверности ее результатов «не лежит в сближении с естествознанием». История должна развиваться «из своего собственного содержания». «Природные

условия лишь первое материальное основание, необходимое для всякого материального действия, но не менее постоянный естественный элемент, неизбежно присутствующий при всех исторических переменях... есть ее народонаселение»²⁶. Историка, по мнению Кудрявцева, должно значительно больше интересовать «обратное действие человека на природу», влияние человека, «побеждающего упорным трудом природу»²⁷.

Философские взгляды П. Н. Кудрявцева, развивавшиеся в рамках объективного идеализма гегельянского толка, содержали элементы диалектики. Основной задачей своей науки он считает познание исторического развития народов и государств. В отличие от позитивистов, Кудрявцев использует достижения всех наук, в том числе и философии, для решения исторических проблем. С позиций объективного идеализма и диалектики Кудрявцев критиковал как одностороннее, «превратное направление» мысли субъективный идеализм и вульгарный материализм, стремление некоторых философов исключительно на основании новых успехов естествознания решить все высшие проблемы, до сих пор занимавшие философию. Он призывает философию «снова поднять свой волшебный жезл и возвратить жизнь мумиям, которые могут двигаться только механически».

Кудрявцев возражал Уварову, считавшему, что увеличение фактических данных, получаемых в ходе исторического исследования, якобы делает историю достоверной, доказывал, что мировая историческая наука движется вперед, опираясь на бесспорные данные филологии, археологии, нумизматики. Цель науки — «высокий идеал знания», путь к которому бесконечен. Однако Кудрявцев не отрицает сомнения, скептицизма в пределах, не препятствующих развитию науки. «Успехи истории как науки» измеряются не только положительными результатами, но и самими вопросами, которые возникают в ней тем сильнее и многочисленнее, чем глубже разрабатывается историческая почва посредством анализа»²⁸. Именно эти объективные выводы прогрессивной исторической мысли страшили царизм.

Прогрессивный характер воззрений Кудрявцева выступает в его критике расистских, националистических тенденций некоторых немецких историков-гегельянцев, а также исторической концепции славянофилов. Каждая народность, раса, говорил он, развивается, меняется, и неправомерно говорить о природном превосходстве одного народа над другим.

²⁶ П. Н. Кудрявцев. Сочинения в 3 т., т. I, стр. 47.

²⁷ «Русский Вестник», М., 1857, т. VII; приложение «Современная история», стр. 10.

²⁸ П. Н. Кудрявцев. Сочинения в 3 т., т. I, стр. 1.

Социальная и историческая ограниченность Кудрявцева сказалась в том, что он, противореча собственным диалектическим рассуждениям, допускает «вечные цели и пределы, поставленные развитию человеческих обществ провидением».



Рассмотренные выше социологические концепции в русской исторической науке были значительным вкладом в развитие социологических идей в России, несмотря на свой идеалистический характер. Важное значение имела прежде всего разработка русскими историками проблемы исторической закономерности. Уже работы историков скептической школы и Полевого способствовали утверждению в русской социологической мысли идей единства исторического процесса, внутренней связи и обусловленности исторических событий, исторического прогресса. В концепциях Грановского, Крюкова и Кудрявцева освещение исторической закономерности связывается с идеями идеалистической диалектики, значительное внимание уделяется борьбе противоположных сил в общественном развитии, делаются попытки уяснить роль политических и социально-экономических факторов в историческом развитии человечества.

Постановка вопроса о закономерном ходе истории и стремление выяснить характер исторической закономерности означали отход от провиденциалистского толкования истории, характерного для официальной религиозно-идеалистической социологии.

Однако даже наиболее прогрессивные представители русской исторической науки данного периода не освободились от телеологизма, препятствовавшего научному решению проблемы исторической закономерности.

Другой важной социологической проблемой, поставленной в трудах русских историков 20-х—середины 50-х годов, была проблема народа как субъекта истории и соотношения в историческом развитии «народного» и «государственного» начал. Отходя в своем развитии от признания «государственного» начала ведущим и главным в истории, русская историческая наука данного периода осталась еще в рамках идеалистически-романтического взгляда, связывающего историю народа с особым народным «духом».

Плодотворной для развития социологической мысли была также разработка русскими историками проблем методологии истории как науки. Все более отчетливо выступавшая в процессе развития исторической науки данного периода тенденция к соеди-

нению «фактического» и «умозрительного» методов в историческом знании, критика «фактографической» истории и одновременно — попыток подчинить историческую науку схематическим философским конструкциям совпала с прогрессивными тенденциями русской философской и естественнонаучной мысли того времени и способствовала их укреплению.

Социологические идеи, развитые русскими историками 20-х — середины 50-х годов, оказали определенное воздействие на формирование революционно-демократических взглядов на историю.

П. Я. ЧААДАЕВ

В русской философии и социологии второй четверти XIX в. своеобразное и противоречивое положение занимает Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856).

В творчестве Чаадаева ярко и сильно выразился протест передовых русских людей против самодержавно-крепостнических порядков, сказались чувства боли, горечи и негодования, вызванные сознанием отсталости родной страны и бедствий ее народа. Однако в поисках теории, способной объяснить сложившееся в России положение и указать пути выхода из него, философская мысль Чаадаева пошла по направлению, которое не могло быть плодотворным для развития русского освободительного движения: причины основных зол русской общественной жизни Чаадаев пытался выяснить при помощи религиозно-идеалистической концепции истории, а путь к преобразованию общества видел в морально-религиозном воспитании людей.

Противоречивость мировоззрения Чаадаева пытались и пытаются в наши дни использовать буржуазные историки и философы. Отбрасывая антикрепостническое содержание чаадаевских идей, они стремятся вычеркнуть Чаадаева из истории русского освободительного движения и превратить исключительно в «христианского философа».

Выходец из родовитой дворянской семьи, Чаадаев после окончания Московского университета служил в армии, был участником Отечественной войны 1812—1814 гг. Еще в университете он близко сошелся с И. Д. Якушкиным, Н. Тургеневым, Грибоедовым. Позднее он сблизился также с С. Трубецким, М. и С. Муравьевыми-Апостолами, Н. Муравьевым. В 1817 г. он познако-

мился с Пушкиным, с которым его связала горячая дружба. В 1820 г. Чаадаев вышел в отставку. В 1821 г. он был принят И. Д. Якушкиным в члены тайного декабристского общества «Союз благоденствия», но активного участия в работе общества не принимал. Поездка за границу (1823—1826) оторвала Чаадаева от декабристских кругов. Вернувшись в Россию, он целиком отдается теоретической работе.

Поражение декабристов и воцарившаяся вслед за ним реакция оказали глубокое воздействие на идейное развитие Чаадаева. Он не изменяет освободительным идеалам декабристов, но пытается найти иные, не революционные пути общественного преобразования.

В 1831 г. Чаадаев закончил работу над серией статей, получивших общее название «Философические письма»¹.

В 1836 г. в журнале «Телескоп» было напечатано анонимно, в русском переводе с французского² первое из «Философических писем», излагавшее мысли автора о современном положении России и русской истории. Противоположность этих мыслей господствовавшим воззрениям была разительной и не могла пройти незамеченной. «Высочайшим повелением» журнал был закрыт, его издатель Надеждин выслан из Москвы, а Чаадаев был объявлен сумасшедшим и обязывался впредь ничего не печатать.

Двадцать лет, последовавших за «телескопской историей», Чаадаев безвыездно прожил в Москве. Его удивительная популярность в разных кругах московского «образованного общества» 40-х годов была прекрасно разъяснена Герценом: за этой популярностью стояло «невольное сознание, что мысль стала мощью, имела свое почетное место вопреки высочайшему повелению»³.

1

Философская и социологическая концепция в «Философических письмах»

Стремление Чаадаева разрешить мучившие его вопросы общественного развития России обусловило преимущественный интерес его к проблемам истории и социологии. Но, по его убежде-

¹ Из восьми написанных Чаадаевым «Философических писем» долгое время было известно лишь первое, опубликованное в «Телескопе». В 1862 г. за границей были изданы еще два письма. Остальные пять «Философических писем» были впервые опубликованы Д. Шаховским лишь в 1935 г. в «Литературном наследстве» (т. 22—24).

² Имя переводчика точно не установлено. В секретном доведении Бенкендорфу называлось имя Н. Х. Кетчера. Существует также предположение, что перевод был сделан Белинским.

³ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах, т. IX. М., 1954, стр. 143.

нию, познание исторического процесса не может быть достигнуто эмпирической, описательной историей, оно дается лишь философией истории. В свою очередь философское понимание исторического развития должно быть построено на тех же принципах, как и представление о мире в целом. В «Философических письмах» Чаадаев и попытался изложить целостную систему мировоззрения, включающую философию истории как свою составную часть.

Основополагающей идеей при создании философской системы была для Чаадаева идея единства религии и философии. Эту идею он называет «великой» и в письме к Шеллингу (1832) признается, что с самого начала его занятий философией она была «светочем» и «целью» его умственной работы⁴.

Главный философский вопрос, рассматриваемый в «Философических письмах», — вопрос о соотношении миров физического и духовного. Соотношение это трактуется автором как «параллелизм» обоих миров. Чаадаевская «философия параллелизма»⁵ базируется на утверждении, что существует единая, находящаяся вне воспринимаемого человеком мира божественная причина всех мировых явлений как высшая и подлинно объективная реальность, в которой заключено в абсолютном единстве все существующее. Необходимость допущения этой внемировой причины Чаадаев обосновывает при помощи старой идеи «божественного первотолчка»: движение, которое является наиболее общим фактом как в физическом, так и в духовном мире, по природе своей, считает он, есть не самодвижение, а результат внешней движущей причины⁶.

Вследствие того что мир физический и мир духовный имеют одну и ту же «божественную» причину своего существования, становится, по мнению Чаадаева, возможным установить аналогию (параллелизм) между явлениями материального мира и духовной жизни. Так, если движение в мире физическом есть результат совокупного действия двух сил — силы «вержения» (т. е. первоначального толчка) и силы тяготения, то движение в мире духовном производится совместным действием божественной силы и свободной воли человека. Подобно тому как в природе «всякая вещь связана со всем, что ей предшествует и что за ней следует», так и в духовном мире всякая мысль связана «со всеми человеческими мыслями, предшествующими и последующими». Материальную природу составляет «некая построю-

⁴ См. Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II. М., 1914, стр. 184.

⁵ Выражение это принадлежит самому Чаадаеву — он назвал так свою философию в одном из писем И. В. Киреевскому в 1832 г.

⁶ См.: Литературное наследство, т. 22—24. М., 1935, стр. 42.

щая и непрерывная работа элементов материальных или атомов, т. е. воспроизведение физических существ»; аналогично этому «работа элементов духовных или идей, т. е. воспроизведение душ, составляет природу духовную»⁷.

Параллелизм двух миров — физического и духовного — отнюдь не означает для Чаадаева их полной тождественности. «Абсолютное единство» всего существующего имеется лишь в высшей объективной реальности (т. е. в божественном начале мира), а не в ощущаемой человеком действительности, где наличествует не только сходство, но и различие между явлениями духовного и физического миров. Поэтому Чаадаев решительно отвергает пантеизм, видя в нем учение, отождествляющее материальное с духовным.

Единство и различие между физическим и духовным мирами Чаадаев пытается выявить и в гносеологическом аспекте. Центральная мысль гносеологии Чаадаева состоит в том, что познание есть постижение объективных законов мира. Познавая мир физический, человек раскрывает объективные законы этого мира, установленные божественным разумом; в мире духовном нравственный закон, познаваемый человеком, также является законом объективным. Отсюда — тезис Чаадаева о подчиненном положении познающего разума по отношению к природе и к «нравственному закону»⁸ и его выступление с позиций объективного идеализма против субъективизма Канта и Фихте⁹.

Однако пути познания того и другого мира, по Чаадаеву, различны. В мире физическом человек имеет дело с явлениями конечными и подчиненными необходимости. Чаадаев утверждает, что знание этого мира достигается путем опыта и логического познания; достоверность такого знания весьма велика. В области духовной человеческое познание встречается с проявлениями божественного разума, бесконечного и свободного. Средства обычного познания здесь неприменимы, знание «нравственного закона» может быть достигнуто лишь путем «откровения»¹⁰.

Среди гносеологических проблем, рассматриваемых в «Философических письмах», большое место занимает вопрос об источнике человеческих идей и представлений.

Чаадаев убежден, что источником духовного может быть только духовное же. С этих идеалистических позиций он отвергает «систему сенсуалистов», видя ее несостоятельность в том, что она «приписывает вещественному непосредственное воздей-

⁷ Литературное наследство, т. 22—24, стр. 48—49.

⁸ Там же, стр. 31, 33, 40, 45.

⁹ См. там же, стр. 56.

¹⁰ См. там же, стр. 26—27.

ствие на невещественное»¹¹. В то же время Чаадаев отрицает и существование «врожденных идей»; он считает, что «представление о том, будто человеческое существо является в мир с готовым разумом», не имеет «никакого основания ни в опытных данных, ни в отвлеченных доводах»¹².

По Чаадаеву, все идеи, возникающие в индивидуальном сознании, — результат общественной передачи идей, совершающейся от поколения к поколению. Конечным же их источником является божественная сила, «чудесным образом» вложившая их в сознание первого человека.

В этих утверждениях представляет интерес попытка понять деятельность индивидуального сознания в связи с развитием сознания «родового», ввести в гносеологию идею историзма. Однако эта рациональная и прогрессивная тенденция оказывается подчиненной основной религиозно-идеалистической тенденции чаадаевской гносеологии — доказательству «божественного» источника деятельности человеческого сознания.

Идея «абсолютного единства», существующего «во всей совокупности существ», роднит объективно-идеалистическую концепцию «Философических писем» с философией Шеллинга, сыгравшей значительную роль в формировании философских взглядов Чаадаева¹³. Однако, признавая в письме к Шеллингу в 1832 г., что изучение произведений последнего открыло ему «новый мир», Чаадаев прибавлял тут же: «Мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы»¹⁴. Эта оговорка не случайна. Основная цель, которую ставила перед собой «философия тождества» Шеллинга, — доказать тождество духа и материи, представив природу как «окаменевший интеллект», как овеществленное выражение актов самосознания, — осталась, в сущности, чуждой Чаадаеву. Его конкретные представления о свойствах и законах мира физического базируются в основном на принципах механистических естественнонаучных концепций: он признает атомно-молекулярное строение материальных тел¹⁵, движение в природе трактуется им в духе ньютоновской физики.

Стремление Чаадаева создать философскую систему, основанную на идее единства философии и религии, шло вразрез с ведущими тенденциями передовой русской философии и естествознания того времени. Особенно ярко это обнаружилось в вопросе

¹¹ Литературное наследство, т. 22—24, стр. 42.

¹² Там же, стр. 53.

¹³ Чаадаев внимательно изучал сочинения Шеллинга. В 1825 г. в Карлсбаде состоялось его личное знакомство с Шеллингом.

¹⁴ Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 183.

¹⁵ См.: Литературное наследство, т. 22—24, стр. 40, 49.

о взаимоотношениях науки и религии. Противоположность взглядов Чаадаева на этот вопрос взглядам его современников-материалистов выявилась в его письмах 1836 и 1837 гг. старому другу, декабристу И. Д. Якушкину. Как показывают эти письма, разногласия и споры по философским вопросам между обоими друзьями имели место уже в начале 20-х годов. В письмах 30-х годов Чаадаев пытается внушить Якушкину мысль, что наука и религия не противостоят друг другу и что успехи современного естествознания подтверждают космогоническую систему Библии. Он сожалеет о том, что его друг не разделяет мнения об отсутствии противоположности между наукой и религией и придерживается «оледеняющего деизма».

Идеалистическая «философия параллелизма» Чаадаева, известная при его жизни лишь узкому кругу, не оказала заметного влияния на ход развития русской философской мысли. Для него самого она была важна главным образом как обоснование исходных идей его философско-исторической концепции.

Философия истории Чаадаева основывалась на идее провиденциализма, которую он пытался соединить с идеей человеческой свободы. Проблема соотношения свободы и необходимости приобретала поэтому для него особо важное значение.

Однако решение этой проблемы Чаадаевым не отличается ясностью и последовательностью. Он считает, что полностью свободным действие человека является тогда, когда оно не зависит ни от каких иных побуждений, кроме нравственного закона. Но в «Философических письмах» он не решается признать, что человеку доступно полное познание нравственного закона. Отсюда его утверждения, что, «покоряясь божественной силе, мы никогда не имеем полного сознания этой силы; поэтому она никогда не может попирать нашей свободы», и что «наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости...»¹⁶ Чаадаев стремился доказать ответственность человека за ход истории, который, по его убеждению, обнаруживает не только следование людей велениям нравственного закона, но и отступления от этого закона, ибо человек нередко злоупотребляет своей свободой.

В прямой связи с идеей провиденциализма находится взгляд Чаадаева на роль традиций, преемственности в истории. Внутренняя связь между поколениями, прогресс человечества в целом осуществляются, по его мнению, путем преемственной передачи идей, источником которых является божественный разум, открывающий их человеку. Благодаря преемственности идей человек оказывается связанным со всей предшествующей жизнью чело-

¹⁶ Литературное наследство, т. 22—24, стр. 44.

вечества и работой человеческого разума, со своими современниками и будущими поколениями. Связь идей, их передача по традиции делают человека существом социальным.

Идеалистический характер такого понимания преемственной связи и прогресса в истории несомненен. Однако здесь имелась, хотя и в мистической оболочке, прогрессивная мысль о том, что человек определенной эпохи является своеобразным «произведением», результатом всего предшествующего исторического развития.

Чаадаев считал, что в последовательной работе человеческого разума на протяжении веков, в прогрессивном развитии человечества активная роль принадлежит лишь немногим избранным передовым умам. Народные массы принимают, конечно, участие в общем движении, но «импульс» они всегда получают от сил, стоящих «вверху общества». Этот взгляд на роль народа в истории — одна из серьезных ошибок Чаадаева.

Провиденциализм в философии истории Чаадаева связан с телеологизмом. История человечества, по Чаадаеву, движется к определенной цели, указанной божеством; цель эта — осуществление «царства божия на земле». Идея «царства божия на земле» у Чаадаева — это, в сущности, облаченная в религиозную форму социальная утопия, утверждающая возможность установления на земле порядка, основанного на принципах всеобщего благоденствия, братства, любви, мира, единства различных народов. Эта утопия расходится с традиционным христианским учением о том, что блаженство человечества может быть достигнуто лишь в потустороннем мире, она оптимистична по своему духу, враждебна аскетизму и индивидуализму. Не случайно, что усилия многих буржуазных историков русской философии были направлены на то, чтобы лишить чаадаевскую идею «царства божия на земле» ее действительного смысла¹⁷.

Слабые стороны философии истории Чаадаева в гораздо большей мере обнаруживаются в его конкретных представлениях об историческом процессе. Здесь сказываются не только религиоз-

¹⁷ Так, М. Гершензон в своей книге «П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление» (СПб., 1908, стр. 177) утверждал, что под царством божьим Чаадаев «равноумет не общее благоденствие и не торжество нравственного закона, а единственно и безусловно — внутреннее слияние человека с богом. Его идеал — чисто мистический: свободное онемение свободного человеческого разума в божестве». Попытки исказить смысл идеи «царства божия» у Чаадаева имеют место и в наши дни. Зеньковский в своей «Истории философии» сводит ее смысл к утверждению царства церкви; М. Винклер в своей книге о Чаадаеве связывает ее с влиянием на Чаадаева русского мистицизма и масонства (см.: М. Winkler. Peter Jakowlewicz Saadaev. Berlin, 1927). Буржуазные историки и философы преследуют в конечном счете одну цель: заглушить социальные устремления философии Чаадаева.

ность Чаадаева, но и априоризм и схематизм его исторической мысли.

Историю человечества Чаадаев делит на два основных этапа, рубежом между которыми является возникновение христианства. Жизнь древнего мира (Греции и Рима) была основана, считает он, лишь на «материальном принципе», на «земном интересе». Но этот принцип не может быть движущим началом безграничного прогресса человечества¹⁸, и потому древний мир неминуемо должен был погибнуть. Подлинная история человечества, заключающая в себе возможность бесконечного прогресса, начинается лишь с появлением христианства, давшего миру неисчерпаемый по своей природе «духовный принцип» — стремление постичь и воплотить в жизнь «нравственный закон».

Взгляды Чаадаева на «христианский» период развития Западной Европы, изложенные в «Философических письмах», пропитаны идеализмом и несут на себе явные следы идеализации христианства, в частности католицизма. «Вся история новейшего общества, — утверждает Чаадаев, — совершается на почве мнений. . . общество шло вперед лишь силою мысли. Интересы всегда следовали там за идеями, а не предшествовали им. . . Все политические революции были там, в сущности, духовными революциями: люди искали истину и попутно нашли свободу и благосостояние. Этим объясняется характер современного общества и его цивилизации. . .»¹⁹

Достижения западноевропейской цивилизации Чаадаев ошибочно связывает с католицизмом, заслугу которого он видит в том, что религия объединяла народы западноевропейских стран, создавая единство мысли, за которым шло социальное единство.

При помощи этой философско-исторической концепции Чаадаев пытался решить основной мучивший его вопрос о причинах отсталости России и существования в ней в XIX столетии крепостного права и самодержавного деспотизма. Именно этому вопросу посвящено знаменитое первое «Философическое письмо».

Главное, что возмущает и ужасает Чаадаева в современной ему русской действительности, это произвол, беззаконие, крепостное рабство. Чаадаев утверждал, что в России отсутствуют идеи долга, справедливости, права, порядка, которые, как он считал в это время, прочно будто бы вошли в сознание и быт европейских народов. Отсутствие этих идей можно, по его мнению, объяснить только тем, что в России не было такой идейной

¹⁸ Чаадаев утверждал, что «как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует» (Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 145).

¹⁹ Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 121.

традиции, которая сделала возможным их укоренение на Западе. А поскольку, по Чаадаеву, не существовало этой традиции, постольку в истории страны не было внутреннего развития, естественного прогресса. Отсюда он приходит к безотрадному и пессимистическому выводу, что «мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений, которые сумеют его понять; ныне же мы, во всяком случае, составляем пробел в нравственном миропорядке»²⁰.

Печальное положение России в сравнении со странами Западной Европы Чаадаев приписывает тому, что Россия приняла христианство в его византийской форме и потому оказалась исключенной из нравственного и социального единства европейских народов, созданного католицизмом.

Первое «Философическое письмо» — яркое свидетельство антикрепостнических устремлений Чаадаева. Но оно также и свидетельство того, как далек был Чаадаев от понимания действительных причин утверждения и господства в России самодержавно-крепостнических порядков. Оно показывает, что религиозно-идеалистическая концепция связывала и ограничивала мысль Чаадаева, приводила его к глубоко ошибочным и пессимистическим выводам об отсутствии в России внутреннего развития и преемственности идей, к неверным оценкам русской истории.

Есть основания считать, что к моменту опубликования первого «Философического письма» Чаадаев не придерживался уже полностью высказанной в нем точки зрения на историческую роль России. В письмах 1833—1836 гг. он не раз говорил, что изолированное положение России по отношению к Западной Европе является в известном смысле явлением положительным: Россия свободна от закоренелых предрассудков, старых привычек, упорной рутины, свойственных Западной Европе; вступив на историческое поприще позднее, она может в свое время успешно разрешить вопросы, волнующие Запад, взять на себя инициативу осуществления великих идей.

«Философическое письмо» оказалось исторической вехой в развитии русской мысли: оно, писал Герцен, «разбило лед после 14 декабря», «прозвучало подобно призывной трубе: сигнал был дан, и со всех сторон послышались новые голоса; на арену вышли молодые бойцы, свидетельствуя о безмолвной работе, производившейся в течение этих десяти лет»²¹.

Традиционным в буржуазной истории философии стало сближение социологической концепции Чаадаева с теориями фран-

²⁰ Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 117.

²¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах, т. VII, М., 1956, стр. 223.

цузских католических философов — Жозефа де Местра, Бональда, Балланша, Шатобриана, раннего Ламенне. Действительно, существует известное сходство чаадаевской концепции с идеями названных философов²². Однако по объективному своему содержанию система Чаадаева отлична от теорий католических французских мыслителей. Теории эти были теоретическим оправданием идейной и политической реакции, обоснованием деспотизма и религиозного обскурантизма. Философия истории Чаадаева имела, напротив, антифеодальную устремленность и воплотила в себе протест против крепостнического рабства и самодержавного деспотизма. Само христианство Чаадаев трактовал своеобразно; он прямо говорил, что его религия «не совсем совпадает с религией богословов»²³. В христианстве он видел внушенное человечеству божественным разумом нравственное учение, смысл которого — в проповеди единения и братства людей.

Чаадаев считал, что мощь нравственных принципов христианства, их социальная организующая роль могут проявиться лишь в том случае, если религия будет в обществе духовной силой, независимой от политических и иных сил. Православная церковь в России оттолкнула его от себя именно тем, что он увидел в ней «духовную власть, отданную на произвол земных владык»²⁴, холопствующую перед деспотизмом самодержавия и освящающую крепостническое рабство. Формальная независимость католической церкви от светской власти породила у него иллюзию, будто католицизм является религией, способной сделать нравственные идеи христианства реальной социальной силой. Конечно, Чаадаев ошибался, он идеализировал католицизм и его роль в истории, но Герцен был прав, назвав католицизм Чаадаева «революционным». Прав был и Чернышевский, когда писал по поводу первого «Философического письма», что религиозность составляет лишь «облачение» выраженных здесь общественных и исторических взглядов Чаадаева²⁵.

²² Такое сходство можно было обнаружить в ряде общих черт философских систем (враждебность французскому Просвещению, апология христианства и пренебрежение всего католицизма, идеализация средневековья), а также и в частных идеях, например, в суждениях об истории как процессе, основывающемся на преемственной передаче идей, о роли католицизма в создании духовного и социального единства западных народов и уничтожении крепостничества на Западе, о пагубных последствиях для России ее обращения к византийской форме христианства. В то же время имеется и много конкретных различий. Так, Чаадаеву чуждо стремление представить всю историю как развитие христианских идей, он не приписывает языку той роли в развитии народов, которую отводит ему Бональд, и т. д.

²³ Сочинения и письма П. И. Чаадаева, т. II, стр. 202.

²⁴ Там же, стр. 261.

²⁵ См. П. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. VII, М., 1950, стр. 595.

2

**Развитие социологических и философских взглядов
после «Философических писем»
(30-е—начало 50-х годов)**

После «Философических писем» взгляды Чаадаева продолжали развиваться, что признавал и он сам²⁶. Проследивая это развитие, можно прийти к выводу, что, сохраняя в философии истории принцип провиденциализма, Чаадаев во многом отходит от социологической доктрины «Философических писем», реалистичнее и правильнее оценивает ряд фактов общественной жизни.

Эта тенденция сказалась уже в незаконченной статье «Апология сумасшедшего» (1837), которая, по мысли Чаадаева, должна была опровергнуть те упреки в антипатриотизме и презрении к родине, которыми осыпали его после опубликования первого «Философического письма» защитники русских общественных порядков. Чаадаев признает в «Апологии», что был во многом неправ в своих оценках русской истории и исторического значения русского народа, что в «обвинительном акте», предъявленном им великому народу, было немало «преувеличений». Он говорит о своей искренней любви к родине — той настоящей глубокой любви, которая считает, что человек прежде всего должен быть обязан родине истиной²⁷. Повторяя мысли, высказанные им ранее в письмах, он выражает убеждение в том, что «мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество»²⁸. Вместе с тем он по-прежнему считает, что в русской истории отсутствовало преемственное развитие идей.

В конце «Апологии сумасшедшего» Чаадаев высказывает мысль, что важнейшим фактом, определяющим характер всей русской истории, является «факт географический»²⁹. Рукопись «Апологии» обрывается на этом утверждении, и мысль Чаадаева остается неразъясненной. Но он не раз обращается к ней в дальнейшем. Так, в записях 50-х годов³⁰ он определяет «формирующее начало» русской социальной жизни как «элемент географиче-

²⁶ Многие буржуазные историки философии ограничиваются в своем анализе взглядов Чаадаева периодом 30-х годов.

²⁷ См.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 226.

²⁸ Там же, стр. 227.

²⁹ Там же, стр. 231.

³⁰ Приводимые ниже цитаты из записей Чаадаева 40-х—50-х гг. даются по подготовленной к печати М. О. Чечановским рукописи сочинений П. Я. Чаадаева.

ский». «Вся наша история, — пишет он, — продукт природы того необъятного края, который достался нам в удел. Это она рассеяла нас во всех направлениях и разбросала в пространстве с первых же дней нашего существования; она внушила нам слепою покорностью силе вещей, всякой власти, провозглашавшей себя нашей повелительницей».

Конечно, обращение к «географическому фактору» само по себе вовсе не выводило еще мысль Чаадаева за пределы идеалистической концепции. Но характерно, что Чаадаев пытается понять реальные причины тех явлений русской жизни, которые представляются ему тормозами общественного развития страны — идейной разобщенности и покорности народа власти царя и помещиков.

Рядом с географическими причинами при объяснении этих явлений он ставит влияния татарского ига и православия как религии аскетической, уводящей от социальной жизни и воспитывающей народ в духе подчинения земным властям.

Развитие социологических воззрений Чаадаева, в частности его взглядов на Россию, совершалось в 30—40-х годах в полемике против теории «официальной народности» и славянофильства³¹. Чаадаев последовательно и непримиримо выступает против славянофильской идеализации патриархальной отсталости России и, в частности, против идеализации допетровской Руси. Он опровергает попытки славянофилов изобразить реформы Петра I «искусственными», чуждыми русской жизни. В славянофильской апологии общины Чаадаев усматривает оправдание крепостного права. Так, он показывает, что если, по Хомякову, община получила «главу» в лице помещика совершенно законным путем, то отсюда прямо вытекает вывод, что не следует затрагивать крепостное право, если не хотят разрушить общину. Чаадаев же до конца жизни остается убежденным в том, что крепостничество — основное зло русской жизни, что оно продолжает все омрачать, все осквернять и все извращать.

Развитие антикрепостнических идей в полемике против теории «официальной народности» и славянофилов сопровождалось в 40—50-х годах у Чаадаева нарастанием критических тенденций в оценке положения в странах Западной Европы. Чаадаев был знаком с теориями французских социалистов-утопистов. Еще в 1831 г. в письме к Пушкину он высказывал предположение, что «истина времени», быть может, на первых порах «будет нечто подобное той политической религии, которую в настоящее

³¹ Нужно иметь в виду, что славянофильство, оформившееся в начале 40-х годов, складывалось в значительной мере в полемике с мыслями Чаадаева о России, высказанными им в 30-х годах.

время проповедует С.-Симон в Париже...»³² Особенно же остро вопрос о социализме встал перед ним в связи с событиями 1848 г.

Насколько можно судить по отрывочным, не приведенным в систему высказываниям Чаадаева начала 50-х годов, он отдавал себе отчет в том, что социализм — не случайность, а мощная и грозная «идея века», что «вопрос социальной экономики» поставлен в обществе «естественным ходом вещей, логическим развитием экономической идеи». И хотя Чаадаев весьма наивно объясняет растущие экономические требования народных масс распространением просвещения, однако требования эти он считает совершенно законными и справедливыми.

Если в «Философических письмах» он заявлял, что огромный размах, который сообщает умственным силам народов идея христианства, «в изобилии обеспечивает им все телесныя блага, так же как и духовныя»³³, то теперь он ясно видит, что громадные массы в Западной Европе отнюдь не пользуются изобилием «телесных благ», а те, кто имеет эти блага, добыли их грабежом и насилием. Он негодует по поводу того, что «все еще находят несправедливым возмущение против наглых притязаний капитала, в тысячу раз более стеснительных и грубых, нежели когда-либо были притязания происхождения». Ожесточение Чаадаева против «жалких умов, пораженных разгромом старых порядков и мечтающих о борьбе с новыми порядками путем доведения старых до последней черты», продиктовало ему, очевидно, и парадоксальный афоризм: «Социализм победит: не потому, что он прав, а потому что не правы его противники».

В несомненной связи с влиянием на Чаадаева революционных событий 1848 г. стоит относящийся, очевидно, к 1848 г. набросок воззвания к народу, обнаруженный в одной из книг чаадаевской библиотеки. В этом наброске говорится о том, что «в землях далеких» народы взволновались и поднялись против своих «царей-государей». «Не хотим, говорят, своих царей, государей, не хотим их слушаться. Долго они нас угнетали, поработали... часто горькую чашу испивать заставляли. Не хотим царя другого, кроме царя небесного»³⁴. Документ этот — свидетельство появления в мысли Чаадаева зародышей новых тенденций, попыток стать ближе к народу.

Не остались неизменными после «Философических писем» и философские воззрения Чаадаева. Как показывают его философские заметки 40—50-х годов, задачу философии он видит в том,

³² Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 180.

³³ Там же, стр. 146.

³⁴ Литературное наследство, т. 22—24, стр. 680.

чтобы разрешить логическим путем (а не при помощи веры, как это делает религия) проблему отношения «Я» к «не-Я», субъекта к объекту. Проблема эта является для Чаадаева по существу своему гносеологической: сущность «Я» составляет, по его убеждению, разум, а разум «может только познавать». Философия должна, таким образом, выяснить отношение субъекта как познающего к объекту как познаваемому. Под этим углом зрения Чаадаев рассматривает развитие немецкой философии от Канта до Гегеля.

Система Канта представляется ему, как и ранее, неудовлетворительной из-за ее субъективизма. По Канту, пишет он, получается, что мы знаем и наблюдаем только нас самих. По той же причине неприемлема для Чаадаева философия Фихте, хотя в 50-х годах он склонен думать, что система Фихте не была завершена и субъективизм немецкого мыслителя — результат того, что в период создания «Наукоучения» для Фихте «речь шла только о сознании, поэтому ему нужно было определить природу последнего».

Попытку преодолеть субъективизм и отвести должное место в познании объекту Чаадаев видит в философии тождества Шеллинга. Отношение его к этой философии во многом противоречиво: он то защищает ее от упреков в пантеизме, который по-прежнему считает ошибочным мировоззрением, то, напротив, сам определяет ее как пантеизм. Наиболее поздняя по времени характеристика «философии тождества» в его записях ясно показывает, что философия эта не удовлетворяла Чаадаева. В ней, по его утверждению, «и человек и природа — все растворилось в безразличном тождестве; это был пантеизм со всеми его последствиями».

Чаадаев приходит, таким образом, к выводу, что система Шеллинга не дала правильного решения вопроса об отношении субъекта к объекту и потому оказалось необходимым дальнейшее развитие философской мысли, нашедшее свое выражение в философии Гегеля.

Отношение Чаадаева к гегелевской философии не было неизменным. В конце 30-х—начале 40-х годов он относился к ней отрицательно и связывал славянофильство с ее влиянием. По его мнению, эта философия, «усматривающая везде неумолимую необходимость», служит теоретическим оправданием ретроспективных утопий славянофильства, а ее учение о «непосредственном проявлении абсолютного Духа в человечестве вообще и в каждом из его членов в частности» используется славянофилами для обоснования их представлений об особом историческом призвании русского народа и славянства. Письмо Чаадаева к Шеллингу в мае 1842 г., где он развивает эти мысли, наполнено резкими

выпадами против гегелевской философии. Чаадаев выражает надежду, что Шеллингу удастся ее «низвергнуть с престола»³⁵.

Записи 50-х годов показывают, что Чаадаев отказался от этого отрицательного отношения к Гегелю.

«Последней главой» современной философии он считает именно гегелевскую философию, которая, по его мнению, наиболее близко подошла к решению вопроса об отношении субъекта к объекту.

Чаадаев находит теперь, что Гегель «блестяще выполнил» задачу построения «факта внешнего», т. е. объекта познания, и одновременно показал возможность «согласования» субъекта и объекта.

Философия Гегеля привлекает Чаадаева тем, что она рассматривает разум в качестве начала, которое должно стать «окончательной формой жизни», и прослеживает путь, ведущий к этому торжеству абсолютного разума, логически связывая между собой различные фазы «всеобщей жизни человечества» на этом пути.

Чрезвычайно показательно, что Чаадаев принимает гегелевское представление о прогрессе как постепенном приближении к полному самопознанию разума. Согласие его с Гегелем в этом вопросе говорит о том, что он отходит от свойственного ему в период «Философических писем» убеждения в невозможности для человека полного познания «божественной силы» и данного ею «нравственного закона». При этом познание Чаадаев рассматривает в 40—50-х годах как акт разума, не апеллируя к «откровению».

Усиление рационалистических тенденций — несомненный и наиболее важный факт в развитии философской мысли Чаадаева после «Философических писем».

Однако рационалистические тенденции развивались у Чаадаева по-прежнему в рамках объективного идеализма. В Гегеле его привлекает не только рационализм, но и насквозь идеалистическая система, возвеличивающая знание как знание бога. Чаадаев не оценил по достоинству гегелевскую диалектику. Признавая, что гегелевские «категории», в которых выражается путь божественного разума к самосознанию, гораздо более важны, нежели категории Канта, он вместе с тем упрекал Гегеля в злоупотреблении диалектикой, хотя и строгой, но превращающейся подчас в «узкую логомахию». Он оказался не в состоянии разглядеть революционную природу диалектического метода.

³⁵ См.: Сочинения и письма П. Я. Чаадаева, т. II, стр. 239, 241.



В «Письмах к будущему другу» (1864) Герцен писал, что в 40-х годах «Чаадаев... стоял как-то особняком между новыми людьми и новыми вопросами»³⁶. Это замечание Герцена очень верно.

Антикрепостнические убеждения Чаадаева поставили его в идейной борьбе 40-х годов в резкую оппозицию к реакционной и консервативной идеологии — к теории «официальной народности» и славянофильству. Определившее всю его деятельность стремление к тому, чтобы в России установился порядок, основанный на твердых гражданских правах и свободах, дает основание отнести его к числу мыслителей, объективно выразивших требования буржуазного развития страны³⁷. Но, находясь в оппозиции к реакционной и консервативной идеологии, Чаадаев не смыкался с революционно-демократической идеологией его времени. Его отделяли от нее неверие в революционные пути общественного преобразования и в социализм, религиозно-идеалистические воззрения.

Положительную роль в развитии русской общественной мысли Чаадаев сыграл не как «христианский философ», а как мыслитель, поставивший вопросы о причинах отсталости России, особенностях исторического развития страны, сходстве и различии этого развития с историей западноевропейских стран, будущем России, путях уничтожения крепостничества и самодержавия. Как бы неудовлетворительны ни были ответы, которые давал сам Чаадаев, обнаженная и резкая постановка им этих вопросов привлекла к ним внимание, содействовала выявлению противоречий между противоположными лагерями русского общественного движения того времени.

Чаадаев был непримиримым противником самодержавно-крепостнических порядков. Именно за это ценили его передовые русские мыслители XIX в. — Белинский, Герцен, Чернышевский. Марксистская мысль в лице Плеханова справедливо отнесла Чаадаева к деятелям русского освободительного движения, имеющим перед этим движением «серьезные заслуги»³⁸.

³⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах, т. XVIII. М., 1959, стр. 90.

³⁷ Такой взгляд на Чаадаева был высказан М. М. Григорьевым (см. его статью: «Чаадаев и его философская система» в сборнике «Из истории философии». М., 1958).

³⁸ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926, стр. 6.

**Н. И. НАДЕЖДИН. Н. В. СТАНКЕВИЧ.
М. А. БАКУНИН**

В первой половине XIX в. большое значение в идейной жизни России имели, как это справедливо отмечал Белинский, «кафедра» и «журнал». Они занимали важное место и в развитии философской и социологической мысли. Наряду с ними в истории русской общественной мысли первой половины XIX в. большую роль играли кружки и общества, иногда тайные, иногда легальные, но всегда представлявшие собой лаборатории новых идей.

В период после поражения декабристов появляется множество кружков, среди которых особое значение имели кружки Герцена и Станкевича. Молодежь, группировавшаяся в кружках, в значительной мере питалась идеями, излагавшимися в лекциях профессоров и на страницах журналов; в свою очередь, многие члены кружков и обществ принимали активное участие в журналистике того времени, из их среды выходили и деятели русской профессуры. Эта связь явственно видна в деятельности кружка Станкевича. В идейном развитии ряда его участников, в частности, Станкевича и Белинского, известную роль сыграл Н. И. Надеждин, лекции которого они слушали; в первой половине 30-х годов кружок был связан с издававшимся Надеждиным журналом «Телескоп».

1

Н. И. Надеждин

Николай Иванович Надеждин (1804—1856), сын сельского священника, получил образование в Рязанской духовной семинарии, а затем в Московской духовной академии. В середине 20-х годов он уволился из духовного звания и, начиная с 1828 г., активно участвовал в литературной жизни страны, вначале как один из ведущих сотрудников «Вестника Европы».

В 1830 г. Надеждин защитил докторскую диссертацию «De origine, natura et fatis Poesios, quae Romantica audit» («О начале, сущности и судьбах поэзии, называемой романтической»), после чего был профессором Московского университета по кафедре изящных искусств и археологии. Его лекции пользовались большой популярностью.

С 1831 по 1836 г. Надеждин издавал журнал «Телескоп» (с приложением «Молва») — один из лучших прогрессивных журналов того времени. В 1836 г. за опубликование «Философического письма» Чаадаева «Телескоп» был закрыт, а Надеждин был сослан в Усть-Сысольск. С этого времени он отошел от литературной борьбы, занявшись в основном этнографией и археологией.

Надеждин прошел сложный путь идейного развития. Явившись, по словам Чернышевского, «в двадцать лет человеком XVII века, в двадцать пять лет... был человеком XIX века в одежде XVII века, в тридцать лет став вполне человеком XIX века»¹. Его социально-политические воззрения не отличались оригинальностью. Он занимал умеренно-либеральные просветительские позиции, которые уживались у него с политическим консерватизмом и даже реакционными монархическими выводами.

По своим философским взглядам Надеждин был объективным идеалистом шеллингианского толка, хотя и не следовал слепо за Шеллингом и его западными и русскими адептами. История философии понималась им как «натуральная история мысли», а материализм — как система, представляющая первый шаг в философии. Эта система, по его мнению, не может удовлетворить «мыслящий дух», вывести его из хаоса атомов и стихий. Но и идеализм (второй шаг в философии) не может удовлетворить потребности человеческого познания, так как его исходные положения неуловимы «для ясных понятий и строгих выводов», «ум задыхается скоро в его пустоте», что является основой возникновения скептицизма и нигилизма. Но скептицизм, по Надеждину, лишь один из моментов человеческого познания. Философия не погибает, человеческая мысль не истощается, ибо жизнь есть непрерывный процесс изменения и развития.

Высший итог философской мысли, по Надеждину, — это теософизм, религиозно-философский взгляд, примиряющий противоположности, порожденные развитием материи и духа.

Главный и первый акт «действующей мысли», как и первая форма являющегося (феноменального) бытия, — «двойствен-

¹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947, стр. 159.

ность», «соединение противоположностей». В мыслительном процессе эта двойственность проявляется в «законе раздвоения в мысли через рефлексию (я и не-я)», а в объективной действительности через «полярность первоначальных процессов (свет и тяжесть, электричество и магнетизм, воздух и земля), равно как через противоположность первоначальных категорий бытия (дух и материя, свобода и необходимость, благо и зло, творящее и творимое, бог и природа)»².

Признавая эту «двойственность», борьбу противоположностей всеобщим законом развития бытия и духа, Надеждин считает ее тем не менее чем-то отрицательным, «неприятным». Главным в его учении о противоположностях является разрешение их через примирение, приведение в гармонию, «святой союз любви». «Возвести снова к единству первоначальную двойственность есть последняя задача нашей умственной жизни, предмет философии», — заключает Надеждин.

Законы мысли, по Надеждину, не могут противоречить законам действительности: иначе познание было бы невозможно. Размышляя над сложностью человеческого познания, он стремился отличить его истинные пути от ложных, «простую наглядную очевидность» от «полной достоверности». Из всех критериев истины важнейшим он считал «проверку опытом». Под опытом Надеждин понимал «простую наглядную очевидность» фактов, а опыт сводил к первоначальной ступени чувственного познания. Тем не менее его попытка проследить механизм процесса человеческого познания, соотнести этот процесс с действительностью, наметить внутреннюю связь между чувственным, опытным знанием и умозрительным была плодотворной и исторически прогрессивной. Он утверждал, что умозрительный вывод все еще остается зыбкой гипотезой, догадкой более или менее остроумной, более или менее основательной, пока опыт не оправдает его своим свидетельством и не доведет до чувственной очевидности. С другой стороны, чувственное познание является неполным и незавершенным без рационального. Опыт не может безусловно опираться на наглядную очевидность одобрительного приговора ума. Вывод, к которому приходит Надеждин, состоит в том, что «полное достижение истины, совершенная достоверность знания возможны только при совокупности действий ума и опыта, при согласии чувственной очевидности с логической законностью»³.

Наиболее отчетливо элементы диалектики проявились в трактовке философии истории. Надеждин пытался осмыслить историю

² Н. Надеждин. Для г. Шевырева пояснения критических замечаний на его историю поэзии. — «Телескоп», № 8, 1836, стр. 627.

³ Ученые записки Московского университета, т. XX, отд. III, 1836, стр. 138—139.

как единый процесс, непрерывный ряд изменений, раскрыть «законы исторического развития жизни», проследить «внутренние условия достоверности» факта, которые составляют «историческую возможность факта», выработать общие принципы подхода к историческому знанию. Он утверждал, что «критическому исследованию исторических фактов» должно предшествовать «глубокое и подробное изучение единой и неизменной человеческой природы». Пусть критика, писал он, первым основанием себе положит психологию или, лучше, антропологию.

Вторым началом для реальной критики (объективного исторического исследования) Надеждин считал «народный характер в обширном смысле этого слова». Понимание «народного характера» должно основываться на изучении географической среды как одной из причин его формирования, характерных черт народа и генеалогии данного народа. Наконец, историческое исследование должно проследить и характер исторического развития народа, особенности прохождения тем или иным народом периодов младенчества, цивилизации, одряхления.

Большое внимание Надеждин уделял взаимному влиянию культур различных народов, полагая, что мир есть, с одной стороны, поле борьбы, с другой — школа взаимного обучения народов.

Значительную роль Надеждин сыграл в развитии эстетики и литературной критики в России. Его заслугой в этой области является попытка выработать философские основы эстетики и критики, установить объективные критерии оценки художественного творчества. В статьях «Литературные опасения за будущий год» (1828), «Сонмище нигилистов» (1829), «Две повести в стихах» (1829), «Борский. Сочинение А. Подолинского» (1829) и др. он выступил как резкий критик романтизма. Основания этой критики противоречивы, как и мировоззрение Надеждина в целом. Он критикует романтизм за дух отрицания, «дух крамол и возмущений», который «враждебен музам», но для него неприемлем и классицизм Вольтера — «кошуна французского», и романтизм Байрона — «ненавистника британского».

Но критика Надеждиным романтизма объективно расчистила путь гоголевскому направлению в русской литературе и критике романтизма Белинским. Он критиковал романтиков за неестественность ситуаций и характеров. Подметив субъективизм романтиков, Надеждин отстаивал объективные законы творчества, объективные основания развития искусства. С этих позиций он подверг критике теорию бессознательности творчества, художественного произвола.

Рассмотрев в своей диссертации взгляды различных теоретиков на искусство, Надеждин пришел к выводу об исторической

изменяемости искусства, о необходимости изучения «духа и характера» эпохи, в которую возникли те или иные произведения. Дух и характер античного мира явились первопричиной искусства классического, а состояние гражданского общества и религии в средние века породило романтическое искусство.

Оценивая теоретическую значимость диссертации Надеждина, Чернышевский писал: «... кто сличит диссертацию Надеждина с «Эстетикою» Гегеля (изданною через пять лет после диссертации Надеждина), тот увидит, как близко к нему подошел Надеждин»⁴.

Исторической заслугой Надеждина как теоретика искусства было то, что он выступил против одностороннего господства романтизма, сыгравшего свою историческую роль и показавшего возможности искусства в «раскрытии высоты духа, бескорыстной расточительности сердца, богатства фантазии» и т. д. Романтизм, писал он, так же как и классицизм, «выражает одну только половинную сторону человечества».

Положительная программа Надеждина в эстетике была менее ясной, чем критическая. В качестве средства преодоления односторонности в развитии искусства он предлагал синтезировать романтизм и классицизм, «возвести *полярную* противоположность, ими выражаемую, к *средоточному* единству, не чрез механическое их сгромождение, но чрез внутреннее динамическое соприкосновение и сражение...»^{4а} Достигнув подобного единства, полагал он, что искусство сможет окинуть одним всеобъемлющим взлядом весь беспредельный океан человеческой жизни.

Признавая возможность изображения в искусстве и светлых и темных сторон действительности, Надеждин при разборе конкретных произведений сосредоточивал главное внимание на необходимости изображения нравственного, высокого и доброго. Он стремился «очистить» предмет искусства от «грязного» и «низкого». Верно подметив натуралистические недостатки современных ему эпигонов романтизма, Надеждин был неправ принципиально, ограничивая предмет искусства. В его выступлениях против «низкого» в искусстве отразились консервативные стороны его мировоззрения.

Надеждин не смог разработать принципы реалистической эстетики, но многие его мысли, в особенности в статьях «Телескопа», шли в этом направлении. Главным пафосом его статей этого времени были требования от художников «истины», основанной на изучении действительности, критика «трансцендентальной мечтательности». Только пристальное изучение жизни,

⁴ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947, стр. 453.

^{4а} В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. 1, 1900, стр. 519.

считал он, на которое «надобно много трудов, много терпения», спасет искусство.

Во взгляде на народность литературы Надеждин, как и в постановке ряда других вопросов, пережил известную эволюцию. В статьях в «Вестнике Европы» он неоднократно касается проблемы народности, считая народность, наряду с естественностью и оригинальностью, существенными отличительными качествами поэзии. В этот период деятельности он трактовал народность в искусстве как воспроизведение общенационального духа, свойственного народу в целом.

В 30-е годы Надеждин, сохраняя в общих чертах отстаиваемую им теорию народности литературы, вносит в нее дополнения. Оценивая литературу как «... пульс внутренней жизни народа»⁵, он выступал за известную демократизацию ее. В борьбе с Булгариным и Шевыревым Надеждин выступал против того, чтобы литература была «привилегией одного класса, одной касты». Он видел в литературе «... общий капитал, в котором всякой участвует, всякой должен участвовать».

Большое внимание Надеждин уделял проблеме исторической закономерности возникновения жанров. Его обоснование необходимости романа как основного жанра, требуемого временем, и повести — как разновидности романа, предшествовало работе Белинского в этом направлении.

Мировоззрение Надеждина сложно и противоречиво. Глубокие, верные мысли, высказанные им по разнообразным вопросам различных отраслей науки, философии, искусства, уживались с неверными, отсталыми, нередко реакционными положениями. Но его философское наследие ценно диалектической постановкой целого ряда проблем, попыткой проследить процесс человеческого познания, найти ключи к объяснению истории.

2

Н. В. Станкевич

Кружок Станкевича возник в конце 1831—начале 1832 г. Первоначально в него входили, кроме самого Станкевича, Я. Неверов, И. Ключников, В. Красов, С. Строев, В. Почека, И. Оболенский. В 1833 г. к кружку присоединились В. Белинский, К. Аксаков, О. Бодянский и другие, а в 1835 г. — В. Боткин, М. Бакунин и М. Катков. Впоследствии члены кружка занимали самые различные позиции — от революционного демократизма (Белинский) и анархизма (Бакунин) до буржуазного

⁵ Телескоп, 1834, ч. 19, стр. 10.

либерализма (Боткин), славянофильства (Аксаков) и официальной идеологии (Катков).

В кружке велись споры, но ему было свойственно более или менее единое направление, которое можно было бы назвать философско-этическим в отличие от философско-политического направления существовавшего в то же время кружка Герцена. Главная черта всех кружков в России 30-х годов, по словам Герцена, «глубокое чувство отчуждения от официальной России, от среды, их окружавшей, и с тем вместе стремление выйти из нее, а у некоторых порывистое желание вывести и ее самое»⁶.

Когда молодые люди, входившие в кружок Станкевича, стали вырабатывать свое мировоззрение, определять свое отношение к русской действительности и течениям русской общественной мысли, их взгляды стали все более и более различаться, кружок стал распадаться. Толчком к этому был отъезд его основателя — Станкевича — за границу в 1837 г. Собрания кружка прекратились после того, как в 1839 г. Белинский переехал в Петербург.

Главным теоретиком и вдохновителем кружка, оказавшим значительное влияние на его членов, был Николай Владимирович Станкевич (1813—1840). Его философская концепция была протестом против феодально-монархической действительности России, в частности и в особенности — против угнетения личности. Поэтому в идейных исканиях Станкевича центральной была проблема личности. Она захватила не только молодого талантливого русского философа, но и его кружок.

Позиция Станкевича в вопросах социально-политических по своей объективной социальной природе была позицией буржуазно-просветительской. Ранней позиции кружка была свойственна аполитичность, как на это указывал Герцен. Член кружка К. Аксаков вспоминал, что кружок был чужд «либеральничанья» и что «вообще политическая сторона занимала его мало»^{6а}.

Однако в мировоззрении Станкевича намечались демократические тенденции. Он был врагом крепостничества и считал необходимым просвещать и образовывать народ с тем, чтобы готовить отмену крепостного права. Демократизм его воззрений сказался и в том, что — в некотором противоречии со своей общей концепцией общественного преобразования — он считал допустимым привлечь к деятельности по преобразованию общества не только отдельные личности, но и народ в целом. «Зачем же не пойти прямо к . . . идеалу общества? — писал он. — Зачем не содействовать пробуждению этой внутренней необходимости, этих сил

⁶ А. И. Герцен. Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. IX. М., 1956, стр. 36.

^{6а} К. Аксаков. Воспоминания студенчества, «День», 1862, № 30.

органических? При заботах об уничтожении частных, вредных явлений эгоизма, почему не подумать о средствах ослабить этот эгоизм в людях, дав доброе направление, пробудив лучшую жизнь в душах их?... Почему ж бы не позаботиться о том, чтоб народ сам стал думать, сам искать средств к своему благосостоянию?»⁷

Горячо любя свою родину, Станкевич возводил эту любовь на степень глубокого философского убеждения, считая, что «отечество и семейство есть почва, в которой живет корень нашего бытия; человек без отечества и семейства есть пропащее существо, перекасти-поле, которое несетя ветром без цели и сохнет на пути...»⁸

Станкевич понимал, что каждая культура носит национальный, или, по его выражению, народный характер. Но народность не означает нарушения связи с общечеловеческой культурой. Эта диалектика всеобщего и особенного получила свое философское и социологическое обоснование: жизнь отдельного человека и отдельного народа рассматривалась как проявление «всеобщей жизни» человечества; гармония, единство всех людей и народов были этико-социологическим идеалом Станкевича. Такое понимание народности противостояло официальной и сформировавшейся в то время славянофильской трактовке этой проблемы.

Этические идеи составляли стержень пропаганды, которую в начале 30-х годов вел Станкевич. Задачу истинно нравственной личности он видел в познании долга и подготовке себя к деятельности в соответствии с этим долгом. «Надобно или делать добро, или приготовить себя к деланию добра, совершенствовать себя в нравственном отношении и потом, чтобы добрые намерения не оставались без плода, совершенствовать себя в умственном отношении»⁹.

Философское обобщение эти идеи получили во фрагменте «Моя метафизика» (1833), в котором автор выступил как объективный идеалист, сформировавшийся под влиянием шеллингианства, той именно его идеи разумной «всеобщей жизни», которую разделяли и другие русские представители объективного идеализма 20—30-х годов (Веневитинов, Одоевский, Галич и другие). Объективные законы жизни, составляющие сущность ее, по Станкевичу, есть законы разумения; жизнь «действует целесообразно (zweckmässig), следовательно, жизнь есть разумение»¹⁰.

Объективный идеализм принимал у Станкевича религиозный характер. Вместе с тем его воззрениям присуща диалектичность. Он говорил о всеобщем становлении, закономерном превращении

⁷ Н. В. Станкевич. Переписка 1830—1840. М., 1914, стр. 573.

⁸ Там же, стр. 112.

⁹ Там же, стр. 284.

¹⁰ Н. В. Станкевич. Стихотворения. — Трагедии. — Проза. М., 1890, стр. 149.

форм бытия, о том, что в природе «ничто не гибнет... не уничтожается: ибо смерть есть рождение». Жизни свойственны противоположности, связанные между собой, диалектика единого и многого. Развитие Станкевич понимал как поступательное, как лестницу, по которой «жизнь... идет к саморазумению»¹¹. Эта лестница начинается с неорганических форм и заканчивается человеком. Диалектически решал Станкевич проблему свободы и необходимости «всеобщей жизни»: «её воля не определена ничем, следовательно свободна, но не отступает от вечных законов разума, следовательно воля жизни есть вместе и свобода, и необходимость»¹².

Однако эти идеи «Моей метафизики» носят вспомогательный характер для рассмотрения центральной проблемы фрагмента, проблемы человека, особенно его нравственности. В человеке «жизнь, сознающая себя в целом, разумная и свободная, является жизнью, сознающей себя *отдельно* — разумною и свободною». Жизнь человека выступает в трех формах: разум, воля, чувство. Разум осуществляет познание, воля — действия. Наиболее специфическим для человека является чувство, которое «обнаруживается любовью». Чтобы жить счастливой жизнью, человеку следовало бы жить в соответствии с законом: «Жизнь есть любовь». Но человек пал, нарушил закон любви, а потому возникла необходимость «очистить» «взаимные отношения людей... образовать совершенного человека». Это достигается воспитанием. Если идеал человечества, рассуждал Станкевич, заключается в его единстве со «всеобщей жизнью», в свободном слиянии с ее необходимыми законами и если человек отступил от этого идеала, то одно средство совершенствования остается ему — приближение к «всеобщей жизни» через любовь, с помощью которой человек может привести к идеалу все стороны своей природы — чувства, действия, познания.

В середине 30-х годов Станкевич пришел к мысли о необходимости построения новой исторической науки, которая должна обобщить явления, найти закон их развития. Этот закон, по его мнению, принимает бесчисленные видоизменения от времени, места, обстоятельств. Дальнейшее развитие идей Станкевича было связано с изучением немецкой философии, особенно Гегеля.

В философии Гегеля Станкевич ценил чувство действительности. Он не соглашался с тем, как Белинский и Бакунин трактовали в 30-х годах формулу Гегеля: «все разумное — действительное». Он писал: «Так как они не понимают, что такое действительность, то я думаю, что они уважают слово, сказанное Гегелем

¹¹ Н. В. Станкевич. Стихотворения. — Трагедии. — Проза, стр. 149, 150.

¹² Там же, стр. 152.

... о действительности пусть прочтут в Логике, что действительность, в смысле непосредственности, внешнего бытия, — есть случайность; что действительность в ее истине есть разум, дух»¹³. В этом высказывании намечается тенденция к различению существующего и действительного как разумного, существующего по необходимости, т. е. закономерного.

В центре идейных исканий Станкевича по-прежнему оставалась проблема совершенствования личности как условия преобразования общества. Современное общество, по его мнению, разъедают эгоизм и другие пороки, но оно жизнеспособно и должно прийти к идеальному состоянию путем самосовершенствования личности через воспитание и образование.

Философия, в понимании Станкевича, — специальная наука со своим собственным предметом, но она и всеобщая наука, имеющая значение для других наук. Философия проникает все науки «единой мыслью», придает знанию единство, выявляет связь каждого явления «с жизнью целого мира», «его необходимость, его роль в развитии одной идеи». В этом отношении «философия не есть наука в ряду наук, но высочайшая из всех, служащая им основанием, душою и целью»¹⁴. Философия рассматривается Станкевичем как «метод, как выражение последних успехов»¹⁵.

Но всеобщее значение философии состоит не только в ее методологической функции, но и в том, что она открывает человеку те самые истины, которые должны его образовать на пути самосовершенствования и достижения общественного идеала. Философия «показывает человеку цель жизни и путь к этой цели», она указывает «людям их достоинства и назначение», призывает «их к добру». Полагая, что любовь проникает все мироздание, Станкевич подчеркивал, что чувство это «уже сделалось духовным воспитателем человека в наше время», что «любовь — одно чувство, на основании которого возможно дальнейшее совершенствование». Любовь трактуется мыслителем в этико-социологическом плане как чувство коллективизма, гармонии, единства с другими людьми. Станкевич подходил к постановке проблемы связи философии с жизнью, что получало дополнительные импульсы от изучения философии Гегеля и особенно левогегельянцев (Фейербаха, Цешковского)¹⁶.

¹³ Н. В. Станкевич. Переписка, ... стр. 486.

¹⁴ Там же, стр. 367.

¹⁵ Там же, стр. 341.

¹⁶ Нет, однако, никаких оснований, как это делает Н. Лосский в своей «Истории русской философии» (рус. пер. М., 1954, стр. 53), полагать, что Станкевич, если бы он не умер так рано, «разработал бы оригинальную систему христианской философии». Религия, как ее понимал Станкевич, носит весьма отвлечен-

Углубляя свои представления о практическом характере и назначении философии, используя для этого и учения западноевропейских философов, Станкевич все дальше отходил от абстрактности, прекраснотушии, проявлявшихся в его творчестве начала 30-х годов. Он как бы осуждал стремление к потусторонности, свойственное в известной мере его поэзии того времени, и требовал, чтобы настоящий человек жил интересами действительности. Действительность, писал он, есть поприще настоящего, сильного человека — слабая душа живет по ту сторону мира.

Истолковывая систему Гегеля как движение знания от элементарных чувственных форм к абсолютному знанию, Станкевич видел в философии теоретическую основу практической деятельности. Абсолютным знанием кончается наука, «далее нельзя строить науки, и начинается постройка жизни...»¹⁷

Станкевич с одобрением говорил о Фейербахе. «Хотелось бы привезти с собою несколько вещей Фейербаха. У него могучая натура, в его существе есть что-то полное, цельное, но этот огонь, эта сила иногда заводили его слишком далеко... Он глубокий читатель Гегеля — называет его трезвым между пьяными — но требует дальнейшего хода»¹⁸.

Относясь критически и к Гегелю и к Фейербаху, Станкевич считал нужным «по возможности следить и за новым». Он встал перед необходимостью пересмотреть философские основы своего мировоззрения, но этого не произошло ввиду безвременной смерти молодого философа.

Эстетические идеи Станкевича не приняли сколько-нибудь обобщенной формы, хотя он пристально следил за развитием искусства в России и за рубежом. Под влиянием Гегеля он считал искусство низшей по сравнению с религией и философией формой познания. Оно, как и философия, должно воспитывать людей, вести их к прекрасному существованию.

Идеи Станкевича, в особенности идеи личности, ее самосовершенствования, а также идея необходимой связи философии с жизнью оказали большое влияние на развитие передовой рус-

ный, философский характер, скорее похожа на философскую «религию любви» Фейербаха.

Столь же несостоятельной является и квалификация, которую дает мировоззрению Станкевича другой реакционный историк русской философии — Зеньковский. Совершенно неосновательно утверждая («История русской философии», т. I, стр. 226), будто «высказывания Станкевича... не могут нам позволить и восстановить построения Станкевича», он считает его представителем некоего «эстетического гуманизма», якобы являющегося «основной чертой» идеологии русской интеллигенции, начиная с 30-х годов XIX в.

¹⁷ Из последних записок Станкевича по философии. Цит. по кн.: П. В. Анненков. Н. В. Станкевич. Переписка его и биография. М., 1857, стр. 223.

¹⁸ Н. В. Станкевич. Переписка, ... стр. 669—670.

ской общественной мысли 30—40-х годов XIX столетия. «Станкевич, — писал Добролюбов, — был человек очень замечательный по своему светлому уму, живой восприимчивости и симпатичности своей натуры. Его стремления были возвышенны и идеальны, он искал все обобщить, во всем дойти до идеи, до начала знания. Вся его молодая жизнь прошла в мире науки и искусства, которым он восторженно предавался в надежде *приготовить* себя к полезной деятельности»¹⁹.

3

М. А. Бакунин

С кружком Станкевича связан важный период в философском развитии Михаила Александровича Бакунина (1814—1876). Во второй половине тридцатых годов он был одним из виднейших участников философского кружка Станкевича, другом В. Г. Белинского и А. И. Герцена, критиком христианско-православной морали, пионером распространения в России философии Гегеля.

В 1840 г. Бакунин выехал за границу, где познакомился с рядом выдающихся революционных деятелей, в том числе с К. Марксом, принял активное участие в Пражском (1848) и Дрезденском (1849) восстаниях, за что был приговорен к смертной казни и выдан в 1851 г. русскому правительству. После длительного тюремного заключения и ссылки он бежал из России и вновь включился в революционное движение, оказывая, в частности, поддержку Герцену и Огареву в их деятельности по установлению и укреплению организационных связей лондонского революционного центра с «Землей и волей» 60-х годов²⁰.

Исходным пунктом *социологических* взглядов молодого Бакунина была попытка осмыслить сущность исторического процесса с позиций христианского миропонимания с элементами своеобразного мистицизма. Для него человечество в целом — это «бог — заключенный в материи». Жизнь человечества — стремление к свободе, к соединению с богом, «с целым».

При всей абстрактности философского мышления молодого Бакунина, ему в большей или меньшей степени была присуща тенденция увязывать свои теоретические интересы с проблемами жизни. Наиболее существенным этапом на этом пути было так пазываемое «примирение с действительностью», явившееся

¹⁹ Н. А. Добролюбов. Собрание сочинений в девяти томах, т. 2. М.—Л., 1962, стр. 383.

²⁰ Оценку философских и социологических идей М. А. Бакунина анархистски-пароднического периода см. в «Истории философии в СССР», т. 3.

своеобразной формой понимания закономерностей общественной жизни и осмысления вытекающих отсюда практических следствий. «Понять и полюбить действительность — вот все назначение человека», — таков лозунг Бакунина в период «примирения». Если ход истории закономерен, то для отрицания действительности нужно иметь теоретическое основание, которое бы не противоречило законам общественной жизни. Таких оснований в силу неразвитости общественных отношений в России 30-х годов Бакунин найти не мог, а поэтому он стал убеждать «слабого» человека в том, что «болезнь и зло заключаются не в действительности, а в нем самом, в его собственной отвлеченности»²¹. «Восставать против действительности и убивать в себе всякий живой источник жизни — одно и то же, — считал Бакунин. — Примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни есть великая задача нашего времени. . .»²² Бакунинское истолкование гегелевской «разумной действительности» было консервативным, но с формальной точки зрения верным в том смысле, что, как и в гегелевской философии, у Бакунина не все существующее признавалось действительным и разумным. В июле 1837 г. он писал: «Только то, что вошло в общую жизнь духа, только то действительно»²³. Ему казалось, что теоретическое понимание действительности дает субъекту власть над ней.

Но такое понимание примирения с действительностью не могло продолжаться долго. Для Бакунина разрыв с «разумной действительностью» был облегчен тем, что с 1840 г. он оказался прямым свидетелем противоречивой действительности предреволюционной Европы.

На работах молодого Бакунина лежит неизгладимая печать гегелянства, но сквозь него пробивается вполне самостоятельное и оригинальное мышление русского мыслителя. Еще до знакомства с гегелевской философией он задумывался над вопросом о цели истории, ее движущих силах, исторической роли индивида, отдельного народа, нации, всего человечества. Бакунин пришел к мысли, что ни отдельный человек, ни отдельная нация не могут быть причиной и движущей силой общественного развития. Хотя Бакунин был противником фатализма, сам он понимал закономерность в истории, в сущности, фаталистически, о чем свидетельствует его отрицание случайности в истории и идущий от Гегеля взгляд на развитие человечества как «необходимое и внутренне разумно организованное шествие единого духа»²⁴.

²¹ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. II, М., 1934, стр. 167.

²² Там же, стр. 177.

²³ Там же, стр. 51.

²⁴ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, г. III, М., 1935, стр. 225.

Вслед за Гегелем Бакунин утверждает, что когда человек вынуждается внешней необходимостью — он несвободен, но поскольку человек в своей единичности заключает всю бесконечную полноту всеобщей абсолютной истины, сущностью человеческого духа является свобода, которая не противоречит необходимости. В статье «Реакция в Германии» он предпринял оригинальную попытку применить гегелевскую диалектику к анализу социальных противоречий европейской предреволюционной действительности. Противоречия действительности — не мнимые противоречия, «не пустые тени», а «действительные, кровавые противоречия», «и они должны разрешиться именно потому, что они — действительные противоречия»²⁵.

Противоположение и его имманентное развитие Бакунин считал одним из главных узловых пунктов всей гегелевской системы. Подчеркнув неравнозначность положительного и отрицательного и перевес отрицательного в противоположности, он провозгласил отрицание условием жизни, непримиримые противоречия в современном мире трактовал как выражение противоречия между «свободой» и «несвободой». Лозунги «Свободы, Равенства и Братства» становятся у Бакунина символом полного уничтожения существующего строя, логическим выводом из теоретического осмысления процесса развития противоречий действительности.

Идеалистическая гегелевская диалектика и в целом идеалистическое понимание исторического процесса не позволили Бакунину дать правильный анализ предреволюционной европейской действительности, показать настоящие тенденции ее развития и самому выйти за пределы мелкобуржуазного революционного демократизма. Заключительный бакунинский лозунг: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!», в котором Бакунин пытался сочетать разрушительную и созидательную силу «вечного духа», оказался не только практическим революционным выводом из диалектики Гегеля, но и существенным элементом будущего бакунинского анархизма.

Примерно к 1848 г. у Бакунина сложилась мысль о том, что Европа стоит на пороге не только политического, но и социального переворота. Это было значительным шагом вперед в развитии его социологического мышления. «Социальная революция, — заявляет он, — выступает в виде естественного, неизбежного последствия революции политической»²⁶.

В доанархистский период Бакунин не признавал себя сторонником ни одной из известных ему форм коммунизма. Бакунин считал, что коммунизм является естественным, необходимым и

²⁵ Там же, стр. 68.

²⁶ Там же, стр. 337.

неотвратимым результатом экономического и политического развития Западной Европы, «видел в нем юную, элементарную, себя еще не знающую силу, призванную или обновить, или разрушить вконец западные государства»²⁷. Однако вывод о закономерном характере коммунизма делался Бакуниным из ложной посылки о том, что общественный порядок, общественное устройство сгнили на Западе и едва держатся болезненным усилением.

Бакунин указывал на громадную моральную силу коммунизма вообще. «... Мы вполне убеждены, — писал он, — что коммунизм в самом себе содержит элементы, которые мы считаем в высшей степени важными, даже более чем важными: в основе его лежат священнейшие права и гуманнейшие требования, и в них-то и заключается та великая, чудесная сила, которая поразительно действует на умы»²⁸. Он признавал за коммунизмом «всемирно-историческую миссию». Правильно подчеркивая связь учения коммунизма с практическими нуждами народных масс, Бакунин в то же время явно пренебрегал теоретическим обоснованием коммунизма, не видел его неразрывной связи со всей историей человеческой мысли прошлого, в том числе и с философией.

Ближайшим политическим идеалом Бакунин провозглашал федеративную, демократическую республику для всей Европы, не исключая России. «Революция погибнет, — писал он, — если монархия полностью не исчезнет с лица Европы»²⁹. В 1849 г. Бакунин считал, что политическая программа для России должна исходить из программы декабристов, ибо ими, по его мнению, были выдвинуты принципиальные положения, доныне сохраняющие свое значение для русской революции. Сюда относятся: объявление земли национальной собственностью, освобождение крестьян, низложение дома Романовых и учреждение славянской федеративной республики путем разрушения Российской империи.

Бакунин выдвинул требование установления в России республики, но не парламентской республики западноевропейского образца. Он критиковал принцип разделения властей и особенно отсутствие в буржуазных парламентах подлинно народных представителей. В этот период он считал необходимым для России временное установление революционной диктатуры, которая бы исключительно занялась возвышением и просвещением народных масс и подготовила бы почву для преобразования общественного строя России на началах демократии. Свои надежды на преобразование общественного и государственного строя России Бакунин связывал с народом, прежде всего с крестьянством и крестьянской

²⁷ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. IV. М., 1935, стр. 107.

²⁸ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. III, стр. 223—224.

²⁹ Там же, стр. 296.

революцией. По его мнению, крестьянская революция в России неизбежна, она нанесет правительству смертельный удар, разрушит существующее государство. Эта вера в крестьянскую революцию покоилась на убеждении в том, что народ «всегда был единственною творческою почвою, из которой только и произошли все великие деяния истории, все освободительные революции. Кто чужд народу, того все дела заранее поражены проклятием»³⁰.

Такие творческие возможности Бакунин усматривал и в русском народе, подчеркивая, что, несмотря на рабское состояние, русскому народу присущи демократические инстинкты, энергия и размах, страстность и ум. Зная его, говорил будущий идеолог революционного народничества, нельзя не быть уверенным в том, что ему предстоит еще выполнить в мире великую миссию, все будущее России заключается в нем.

Однако бесспорно обоснованная в принципе вера Бакунина в творческие силы русского народа, крестьянства в первую очередь, не была подкреплена экономическим и социологическим анализом возможности реализации этих творческих сил в конкретный исторический момент, т. е. в период 40—50-х годов, а поэтому Бакунин очень часто ошибался в оценке реальных перспектив возникновения в России революции.

Анализируя современную ему западноевропейскую действительность, Бакунин заявлял, что в революции 1848 года буржуазия играла реакционную роль. Поэтому перспективы дальнейшего революционного движения на Западе он связывал лишь с борьбой «пролетариата и крестьянского сословия», не выделял при этом пролетариата как ведущей, руководящей силы движения.

Искренние, страстно революционные устремления Бакунина не были, к сожалению, подкреплены строго научным анализом действительных тенденций и движущих сил исторического развития и приводили к тому, что при разработке проектов революционного практического действия он вынужден был, по его собственному выражению, хвататься за «всякое средство, которое бы . . . представилось», что порождало его порочную тактику революционной борьбы, а тактические ошибки в свою очередь вызывали часто неверные теоретические, социологические обобщения. Собственно *философскими* проблемами Бакунин занимался преимущественно в период своего пребывания в кружке Станкевича—Белинского. В его раннем мировоззрении можно отметить следы влияния христианского мистицизма и фиктеанства, особенно проявившихся в подчеркивании деятельного, активного начала в субъекте. Баку-

³⁰ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. III, стр. 228—229.

нии был знаком и с философской концепцией Канта. Но отдельные элементы субъективно-идеалистического порядка не были у него преобладающими, и его философские взгляды 30—40-х годов не выходили за рамки объективного идеализма.

Сначала Бакунин пытался синтезировать разнообразные философские концепции, но быстро отказался от этой попытки, восприняв в 1838 г. принципы гегелевской философской системы. Наиболее концентрированно гегельянские философские взгляды Бакунина изложены в его предисловии к «Гимназическим речам Гегеля» и двух статьях «О философии», одна из которых осталась неопубликованной. Для Бакунина «разум есть единственная и бесконечная субстанция мира, но вместе с тем и единственный субъект, сознающий ее, единственная причина и единственная цель, начало, середина и конец всего сущего»³¹. Он принимает гегелевскую концепцию саморазвития «идеи» и, соответственно, деление философии на логику, философию природы и философию духа. По Гегелю трактует он предмет философии и понятие истины.

Однако восприятие основных принципов гегелевской философии не означает слепой приверженности Бакунина к системе Гегеля в целом. Философия Гегеля явилась для него формой освоения действительности, одной из наиболее существенных проблем которого была попытка преодоления кажущейся оторванности субъекта от общества, от действительности. Ответ на этот вопрос он нашел прежде всего в «Феноменологии духа», где немецкий философ попытался определить место индивидуального сознания в абсолютном знании. Наибольшее внимание молодой Бакунин уделял гегелевской диалектике познания, оставив, например, почти без внимания философию природы.

Как в период до знакомства с гегелевской философией, так и в гегельянский период Бакунин проявил интерес к ряду весьма важных в условиях русской действительности 30—40-х годов философских проблем, таких, как: проблема «живого знания», с которой была связана бакунинская критика философии Канта и Фихте; соотношение чувства, рассудка и разума; диалектика процесса познания; возможность априорного знания; соотношение обыденного сознания, эмпирии и умознания; понятие абсолютного философского знания, философской истины, предмета философии. Его взгляды заслуживают внимания историка русской философии этого периода как одна из первых попыток освоения и пересмысления исключительно важных проблем, имеющих непреходящее значение для мировой философской мысли.

³¹ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. II, стр. 381.

С позиции объективного идеализма Бакунин рассматривал кантовское противопоставление бытия и мышления. Он отмечал субъективный характер категорий у Канта, считая их непригодными для познания объективной истины. Фихте и Канта он упрекал в том, что результатом их систем было разрушение всякой объективности, всякой действительности и погружение отвлеченного, пустого я в самолюбивое, эгоистическое самосозерцание.

Существенным мотивом критических замечаний Бакунина по адресу субъективного идеализма, а вместе с тем причиной симпатий к гегелевской философии было желание найти в философии место для эмпирической действительности. Дух, по Бакунину, может узнать себя «только в осуществлении, в действительности».

Бакунин различал в познании понятия разума и рассудка. Разум представлялся ему как олицетворение связи с общим, вечным, рассудок же — как проявление индивидуального, конечного. Отсюда вытекало требование подчинения рассудка разуму.

Бакунину не сразу удалось освободиться от иррационализма, сказавшегося в том, что сначала он отвел большое место в познании откровению. Посредницей между откровением и рассудком является мысль, «которая вырывает ум наш из конечного определения рассудка и преобразует его в разум».

Гегельянская гносеологическая концепция нашла свое наиболее полное выражение в оставшейся неопубликованной второй статье Бакунина «О философии». Здесь автор, следуя за Гегелем, характеризует феноменологический процесс сознания, начинающийся с различия субъекта и объекта и ведущий к раскрытию познания как самосознания духа.

У Гегеля же он заимствует изложение сущности ряда категорий, например, закона и явления, а также аргументы против скептицизма и агностицизма.

Опираясь на гегелевский анализ феноменологического процесса сознания, Бакунин сформулировал положение о возможности умозрительного, априорного знания. Отдавая предпочтение умозрительному знанию перед эмпирическим, он считал, что априорное знание имеет «характер необходимости, недостающей эмпиризму», является «действительно всеобщим знанием», наконец, оно объясняет тайну реализации мысли, «тайну, недоступную для эмпиризма».

Бакунинская критика эмпиризма в познании сводится к обычным для идеализма аргументам. Эмпиризм, по его мнению, обратил внимание на действительность всеобщего, на конечный момент бесконечного, на разнообразие естественной и духовной жизни, но впал в другую крайность: за разнообразием конечного многообразия действительного мира он потерял из вида единство бесконечного. Эмпиризм приравнивается Бакуниным к обыден-

ному сознанию, причем в последнем усматривается лишь отсутствие системности. В эмпиризме он различал две разновидности: «чистый», или «сухой» эмпиризм и «теорию», т. е. эмпиризм, прибегающий к рациональному мышлению, например, к гипотезам. Эти разновидности эмпиризма суть необходимые ступени в становлении действительного знания. «Сухие собиратели фактов, — пишет Бакунин, — готовят материалы для теоретиков; теоретики обрабатывают их во всех направлениях, возвышают их до относительно-всеобщих мыслей и передают великое дело человеческого знания философии, которая венчает его, создавая из всех этих дробностей единое, органическое и совершенно-прозрачное целое»³².

К концу 1841 г. у Бакунина появились «мысли о начале философии», которые «должны переродить всю систему Гегеля». «Не нужно никакого логического и теоретически-религиозного фантазирования о конечном и бесконечном: такие вещи можно понять только с помощью живого дела»³³, — заявил он и пошел по пути хотя и временного, но радикального разрыва с теорией, по пути практицизма, ибо пришел к выводу, что спасти теорию, которая «должна в своей целостности разложиться изнутри», нельзя, что соединение теории и практики невозможно, ибо «практика *внутри* теории есть величайшее противоречие».

В 60-х годах, когда у Бакунина завершается процесс формирования анархистского мировоззрения, он вновь обращает внимание на философию, но теперь уже под иным углом зрения.

Исходным пунктом *этической* концепции Бакунина была критика официальной православно-христианской нравственности. Официальную доктрину он характеризует как «склад практической морали по удешевленной цене».

Что такое жизнь, возможна ли жизнь без страданий, жизнь как счастье не в потустороннем мире, а здесь, на земле? Таковы первые этические вопросы, вставшие перед молодым мыслителем. Ответ был положительным, оптимистическим. На земле возможно «истинное счастье», стремление к нему составляет цель жизни. Стремление к чувственным наслаждениям не может быть смыслом жизни, так как люди созданы для счастья духовного, основанного на любви, заявлял молодой Бакунин.

Понятию любви Бакунин, как и его друзья по кружку Станкевича, придавал первостепенное значение. Любовь признается универсальной основой всех человеческих чувств. Эти чувства покоятся на любви человека к богу. Вне этой любви все прозрачно и все ничтожно. Любви придается не только нравственное, но и он-

³² М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. II, стр. 333.

³³ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. III, стр. 109.

тологическое значение: «... Любовь есть главная причина жизни, главный закон гармонической связи, царствующей в природе...»³⁴

Тезис Фихте «жизнь есть любовь» произвел на Бакунина сильное впечатление. Вслед за Фихте он признает тождество понятий жизни, блаженства, любви и счастья. Долг, по Бакунину, несовместим с принципом любви.

Принцип любви долгое время был для Бакунина не только абстрактным философско-этическим принципом, но и выражением его социального идеала. Мечтая с ранних лет об освобождении человека и человечества, мыслитель видел сначала в любви средство освобождения человека, его «действительное освобождение от всякого рабства», «действительное разрешение всех противоречий, мощное устранение всякой ограниченности»³⁵.

Историко-философский интерес этических взглядов Бакунина определяется не их позитивным содержанием, а их оппозиционностью в отношении официальной идеологии и морали. Он, в сущности, рвал с основами этики, освящаемой авторитетом церкви, и стремился к светской этике. Этическая концепция молодого Бакунина явилась той первоначальной сферой, в которой он вступил в конфликт с окружающей его социальной действительностью. Этот конфликт в дальнейшем перерос в революционное отрицание этой действительности.

От воспитания в семье Бакунин унаследовал бессознательную и очень сильную религиозность. Но уже в 17 лет он заговорил о «сознательном религиозном чувстве». Молодого мыслителя перестала устраивать «религия отцов», этот «набор предрассудков», религия, «которой дали имя христианской и которая является только пародией на нее». Он ищет «истинную», «действительную», более «возвышенную» религию, «религию души». Если утверждал он, церковь оправдывает аморальные явления «и если это — в самом деле учение христианской церкви, то я понимаю остервенение философизма XVIII века против него. В таком случае он уже не философизм, а истинная, святая философия...»³⁶ Уже в 1836 г. с православием Бакунин не имел, в сущности, ничего общего, хотя еще и не освободился от христианского мировоззрения вообще.

Будучи за границей, Бакунин пришел к убеждению о несовместимости христианства и принципа свободы человека. Все, что мешает освобождению людей, считал он, ложно. Отсюда естественным стал лозунг: «Долой все религиозные и философские догмы!».

³⁴ М. А. Бакунин. Собрание сочинений и писем, т. II, стр. 232.

³⁵ Там же, стр. 26.

³⁶ Там же, стр. 115.

Значение деятельности М. А. Бакунина в истории русской философской мысли, особенно в период с 1835 до 1840 г., весьма велико. Н. В. Станкевич справедливо усматривал у него «истинно спекулятивный талант». Бакунин обладал, как отмечал впоследствии А. И. Герцен, великолепной способностью развпвать самые абстрактные понятия с ясностью, делавшей их доступными каждому. Его заслуги в деле популяризации в России идей немецкой классической философии несомненны; в эти годы он оказывал влияние на самых выдающихся русских мыслителей. «Много мыслей услышал я от тебя первого», — писал Белинский Бакунину. И он был прав. Именно Бакунин впервые познакомил Белинского с философией Фихте и Гегеля. Бакунин побуждал к изучению Гегеля также и Герцена; а Герцен, в свою очередь, стремился внести в бакунинскую интерпретацию гегелевской философии, в его «суровую науку» побольше революционных элементов. В ожесточенных спорах конца 30-х—начала 40-х годов XIX в., активнейшим участником которых был Бакунин, русская философская мысль нащупывала пути к установлению связи философии с жизнью. В освоении русской мыслью диалектики как «алгебры революции» у Бакунина были немалые заслуги.

По разному сложились судьбы участников философских кружков в России конца 30—40-х годов XIX в., в том числе и «станкевически-белинского кружка» (как называл его Бакунин). Но в истории русской мысли их значение никогда не обесценится.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ

В. Г. БЕЛИНСКИЙ

Виссарион Григорьевич Белинский вошел в историю русской философии как выдающийся мыслитель-диалектик, завершивший свой теоретический путь воинствующим материализмом, как один из основоположников материалистической эстетики.

Великая роль Белинского в истории освободительного движения и культуры определяется прежде всего тем, что он был идейным вождем русской революционной демократии в 40-х годах XIX в., одним из предшественников социал-демократии в России, гениальным критиком, вдохновившим передовую русскую литературу.

В. И. Ленин разоблачил лживую версию идеологов российской помещичье-буржуазной реакции — «веховцев», будто Белинский был оторван от народа и выражал только «интеллигентское настроение». Как отмечал В. И. Ленин, Белинский выражал «настроения крепостных крестьян», отстаивал интересы «самых широких масс населения в борьбе за элементарнейшие права народа, нарушаемые крепостническими учреждениями»¹.

— Белинский в письме к П. В. Анненкову 1—10 декабря 1847 года, оценивая складывающуюся в стране обстановку, писал, что если правительство не способно будет решить вопрос о крепостном праве, «тогда он решится сам собою, другим образом, в 1000 <раз> более неприятным для русского дворянства. Крестьяне сильно возбуждены, спят и видят освобождение»².

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 19, стр. 169—170.

² В. Г. Белинский. Полное собр. соч., т. XII, М., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 438—439.

Белинский стремился осмыслить уроки движения декабристов в России и освободительной борьбы на Западе: революций 1789—1793 годов и 1830 года во Франции, революционных событий в Испании, Греции и других странах. Он изучал и усваивал все лучшее, что было создано европейской литературой и общественной мыслью. Ленинское положение о том, что Россия жадно искала правильную революционную теорию, в полной мере может быть отнесено к Белинскому³.

1

**Формирование мировоззрения,
деятельность и теоретические взгляды
в 30-х годах XIX в.**

Виссарион Григорьевич Белинский родился 30 мая (11 июня) 1811 г. в г. Свеаборге, в семье флотского лекаря. Детство его протекало в г. Чембаре (ныне город Белинский) Пензенской губернии, где отец будущего критика был уездным лекарем. Белинский учился сначала в Чембарском уездном училище, а затем в Пензенской гимназии.

Уже в детстве у него зародились горячее сочувствие к народной доле и ненависть к крепостничеству. Вспоминая годы детства Белинского, его родственник Д. П. Иванов отмечал: «Его сильно возмущала тирания помещиков с крепостными людьми»^{3а}.

Гимназистом Белинский увлекался Пушкиным и Грибоедовым, читал «Думы» и «Войнаровского» Рылеева. Он, по-видимому, был знаком и с радищевским «Путешествием из Петербурга в Москву». Ему были хорошо известны произведения Вольтера, Байрона, Шиллера, Гете, Вальтера Скотта.

В Московский университет Белинский поступил осенью 1829 г., уже человеком передовых убеждений, сторонником свободомыслия. В 1830 г. он и его товарищи — казеннокоштные студенты — составили кружок, получивший наименование «Литературное общество 11 нумера». Этот кружок, хотя и просуществовал очень недолго, горячо обсуждал сочинения своих членов, лекции преподавателей, литературные произведения и способствовал формированию передовых убеждений Белинского.

Еще в 1829 г. Белинский написал «Рассуждение Н. Л. Доброе воспитание всего нужнее для молодых людей». Уже в этом произведении он расходился с «официальной наукой», придававшей религии решающую роль в воспитании людей. Для него главное —

³ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 8.

^{3а} «Белинский в воспоминаниях современников». М., 1948, стр. 30.

это воспитание людей при помощи наук и искусства; воспитание истинных граждан, верных сынов отечества возможно только в обществе, где нет рабов и господ.

Написанная в 1830 г. Белинским драма «Дмитрий Калинин» проникнута антикрепостническими, просветительскими идеями, созвучными взглядам Радищева. Она показывает, что автор уже в то время был свободен от мистицизма. Идеино-политический смысл драмы «Дмитрий Калинин» состоит в страстном протесте против крепостнической действительности России, в защите свободы и равенства людей. Главная мысль драмы такова: «Неужели эти люди для того только рождаются на свет, чтобы служить прихотям таких же людей, как и они сами?.. Кто дал это губительное право — одним людям поработать своей власти волю других, подобных им существ, отнимать у них священное сокровище — свободу? Кто позволил им ругаться правами природы и человечества?»⁴ Белинский не ограничивался лишь осуждением такого порядка, но и призывал к борьбе с ним: «Когда законы противны правам природы и человечества, правам самого рассудка, то человек может и должен нарушать их»⁵.

После того как царские чиновники из университетского цензурного комитета увидели в драме Белинского «безнравственное», опасное для существующего строя произведение, молодой вольнодумец в сентябре 1832 г. был исключен из университета под ложным предлогом: по «ограниченности способностей» и «слабости здоровья». Помощник попечителя Московского учебного округа Д. П. Голохвастов сообщил во все университеты, «чтобы этого неблагонамеренного студента никуда не принимали».

Изгнанный из университета, Белинский находился в тягчайшем материальном положении, но духовно не был сломлен. Его мужество и нравственная сила закалились, вера в свои силы сохранилась. «... Я даже с каким-то наслаждением выдерживал эти напоры столь яростных бурь, со всех сторон устремившихся на мой утлый челн!»⁶ — писал он в мае 1833 г. матери.

Вскоре после исключения из университета начинается активная литературно-критическая деятельность Белинского, в ходе которой интенсивно развиваются социально-политические, философские и эстетические взгляды молодого критика.

Вступив на путь философских исканий, Белинский воспринял некоторые шеллингианские идеи, в частности идеалистическую идею о мире как «дыхании единой, вечной идеи». Но он не стал правоверным шеллингианцем. В философии Шеллинга, как и

⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. I. М., 1953, стр. 498.

⁵ Там же, стр. 435.

⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XI. М., 1956, стр. 95.

в других системах классической немецкой философии, его привлекали идея диалектического развития и мысли о высоком назначении искусства. Идей великого призвания искусства не являлись для него откровением, с ними он был знаком по произведениям Шиллера и французских просветителей, Пушкина и других русских писателей.

Через год после исключения из университета Белинский вошел в кружок Н. В. Станкевича и стал душой кружка. В 1833 г., незадолго до вступления Белинского в кружок Станкевича, Надеждин, редактировавший журнал «Телескоп» и литературное приложение к нему «Молву», привлек Белинского к сотрудничеству в этих изданиях, вначале в качестве переводчика, а затем литературного критика и редактора.

В «Молве» и было опубликовано в 1834 г. первое крупное произведение Белинского «Литературные мечтания. Элегия в прозе» — один из наиболее выдающихся документов передовой общественной мысли России 30-х годов. В нем автор ставит вопрос о глубоком противоречии в идейно-политической жизни крепостной России, разрыве между образованной верхушкой общества и простым народом, находящимся в темноте и невежестве. С горечью и не без преувеличения он пишет о том, что в России нет еще литературы, которая выражала бы «народный дух», мысли и чаяния народных масс. В «Литературных мечтаниях» проводится, хотя и в прикрытой форме, мысль о необходимости переустройства общественного и политического строя России по образцу передовых для того времени стран Западной Европы, о распространении просвещения в народных массах.

В «Литературных мечтаниях» и других произведениях 30-х годов Белинский выступает как мыслитель-диалектик, стоящий еще на позициях объективного идеализма. Беспредельный мир представлял ему «как дыхание вечной идеи», которая проявляется в бесчисленных формах как единый в своем бесконечном разнообразии процесс. Эта вечная идея воплощается в солнце, планетах, кометах, она живет и дышит в различных явлениях действительности. Белинского, однако, интересует не столько сама эта вечная идея, сколько диалектическое развитие, движение вперед.

В человечестве также живет идея, оно тоже, по мысли Белинского, борется и улучшается и наперекор темным силам идет к лучшему, к совершенству.

Идеалистическое в то время в своей основе мировоззрение Белинского отражается и в его взглядах на искусство. Он утверждает: «Да — искусство есть выражение великой идеи вселенной в ее бесконечно разнообразных явлениях!»⁷ Но сквозь идеалисти-

⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 34.

ческие взгляды прорывается влечение к действительной жизни, стремление реалистически решать выдвигаемые ею животрепещущие вопросы. Уже в «Литературных мечтаниях» он обнаруживает свои горячие симпатии к реализму в искусстве и критическое отношение к романтической школе в эстетике, страстно ратует за органическую связь литературы с жизнью народа, пишет, что назначение и смысл литературы состоят в отражении «внутренней жизни народа».

В «Литературных мечтаниях» и других ранних произведениях обнаруживается тяготение Белинского к материалистическому истолкованию жизни и искусства. Однако в «Литературных мечтаниях» он не смог, как и позднее, вплоть до середины 40-х годов, дать верное материалистическое обоснование своим стремлениям к народности и реализму в искусстве. Философский идеализм, на позициях которого он в то время находился, сказывался в том, что художественное творчество он расценивал как какое-то таинственное ясновидение. Он ошибочно полагал, будто свобода от тенденциозности является условием художественного творчества. Это было явное несоответствие между демократической, реалистической тенденцией в литературной критике Белинского и идеалистическими философско-эстетическими принципами, которых он в то время придерживался.

Поиски верной философской теории, стимулируемые общественными потребностями прогрессивного развития России, привели Белинского к тому, что он во второй половине 30-х годов на время остановил свое внимание на философии Фихте и особенно на системе Гегеля.

В советской литературе о Белинском подвергнут справедливой критике ошибочный взгляд Плеханова, будто в умственном развитии великого русского критика был фихтеанский период. В действительности, ни в одном из своих произведений Белинский не выступал в качестве правоверного субъективного идеалиста-фихтеанца. Из переписки Белинского с М. А. Бакуниним видно, что последний, увлекшись фихтеанством, стремился приобщить и Белинского к субъективно-идеалистической философии Фихте. Белинский не без оснований обнаруживал в социальных концепциях фихтеанства «робеспьеризм», «запах крови». Вместе с тем он признавал, что фихтеанство причинило ему «много зла», ибо породило «веру в мертвую абстрактную мысль».

В статье Белинского о книге А. Дроздова «Опыт системы нравственной философии», написанной в сентябре 1836 г. во время пребывания у Бакунина в Премухине, высказываются отдельные положения субъективно-идеалистического характера о «призрачности» реальной действительности, о том, что «факты и явления

не существуют сами по себе: они все заключаются в нас»⁸. В целом же и в этой статье Белинский придерживается тех же объективно-идеалистических взглядов, что и в «Литературных мечтаниях», считая, что «вся вселенная, все сущее есть не что иное, как единство в многообразии, бесконечная цепь модификаций одной и той же идеи...»⁹

Белинский уже в то время видел, что в философии имеются две противоположные точки зрения. Он придерживается идеализма и возражает материалистам, ибо, согласно их точке зрения, «материя будет началом духа, а дух рабом материи». «Умозрение, — писал он там же, — всегда основывается на законах необходимости, а эмпиризм — на условных явлениях мертвой действительности»¹⁰. Только знание, основывающееся на «вечных законах разума», по его утверждению, заслуживает доверия. Одновременно он высказывает верную мысль: умозрение должно проверяться фактами.

В октябре 1836 г. распоряжением царя «Телескоп» был запрещен за напечатание первого из «Философических писем» П. Я. Чаадаева. Белинский попал в очень бедственное положение: его журналистская деятельность оказалась прерванной, материальное положение стало катастрофическим, ему угрожали политические преследования, к тому же его угнетала усиливающаяся болезнь. Однако он не прекратил своих идейных исканий. В это время, летом 1837 г., намечается его переход на ошибочные позиции «примирения с действительностью», о чем свидетельствует его переписка. В письме к Д. П. Иванову от 7 августа 1837 г. он выступает в необычной для него роли критика революционных идей и действий, «политики» вообще. «К черту политику, да здравствует наука!» — восклицает он. Россия, по его мнению, не созрела для конституции и парламента; его надежда на просвещение, а не на революцию и конституцию.

Но ошибочно было бы заключать из сказанного, что Белинский становился приверженцем самодержавно-крепостнического строя. И в то время он оставался противником этого строя и его идеологов.

В период «примирения с действительностью», который продолжался около трех лет, Белинский, более чем когда-либо, испытывал влияние философских идей немецкого идеализма. Воспринимая положение Гегеля — «все действительное разумно, все разумное действительно» — он, как и некоторые другие деятели того времени, неправильно отождествляет существующее с действитель-

⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. II. М., 1953, стр. 239.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, стр. 242.

ным и отсюда делал ошибочный вывод о «действительности и разумности» самодержавно-монархических порядков. Консервативная идеалистическая система Гегеля, оказавшая в конце 30-х годов влияние на Белинского, толкала его на путь вынужденного, «насильственного» примирения с российской действительностью.

Плеханов был прав, когда указывал, что Белинский сделал свою ошибку вслед за Гегелем. Об этом же говорил сам Белинский. В письме к В. П. Боткину 1 марта 1841 г. он писал: «Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля», ибо чувствую, что был верен ему (в ощущении), мирясь с расейскою действительностью, хваля Загоскина и подобные гнусности и ненавидя Шиллера»¹¹.

Но сводить факт «насильственного» примирения Белинского с действительностью только к влиянию Гегеля неверно. Временный отход Белинского от революционных идей в конечном итоге был вызван более глубокими причинами, коренящимися в социально-политической обстановке крепостнической России.

Белинский, как он сам говорил, «жаждал сближения с действительностью», «утомился отвлеченностью»; хотел найти в России реальные силы, от которых зависит ее историческое развитие. Однако он не видел и не мог увидеть в крепостной России 30-х годов революционного класса, который бы мог преобразовать общественную жизнь, ибо такого класса еще не было.

Общие сведения о философии Гегеля, как это можно судить по высказываниям Белинского, были ему известны уже в 1835 г. В статье о брошюре Константина Зеленецкого «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов» (1835) Белинский упоминает имя Гегеля, излагая мнения автора брошюры о месте логики в системе философии и о взглядах на этот вопрос Шеллинга, Гегеля, Канта. Для журнала «Телескоп» Станкевич перевел статью Г. Вильма «Опыт философии Гегеля», помещенную в №№ 13—15 журнала за 1835 г. (перевод остался незаконченным). Трудно себе представить, что Белинский не знал содержания этой статьи, опубликованной в журнале, где он выполнял руководящую роль.

Более систематическое и глубокое изучение гегелевской философии Белинским относится к осени 1837 г. В этом ему оказывали помощь Бакунин и Катков, хорошо знавшие немецкий язык и переводившие отрывки из произведений Гегеля.

В конце 30-х годов Белинский стал горячим приверженцем диалектики Гегеля, и она помогла ему понять бесплодность абстрактного героизма и субъективизма, которым он в той или иной мере совсем недавно отдавал дань. Гегель заявлял: «Постичь то,

¹¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 23.

что *есть*, — вот в чем задача философии...». Это очень импонировало Белинскому, страстно искавшему истину.

Когда Белинский познакомился с некоторыми результатами «Эстетики» Гегеля, он писал «о новом, светлом, бесконечном мире», который ему открылся. В пылу увлечения философией Гегеля Белинский, как и некоторые его друзья, вначале не мог заметить противоречивости этой философии, прикрываемой «необычайной силой гегелевской диалектики».

Временно став на позиции «насильственного примирения» с действительностью, в особенности в своих работах «Менцель, критик Гете», рецензии на «Бородинскую годовщину» В. Жуковского и в статье о книге Ф. Глинки «Очерки Бородинского сражения (воспоминания о 1812 году)», Белинский признает существование царизма в России правомерным. «Это не случайность, а самая строгая, самая разумная необходимость, открывающая себя в истории народа русского»^{11а}. При всей глубокой политической ошибочности «примирительных» взглядов Белинского, он не переставал и в те годы быть сторонником освобождения народа и возлагать свои надежды на закономерный прогресс общества, который совершится посредством постепенных преобразований, путем систематического распространения просвещения и нравственности.

С конца 1839 г. Белинский начинает сознавать противоречие между демократическими, антикрепостническими стремлениями и философским идеализмом, толкавшим его к «примирению» с действительностью. В 1840 г. он бесповоротно становится на позиции революционного демократизма. К этому времени завершается первый и начинается новый, наиболее зрелый, плодотворный период его литературно-критической и философско-теоретической деятельности.

Изменение социально-политических взглядов Белинского сказалось на его отношении к системе Гегеля. Революционный демократизм не мог сколько-нибудь долго сочетаться с консервативной стороной гегелевской философии. В «гегелизме» с его абсолютной идеей, говорил Белинский, которая, как кровожадный Молох, пожирает все живое, много «враждебного живой действительности». В письме к В. П. Боткину 1 марта 1841 г. он утверждал: «Я давно уже подозревал, что философия Гегеля — только момент, хотя и великий, но что абсолютность ее результатов ни к <...> не годится, что лучше умереть, чем помириться с ними»¹². Он восстал против политического консерватизма Гегеля. Гегелевский взгляд на конституционную монархию как идеал государства

^{11а} В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1953, стр. 246.

¹² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 22.

Белинский назвал узещьким понятием, подверг критике гегелевское восхваление прусской монархии.

Подводя итог пути, пройденному критиком в 30-х годах XIX в., С. М. Киров справедливо писал: «Белинский вскоре почувствовал, что признать вслед за Гегелем Пруссию «совершенным государством» — значит отрицать процесс всякого развития, оказаться философским банкротом»¹³.

Отвергнув реакционное в учении Гегеля, Белинский и в 40-х годах прочно оставался на позициях диалектики, развитой в трудах великого немецкого мыслителя.

2

Диалектика и путь к материализму

Философия всегда привлекала неослабное внимание Белинского. Эту неоспоримую истину и поныне отрицают реакционеры от философии. Например, интуитивист Н. О. Лосский утверждал, что Белинский «ничего не сделал для дальнейшего развития философии как таковой». Теолог В. В. Зеньковский, фальсифицируя истину, заявляет, что у Белинского «искание царствия божия и правды его является центральным его исканием».

Против игнорирования Белинского как философа убедительно и с блеском выступал еще Чернышевский. В своих «Очерках гоголевского периода русской литературы» он раскрыл историческую роль Белинского как самостоятельного, оригинального русского мыслителя. Плеханов характеризовал Белинского как крупнейшего мыслителя европейского масштаба, как одну «из высших философских организаций, когда-либо выступавших у нас на литературном поприще»¹⁴. Он с полным основанием писал, что Белинский «был рожден философом и социологом», стал гениальным мыслителем, впервые в России взявшимся за решение «великой задачи, которую поставил девятнадцатый век перед всеми мыслящими людьми Европы»¹⁵. Плеханов отмечал и тот факт, что Белинский «ждал от философии указания пути к человеческому счастью».

Философские воззрения Белинского характеризуются глубоким уважением к выдающимся мыслителям прошлого. Он всегда выступал за серьезное отношение к философии, против верхозгляда и невежества. Белинский высмеял проповедника реакционной идеологии «официальной народности» С. Шевырева, высказавшего

¹³ С. М. Киров. Великий искатель. — «Литературная газета», 1 декабря 1939 г.

¹⁴ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. X. М.—Л., 1923, стр. 220.

¹⁵ Там же, стр. 233.

нелепое сожаление о том, что немцы забыли «великого Бахмана» и предпочитают ему сухого, отвлеченного, схоластического Гегеля.

Белинский отвергал неверное утверждение Н. Полевого, будто «Гегель — жалкое явление после Шеллинга». В рецензии на книгу А. П. Татаринова «Руководство к познанию теоретической материальной философии» (1844) он осудил легкомыслие и невежество в философии: некоторым людям, не считающим нужным учиться, легче объяснить, что все немецкие философы врут, чем прочесть хотя бы одного из них. Белинский выступал против мистики и суеверий в философии. «...Заставлять ее (философию. — *Ред.*) интересоваться плодами невежества и дикости, — писал он, — вместо того, чтобы уничтожить их, значит не иметь ни малейшего понятия о содержании и цели философии»¹⁶.

В философии Белинский видел науку, у которой имеется специфическая область исследования и важные задачи. Хулителей философии, называющих ее «наукой бесполезной и не хлебной», Белинский называл комическими антагонистами философской науки.

Философия, по Белинскому, — это исторически развивающаяся наука. Между философскими системами существует преемственная связь, последующие учения опираются на достижения предшествующих и идут дальше. В 1845 г. он отмечал распадение «гегелизма» на три стороны: правую, центральную, левую. Правая сторона, по его характеристике, не идет дальше последнего слова гегелизма и характеризуется «мертвой стоячестью», центральная сторона является чем-то средним между правой и левой сторонами. Белинский сочувствовал левой стороне, «которая отложилась от Гегеля и свой прогресс полагает в живом примирении философии с жизнью, теории с практикою... она хочет идти дальше и, при всем ее уважении к великому философу, авторитет духа человеческого ставит выше духа авторитета Гегеля»¹⁷.

Высокая оценка Белинским левого гегельянства как течения была преувеличенной, но если иметь в виду Фейербаха и ранние работы Маркса и Энгельса, то она справедлива. Характеризуя отношение левого гегельянства к изучению Гегеля, он отмечал, что, «отложившись от Гегеля», оно не отвергло «его великие заслуги в сфере философии». Трудно сказать, кого из левых гегельянцев имел в виду Белинский, характеризуя их отношение к учению Гегеля. В действительности, многие представители левого гегельянства — братья Бауэр, Штирнер, Штраус, Руге — не оказались способными воспринять и развить наиболее ценное из

¹⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI. М., 1954, стр. 382.

¹⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII. М., 1955, стр. 502.

гегелевской философии — ее диалектику. Только Маркс и Энгельс пошли вперед, выковывая философское оружие для революционной практики. Ранние их работы, опубликованные в «*Deutschefranzösische Jahrbücher*» (1844), были известны Белинскому и с сочувствием воспринимались им.

В январском номере «Отечественных записок» за 1843 г. была напечатана статья В. П. Боткина, в которой воспроизводилась (без указания источника) значительная часть блестящей работы молодого Энгельса против реакционных взглядов позднейшего Шеллинга и защищалась от нападков этого «философа во Христе» рациональное содержание гегелевской философии. Белинский восторженно отнесся к этой статье. Идеи Энгельса произвели на него большое впечатление. Есть основание считать, что в оценках Белинским немецкой философии сказалось влияние Энгельса.

Белинский в это время начинал понимать противоречие между идеалистической системой и диалектическим методом у Гегеля. Чернышевский был прав, когда, говоря о Белинском и его единомышленниках — Герцене и Огареве, отмечал, что они глубоко изучили философию Гегеля и открыли в этой философии пробелы и неоследовательность, «несогласие принципов ее с результатами, основных идей с применениями, постигли и односторонность принципов, — и могли, наконец, сказать: «теперь мы постигаем все, что постигал Гегель, но постигаем яснее и полнее, нежели он»¹⁸.

Белинский считал, что в лице Гегеля философия достигла своего высшего развития, но вместе с ним она, как знание таинственное и чуждое жизни, кончилась. Он приветствовал философию, которая отныне возвращается в жизнь и отвергает абстрактную философию, признающую лишь «знания для знания».

В центре философских воззрений Белинского находится диалектический взгляд на мир, диалектический подход к действительности и познанию. Плеханов правильно писал: «...Белинский был диалектиком до конца ногтей...»¹⁹

Диалектика Гегеля была для Белинского одним из отправных пунктов. Но если Гегель трактовал диалектику как «саморазвитие абсолютной идеи», то Белинский в 40-х годах все более убежденно проводил взгляд, что диалектически развиваются природа, общество и познание.

Если Гегель, вопреки революционной сути диалектического метода, придерживался консервативных социально-политических воззрений, то Белинский уже в 40-х годах стал видеть в диалектике философское обоснование революционного преобразования

¹⁸ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III. М., 1947, стр. 218.

¹⁹ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926, стр. 189

общества. В его понимании важнейшим требованием диалектики является объективное рассмотрение действительности. Это, конечно, не означает, что он во всем преодолел идеалистическое мировоззрение. Идеалистическое понимание истории сохранилось у него и в 40-х годах, хотя он и стал материалистом «внизу». Доказывая, что наука интересуется лишь одним — «объективной истиной предмета», Белинский следовал важному требованию диалектики.

Белинского в особенности занимал вопрос об историческом развитии общественной жизни. Развитие, по его убеждению, есть всеобщий, вечный и непреложный закон мира, и ничто не может выйти из подчинения этому закону. В 1843 г., еще не преодолев до конца идеализма, он писал, что «все, имеющее идею своим исходным пунктом, развивается по моментам, движется диалектически, из низшей ступени переходя на высшую. Этот непреложный закон мы видим и в природе, и в человеке, и в человечестве»²⁰. Он стремился представить развитие отдельного явления как частное проявление всеобщего закона всей действительности — закона развития: «... Искусство подчинено, как и все живое и абсолютное, — говорил он, — процессу исторического развития...»²¹ Но его интересовали и философские вопросы естествознания. Он следил за прогрессом науки, стремился делать из научных достижений философские выводы. Если в сочинениях идеалистического периода, например в статье «Идея искусства» (1841), природу Белинский называл моментом духа, то с 1844—1845 гг., когда речь шла о «моментах творения» природы, он имел в виду закономерные ступени в диалектическом развитии и бесконечном многообразии природы, не созданной духом.

Белинский не разрабатывал специально проблему закона перехода количественных изменений в качественные изменения. Но он знал, что развитие происходит сложно, в различных формах, ведет к переворотам, которые знаменуют победу нового над старым и открывают новые эпохи в развитии человечества.

В работах Белинского встречаются утверждения о том, что развитие совершается постепенно и последовательно, без скачков. Однако было бы ошибочным заключать, что он понимал развитие плоско-эволюционистски. Употребляя слово «скачок», мыслитель имел в виду внезапные катастрофы, нарушающие связи в развитии, не обусловленные предыдущим развитием. Такие «скачки» им отрицались.

Белинский считал, что великие исторические события, приводящие к коренным изменениям общества, не являются случайно

²⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. т. VI, стр. 582—583.

²¹ Там же, стр. 280.

или вдруг, по всегда бывающим необходимым результатом предшествовавших изменений. Они совершаются по непреложному закону развития, на основе неизбежного отрицания новым старым. Отрицание он истолковывал диалектически: «в том и состоит жизненность развития, что последующему поколению есть что отрицать в предшествовавшем. Но это отрицание было бы пустым, мертвым и бесплодным актом, если бы оно состояло только в уничтожении старого»²².

Белинский отлично понимал, что развитие нельзя представлять себе упрощенно, как прямую линию или замкнутый круг; оно носит сложный и противоречивый характер, напоминая «спиральный круг». «Человечество, — писал он, — действительно движется кругом (т. е., идя вперед, беспрестанно возвращается назад), но кругом не простым, а спиральным, и в своем ходе образует множество кругов, из которых последующий всегда обширнее предшествующего»²³. Общая формула развития общества, данная Белинским, гласит: «Закон развития человечества таков, что все пережитое человечеством, не возвращаясь назад, тем не менее и не исчезает без следов в пучине времени»²⁴.

Признавая поступательный характер развития законом, Белинский, однако, не отрицал существования временных попятных движений. Такие движения бывают, но не для человечества в целом. Человечество «не может в целом идти назад». «Развитие человечества, — пишет он, — есть непрерывное движение вперед, без возврата назад. Если мы видим теперь просвещеннейшие страны древнего мира погруженными во мрак невежества и варварства, а места невежества и варварства в древности — просвещеннейшими странами в мире, — из этого совсем не следует, чтоб движение человечества состояло в каком-то круге, где крайняя точка впадает в точку исхода»²⁵.

В 30-е годы «имманентное развитие» толкуется им в гегелевском духе, как развитие «идеи из самой себя». Позднее, когда Белинский отбросил «вечную идею» и стал исходить из развития действительности, он считал, что в основе этого развития лежат присущие ей внутренние противоречия.

Белинский критикует тех, кто не видит заключенных в предметах противоположностей. Показательна в этом отношении статья «Тарантас», в которой он высмеивает метафизические воззрения славянофила И. Киреевского, который мыслил обо всем по формуле либо-либо и не понимал, что предметы, явления

²² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 459.

²³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. V. М., 1954, стр. 235—236.

²⁴ Там же, стр. 236.

²⁵ Там же, стр. 235.

представляют собой единство противоположностей. «Во всем он видит, — писал Белинский, — только одну сторону, — ту, которая прежде бросится ему в глаза, и из-за нее уж никак не может видеть других сторон. Он хочет во всем встречать одно, и голова его никак не может мирить противоположностей в одном и том же предмете»²⁶. Когда действительность наталкивала Киреевского на борьбу противоположностей, он отвергал такую действительность как «не истинную». «Он, — писал Белинский, — неспособен понять, что добро и зло идут обок и что без борьбы добра со злом не было бы движения, развития, прогресса, словом — жизни. . .»²⁷

Большую ценность представляет идея Белинского о неизбежной борьбе нового со старым, о «вечной борьбе будущего с прошедшим», о неизбежности победы нового, «будущего» над старым, «прошедшим». Он призывал активно участвовать в этой борьбе на стороне нового.

С диалектическим пониманием развития у Белинского связан вывод о конкретности истины, о необходимости исторического подхода к явлениям действительности. Он подвергает глубокой критике антиисторизм и догматизм, доказывает, что историзм — это требование эпохи.

Считая Гегеля «величайшим мыслителем нового мира», Белинский вместе с тем с начала 40-х годов стал понимать несостоятельность идеалистической основы гегелевской диалектики. Он прозорливо заметил противоречие между диалектикой Гегеля и его системой абсолютного идеализма. Абсолютность выводов Гегеля русский диалектик считал никуда не годной. «...Философия Гегеля, — писал он, — относится в Германии к учениям, уже совершившим свой круг. . .»²⁸

Путь преодоления консервативных моментов гегелевской философии Белинский видел в последовательном развитии диалектического метода, выдвинутого самим же Гегелем; «в его методе спекулятивного мышления, до того верном и крепком, — писал он о гегелевской диалектике, — что только на его же основании и можно опровергнуть те из результатов его философии, которые теперь недостаточны или неверны: Гегель тогда только ошибался в приложениях, когда изменял собственному методу»²⁹. Диалектику Белинский рассматривал как «строгий и глубокий метод», который «открыл большую дорогу сознанию человеческого разума и навсегда избавил его от извилистых окольных до-

²⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX. М., 1954, стр. 83.

²⁷ Там же.

²⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII. стр. 318.

²⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII. М., 1955, стр. 49—50.

рог, по которым оно дотеле так часто сбивалось с пути к своей цели»³⁰.

На первый план выдвигал Белинский диалектическое революционное отрицание. Диалектика в 40-х годах становится у него теоретическим обоснованием борьбы нового против старого, революционных действий против самодержавия и крепостничества.

Таким образом, диалектику Белинского, в которой, как верно утверждал Плеханов, был заключен «жизнеспособный элемент материалистической диалектики», нельзя отождествлять с идеалистической диалектикой Гегеля. Глубоко проникая в сущность диалектики, Белинский, однако, не мог в условиях социальной отсталости крепостной России создать цельное, научное и всесторонне развитое диалектическое учение. Диалектика Белинского, как и других русских революционных демократов, была переходной формой от идеалистической диалектики Гегеля к материалистической диалектике.

3

Философский материализм в 40-х годах

Развитие материалистических воззрений Белинским в 40-х годах явилось продолжением материалистических традиций России и Западной Европы. В России эти традиции шли от Ломоносова, Радищева, материалистов-декабристов и передовых русских ученых начала XIX в. Эти традиции воплотились в передовой русской науке и литературе, были связаны с освободительной борьбой против крепостничества, реакции и обскурантизма церкви.

В 40-х годах былое отрицательное отношение Белинского к французскому Просвещению постепенно сменилось глубоким сочувствием французской материалистической и атеистической философии. Путь Белинского от идеализма к материализму — это путь осмысления жизненной практики и достижений науки, путь ожесточенной идейной борьбы с реакционерами, кипучей литературно-критической деятельностью. Жаркие идейные схватки с различными мракобесами и рутинерами (идеологами «самодержавия, православия, народности», славянофилами и т. д.) убеждали его в том, что идеализм и метафизика не случайно стали их философским «символом веры», а отвечают их социальным интересам и умонастроениям.

Переходу Белинского на материалистические позиции способствовала его диалектика, требовавшая брать действительность такой, какова она есть, в ее развитии и многосторонности. Чернышевский правильно писал, что в статьях Белинского с каж-

³⁰ Там же, стр. 49.

дым годом становилось все меньше рассуждений с отвлеченной точки зрения и все решительнее получали преобладание элементы, данные жизнью.

Усилению материалистических тенденций во взглядах Белинского содействовало его идейное общение с Герценом. Очевидно, с помощью Огарева и Герцена он познакомился с книгой Фейербаха «Сущность христианства». П. Анненков, правда не без свойственных ему преувеличений, писал в своих воспоминаниях: «Для Белинского, собственно, был сделан в Петербурге одним из приятелей перевод нескольких глав и важнейших мест из книги Фейербаха, — и он мог, так сказать, осязательно познакомиться с процессом критики, опрокидывавшей его старые мистические и философские идолы. Нужно ли прибавлять, что Белинский был поражен и оглушен до того, что оставался совершенно нем перед нею и утерял способность предьявлять какие-либо вопросы от себя, чем всегда так отличался»³¹. Анненков пишет, что начатый книгой Фейербаха переворот в области «метафизических идей» Герцен связывал с «политическим переворотом, который возвещали социалисты», в чем Герцен опять сходился с Белинским. Действительно, у Герцена и Белинского философский материализм не был абстрактной теорией, а связывался с реполюционной политикой, с социализмом.

В статьях Белинского этих лет материалистическая тенденция начинает все более преобладать над идеализмом. Однако идеализм, особенно в терминологии, оказывается живучим, идеалистически звучащие положения вроде того, что «дух, или разум, произведший природу, выше природы», продолжают иногда встречаться. Содержатся они, например, в статье «Речь о критике» А. Никитенко (1842). Аналогичные мысли высказаны в статьях 1841—1842 гг. «Идея искусства», «Элегии Гете», «Стихотворения Е. Баратынского» и др.

Даже в прекрасных статьях Белинского о сочинениях Державина (1843), проникнутых духом диалектики, материалистическим пафосом, все еще сохраняются традиционные идеалистические формулировки. Но в статьях 1844 г. он уже не оперирует «вечной идеей», творящей мир. К 1845 г. процесс формирования его материалистических взглядов завершается.

В последних статьях Белинского о сочинениях Пушкина, его годичных обзорах русской литературы за 1846 и 1847 гг., в рецензии «Картина земли для наглядности преподавания физической географии, составленная А. Ф. Постельсом», в письмах и в других работах, относящихся к 1845—1848 гг., Белинский проводит принципы воинствующего философского материализма.

³¹ «Белинский в воспоминаниях современников». М., 1948, стр. 284.

Особое место в творчестве Белинского занимает статья «Взгляд на русскую литературу 1846 года», в которой формулировалась философская и эстетическая программа журнала «Современник». В этой статье, определяя направление «Современника», он стремился изложить возможно полно и ясно, насколько это позволяли цензурные условия, принципы философского материализма применительно к области литературы и искусства. Хотя эта статья подверглась жестокой редакторской правке и цензуре, мы находим в ней ясное изложение идей философского материализма, выражение непримиримости революционного демократа к славянофильству и помещичье-буржуазному либерализму, к их идеализму и метафизике.

В статьях под общим названием «Взгляд на русскую литературу 1847 года» Белинский утверждал, что для современного мышления характерны стремление «к действительности, реальности, истине», «отвращение от фантазий и призраков». «В науке, — писал он, — отвлеченные теории, априорные построения, доверие к системам со дня на день теряют свой кредит и уступают место направлению практическому, основанному на знании фактов»³². В статье «Ответ „Москвитянину“» Белинский обрушивается на идеалистическую и метафизическую идеологию славянофилов. В его переписке особенно выделяется письмо к Боткину от 17 февраля 1847 г., в котором подвергаются критике некоторые взгляды Конта и развиваются материалистические идеи.

Еще в те годы, когда Белинский не до конца порвал с идеализмом, он в статье «Русская литература в 1843 году» язвительно замечал, что абстрактный идеализм «презирает землю и материю, питается воздухом и высокопарными фразами и стремится все «туда» (dahin!) — в эту чудную страну празднующающегося воображения...»³³

Белинский к середине 40-х годов стал решительным поборником полного изгнания идеализма из науки. «Освободить науку от призраков трансцендентализма и *théologie*», оторвать навсегда человеческий разум «от всего фантастического и мистического»³⁴, — таково программное требование, за которое боролся русский мыслитель в последние годы жизни.

В противоположность идеалистическому воззрению Белинский стал утверждать, что первичным является материя, а духовное — вторичным. Духовную природу человека нельзя отделять от его физической природы как что-то независимое от нее. «Вы,

³² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X. М., 1954, стр. 315.

³³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 52.

³⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 331.

конечно, — писал Белинский, — очень цените в человеке чувство? — Прекрасно! — так цените же и этот кусок мяса, который бьется в его груди, который вы называете сердцем и которого замедленное или ускоренное биение верно соответствует каждому движению вашей души. — Вы, конечно, очень уважаете в человеке ум? — Прекрасно! — так останавливайтесь же в благоговейном изумлении и перед массой его мозга, где происходят все умственные отправления... Иначе вы будете удивляться в человеке следствию мимо причины или — что еще хуже — сочините свои небывалые в природе причины и удовлетворитесь ими. Психология, не опирающаяся на физиологию, так же не состоятельна, как и физиология, не знающая о существовании анатомии»³⁵.

Материалистический смысл этого и других близких к нему утверждений Белинского оспаривался некоторыми буржуазными историками русской литературы и философии, пытавшимися без сколько-нибудь серьезных оснований изображать его взгляды 1845—1847 годов как позитивистские. Так, народнический историк русской общественной мысли Иванов-Разумник в этих положениях Белинского услышал «отголосок» учения Конта, повторение мысли Конта и его ученика Литтре. Либеральный историк русской литературы А. Н. Пыпин утверждал, что последним интересом великого критика был позитивизм Конта и Литтре.

Конечно, Белинский, как и другие материалисты его времени, в своих философских взглядах должен был так или иначе опираться на данные современного ему естествознания, в том числе зарождавшейся физиологической науки, которой занимался Литтре, но отсюда не следует, что он был последователем Литтре.

Белинский стремился раскрыть материальные источники отвлеченных умственных представлений. Он понимал всю важность вопроса о том, как и при каких условиях развивающаяся материя порождает мышление. Ответ на этот вопрос может дать только естествознание; только оно занимается опытным исследованием того, как связано мышление с «мозговыми органами». Вместе с тем он осуждал Конта за его попытки уничтожить «метафизику» (т. е. философию), «как науку законов ума», за то, что для него «последняя наука», наука наук — физиология.

Признав единство материального и духовного в человеке и первенствующее значение материального в этом единстве, Белинский истолковывал взаимодействие между ними в духе антропологического материализма.

³⁵ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. т. X. стр. 26.

Материализм стал в эти годы философской основой атеизма Белинского. Отдельные антирелигиозные идеи высказывались им и в 30-е годы, с середины же 40-х годов он становится убежденным, воинствующим атеистом. Видимо, не без влияния ранних работ Маркса и Энгельса («К критике гегелевской философии права», «К еврейскому вопросу» и др.), с которыми он был знаком, Белинский начинает понимать связь религии с общественно-политическими условиями, реакционную социальную роль религии как опоры угнетения, деспотизма, темноты.

Под влиянием атеистических идей К. Маркса Белинский связывает понятия «бог» и «религия» с понятиями «цепи» и «кнут», «тьма» и «мрак». Вслед за Марксом, писавшим: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики»³⁶, он утверждал, что критика религиозного законодательства многих народов является критикой их общественного устройства. На экземпляре журнала «Немецко-французских ежегодников», которым Белинский пользовался, эти слова Маркса отчеркнуты. В своем письме Герцену он сожалел о том, что не может популяризировать атеистические идеи. Цензурные условия не позволяли ему прямо и полно выражать атеистические взгляды. Ф. М. Достоевский, вспоминая о своих беседах с Белинским в середине 40-х годов, особо подчеркивал, что во время этих бесед Белинский проповедовал атеизм и своими доводами поколебал его религиозность. «...Он знал, — отмечал Достоевский, — что революция должна начинаться с атеизма»³⁷. Известны свидетельства Герцена о резком осуждении Белинским религиозного ханжества и религиозных предрассудков³⁸.

В переписке Белинского, свободной от цензурных стеснений, проводятся идеи воинствующего атеизма. Наивысшего выражения этот атеизм достигает в «Письме к Гоголю», где он выступает непримиримым и принципиальным врагом религии, мистики и мракобесия. Как и многие другие социалисты-утописты, Белинский, говоря о раннем христианстве, допускал существование Христа как исторической личности. В объяснении источников, питающих религию, путей борьбы с ней атеистические взгляды Белинского были ограничены его просветительским, идеалистическим подходом к общественно-историческому процессу. Потому его атеизм не был еще вполне научным.

Большой интерес представляют мысли Белинского по вопросам теории познания. Уже в 30-х годах он высказывался против

³⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 1, стр. 415.

³⁷ Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений, т. XI. М., 1929, стр. 7—8.

³⁸ См. А. И. Герцен. Сочинения, т. 5. М., 1956, стр. 19.

агностицизма, осуждал сомнения в познавательной силе человеческого разума, говорил о неограниченных возможностях научного познания, проникающего в тайны природы. Но в общем его теоретико-познавательные взгляды до середины 40-х годов были, при всем нарастании материалистических тенденций, в основном идеалистическими. Он высказывался в том духе, что содержанием познания является «единая вечная идея»; нередко провозглашал априорность познания, якобы независимого от опыта, и даже порой называл философию, основанную на опыте, нелепостью. Став материалистом, Белинский отбрасывает «единую вечную идею» и априоризм и считает человеческое познание познанием реальной действительности.

Он признает, что только человеку присуща способность знать, что из себя представляет природа, что она вообще существует.

Человек отличается от животного тем, писал Белинский еще в 1841 г., что полученные от природы дары возвышает образованием и знанием, приобретаемыми в обществе. Без общества человек остался бы зверем. Односторонне-натуралистический подход к человеку неверен, указывал Белинский, ибо человек — «член общества», «сын времени, воспитанник истории». Отсюда он делал вывод: человеческий образ «чувствования и мышления видоизменяется сообразно с общественностью и национальностью, к которым он принадлежит, с историческим состоянием его общества и всего человеческого рода»³⁹.

Белинский не раз обращался к вопросу о роли ощущений и разума в познании, об их взаимоотношении, пытался решать проблему эмпирического и рационального в познании.

Ни эмпиризм, ни рационализм в их метафизической односторонности не удовлетворяли его. Только единство чувственного и рационального, полагал он, может направить познание по пути истины. Голый эмпиризм означает отрицание науки, но и чистое изображение рационалистов ведет науку по губительному пути.

В статье «Московский литературный и учебный сборник на 1847 год» Белинский писал: «Если философские взгляды, не основывающиеся на изучении и значении фактов или насильствующие факты для своего оправдания, — если такие философские взгляды ведут только к фантазиям и болтовне, исполненной претензии, гордости и нетерпимости, и гораздо ниже, бесполезнее простого знакомства с фактами, то нельзя не согласиться, что и одно изучение фактов, без философского взгляда на них ведет только к их знанию, но не к их уразумению»⁴⁰.

³⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 145.

⁴⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 194—195.

Белинский считал, что естествознание его времени еще находится на той ступени, когда оно накапливает факты, чтобы потом перейти к новой, более высокой ступени — философского осмысления данных естественных наук. Не философия должна предшествовать фактическому знанию, а фактические знания должны готовить философию. В естествознании своего времени он прозорливо подмечал зарождающуюся потребность в философских обобщениях. «... Все чувствуют и сознают, — писал он, — недостаток общих начал в науках и необходимость знания, как чего-то целого, как науки о жизни, о бытии, о сущем в обширном значении этого слова, а не как науки то об этом предмете, то о том»⁴¹.

Белинский исходил из принципиально правильного положения, что законы не существуют помимо явлений, а заключены в самих явлениях. Внутреннее и внешнее существует не в разрыве, а лишь вместе. Внутреннее, существенное, заключенное в явлениях, познается через размышление. Неразрывность явления и сущности обуславливает неразрывность эмпирического и рационального в познании.

Большой интерес представляют также мысли Белинского о возможности научного предвидения, о роли гипотез в науке. Гипотезы, по его характеристике, обладают свойством давать «широкий разгул колобродству человеческого ума», но они могут не обладать «относительным достоинством», ибо догадки, соображения, имеющие под собой «материал», факты, путем логического мышления доводят до истины. Без логики нигде «нельзя шага сделать», но для логики нужна фактическая основа. Без нее догадки и соображения — «пустые, хотя бы и ученые фантазии». Гипотезу нелепо считать непреложной истиной, аксиомой, также нелепо считать «невеждами, глупцами и безнравственными людьми всех тех, кто с нею несогласен». В этих рассуждениях ярко выражена непримиримость критика к отвлеченному умствозанию, а равно и к бескрылому эмпиризму.

Белинский высказал глубокие идеи о языке, о его связи с мышлением, о значении языка в развитии человеческого познания. Язык и мышление, в понимании Белинского, находятся в зависимости от исторического развития общества. «... Мысли, — писал он еще в 30-е годы, — человек не изобретал, а так как мысль, в своем проявлении, необходимо обуславливается формой, то и слово, как форма мысли, родилось вместе с нею и не могло быть изобретением человека»⁴².

Какие бы проблемы философии ни рассматривал Белинский, у него на первом плане была мысль об истине. Без познания

⁴¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 517.

⁴² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 580.

истины наука и философия теряют смысл существования. Истинный ученый, говорил он, находит «в науке один интерес — объективную истину». Невозможно без истины и искусство.

Еще в идеалистический период своей деятельности Белинский подвергал критике скептицизм, который «отчаивается в истине и не ищет ее». Источник скептицизма русский мыслитель видит в бесплодном, поверхностном знании, приобретенном «без труда и усилий». В скептицизме сомнение доводится, по выражению критика, до «бесцветной и болезненной мнительности», до нелепости и пошлости.

Белинский пытался выяснить социальные условия, которые порождают скептицизм. Ему становилась ясной связь между скептицизмом и упадком и разложением изжившего себя общества. Диалектически рассматривая историю развития философской мысли, он различал скептицизм, стремящийся подорвать истину, и скептицизм как ступень в развитии философского мышления, который содействовал движению философии вперед, ее борьбе с религиозным догматизмом.

Истина, говорил Белинский, не дается человеку вдруг. Вся жизнь человека «должна быть стремлением к истине». «Вне объективной истины предмета, — утверждал он, — нет науки, нет учености, а есть только ученые мечты, фантазии, мечтатели и фантазеры»⁴³. От науки в этом отношении, с точки зрения Белинского, ничем не отличается искусство. Истина всегда возьмет свое, она непременно побеждает ложь и предрассудки: во дни с момента ее возникновения заключена смерть, а «истина остается». Время разрушает «предрассудки людей и на их развалинах восстанавливает победоносное знамя истины».

Белинский отвергает как догматический, так и релятивистский подход к истине. Догматики омертвляют истину, не видят ее движения. Они придерживаются абсолютного способа суждений, являющегося самым легким, но зато и самым ненадежным. Признавая только безусловные абстрактные истины, они тем самым на деле отрицают истину, ибо их истина есть только логический абстракт. Всякая «живая истина» носит на себе отпечаток временного, условного. Догматик игнорирует важный и непреложный принцип, что «всему свое место и время», что события совершаются «в свое время, а не прежде и после». Белинский критиковал догматизм философских систем, претендовавших на открытие неизменных истин «в последней инстанции». «Они, — писал он о догматиках-славянофилах, — верят только в истину абстрактную, которая бы вдруг родилась совсем готовая, как Паллада из головы Зевса, и все бы тотчас единодушно признали

⁴³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 211.

се и поклонились ей. По недостатку исторического такта эти умы не могут понять, что истина развивается исторически, что она сеется, поливается потом и потом жнется, молотится и веется и что много шелухи должно отвести, чтоб добраться до зерен»⁴⁴.

Прогресс познания осуществляется противоречиво, а истина, по убеждению Белинского, является единством противоположностей. Иначе и быть не может, ибо все живое, по его мнению, отличается от мертвого тем, что в самой сущности своей заключает начало противоречия. Человечество, стремясь ко все более истинному познанию, должно отрицать устаревшие знания и убеждения. В своем поступательном развитии познание истины идет «спиральным кругом», на основе борьбы противоречий; то, что вчера рассматривалось как истина, завтра может стать ложью. Вообще в делах человеческих, замечал Белинский, истина и заблуждение граничат друг с другом и одно необходимо предполагает другое. То, что является непреложной истиной для одного народа или века, то часто бывает ложью для другого народа, в другой век.

Большое значение в постижении и закреплении истины Белинский придавал борьбе мнений. Ради истины, говорил он, мы готовы спорить, ибо через споры «явится истина», которая делается общим убеждением. Истина, утверждал он, является результатом сшибки двух крайностей, «из борьбы мнений является всякая истина».

Великий критик настойчиво и последовательно проводил мысль о том, что достоинство теории определяется тем, насколько она служит жизни, практике. Для Белинского практика — это общественная деятельность и прежде всего борьба народа, житейский опыт людей, наблюдения и эксперименты. Однако он не понял еще, что производственная деятельность является главным в практике. Отрыв от практики рассматривался им как стремление «жить мимо жизни». «Разлад с действительностью — болезнь этих людей», — говорил он и о славянофилах и о либералах-идеалистах.

Подчеркивая роль практики, Белинский отнюдь не становился на путь недооценки теории. Правильный взгляд, по его убеждению, заключается в том, чтобы теорию и практику брать в сочетании. Если без практического отношения к предметам человек не может вообще существовать, то о теории этого сказать нельзя. Критик утверждал: «... Одно практическое обладание предметом еще значит что-нибудь, тогда как одно теоретическое равно ничего не значит»⁴⁵.

⁴⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 318.

⁴⁵ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 392.

Абстрактное мышление, оторванное от практической жизни, ни к чему не ведет, — подчеркивал Белинский в статье «Русская литература в 1845 году». Достоинство знания определяется тем, как оно относится к жизни, а важность теории — ее приложимостью к практике. С другой стороны, Белинский совершенно не одобрял людей, незнакомых с высокими стремлениями, а удовлетворяющихся самыми простыми и положительными целями житейскими. От таких, погрязших в эмпиризме людей нельзя ожидать преобразовательных прогрессивных действий, они довольствуются существующим. Только практическая деятельность, оплодотворенная передовой идеей, высоким стремлением, продвигает общество вперед. «Маниловские фантазии» также встречали осуждение критика. Все, что не подходит под мерку практического применения, говорил он, то ложно и пусто.

Революционер и диалектик, Белинский все выше поднимался над узким горизонтом «антропологического» принципа. Общественное положение людей, по его мнению, не может быть выведено «из свойств человеческой природы», а объясняется общественным устройством. Не признавал он и «всеобщей любви, равно на всех простирающейся и не отличающей своих и чужих, близких от дальних», в которой Фейербах видел панацею от зол общественной жизни. Проповедуя ненависть к угнетателям народа, призывая к беспощадной борьбе с ними, Белинский видел выход не во «всеобщей любви», а в коренном преобразовании общественного устройства. Он стремился решать назревшие вопросы общественного развития России исходя не из отвлеченной теории, а из практики самой жизни.

В 40-х годах философский материализм Белинского, его стремление к сочетанию теории и практики, к преобразованию общества в интересах народа сочетались с диалектическим подходом к развитию общества, искусства и научной мысли, с революционным демократизмом.

4

Революционный демократизм 40-х годов и социологические взгляды

Белинский стоял у истоков революционно-демократического движения в России, где в силу остроты классового антагонизма революционно-демократическая идеология с середины XIX в. получила развитие в форме боевого крестьянского демократизма.

Если уже в годы «наследственного примирения» Белинский критиковал представителей реакционной крепостнической идеологии, то с начала 40-х годов, перейдя на позиции революцион-

ного демократизма, он развертывает непримиримую борьбу с самодержавно-крепостническим строем и всеми его порождениями. В своей переписке он резко обрушивается на крепостнический социальный и государственный строй царской России.

Переехав в 1839 г. в Петербург, где Белинский стал вести литературную критику в журнале «Отечественные записки», он лицом к лицу столкнулся с царским деспотизмом и чиновно-бюрократической реакцией. «Меня, — пишет он, — убило это зрелище общества, в котором действуют и играют роли подлецы и дюжинные посредственности, а все благородное и даровитое лежит в позорном бездействии на необитаемом острове»⁴⁶. Главными же причинами, обусловившими переход Белинского к революционному демократизму, а затем и к философскому материализму, в конечном счете явилось растущее разложение феодально-крепостнических отношений, усиление классовой борьбы в России, подъем революционного движения трудящихся на Западе, рост среди разночинцев и в других слоях русского общества революционных настроений, в которых отражались интересы и чаяния крепостных крестьян.

Революционное отрицание стало в 40-х годах важнейшим принципом, «альфой» и «омегой» общественно-политических и социологических воззрений Белинского. Соединяясь с идеей закономерного развития общества, идея отрицания всех старых, отживших форм общественной жизни определила направление его социологических воззрений. Теперь он отрешается от элементов фатализма, присущих его взглядам на общество в период «примирения» с действительностью, стремится обосновать закономерность борьбы против нее. «Что же делать при виде этой ужасной действительности? — спрашивает он. — Не любоваться же на нее, сложа руки, а действовать елико возможно, чтобы другие потом лучше могли жить, если нам никак нельзя было жить»⁴⁷.

Белинский не случайно избрал область литературной критики и журналистики главной ареной борьбы против крепостничества и самодержавия. Это был в тогдашних исторических условиях единственно возможный и наиболее целесообразный путь революционной деятельности в России.

Став революционным демократом, Белинский обращает свой взор к освободительным движениям и особенно выделяет революционные эпохи во всемирной истории. Отрицание он объявляет своим «богом». «В истории мои герои, — заявляет мыслитель, — разрушители старого...»⁴⁸ Его пристальное внимание приковы-

⁴⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XI, стр. 527.

⁴⁷ Там же, стр. 581.

⁴⁸ Там же, т. XII, стр. 70.

вают французская буржуазная революция XVIII века, деятельность якобинцев, беспощадно расправлявшихся с врагами народа.

Наиболее выдающимися героями истории он считает Робеспьера и Марата. Теперь он понимает «кровавую любовь Марата к свободе, его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством хоть коляской с гербом». Белинский признает, что он сам начинает любить человечество «по-маратовски», приветствует революционный переворот; понимая, что он не может обойтись без крови, он восклицает: «Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов».

О позиции Белинского в этом вопросе ярко говорит письмо к В. П. Боткину 15—20 апреля 1842 г., в котором русский революционер, приведя выдержку из речи Робеспьера, писал: «... Р<обеспьер> был не ограниченный человек, не интриган, не злодей, не ритор... тысячелетнее царство божие утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов»⁴⁹.

Революционный демократизм Белинского сливался с утопическим социализмом. Без народной революции он не мыслил установления нового справедливого порядка, т. е. социалистического строя. Уже в этом заключено превосходство его социальной концепции в сравнении с теориями таких социалистов-утопистов, как Фурье, Сен-Симон, Оуэн, которые не видели необходимости в революции для установления социализма.

Социализм рисовался Белинскому в качестве «золотого века» в истории человечества, как единственно справедливое общество. «И настанет время, — писал он, — я горячо верю этому, настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы... когда не будет бессмысленных форм и обрядов... Женщина не будет рабою общества и мужчины... Не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди...»⁵⁰

Но социализм Белинского был еще утопическим. В условиях крепостнической России он не повял и не мог еще понять исторической миссии пролетариата как создателя социалистического общества. Сочувствуя тяжелому положению пролетариев в стране Западной Европы, русский мыслитель не видел еще в пролетариате главной, последовательно революционной силы, способной произвести социалистическое преобразование общества.

⁴⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений. т. XII, стр. 105.

⁵⁰ Там же, стр. 70, 71.

Белинский — противник не только крепостничества, но и капиталистического строя. Он понимает ограниченность буржуазных свобод и формально-правового равенства. «...От этого равенства, — пишет он, — пролетарию ничуть не легче. Вечный работник собственника и капиталиста, пролетарий весь в его руках, весь его раб, ибо тот дает ему работу и произвольно назначает за нее плату»⁵¹. Осуждая пришедшую к власти в Западной Европе «торжествующую буржуазию», называя ее «сифилитической раной» на теле общества, Белинский, однако, не считает развитие капиталистической промышленности регрессом в жизни общества, а признает, что она не только источник великих зол, но и источник благ для общества. Он прозорливо замечал, что «внутренний процесс гражданского развития в России начнется не прежде, как с той минуты, когда русское дворянство обратится в буржуазию»⁵². В этих и многих других принципиальных положениях социологической мысли выдающегося русского критика Белинского о современной ему истории и ее движущих силах проявлялась его глубокая проникательность, материалистическая тенденция. С переходом на позиции революционного демократизма его патриотизм приобрел новые черты: он стал революционным, более последовательным, вдохновляющим на страстную проповедь идей социализма.

Заглядывая в будущее, Белинский пророчески писал: «Завидую внукам и правнукам нашим, которым суждено видеть Россию в 1940-м году — стоящую во главе образованного мира, дающую законы и науке и искусству и принимающую благоговейную дань уважения от всего просвещенного человечества...»⁵³

Страстному патриоту России — Белинскому была чужда мысль об особой национальной исключительности, избранности тех или иных народов. В его глазах ложным является патриотизм, «представляющий» свое достоинство в отрицании чужого достоинства

Наиболее ярким и глубоким выражением революционного демократизма Белинского явилось его письмо к Гоголю, написанное в июле 1847 г., незадолго до смерти Белинского и представляющее собой его политическое завещание. Белинский тяжело переживал идейное падение Гоголя, так как видел в нем гениального писателя, но не мог не обрушиться на его реакционные взгляды, ибо речь шла о защите кровных интересов народа.

В своем письме Белинский гневно осуждал крепостное право и обличал церковь как опору деспотизма, выдвигал программу

⁵¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 172.

⁵² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 468.

⁵³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 488.

преобразований общественной жизни в России. «Россия, — писал он, — видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пизтизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе... Самые живые, современные национальные вопросы в России теперь: уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, введение, по возможности, строгого выполнения хотя тех законов, которые уже есть»⁵⁴.

Письмо к Гоголю имело огромное революционизирующее значение. Царское правительство свирепо расправлялось с теми, кто читал или переписывал это письмо, а сам Белинский посмертно был отнесен к числу государственных преступников. Но репрессии не могли остановить распространения этого революционного документа. Вскоре после смерти Белинского его письмо ходило по рукам в сотнях списков.

Высокую оценку письма Белинского к Гоголю дал В. И. Ленин в статье «Из прошлого рабочей печати в России» (1914): «Его знаменитое «Письмо к Гоголю», подводившее итог литературной деятельности Белинского, было одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное, живое значение и по сию пору»⁵⁵.

С переходом Белинского к революционному демократизму развивались и углублялись социологические взгляды Белинского. Социологическая концепция Белинского наполнялась революционно-демократическим содержанием, в ней пробивались и росли материалистические и диалектические тенденции.

Еще в 30-х годах Белинский делал попытку диалектически рассматривать общество как единство противоположностей. Но, сводя общество к совокупности личностей и не видя еще материальной основы общественного развития, он трактовал противоречивое единство общества в том плане, что каждый человек принадлежит и себе и обществу, есть индивидуальная и самодельная особенность и член общества, часть целого, принадлежащая не себе, а обществу. Общество рассматривается им как цельный организм, в котором все стороны связаны между собой, находятся в развитии, где постоянно идет борьба нового и старого. Истинно новое несет удовлетворение нужд и потребностей человека и освобождение его от всякого гнета: «... Человек, — пишет он, — родится не на зло, а на добро, не на преступление, а на разумно-законное наслаждение благами бытия, ... его стремле-

⁵⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 213.

⁵⁵ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 25, стр. 94.

ния справедливы, инстинкты благородны. Зло скрывается не в человеке, но в обществе...»⁵⁶

Еще в просветительно-идеалистический период своей деятельности Белинский пришел к диалектическому выводу о естественности смены одних общественных порядков другими. Так, в статье «Менцель, критик Гете» (1840), относящейся к периоду «примирения», он утверждал, что падение царств столь же внутренне необходимо, как и их возникновение. В письмах 40-х годов Белинский выдвигает на первый план в истории общества революционное отрицание.

В своих социологических и общественно-политических суждениях при оценке роли капитализма и буржуазии в общественном развитии он все последовательнее проводит идею историзма.

«Я понимаю, — писал он в 1847 г. В. П. Боткину, — что буржуазия явление не случайное, а вызванное историею, что она явилась не вчера, словно гриб выросла, и что, наконец, она имела свое великое прошедшее, свою блестящую историю, оказала человечеству величайшие услуги... Буржуазия в борьбе и буржуазия торжествующая — не одна и та же... начало ее движения было непосредственное... тогда она не отделяла своих интересов от интересов народа»⁵⁷. Но если так было в прошлом, то дело коренным образом изменилось после прихода буржуазии к власти и теперь «не годится государству быть в руках капиталистов... горе государству, которое в руках капиталистов»⁵⁸. В капиталистических странах, писал Белинский, «те же Чичиковы, только в другом платье», они подкупают «живые» души на «свободных парламентских выборах».

Белинский считает буржуазные революционные движения исторически прогрессивными, но преходящими явлениями. Он радуется за то, чтобы власть в обществе принадлежала не капиталистам, а всему «третьему сословию», включающему в себя крестьян, ремесленников, работников и других простолюдинов, угнетаемых феодалами и крупной буржуазией.

Революционный демократ Белинский все ближе подходит к правильному материалистическому пониманию роли народа и личности в истории. Народ для него — не утлая ладья, которую каждый может произвольно направить легким движением весла. «Народ, — пишет он в 1844 г., — дитя, но это дитя растет и обещает сделаться мужем, полным силы и разума... Он еще слаб, но он один хранит в себе огонь национальной жизни и свежий

⁵⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 466.

⁵⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 448—449.

⁵⁸ Там же, стр. 449.

энтузиазм убеждения, погасший в слоях „образованного“ общества»⁵⁹.

Положения Белинского о роли народа в истории сочетались с признанием большого значения деятельности подлинно великих людей в истории. Великой исторической личностью может быть только тот человек, который выражает своей деятельностью историческую необходимость. «Гений, — пишет он, — никогда не упреждает своего времени, — но всегда только угадывает его не для всех видимое содержание и смысл»⁶⁰. Роль гения состоит в выражении интересов и потребностей народа. «Имя гения — миллион, потому что в груди своей носит он страдания, радости, надежды и стремления миллионов. И вот в чем заключается *всеобщность* его идей и идеалов: они касаются всех, они всем нужны, они существуют не для избранных, не для того или другого сословия, но для целого народа, а через него и для всего человечества»⁶¹.

Белинский порой допускал преувеличение роли личности в истории. Это можно видеть из его высказываний о роли Петра I в истории России. Даже незадолго до смерти, в письме к Анненкову от 15 февраля 1848 г., он утверждал: «Где и когда народ освободил себя? Всегда и все делалось через личности»⁶². Такого рода высказывания свидетельствуют о том, что критик еще не мог последовательно решить этот вопрос.

Белинский признавал деление общества на классы и борьбу между ними. Чутье революционного демократа и тут не изменило ему, хотя он и не дал научного объяснения классового деления и борьбы классов. В статье «Мысли и заметки о русской литературе» он указывает на «великое разъединение, царствующее между представителями разных классов одного и того же общества». Проницательность Белинского как социолога проявляется и в понимании того, что «разделение народа на классы было необходимо для развития человечества»⁶³.

Носителями общественного прогресса, ведущего к социализму, являются, по Белинскому, трудящиеся классы и представители «образованного общества», которые стали истинными друзьями народа, слили с его судьбой свои труды и надежды, добровольно отреклись от всякого участия на «рынке власти и денег».

Диалектика Белинского и реалистические тенденции в социологии развивались в борьбе против реакционных метафизических теорий «официальной народности» и славянофильства, которые

⁵⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 173.

⁶⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 452.

⁶¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX, стр. 527.

⁶² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 467—468.

⁶³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 388.

проповедовали застой и неподвижность общества, отвергали классовую борьбу и революции, считали их бедствием Западной Европы, невозможным в «патриархальной» России. Историзм Белинского, так ярко проявившийся в его подходе к капитализму и буржуазии, был направлен также против буржуазно-помещичьего либерализма с его космополитическим преклонением перед буржуазным Западом.

С социологической точки зрения Белинского общечеловеческое может в современную ему эпоху развиваться только через национальное. Человечество вне национальностей — не реальность, а лишь мертвый логический абстракт. С другой стороны, как ни один человек не существует без общества, так и ни один народ не может существовать вне человечества.

Социологические идеи, выдвинутые Белинским в период его революционного демократизма, особенно в 1845—1848 гг., выступления против реакционных и консервативных, теологических и либеральных взглядов на общество все более сближали его с той линией борьбы, которую с 40-х годов начали на Западе против реакционно-аристократической и буржуазной социологии Маркса и Энгельса.

Но, выступая как предшественник и объективно как союзник марксизма в области социологии, Белинский не встал еще на позиции материалистического понимания истории. Он считал, что «общество тогда опирается на прочном основании, когда оно живет высокими верованиями — источником великих движений и великих деяний; в верованиях скрываются идеи; через распространение и обобщение идей общества двигаются вперед»⁶⁴. Там же он утверждал, что «источник прогресса есть сам же дух человеческий».

Идеалистическому, в основном, подходу Белинского к обществу сопутствуют элементы антропологической трактовки социальных явлений. Стремясь распространить на общество и его историю объективные методы изучения, он нередко уподоблял общество человеческому организму. «Общество живет и развивается, — пишет он, — как всякий индивидуум: у него есть свои эпохи младенчества, отрочества, юношества, возмужалости, а иногда — и старости»⁶⁵. Антропологический оттенок приобретали порой даже диалектические по своему существу попытки Белинского познать внутреннюю необходимость и закономерность исторических событий: в ряде случаев он рассматривает общество как «идеальную личность», прослеживая в его развитии борьбу противоположных начал, присущих, по Белинскому, и каждому отдельному

⁶⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 286.

⁶⁵ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 375.

человеку. «Да, задача истории — представить человечество как индивидуум, как личность и быть биографией этой „идеальной личности“»⁶⁶.

Антропологический оттенок носят и высказываемые Белинским положения о прогрессе в истории общества. Он рассуждает о социологическом законе прогрессивного развития по аналогии с законом жизни организмов. «Движение и развитие человечества, — пишет он, — основано на простом законе смертности отдельных лиц: народится поколение, образуется в известную форму, приобретает себе или просто привычку усвоит себе известный круг мыслей, известные убеждения и понятия, в которых и умирает, с которыми ему так же трудно расставаться, как с жизнью. Но вот следующее за ним поколение уже рознится от него: с жадностью принимает оно всякое нововведение, всякую новую мысль... пока, наконец, не состарается само...»⁶⁷ Исходя из антропологического принципа, он считает, что эти социальные явления вступают в противоречие и порой в конфликт с природными, как бы вечно присущими человеку качествами, свойствами. Добрые природные начала, говорит он, борются с искусственными, т. е. привитыми обстоятельствами и враждебным влиянием общественного устройства. Здесь антропологизм приводит Белинского к тому, что он отступает от принципа историзма.

Он приходит к выводу, что уничтожение социального зла зависит от распространения просвещения, передовых убеждений и нравственности, правильного взгляда на общественное устройство и т. п. Прогресс просвещения и нравственности может, по мысли Белинского, содействовать уничтожению социального зла, хотя в конечном счете без революционного переворота это преобразование осуществиться не может.

Все это свидетельствует о том, что при всей прогрессивности общественных идеалов Белинского, связанных с его надеждами на демократическую революцию и установление социалистического строя, его социологическая концепция остается в общем идеалистической и не дает еще научного решения проблем развития общества.

5

Этические воззрения

В 30-е годы Белинский обычно апеллировал к вечной идее как к сущности нравственности, а о гуманизме рассуждал в общем и абстрактном духе, возлагая надежды на «всеобщую лю-

⁶⁶ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 93.

⁶⁷ Там же, стр. 94.

бовь», которая может стать путем к совершенству общества. Переход Белинского на позиции революционного демократизма и социализма, утверждение на позициях философского материализма самым положительным образом отразились на его этических воззрениях. Его этика становится революционно-демократической, гуманизм защищает и отстаивает жизненные права трудящихся, его человеческое достоинство крепостного крестьянина. В качестве нравственного идеала выдвигается революционер, борец за свободу, равенство и братство народов, готовый пожертвовать, если нужно, своей жизнью в борьбе с угнетателями народа. «Борись и погибай, если надо: блаженство впереди тебя, и если не ты — братья твои насладятся им»⁶⁸, — писал великий критик.

В начале сороковых годов Белинский подвергает критике субъективистские идеи в теории нравственности, ставящие на первый план человека как «цель в себе», и обосновывает принцип, исходящий из признания главенства общественных интересов над личными. «... Человек не есть сам себе цель, — пишет он в рецензии на пособие С. Смарагдова по новой истории, — он живет среди других и для других, так же как и другие живут для него... Как бы ни велик был человек, народ всегда выше его, и соединенные усилия многих людей всегда превзойдут в своих результатах его усилия»⁶⁹.

Не приемлет Белинский и гегелевской теории морали. «... Судьба субъекта, индивидуума, личности, — говорил он, — важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т. е. гегелевской *Allgemeinheit*). ... Я не хочу счастья даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моей»⁷⁰.

Великий критик бичевал проповедников теории «официальной народности» и славянофилов за их пропаганду идей смирения и покорности крепостных своим господам, за приверженность религиозной морали.

В словах «бог» и «религия», по его признанию, он видел «тьму, мрак, цепи и кнут», а церковь называл «поборницею неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми». В письме к Гоголю он остро обличал аморализм духовенства.

Беспощадной критике Белинский подвергал буржуазную мораль — мораль новых угнетателей народа. Рисуя моральный облик капиталиста, он гневно писал, что торгаш не может иметь интересов, не относящихся к его карману, для него деньги не

⁶⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 195.

⁶⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VIII, стр. 279.

⁷⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 22—23.

средство, а цель, и люди — тоже цель; у него нет к ним любви и сострадания, он свирепее зверя, неумолимее смерти.

Лучшие нравственные качества присущи массам, трудящимся. «В народе, — указывал Белинский, — есть вера, есть энтузиазм, есть сила нравственности». Но он не идеализировал нравственности простых людей.

Века крепостничества мешали нравственному развитию народных масс. Поэтому требуется просвещение этих масс, развитие их революционного сознания, вовлечение в активную борьбу против крепостничества и самодержавия.

В сочинениях русского критика эстетическая и этическая оценки литературных произведений обычно органически связаны, ибо они тесно связаны в творениях истинных художников. О творчестве Пушкина он, например, писал, что придет время, когда Пушкин будет в России классическим поэтом, по творениям которого будут образовывать и развивать не только эстетическое, но и нравственное чувство.

Идеалистическое понимание истории не позволило Белинскому сознательно и последовательно проводить материалистическую линию в области этики, раскрыть материальные основы морали, факторы, определяющие ее изменение и развитие. Вместе с тем в его этических воззрениях, особенно последних лет, сильны материалистические тенденции, например, утверждения о том, что нравственность тесно связана с материальным бытом, что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности.

Решая в духе диалектики вопрос о нравственной свободе, Белинский закладывал основы новой этической теории, качественно отличавшейся от субъективистских и религиозных этических учений. Особенностью его этического учения является единство убеждений и действий, требование осуществления теоретически обоснованных убеждений на практике. Если человек верно понял закономерность истории, но ничего не делает, чтобы способствовать прогрессивному развитию общества, то он более безнравственен, чем тот, кто не участвует в борьбе за прогресс вследствие неведения, так как «разум дан человеку для того, чтобы он разумно жил, а не для того только, чтобы он видел, что неразумно живет»⁷¹.

Белинский осуждал людей, ограничивавшихся мечтами о лучшем устройстве общества, но ничего не делавших для осуществления своих мечтаний. «Не делать — не жить», — утверждал он

⁷¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII, стр. 197.

в начале годичного обзора литературы за 1845 г. Для «нравственно развитого человека» личное счастье неотделимо от борьбы за высокие общественные идеалы. Узкий эгоизм и индивидуализм безнравственны. «Благо тому, — писал критик, — кто, не довольствуясь настоящею действительностью, носил в душе своей идеал лучшего существования, жил и дышал одною мыслию — споспешествовать, по мере данных ему природою средств, осуществлению на земле идеала...»⁷²

Пытаясь вывести побуждения нравственности из природы человека, Белинский разделял ошибку, свойственную домарксистским материалистам. Но и здесь диалектика порой позволяла ему пойти дальше просветительного и чисто антропологического решения вопроса. Он начинал искать побуждения к нравственной деятельности в обществе, в условиях жизни человека.

Добрые задатки, заложенные в человеке, Белинский рассматривал как возможность. В зависимости от общественных условий, в соответствии с ними человек вынужден руководствоваться то альтруистическими, то эгоистическими побуждениями. Неправильно осуждать всегда, при всех обстоятельствах эгоизм; большинство людей являются «эгоистами поневоле», т. е. жертвами неразумной общественной среды. К тому же, руководствуясь личными интересами, люди нередко приносят пользу обществу, содействуют его благу, помогают прогрессу.

Нормы нравственности относительны, они меняются из века в век, от народа к народу. Лишь в действительных отношениях между людьми можно открыть критерий, позволяющий отличить нравственное от безнравственного. «Так как сфера нравственности есть по преимуществу сфера практическая, — писал Белинский, — а практическая сфера образуется преимущественно из взаимных отношений людей друг к другу, то здесь-то, в этих отношениях, — и больше нигде, должно искать примет нравственного или безнравственного человека, а не в том, как человек рассуждает о нравственности или какой системы, какого учения и какой категории нравственности он держится»⁷³.

С точки зрения революционно-демократического нравственного идеала Белинский подходил и к решению женского вопроса. Он указывал, что между полами должны существовать отношения полного равенства и взаимного уважения. «Видеть и уважать в женщине человека, — писал он, — не только необходимое, но и главное условие возможности любви для порядочного человека нашего времени»⁷⁴.

⁷² В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 195.

⁷³ Там же, стр. 392.

⁷⁴ Там же, стр. 163.

Особое значение в нравственном воспитании Белинский отводил труду. Труд облагораживает человека, «только труд, — указывал он, — может сделать человека счастливым».

Во всех положениях Белинского по вопросам морали отчетливо выражено стремление нравственно воспитать новых людей, борцов за свободную передовую Россию. Он с радостью отмечал, что растет число людей, которые нравственные убеждения стараются осуществлять на деле, в ущерб личным выгодам и во вред своему общественному положению.

Огромное нравственное влияние на людей оказывал Белинский своим личным примером самоотверженного борца за народные интересы. Поэт Н. А. Некрасов так определил моральное воздействие великого критика:

«Ты нас гуманно мыслить научил,
 Едва ль не первый вспомнил об народе,
 Едва ль не первый ты заговорил
 О равенстве, о братстве и свободе».

И. С. Тургенев, говоря о прекрасном нравственном облике Белинского, восклицал: «Человек он был!»

«Сильнейший толчок развитию и углублению революционной морали... — писал М. И. Калинин, — дали Белинский, Чернышевский, Добролюбов, Некрасов. Они будили человеческую совесть, заставляли людей задумываться над жизнью, над тем, что можно сделать в ней полезного»⁷⁵.

6

Эстетика

С именем Белинского связан новый этап в развитии реалистического направления в эстетике. «Белинского, — писал А. Фадеев, — смело можно назвать основоположником эстетики классического реализма, самые существенные стороны которой марксистско-ленинская наука о литературе вобрала в себя и развила на новой основе»⁷⁶. Развитие эстетических взглядов Белинского находилось в зависимости от развития русской и мировой литературы и искусства, было связано с изменениями социально-политических, философских взглядов великого критика.

Главную роль в эстетике Белинского играет идея реализма. С ранних своих работ он поддерживал реалистическое направле-

⁷⁵ М. И. Калинин. О коммунистическом воспитании. М., 1956, стр. 330.

⁷⁶ Наследие Белинского. М., 1952, стр. 34.

ние в искусстве и выступал за искусство, правдиво воспроизводящее действительность, отражающее жизнь и чаяния народа. В 1835 г. Белинский писал, что в наше время развивается по преимуществу реальное направление поэзии. Это направление им характеризовалось так: «... Вот поэзия *реальная*, поэзия жизни, поэзия действительности, наконец, истинная и настоящая поэзия нашего времени. Ее отличительный характер состоит в верности действительности; она не пересоздает жизнь, но воспроизводит, воссоздает ее и, как выпуклое стекло, отражает в себе, под одною точкою зрения, разнообразные ее явления, выбирая из них те, которые нужны для составления полной, оживленной и единой картины»⁷⁷. Белинский отстаивает реалистическую мысль о том, что смысл и назначение литературы состоят в том, чтобы отражать «внутреннюю жизнь народа». Нарядность он считает альфой и омегой искусства.

В эстетике Белинского уже в 30-х годах все более ясно слышатся материалистические мотивы. Но эти мотивы переплетаются с идеалистическими положениями, близкими к эстетическим идеям Шеллинга и Гегеля. Искусство объявляется отображением «творящей вечной идеи», «непосредственным созерцанием» истины, а художественное творчество — бессознательным. Но вскоре такое понимание искусства им было отброшено.

В полной мере новаторская роль великого критика в эстетике раскрылась в 40-е годы, когда он стал революционным демократом и материалистом. Но и в эти годы ему не сразу удалось порвать с идеализмом в эстетике. В статьях 1840—1843 гг., наряду с глубокими материалистическими положениями по вопросам эстетики, имеется немало противоречащих им идеалистических высказываний. Однако Белинский постепенно освобождается от идеалистических взглядов на искусство. Он выступает против тех идеалистов-эстетиков, которые априорно, игнорируя практику художественного творчества, изобретают законы изящного и навязывают их искусству. Законы изящного, по его заключению, следует выводить из изящных созданий искусства. «Эстетика, — писал Белинский, — не должна рассуждать об искусстве как о чем-то предполагаемом, как о каком-то идеале, который может осуществиться по ее теории: нет, она должна рассматривать искусство как предмет, который существовал давно прежде ее и существованию которого она сама обязана своим существованием»⁷⁸.

В 40-х годах материалистическое решение Белинским основного вопроса философии определяло и решение коренного вопроса

⁷⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. I, стр. 267.

⁷⁸ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 585.

эстетики — вопроса об отношении искусства к действительности. Реальная действительность рассматривалась им как первичная, а искусство как вторичное, как специфическое отражение действительности. Он продолжает придерживаться определения искусства как «мышления в образах», но наполняет его материалистическим содержанием. Белинский критикует воззрения, согласно которым искусство не должно служить улучшению жизни, а является само себе целью. При таком понимании, по мнению великого критика, искусство не только лишается истинной цели, но и всякого смысла.

Великий критик выступал и против натурализма, который упрощенно подходит к понятию отражения действительности в искусстве, удовлетворяется внешним правдоподобием деталей, отказывается от обобщений и типизации, что ведет к извращенному отражению действительности. Воспроизведение действительности в искусстве не есть механическое ее копирование, бездумное списывание того, что попадет под руку, а обобщенное изображение явлений действительности. Искусство призвано проникать в сущность явлений, раскрывать необходимое, общее, типичное в жизни. Поэта в жизни привлекают не случайные явления, а типические образы. Белинский говорил, что поэт должен выражать не частное и случайное, но общее и необходимое, которое дает колорит и смысл всей его эпохи. При этом он решительно отвергал взгляд эстетов-идеалистов на искусство, которое будто бы должно изображать только «изящное» и сторониться повседневной жизни. В своих произведениях искусство призвано изображать действительность такой, какая она есть.

Художественное отражение действительности невозможно без типизации — это одна из важнейших идей эстетики Белинского. Художник должен уметь создать типы. Создаваемый им образ должен быть индивидуально неповторимым и в то же время выражением целого особого мира лиц. Только через «примирение этих противоположностей», индивидуального и общего, по заключению Белинского, лицо становится типом. Тип — это «знакомый незнакомец». Достоинство творчества Пушкина, Лермонтова, Гоголя Белинский видел в исключительном умении создавать типы. Задача искусства состоит далее в том, чтобы объяснить, почему данный тип стал таким, а не иным. В подходе к типизации обнаруживается мировоззрение художника.

Искусство, как и наука, по мнению великого критика, черпает свое содержание из объективной действительности, «философ говорит силлогизмами, поэт — образами и картинами, а говорят оба они одно и то же... Один доказывает, другой показывает, и оба убеждают, только один логическими доводами, другой —

картинами»⁷⁹. Но в произведениях искусства не может не отразиться и личность их творца.

От художника требуется, говорил Белинский, чтобы он не ограничивался страдательной ролью — подобно зеркалу, безучастно отражающему в себе природу, а умел вносить в свои изображения личную мысль, которая дает им цель и смысл. Искусство воплощает поэтические идеи, являющиеся живой страстью, пафосом. Это не абстрактные мысли, а единство мыслей и эмоций.

Однако искусство, по мысли Белинского, отличается от науки и сферой своего отражения. Оно отражает такие стороны, которые наука, оперирующая абстракциями, отразить не может. Только благодаря искусству достоинством человека становится поэзия самой действительности. Наука и искусство не дублируют, а дополняют друг друга, в результате чего человек имеет возможность познавать действительность более полно и всесторонне. Русский критик был далек от метафизического противопоставления художника ученому, фантазии уму и рассудку. Поэзия тоже «мыслит и рассуждает», ибо ее цель, как и цель науки, — истина. Наука в свою очередь нуждается в творческой фантазии.

Белинский-критик требует от поэта, чтобы он выражал думы своего народа, был гражданином своего отечества, горячо принимающим к сердцу интересы общества, народа. Но для этого надо глубоко понимать свой век и народ, иметь передовые убеждения.

К искусству Белинский подходил с позиций диалектики. Искусство — это не какой-то автономный, изолированный от других общественных явлений самодовлеющий мир, а одно из явлений жизни общества, органически связанное и взаимодействующее с другими явлениями. Оно, как и все на свете, противоречиво развивается.

Диалектическая сущность эстетики Белинского ярко проявилась в стремлении применить принцип историзма к объяснению и оценке произведений искусства. Без соблюдения этого принципа истинное воспроизведение действительности в искусстве невозможно. Каждое произведение нужно непременно рассматривать в отношении к исторической эпохе, к современности. Нельзя строить эстетику на основе вневременных, абстрактных понятий. У каждого века и каждого времени своя дума о жизни и свои цели. Критикуя антиисторические суждения К. Аксакова о «Мертвых душах» Гоголя, как истинном восстановлении гомеровского эпоса, Белинский писал: «... Думать, что в наше время возможен древний эпос — это так же нелепо, как и думать, чтоб

⁷⁹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 311.

в наше время человечество могло вновь сделаться из взрослого человека ребенком; а думать так — значит быть чуждым всякого исторического созерцания и пустые фантазии праздного воображения выдавать за философские истины»⁸⁰.

Черту гениальности в творчестве Гоголя Белинский усматривал не в возрождении гомеровского эпоса, а в его верности современной жизни, в беспощадном разоблачении пороков российской действительности. Гоголевское направление в русской литературе — закономерное явление, вызванное историческими условиями, сложившимися в крепостнической России. Однако и это направление не вечно, оно должно будет уступить место более высокому виду искусства будущего. В отличие от Гегеля, считавшего, что искусство исчерпало возможности своего развития, Белинский предрекал искусству подлинный расцвет в условиях будущего общества. Подчеркивая, что русская литература, став на путь реализма, с этого истинного пути «кажется, уже не сойдет», он одновременно указывал, что это, разумеется, не означает прекращения развития. «Нет, — пишет Белинский, — она будет идти вперед, изменяться, но только никогда не оставит быть верною действительности и натуре»⁸¹.

Критик считал, что эстетика призвана открывать объективные законы, присущие искусству, и решительно возражал тем теоретикам, которые отрицали «непреложные законы» искусства. Искусство, рассуждал он, черпает содержание для своих произведений из бесконечно разнообразной действительности, потому и его произведения разнообразны. Однако при всем этом разнообразии произведений «основные законы искусства — одни и те же во всех искусствах»⁸². Белинский предупреждал, что «невозможно безнаказанно нарушать законы искусства», искусство имеет свои законы, без уважения которых нельзя хорошо писать⁸³. Наряду с общими законами для всего искусства, Белинский признавал особые законы отдельных видов искусства.

Характеризуя эстетику Белинского, Г. В. Плеханов пришел к выводу, что у него был «неизменный эстетический кодекс». Этот кодекс Плеханов выразил в пяти законах и считал его узким. Нельзя не признать и в данном случае полезность проведенного Плехановым анализа эстетических идей Белинского. Но его мнение о том, что якобы эстетический кодекс Белинского оставался неизменным и узким, было ошибочным. В действительности, с изменением политических и философских взглядов

⁸⁰ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 416.

⁸¹ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 314.

⁸² См. там же, стр. 248.

⁸³ Там же, стр. 300.

русского критика, с углублением его эстетического видения происходили изменения и в его «эстетическом кодексе». Некоторые эстетические идеи изменились коренным образом. Было время, когда он говорил о бессознательности процесса художественного творчества, о «чистом искусстве», а в более зрелый период защищал и развивал противоположные взгляды. Для понимания непреложных законов искусства очень важны положения Белинского о том, что без красоты не может быть искусства, или его тезис о том, что «в поэзии жизнь более является жизнью, нежели в действительности»⁸⁴.

Философский материализм и диалектика позволили Белинскому найти правильный путь решения вопроса о соотношении объективного и субъективного в искусстве. В произведениях реалистического искусства объективное и субъективное все более раскрываются в их единстве. Субъективный элемент, выражающийся в передовой тенденции, не только не исключает объективного отражения действительности, но является условием наиболее глубокого и верного ее отражения. В то же время Белинский был противником субъективного подхода к действительности, ибо такой подход ведет к извращенному отражению действительности.

Истинное произведение искусства не может не заключать в себе передовой тенденции. Белинский называл мертвыми те произведения, в которых жизнь изображается «без всякого могучего субъективного побуждения, имеющего свое начало в преобладающей думе эпохи, если оно не есть вопль страдания... или ответ на вопрос»⁸⁵. Именно современность, подчеркивал он, есть великое достоинство в художнике. Поэзию, которая не имеет своих корней в современной действительности и не бросает света на эту действительность, великий критик называл «делом от безделья», «пустым препровождением времени», «игрой в куклы и бирюльки» и т. п.

Актуально звучат и сегодня проникновенные слова Белинского: «Свобода творчества легко согласуется с служением современности: для этого не нужно принуждать себя, писать на темы, насиловать фантазию; для этого нужно только быть гражданином, сыном своего общества и своей эпохи, усвоить себе его интересы, слить свои стремления с его стремлениями; для этого нужны симпатия, любовь, здоровое практическое чувство истины, которое не отделяет убеждения от дела, сочинения от жизни. Что вошло, глубоко запало в душу, то само собою проявится вовне»⁸⁶.

⁸⁴ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IV, стр. 489.

⁸⁵ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. VI, стр. 271.

⁸⁶ Там же, стр. 286.

Отсюда — признание Белинским важнейшего значения передового мировоззрения для художника. Он страстно призывал писателей и художников проводить передовые и возвышенные идеи в «живых созданиях» искусства. Однако для этого необходима соответствующая художественная форма. В соответствии формы содержанию, по заключению Белинского, состоит непреложный закон произведений искусства.

Подчеркивая, что «содержание всякой поэзии есть жизнь», Белинский тут же разъяснял, что жизнь это поприще труда, борьбы, лишений и страданий, а не веселое пиршество, не праздное ликование. Именно это содержание искусства, затрагивающее интересы большинства общества, т. е. людей труда, должно привлекать внимание деятелей искусства. Содержание произведений искусства является «мерилом для всякого поэта и гениального, и просто даровитого». Своим содержанием искусство активно «способствует общественным целям». Белинский подчеркивал, что «отнимать у искусства право служить общественным интересам — значит не возвышать, а унижать его, потому что это значит — лишать его самой живой силы, т. е. мысли, делать его предметом какого-то сибаритского наслаждения, игрушкой праздных ленивцев. Это значит даже убивать его...»⁸⁷

Буржуазные профессора и ныне, как раньше русские реакционеры, не желают признать реалистическое содержание эстетики Белинского. Примером тому могут служить рассуждения профессора Йельского университета Рене Уэллека в сборнике «Постоянство и изменчивость русской и советской мысли», изданном в Кембридже в 1954 г. По мнению этого профессора, Белинский был последователем немецкой идеалистической эстетики, разработанной Гердером, Гёте, Шиллером, братьями Шлегелями, Шеллингом и Гегелем, он вырос в тени германского идеализма и никогда не отходил от его основных идей об искусстве и истории. Главная заслуга Белинского, по характеристике Р. Уэллека, состоит в том, что он выполнил очень важную функцию — внес идеи германского идеализма в традиции русской критики. Эти неправильные оценки эстетики Белинского давно опровергнуты советской наукой.

Эстетическое наследие Белинского близко и дорого всем передовым людям. В этом наследии следует особо отметить принципиально важные положения: 1) «жизнь всегда выше искусства»; искусство особая форма «сознания бытия»; 2) единство содержания и формы в искусстве на основе примата содержания; 3) единство идейности и художественности; 4) понимание художественного образа как средства познания, раскрытия действительности; 5) точка

⁸⁷ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. X, стр. 311.

зрения художественной правды, которая достигается благодаря типизации явлений действительности в художественном произведении; ~~Народность~~ народность как важнейший основополагающий принцип литературы и искусства и т. д. Идеализм в понимании истории не позволил Белинскому создать подлинно научную материалистическую эстетику, но великий критик сделал многое для подготовки этой новой эстетики.

Своей новаторской эстетической теорией и литературной критикой Белинский оказал сильное воздействие на последующие поколения передовых деятелей искусства и литературы. Его передовые эстетические традиции восприняты социалистическим искусством, а критические труды являются источником вдохновения и познания для современных критиков. А. Фадеев с полным основанием говорил: «Из всех литературных критиков прошлого Белинский ближе всех стоит к нашему пониманию того, каким должен быть литературный критик, и до сих пор может служить нам образцом»⁸⁸.

Виссарион Григорьевич Белинский — один из вождей русской революционной демократии XIX в., вдохновитель российской литературы «критического реализма» вписал яркие и блистательные страницы в историю философской и общественно-политической мысли России. С именем Белинского и его современников — Герцена и Огарева — связано формирование и развитие материалистической философии в России 40-х годов, обогащенной идеями диалектики и поставленной на службу грядущей народной, демократической революции. В лице Белинского Россия дала миру одного из классических представителей домарксовской материалистической философии, чьи труды и идеи близко подходили к материализму диалектическому, но еще не поднялись до материализма исторического.

⁸⁸ Наследие Белинского, стр. 39.

Г Л А В А Ш Е С Т Н А Д Ц А Т А Я

А. И. ГЕРЦЕН

На личной печати Герцена были вырезаны слова: «semper in motu» («всегда в движении») ¹. Эти слова прекрасно характеризуют Герцена как общественного деятеля и мыслителя. Они отвечали его глубокому убеждению, что «история принадлежит постоянно одной партии — партии движения» ².

Для того чтобы мысль могла быть «попутной» историческому движению, она должна прежде всего зорко следить за ходом истории. «Действительная» натура, по словам Герцена, «воспитывает свои убеждения по событиям» ³.

Картину такого «воспитания убеждений по событиям» являет собой идейно-политический путь самого Герцена. Крупнейшие события эпохи ясно отразились на этом пути, обозначив собой его основные вехи.

1

Основные вехи идейно-политического пути

Герцен родился в Москве 25 марта (6 апреля) 1812 г. Уже первые отроческие впечатления пробудили в нем «непреодолимую ненависть ко всякому рабству и ко всякому произволу» ⁴.

¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах, т. XXIV, М., 1958, стр. 374.

² А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. V, М., 1955, стр. 202.

³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, М., 1954, стр. 83.

⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. VIII, М., 1956, стр. 47.

Восстание декабристов окончательно разбудило «ребяческий сон» его души, дало его мыслям политическое направление. Значительную лепту в развитие политических интересов и свободлюбивых устремлений юноши Герцена внесли запрещенные политические стихи Пушкина и Рыльева⁵, произведения Руссо и Шиллера.

В конце 20-х годов у Герцена пробудились и научно-философские интересы; они привели его в 1829 г. на физико-математическое отделение Московского университета. Политические воззрения Герцена в начале университетской жизни были еще смутны. События 1830—1831 гг. — Июльская революция во Франции и подавление Николаем I польского восстания — разрушили его «детский либерализм», его конституционалистские упования. Новый общественный идеал Герцен и Огарев нашли тогда в сен-симонистских брошюрах, проповедях, выступлениях на знаменитом процессе сен-симонистов. С начала 30-х годов идея социалистического преобразования общества определяет направление теоретических исканий Герцена⁶.

Сложившийся вокруг Герцена и Огарева кружок студенческой молодежи подвергся преследованиям со стороны правительства. В 1834 г., через год после окончания университета, Герцен был арестован и весной 1835 г. отправлен в ссылку. С 1835 до 1838 гг. он жил в Вятке, с 1838 г. до начала 1840 г. — во Владимире. В начале 1840 г. он вернулся в Москву, а в мае переехал в Петербург. Резкий отзыв Герцена о полиции в письме к отцу повлек за собой новую ссылку (в Новгород, где Герцен пробыл год — с июля 1841 г. до июля 1842 г.).

Возвратившись в Москву, Герцен отдается теоретической работе. Он сближается с Белинским, Бакуниным (до отъезда последнего за границу), Грановским, принимает участие в спорах со славянофилами.

В 40-х годах Герцен, как отмечал В. И. Ленин, становится по своим политическим убеждениям революционером, демократом, социалистом. Но в эти годы он не видел и не мог еще видеть в России революционного народа. Инициативу революционного преобразования он ожидал в то время от Западной Европы. В 1847 г. он уезжает за границу. Два года спустя он принял решение остаться за рубежом, чтобы использовать возможность вольного русского слова для борьбы против крепостничества и самодержавия.

⁵ Их приносил Герцену его учитель русского языка И. Е. Протопопов.

⁶ С самого начала Герцен не склонен был безоговорочно принимать ни сен-симонистское учение, ни теорию Фурье. Он рассматривал их как «первый опыт» создания социалистической теории.

Опыт революции 1848 г. во Франции имел огромное значение в идейном развитии Герцена. Не понимая буржуазно-демократического характера этой революции, Герцен думал, что она явится революцией социалистической. Поражение революционного движения убило его надежды. В 1848—1849 гг. он переживает глубокую «духовную драму» — его вера в близкое торжество социализма на Западе была разрушена, и он не видел тех сил, которые способны привести Западную Европу к социализму. Отсюда — пессимизм и скептицизм, сказавшиеся в особенности в серии статей «С того берега».

Выход из духовного кризиса Герцен нашел в надежде на то, что социальный переворот может быть осуществлен в России. В начале 50-х годов он создает и на протяжении двух десятилетий разрабатывает теорию «русского социализма», основанную на признании возможности для России прийти к социализму, минуя стадию капитализма, путем развития «общинных начал» жизни русского крестьянства. У Герцена складывается убеждение, что на почве идей «русского социализма» может быть преодолен разрыв между народом и передовыми русскими «образованными людьми», погубивший восстание декабристов. «Деятельный фермент» русского общественного движения он усматривает в 50-х годах в образованной части среднего дворянства.

В 1853 г. Герцен основал в Лондоне Вольную русскую типографию и начал издание листовок и брошюр, обращенных к русскому дворянству. В 1855 г. он приступает к изданию «Полярной звезды», которая «подняла традицию декабристов»⁷. В 1857—1867 гг. вместе с Огаревым он издает знаменитый «Колокол», поднявший знамя борьбы за освобождение крестьян.

Перед крестьянской реформой 1861 г. в русском общественном движении обозначилось размежевание революционно-демократической и либерально-буржуазной тенденций. Позиция Герцена в эти годы была непоследовательной. Либеральные иллюзии и отступления к либерализму особенно сильно сказались в это время в его надеждах на то, что освобождение крестьян с землей может быть осуществлено царским правительством. Ленин отмечал, что последовательные революционеры-демократы — Чернышевский и его соратники были совершенно правы, критикуя Герцена за его отступления от демократизма к либерализму. Вместе с тем Ленин обращал внимание на то, что в конечном счете демократ брал в Герцене верх⁸. Окончательный отход Герцена от либеральных иллюзий отчетливо обрисовался после реформы 1861 г., когда он увидел, что просыпается «исполи» —

⁷ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 258.

⁸ Там же, стр. 259.

революционный народ. Герцен становится на сторону растущего народного движения.

Крестьянская реформа 1861 г. подорвала веру Герцена в революционные возможности среднего дворянства. Окончательно рухнула эта вера во время польского восстания 1863 г., когда русское дворянство оказалось на стороне правительства. Последовательно-демократическая позиция Герцена во время восстания, о которой он с полным правом мог сказать, что она — «наш самый почетный диплом на признательность России»⁹, привела его к решительному разрыву с помещичье-буржуазными либералами в России. Теперь будущее освободительного движения в России он связывает с деятельностью революционеров-разночинцев. Он выступает с протестом против расправы царского правительства над Чернышевским и его соратниками, принимает вместе с Огаревым активное участие в деятельности революционного общества «Земля и воля».

Во второй половине 60-х годов у Герцена появляются новые идейные мотивы, связанные с новыми явлениями в русской жизни. Еще в начале 1863 г. он высказывает мысль, что, достигая социалистического устройства, Россия по пути к нему «вероятно, *пройдет* и мещанской полосой»¹⁰ (т. е. полосой буржуазной). В 1865 г. он еще более определенно утверждает, что «*буржуазная оспа* теперь на череду в России...»¹¹ Но он считает возможным «помешать» России прочно встать на путь капитализма, направив ее развитие по пути, указанному «русским социализмом».

В это время под влиянием нового подъема рабочего движения оживляются надежды Герцена на социалистический переворот в Западной Европе. В конце 1868 г. он констатирует, что «социальные вопросы во всей Европе, не исключая Англии», прорудились с «удесятеренною силой»¹². Он убежден теперь, что «настоящая борьба мира доходов и мира труда не за горами»¹³. В письмах «К старому товарищу» (Бакунину), написанных в 1869 г., за год до смерти, он с надеждой обращает свои взоры к I Интернационалу.

Герцен принадлежал к поколению дворянских революционеров. От дворянской революционности он перешел к революционному демократизму и стал одним из крупнейших представителей революционно-демократической идеологии в России XIX в.

⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX. М., 1960, стр. 144.

¹⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI. М., 1959, стр. 196.

¹¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XIII. М., 1959, стр. 371.

¹² А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, кн. 1, стр. 422.

¹³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXX. М., 1965, стр. 119.

Идейно-политический путь Герцена — великое историческое свидетельство тех страстных поисков передовой русской мыслью правильной революционной теории, которые так высоко ценил Ленин.

2

Философские воззрения.**Подход к диалектическому материализму**

В философской мысли Герцена тесно переплетались три направления его теоретических исканий: собственно философское, социально-политическое и естественнонаучное. Его интерес к философии был вызван прежде всего ясным сознанием жизненной важности целостного научного мировоззрения, которое призвано быть «живоначальным источником» мыслей и действий человека. Вместе с тем в философии он видел необходимое теоретическое основание социальных учений и естественных наук. Герцен проявлял большой интерес к естественным наукам и серьезно занимался ими. Достижения его философской мысли во многом обязаны его естественнонаучным познаниям¹⁴.

Первые работы Герцена, в которых рассматриваются философские проблемы, относятся к началу 30-х годов. Это — статья «О месте человека в природе» (конец 1832 г.) и кандидатское сочинение «Аналитическое изложение солнечной системы Коперника» (май 1833 г.). Эти работы представляют интерес в трех отношениях. Во-первых, они показывают, что к концу университетского курса Герцен уже имел представление о ряде крупных философских систем древности и нового времени¹⁵, был знаком с философскими идеями русских естествоиспытателей 20-х годов, в частности, с идеями Максимовича и Павлова. Эти работы свидетельствуют, во-вторых, о том, что, разделяя идеалистический взгляд на природу и человека¹⁶, он не примыкает полностью ни к одной идеалистической системе. В его мысли уже в это время видна материалистическая тенденция, вырастающая из сознания того, что идеализм недооценивает опытное естествознание и стре-

¹⁴ Занятия естествознанием, начатые в университете, Герцен возобновил в 40-х годах. Как показывают его работы, дневники и письма, он был знаком в 40-х годах с трудами по химии Либиха и Распайля, с работами К. М. Бара и К. Рулье по зоологии, изучал естественнонаучные труды Гёте, следил за новейшими открытиями в области астрономии, геологии, палеонтологии.

¹⁵ В статьях цитируются Бэкон, Овен, упоминаются Аристотель, Платон, Декарт, Фихте, Шеллинг, энциклопедисты.

¹⁶ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. I, стр. 17.

мится подчинить природу своим умозрительным гипотезам¹⁷. Наконец, ранние работы Герцена важны тем, что в них обнаруживается глубокий интерес его к вопросам метода. Уже здесь он ставит вопрос о «важности методы» в науке и о необходимости «соединить методу рациональную с эмпирической»¹⁸; он выдвигает также требование единства анализа и синтеза как «способов» познания. В этих мыслях сказалось, несомненно, влияние идей М. Г. Павлова, лекции которого Герцен слушал в университете.

После окончания университета внимание Герцена было поглощено вопросами социальными и историческими. Философские интересы оживают у него в ссылке. Столкновение в ссылке с фактами ужасающего произвола и насилия, характерными для самодержавно-бюрократического «управления» николаевской России, укрепило и развило революционную направленность мысли Герцена. Вместе с тем годы ссылки были в его идейном развитии временем религиозно-мистических увлечений.

По собственному признанию Герцена, до 1834 г. религия не занимала сколько-нибудь заметного места в его духовной жизни. С теоретической постановкой религиозных проблем он столкнулся впервые при знакомстве с сен-симонизмом. Его не затронули теократические идеалы сен-симонистов, но привлекли попытки связать социалистическое учение с идеями раннего христианства. Сближение в Вятке с мистически настроенным архитектором Витбергом, «религиозная экзальтация» писем, получаемых от невесты, также способствовали тому, что несколько лет Герцен был под влиянием «идей мистически-социальных, взятых из Евангелия и Жан-Жака, на манер французских мыслителей вроде Пьера Леру»¹⁹.

Еще во Владимире Герцен заинтересовался гегелевской философией; интерес этот усилился после возвращения Герцена из ссылки, в особенности в связи со спорами с Белинским относительно «примирения с действительностью». Отвергнув оправдание «чудовищного» русского самодержавия, Герцен серьезно занялся изучением Гегеля.

Первым итогом его занятий философией был разрыв с религией, совершившийся в начале 1842 г. Отход Герцена от религиозных воззрений в значительной мере был следствием развития его революционных устремлений, сознания того, что взгляд на жизнь как на «дурную станцию на дороге в царство божие» ведет к «оправданию» всех отрицательных сторон действительности²⁰.

¹⁷ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. I, стр. 24.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же, т. VIII, стр. 288.

²⁰ См. там же. т. XXII. М., 1961, стр. 98.

Практическая, революционная направленность мысли Герцена в его занятиях философией помогла ему прийти к выводу, что логическим путем нельзя доказать существование бога и бессмертие души, что религиозное воззрение нельзя оправдать разумом²¹. Вера, и без того «шаткая», исчезла навсегда при «дневном свете мысли». Знакомство с книгой Фейербаха «Сущность христианства» еще более укрепило Герцена в его атеизме²².

В процессе философских занятий Герцен встретился с широким кругом философских вопросов. Прежде всего он почувствовал необходимость дать ясный ответ на вопрос, что такое философия, каковы ее задачи и цели, какова ее роль в общественной жизни. Этот вопрос и стал главной темой серии статей, написанных Герценом в 1842—1843 гг. и объединенных общим названием «Дилетантизм в науке»²³. Статьи эти имели полемический характер. Они были направлены прежде всего против путанных и противоречивых представлений о философии, с которыми Герцен встретился в близких ему кругах московской интеллигенции²⁴. Вместе с тем они были заострены против религиозно-мистических взглядов и против правого гегельянства и его русских последователей.

Герцен трактует философию как науку о всеобщих законах бытия, видя в ней «процесс углубления в себя природы и развитие полного сознания космоса о себе»²⁵. Он подчеркивает, что законы и категории философии имеют объективное значение.

По Герцену, философия как наука — это живой организм, в котором раскрывается истина. Развивая эту мысль, он критикует «рассудочные» (т. е. метафизические) теории, неспособные понять истину как процесс, увидеть текучесть определений предмета, их связь, переход друг в друга.

Хотя в этих положениях «Дилетантизма в науке» еще сильно ощущается влияние гегелевской философии, в частности «Фено-

²¹ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. IX. М., 1956, стр. 24—27.

²² См. там же, стр. 27.

²³ В апреле 1842 г. Герцен написал в дневнике: «Хочется написать пропедевтическое слово желающим приняться за философию, но сбивающимся в цели, праве, средстве науки» (А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 206).

²⁴ Во время работы над первой статьей Герцен писал в дневнике, что, как ему кажется, в статье удачно обрисована эта болезнь, общая нашим pseudo-философам (см. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 209). Можно предположить, что Герцен имел в виду определенных лиц, в частности И. П. Галахова, характеристика которого в «Былом и думах» во многом напоминает черты «любителей пофилософствовать», обрисованных в статьях о дилетантизме. Герцен критиковал здесь также Каткова, придерживавшегося идей «примирения с действительностью».

²⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III. М., 1954, стр. 21.

менологии духа»²⁶, но вместе с тем в статьях обнаруживаются и существенные расхождения Герцена с Гегелем в понимании философии.

Одна из основных идей цикла «Дилетантизм в науке» — идея связи философии с жизнью. Идея эта ясно выражена уже во второй статье («Дилетанты-романтики»). Романтизм, доказывает Герцен, как мировоззрение мистико-сипиритуалистическое был порождением средних веков и не отвечает направлению и потребностям современного человека и современного искусства²⁷. Выступление Герцена против романтизма в значительной мере было завуалированной формой критики религиозного мировоззрения вообще, оно вскрывало противоположность мистических взглядов научной мысли.

Важное значение для развития философской мысли в России имела и развернутая Герценом в третьей статье («Дилетанты и цех ученых») критика попыток отгородить философию и науку вообще от потребностей жизненной практики, замкнуть ее в узком кругу ученых-специалистов.

Истинный ученый, утверждает Герцен, должен быть активным участником современной общественной жизни, ученым-гражданином, человеком широкого кругозора.

Особенно большой интерес представляет решение, данное в четвертой статье цикла («Буддизм в науке») вопросу о назначении философии, о ее роли в общественной жизни²⁸. Здесь Герцен вступает в прямое столкновение с Гегелем, здесь чрезвычайно ярко выступают оригинальность, смелость и революционная устремленность его философской мысли.

Главная мысль Герцена — философское знание не самоцель, а средство, орудие для практической общественно-преобразующей деятельности. Эта деятельность составляет истинное призвание человека. Назначение философии — сделать эту деятельность сознательной, дать ей теоретическое основание. Остановиться на одном лишь познании, не «одействворяя» знание, т. е. не используя его результаты для преобразования существующей действительности, значит фактически примириться с этой действи-

²⁶ См., например, об объективном характере философии, об истине как целостности противоположных определений, об истине как процессе в «Предисловии» Гегели к «Феноменологии духа».

²⁷ Мысль Герцена о романтизме во второй статье во многом аналогичны той характеристике романтизма, которая была дана Белинским в статье «Русская литература в 1841 году». Сходство мыслей Герцена и Белинского в данном вопросе — одно из свидетельств их идейной близости и связи.

²⁸ «Тут, — писал Герцен, — моя поэзия, у меня вопрос науки сочленен со всеми социальными вопросами. Я иными словами могу высказывать тут, чем грудь полна» (А. И. Герцен. Собрание сочинений..., т. II, стр. 265).

тельностью. Герцен бичует такое «примирение», характерное для правых гегельянцев, считающих, что человечество «достигло абсолютной формы бытия», и презрительно объявляющих недостойной внимания «случайностью» то, что «при этой абсолютной форме бытия в Манчестере и Бирмингеме работники мрут с голоду или прокармливаются настолько, насколько нужно, чтоб они не потеряли сил»²⁹. Хотя Герцен и отделяет при этом «берлинских профессоров», т. е. правых гегельянцев, от самого Гегеля, однако он отмечает, что и Гегель «впадал много раз в немецкую болезнь, состоящую в признании ведения последней целью всемирной истории»³⁰. При этом он видит, что Гегель был непоследователен в развитии выводов, следующих из принципов его диалектики, и что непоследовательность эта объясняется желанием немецкого мыслителя быть «в ладу с существующим»³¹.

Статьи о дилетантизме в науке явились важной вехой в развитии передовой русской философской мысли. Они давали ей ориентир — понимание философии как теории, имеющей практическое общественное назначение, призванной служить делу социального преобразования, борьбе с существующими порядками. Статьи Герцена были проникнуты верой в силу русской мысли, в то, что «может, тут раскроется великое призвание бросить нашу северную гривну в хранилищницу человеческого разума; может, мы, мало жившие в былом, явемся представителями действительного единства науки и жизни, слова и дела»³². Наряду со статьями Белинского статьи Герцена о дилетантизме в науке положили начало той революционной критике Гегеля, которая стала одним из свидетельств силы и самостоятельности передовой русской философии XIX столетия.

Время работы над «Дилетантизмом в науке» — время перехода Герцена к материализму. Это сказывается в утверждении Герцена, что основой науки служит «мир фактический», в признании объективности природы по отношению к человеческому сознанию³³, в подходе к тем мыслям о союзе философии и естествознания, которые были развиты Герценом в дальнейшем. Но материализм Герцена еще не сложился в это время окончательно, природа выступает на страницах статей о дилетантизме еще как «телесное существование идеи»³⁴. В известной мере это дань гегелевской идеалистической терминологии. Но дело пока еще не только в терминологии: вопрос о первичности бытия по отноше-

²⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. III, стр. 80—81.

³⁰ Там же, стр. 82.

³¹ Там же, стр. 63.

³² Там же, стр. 73.

³³ См. там же, стр. 15.

³⁴ См. там же, стр. 84.

нию к мышлению еще не поставлен здесь Герценом достаточно четко. Дальнейший шаг вперед, который сделал Герцен, состоял в том, что он категорически отверг основной принцип всякого, в том числе и гегелевского, идеализма — признание первичности мысли и вторичности бытия, природы³⁵.

Большую роль в окончательном утверждении Герцена на позициях материализма сыграли его занятия естественными науками. Осенью 1844 г. он начал посещать в Московском университете лекции по сравнительной анатомии проф. И. Т. Глебова. «Анатомия, — писал он в дневнике 29 ноября, — со всяким днем открывает мне бездну новых фактов, а с ними мыслей, взглядов etc. на природу»³⁶. В письме к Н. Х. Кетчеру в марте 1845 г. Герцен прямо связывал занятия естествознанием с потребностью найти твердую базу для своего мировоззрения после разрыва с религиозным взглядом на мир³⁷.

Материалистические воззрения Герцена нашли свое выражение в его крупнейшей философской работе «Письма об изучении природы» (1844—1846).

Главный вопрос, в который упирается развитие современной науки, — это, по убеждению Герцена, установление прочного союза между философией и естествознанием. Желание всесторонне осветить этот вопрос и указать пути его решения обусловило ту своеобразную логику построения «Писем», которую Герцен охарактеризовал в четвертом «Письме». «Мне хотелось, — писал он здесь, — ... по мере возможности показать, что антагонизм между философией и естествоведением становится со всяким днем нелепее и невозможнее... Для достижения предположенной цели мне казалось необходимым раскрыть, откуда развился антагонизм естествоведения с философией, а это само собою вело к определению науки вообще и к историческому очерку ее»³⁸.

Герцен сумел увидеть силу и слабость современного ему естествознания. Сила естественных наук, по его мнению, в том, что они опираются на опыт, на факты, исходят из признания объективной природы. В этом огромное преимущество эмпирического естествознания по сравнению с идеалистической философией. Но естествознание имеет и слабую сторону — ему не хватает правильного метода, естествоиспытателям мешает «робкое и бессоз-

³⁵ Уже в декабре 1843 г. Герцен писал Н. Х. Кетчеру, что начинает «ссориться» с Гегелем из-за того, что тот «все натягивает идеализм». «Меня бесит, — писал Герцен, — когда он говорит „дух спускается до многообразия бытия“, „дух покидает чуждую среду мира природы...“ (А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXII, стр. 162).

³⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 386.

³⁷ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXII, стр. 233.

³⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 211.

нательное употребление логических форм»³⁹. Не владея правильной методологией, естествоиспытатели обыкновенно запутываются в логических категориях, идут ощупью, «разлагают предмет на его противоположные определения, утрачивая возможность соединить разъединенные начала»⁴⁰. С другой стороны, метод, разработанный идеалистической философией, — форма для содержания фактической науки; содержание же, вложенное в эту форму самим идеализмом, не опирается на опытное знание. Задача современного научного мышления заключается в том, чтобы понять, что «философия без естествоведения так же невозможна, как естествоведение без философии»⁴¹, и установить союз философии и естествознания. Но для этого нужно, чтобы естествознание овладело методом, разработанным философией, а последняя победила бы в себе «дуализм, идеализм, метафизическую отвлеченность»⁴².

Продолжив в «Письмах об изучении природы» одну из прогрессивнейших традиций передовой русской и западноевропейской философии XVIII — начала XIX в. — традицию сближения философии с естествознанием, Герцен не только признал необходимым сделать опорой философии материалистическое по своей природе естествознание, но и понял, что важнейшей задачей современного естествознания является овладение диалектическим методом⁴³.

Позицию Герцена в философии чрезвычайно высоко оценил В. И. Ленин. В статье «Памяти Герцена» он писал: «Первое из «Писем об изучении природы» — «Эмпирия и идеализм», — написанное в 1844 году, показывает нам мыслителя, который, даже теперь, головой выше бездны современных естествоиспытателей-эмпириков и тьмы тем нынешних философов, идеалистов и полуйдеалистов»⁴⁴.

Для союза между философией и естествознанием необходимо, по убеждению Герцена, верное решение вопроса об отношении мышления к бытию и вопроса о методе научного мышления. Именно эти два вопроса заняли центральное место в философской проблематике «Писем об изучении природы».

³⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений..., т. III, стр. 96.

⁴⁰ Там же, стр. 102.

⁴¹ Там же, стр. 93.

⁴² Там же, стр. 99.

⁴³ Плеханов справедливо отмечал большое сходство мыслей Герцена о том, «как полезно» было бы для естествоиспытателей «диалектически взглянуть на природу», с мыслями, высказанными по этому поводу в 70-х годах Энгельсом (см.: Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926, стр. 378).

⁴⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 256.

Проблему отношения мышления к бытию Герцен рассматривает здесь в онтологическом, гносеологическом и историко-философском аспектах. Приступая к ее рассмотрению, он подвергает критическому анализу взгляды Гегеля на соотношение мышления и бытия.

Заслугу Гегеля Герцен видит в том, что немецкий мыслитель показал единство законов мышления и законов бытия, раскрыл, что природа развивается по законам логики, «фаза в фазу» проследил этот параллелизм⁴⁵. Но Герцен отвергает гегелевский взгляд на природу как на «прикладную логику» и вскрывает его несостоятельность. Гегель начинает с «отвлеченных сфер» и идет к конкретному, не считаясь с тем, что сами по себе «отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены»⁴⁶. Искусственным и натянутым является у Гегеля пресловутый переход от логики к природе⁴⁷. Герцен, далее, не принимает, «подавления» ее духом, логикой. Наконец, он не признает возможности существования «чистой», т. е. оторванной от человеческого мозга, мысли⁴⁸. В письме к Огареву 2 января 1845 г. он прямо говорит: «Напрасно сознательная мысль хочет стать перед природой как *gricus*, это логическая перестановка, логика результата»⁴⁹.

Исходным пунктом в рассмотрении вопроса об отношении мышления к бытию становится у Герцена признание первичности природы по отношению к мысли. Ключом же к решению этого вопроса является для него идея развития природы. Мышление, утверждает он, нельзя считать чем-то совершенно внешним природе, чуждым и противоположным ей. Взгляд, отрывающий мысль от природы, — результат того, что природа рассматривается как нечто неподвижное и мертвое, материя считается косной, не способной к развитию. Если же смотреть на природу «так, как она есть», т. е. видеть в ней процесс, брать ее в движении, то окажется, что сознание «вовсе не постороннее для природы, а высшая степень ее развития»⁵⁰. Ход мысли Герцена и сделанный им вывод показывают, что в понимании отношения мышления к бытию он преодолевает концепцию метафизического материализма.

Для метафизического материализма, которому была в общем чужда идея развития природы, порождение материей мыслящего

⁴⁴ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 119—120.

⁴⁵ Там же, стр. 119.

⁴⁶ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXII, стр. 219—220.

⁴⁷ См. там же, стр. 220; т. III, стр. 302.

⁴⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXII, стр. 219.

⁵⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 126—127, 301—302.

мозга оставалось в конечном счете случайностью⁵¹. Герцен же попытался понять возникновение сознания как необходимый акт в развитии природы. Стремление выяснить закономерность и необходимость возникновения мыслящей материи сказалось в его взглядах на материю и движение.

Герцен признавал несотворимость и неуничтожимость материи⁵². Считая вполне основательной атомистическую гипотезу строения материи, он подчеркивал вместе с тем, что материя должна быть понята как единство прерывности и непрерывности⁵³. Особенно же настаивал он на том, что «вещественность» не есть «только немое, недеятельное, страдательное наполнение пространства»⁵⁴, а обладает внутренней активностью. Для Герцена в отличие от французских материалистов XVIII в., видевших активное начало в присущем материи механическом движении, активность материи проявляется в том, что вещественный мир существует как постоянный процесс, как цепь изменений и взаимодействий. Вещество, писал он, «носит само в себе отращивание от тупого, бессмысленного, страдательного покоя; оно разъедает себя, так сказать, *бродит*...»⁵⁵ Герцен шел к мысли о движении (понимаемом как изменение вообще) как форме существования материи. Однако его представления о формах движения материи оставались еще неясными, — возможности для формирования конкретных научных понятий об этих формах были созданы развитием естествознания лишь в последующие годы.

Герцен, таким образом, не располагал еще данными, которые могли дать естественнонаучное обоснование мысли о необходимости возникновения сознания в природе. В «Письмах об изучении природы» возникновение сознания трактуется им иногда как реализация внутренней «цели», заложенной в «брожении» вещества; сознание выступает как «цель», к которой стремится природа в своем развитии, оно — «совершенство бытия», «цель его домогательства»⁵⁶. Герцен бьется над проблемой единства бытия и мышления — сложнейшей проблемой философии, — но ясного и последовательного решения ее не дает; на это справедливо обращал его внимание Огарев.

Главные проблемы гносеологии Герцена — проблема познаваемости мира и проблема соотношения эмпирического и рационального в познании. Здесь мы снова видим выход Герцена за пределы метафизического материализма.

⁵¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. 20, стр. 523—524.

⁵² См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений..., т. III, стр. 152.

⁵³ См. там же, стр. 106—107, 159—160.

⁵⁴ Там же, стр. 249.

⁵⁵ Там же, стр. 249—250.

⁵⁶ Там же, стр. 302.

Понимание человеческого сознания как продукта развития природы, как «разумения природы о себе», признание, что законы мышления — «сознанные законы бытия»⁵⁷, имели своим прямым логическим следствием убеждение Герцена в познаваемости мира и объективности знания. Герцен решительно отвергает агностицизм. По его мнению, агностицизм приводит к отрицанию активного отношения человека к миру, возможности воздействия человека на ход событий в природе и общественной жизни. Считать, что «голова человека так устроена, что ей *только мерещится* истина, *кажется* такою, что она не может вполне знать или знает только субъективно»⁵⁸, значит для Герцена признать человеческое знание каким-то «родовым безумием» и прийти к выводу, что «должно сложить руки»⁵⁹.

Герцен признает, что первоначальным актом познания является опыт, чувственное познание. При этом он решительно подчеркивает, что в опыте сознание встречается с объективной, вне его находящейся природой. Эмпиризм, по его словам, отправляется «от чувственной достоверности, от веры в факт, от доверия к великому посредству между природой и умозрением, т. е. к наблюдению»⁶⁰. Таким образом, для Герцена, как и для всякого материалиста, чувственное познание, ощущение есть «действительно непосредственная связь сознания с внешним миром»⁶¹.

Вместе с тем Герцен не удовлетворен сенсуалистической гносеологией материалистов XVII—XVIII вв. Он считает, что в их теориях опыт рассматривается лишь как воздействие внешнего мира на сознание, само же сознание и в акте опыта, и в дальнейшем процессе познания является пассивным, страдательным — ему отводится лишь чисто формальная деятельность комбинирования наблюдений. Для Герцена, напротив, опыт есть *взаимодействие* сознания и предмета. Опыт пробуждает сознание, но он лишь «условие», толчок для пробуждения деятельности сознания.

Герцен исходит здесь из того, что познание есть «возведение всего сущего в мысль», есть обобщение, что «понять предмет — значит раскрыть необходимость его содержания, оправдать его бытие, его развитие»⁶². Чувственное познание дает лишь «частное», которое «вовсе не способно само собою обобщаться»⁶³, оно дает материал, но не дает формы познания⁶⁴.

⁵⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 111.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же, стр. 251.

⁶¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 13, стр. 46.

⁶² А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 124.

⁶³ Там же, стр. 265.

⁶⁴ См. там же.

Несомненно, что Герцен уловил слабые стороны теории познания метафизического материализма XVII—XVIII вв. — ее созерцательность и непонимание качественного отличия логического мышления от чувственного познания, ощущения.

В принципе прав Герцен, конечно, и в признании активности разума в познании. Но у Герцена активность сознания осталась в конечном счете не объясненной, она выступает как некое необходимое присущее сознанию внутреннее «свойство».

Герцен провозглашает необходимость единства опыта и умозрения, он считает, что «правильно развиваясь, эмпирия непременно должна перейти в спекуляцию, и только то умозрение не будет пустым идеализмом, которое основано на опыте»⁶⁵. И хотя Герцен не дает объяснения того, почему «эмпирия» непременно должна перейти в «спекуляцию», апеллируя при этом к присущим человеческому сознанию свойствам⁶⁶, однако признание единства опыта и умозрения является одним из ярких свидетельств диалектичности герценовской мысли.

В «Письмах об изучении природы» Герцен рассматривает и вопрос о критерии истины. Он отвергает формально-логический критерий истины, считая, что отыскивание «критериума, т. е. проверки» в сфере одного лишь «личного» мышления — неразрешимая задача: истина в таком случае может быть лишь формальной, а не предметной. Поэтому он и утверждает, вопреки Декарту, что «истина должна доказываться не одним мышлением, а мышлением и бытием»⁶⁷. Герцен понимает, таким образом, объективный характер истины: мысль о предмете является истинной только тогда, когда она является «истиною предмета»⁶⁸. Но Герцен не видит ясно того, что соответствие знания о предмете самому предмету может быть подтверждено и доказано только практикой. Хотя он и видит в опыте «момент, сопутствующий... всему развитию знания, ... предлагающий па каждом шагу проверку»⁶⁹, но в конечном счете, приходит к утверждению, что «критериум только и можно найти в мышлении, но в мышлении, освобожденном от личного характера»⁷⁰.

Материалистическая теория познания Герцена, резко враждебная агностицизму и иррационализму, пронизанная идеями

⁶⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 97.

⁶⁶ «Человек, — пишет Герцен, — чувствует непреодолимую потребность восходить от опыта к совершенному усвоению данного знания; иначе это данное его теснит, его надобно *переносить* (subir), что несовместно со свободой духа» (А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 102).

⁶⁷ Там же, стр. 246.

⁶⁸ Там же, стр. 191.

⁶⁹ Там же, стр. 258.

⁷⁰ Там же, стр. 96.

диалектики, была крупным вкладом в развитие передовой философской мысли первой половины XIX в. Вместе с тем она ясно показывала, что подлинно научное решение всех гносеологических проблем возможно лишь при соединении философского материализма с материализмом историческим. Идеалистический взгляд на историю не давал Герцену возможности понять роль практики в процессе познания и найти тем самым ключ к объяснению этого процесса и его диалектики.

Как уже отмечалось выше, одной из главных философских проблем «Писем об изучении природы» была проблема метода научного мышления. В разработку этой философской проблемы Герцен внес крупный вклад.

Диалектический метод ценен в его глазах прежде всего тем, что он соответствует характеру процессов и явлений природы, что он есть не «дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства», а «самое развитие содержания, эмбриология истины»⁷¹. Мир — и природу и общественную жизнь — следует понимать как процесс, утверждает Герцен, как вечное движение. «Бытие, — пишет он, — живо движением; с одной стороны, жизнь есть не что иное, как движение бесперывное, не останавливающееся, деятельная борьба и, если хотите, деятельное примирение бытия с небытием, и чем упорнее, злее эта борьба, тем ближе они друг к другу, тем выше жизнь, развиваемая ими; борьба эта вечно у конца и вечно у начала, — бесперывное взаимодействие, из которого они выйти не могут»⁷². Природу, говорит он в другом месте, «остановить нельзя: она процесс, она течение, перелив, движение...»⁷³

Другим важнейшим принципом диалектического метода Герцен считает рассмотрение предметов и явлений в их целостности, в единстве всех их, нередко противоположных, определений, понимание взаимосвязи этих определений, их перехода друг в друга. Такой подход к явлениям также имеет глубочайшее объективное основание: «Природа на каждом шагу учит нас понимать противоположное в сочетании: разве у ней бесконечное отделено от конечного, вечное от временного, единство от разнообразия?»⁷⁴. Герцен вскрывает несостоятельность «рассудочного», т. е. метафизического, мышления, оперирующего односторонними, застывшими категориями. Отвлеченные категории, говорит он, не имеют силы «зачерпнуть» предмет «так, как он есть»; рассудочное мышление «разлагает» предмет на две противоположности, разрывая

⁷¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. III, стр. 96.

⁷² Там же, стр. 156.

⁷³ Там же, стр. 128.

⁷⁴ Там же, стр. 160.

их; «который бы результат его ни взяли, он односторонен, он — составная часть»⁷⁵.

Метафизическому пониманию философских категорий Герцен противопоставляет их диалектическую трактовку. Особенно большое внимание уделяет он раскрытию диалектической связи категорий сущности и явления, справедливо считая, что их метафизический разрыв является одним из серьезных тормозов в развитии науки и служит источником агностицизма.

Герцен доказывает, что категории сущности и явления можно отделить друг от друга лишь в абстракции. В реальной действительности сущность и явление, внутреннее и внешнее неразрывны, сущность обнаруживается лишь в явлении, а явление представляет собой форму, в которой существует сущность: «Внешнее есть обнаруженное внутреннее, и внутреннее потому внутреннее, что имеет свое внешнее»⁷⁶. Постигание сущности возможно поэтому только путем изучения ее внешних обнаружений; в свою очередь, явление не есть лишь внешняя оболочка, за которой скрывается некая недоступная исследователю «сущность»: познавая явления, человек постигает и сущность предмета.

Касаясь категорий формы и содержания, возможности и действительности, конечного и бесконечного, Герцен также показывает единство и связь противоположных категорий, переход их друг в друга. «Как только взят один момент, — пишет он, — невидимая сила влечет в противоположный; это первое жизненное сотрясение мысли: субстанция влечет к проявлению, бесконечное — к конечному; они так необходимы друг другу, как полюсы магнита»⁷⁷.

Одна из заслуг Герцена в разработке диалектического метода заключается в развитии взгляда на человеческое познание как на бесконечный процесс, бесконечное движение вперед. Герцен показал враждебность догматизма живому развитию знания. «Философский догматизм, — писал он, — ... противен вечно деятельной, стремящейся натуре человека; догматизм в науке не прогрессивен; совсем напротив, он заставляет живое мышление осесть каменной корой около своих начал...»⁷⁸ Догматизм ведет мысль к застою, делает ее косной и односторонней, отводит ее от развивающейся жизни. Опасность догматизма, по Герцену, состоит также и в том, что он ведет и в философии и в науке к скептицизму: «Скептицизм — естественное последствие догматизма;

⁷⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 103.

⁷⁶ Там же, стр. 17.

⁷⁷ Там же, стр. 18.

⁷⁸ Там же, стр. 198.

догматизм вызывает его на себя; скептицизм — реакция». Сильное влияние, а тем более господство догматизма неизбежно приводит к тому, говорит Герцен, что «время от времени злой и резкий скептицизм будет поднимать свою голову...»⁷⁹. Блестящая критика догматизма, содержащаяся в трудах Герцена, и в наши дни может служить оружием в борьбе против догматизма в философии и науке.

~~Особенно важное значение для развития передовой философской мысли в России имел тот факт, что Герцен дал революционную трактовку диалектического метода и использовал диалектику для обоснования общественных преобразований.~~

Применяя диалектику к общественной жизни, Герцен приходил к выводу, что законом этой жизни является постоянное движение, возникновение нового и его борьба со старым. «Воспоминание и надежда, status quo и прогресс — антиномия истории, два ее берега... Хотя надежда всякий раз победит воспоминание, тем не менее борьба их бывает зла и продолжительна. Старое страшно защищается, и это понятно: как жизни не держаться ревниво за достигнутые формы?»⁸⁰

Великое революционное значение диалектики Герцен видел в том, что она оправдывает и обосновывает борьбу прогрессивных сил в истории против реакции и вооружает уверенность в конечной победе этих сил. В этом революционном смысле толковал Герцен диалектику Гегеля, подвергая критике непоследовательность Гегеля и его консервативные выводы. «Диалектика Гегеля, — писал он в 1868 г., — страшный таран; она, несмотря на свое двуличие, на прусско-протестантскую кокарду, улечивала все существующее и распускала все, мешавшее разуму»⁸¹. В «Былом и думах» Герцен назвал философию Гегеля «алгеброй революции»⁸².

Прогрессивны и во многом оригинальны были и взгляды Герцена на историю философии, изложенные в «Письмах об изучении природы».

Герцен следовал Гегелю в понимании истории философии как единого закономерного процесса. Но для Герцена историческое развитие философской мысли отнюдь не завершается гегелевской философией, являющейся в его глазах лишь одной из вех в этом развитии.

Герцен считает, что в решении вопроса об отношении мыслителя к бытию философская мысль прошла три основные

⁷⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. III, стр. 199.

⁸⁰ Там же, стр. 206—207.

⁸¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 348.

стадии. Античная философия в целом была выражением первоначального, естественного «реализма»⁸³; идеализм как господствующее направление мысли начинается, по его мнению, лишь с неоплатоников. Средневековая философия идеалистична: она основана на резком дуализме духа и тела, мышления и бытия. Философия нового времени пошла в своем развитии двумя путями: путем реализма и идеализма, развив оба противоположных направления («до последней крайности»). Задача современной философии — преодоление обеих «крайностей», разработка нового мировоззрения, утверждающего единство мышления и бытия на основе признания мышления высшим результатом развития природы.

В характеристике древнегреческой философии Герцен во многом опирался на «Лекции по истории философии» Гегеля, специально оговариваясь, однако, что в его изложении имеются «довольно важные отступления» от взглядов Гегеля, что «во многих случаях» он «не хотел повторять чисто абстрактных и пропитанных идеализмом мнений германского философа»⁸⁴. Если Гегель третировал материалистический атомизм Демокрита, объявляя его «бедным и скудным» воззрением, то Герцен, напротив, положительно оценивает атомизм и считает, что атомистическое учение «принесло большую пользу естествоведению»⁸⁵. В отличие от Гегеля, восхвалявшего мистическую натурфилософию Платона, Герцен считает недостатком философии Платона стремление покорить все сущее мысли и мнению, будто бы телесное бытие является «преградой» знанию. Воззрение Платона на природу он находит не характерным для древнегреческой философии природы.

Оригинальность взглядов Герцена на историю философии еще более ярко выступает в характеристике философии нового времени. В шестом «Письме» свой взгляд на идущее от Декарта идеалистическое направление Герцен прямо противопоставляет взгляду Гегеля. Он считает, что в этом направлении «дуализм

⁸² А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. IX, стр. 23.

⁸³ Для определения основных направлений философии Герцен пользовался терминами «реализм», «идеализм», «материализм». Термин «реализм» в употреблении Герцена означает по существу материалистическое мировоззрение: реализм основан на признании первичности природы по отношению к сознанию; природа для реализма — исходный пункт, начало философии. В противоположность реализму, идеализм, в понимании Герцена, — воззрение, утверждающее приоритет мысли по отношению к природе. «Материализмом» Герцен называет одностороннее понимание, «крайность» реализма: сведение духовного к вещественному, материальному, т. е. по существу вульгарный материализм. Герцен не всегда различает понятия «идеализм» и «рационализм», называет иногда идеализм «метафизикой».

⁸⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. III, стр. 146—147.

⁸⁵ Там же, стр. 159.

схоластический не погиб, а только оставил обветшалый мистико-каббалистический наряд и явился чистым мышлением, идеализмом, логическими абстракциями»⁸⁶. Особенно резко различие позиций Герцена и Гегеля проявилось в оценке Бэкона. Гегель вводит Бэкона в историю философии «скрепя сердце», для него неприемлем материалистический эмпиризм английского мыслителя. Для Герцена, напротив, Бэкон велик тем, что он разорвал пути схоластического мышления и обратил мысль человека к природе, независимой от мысли, объективной, «самозаконной», поставил человека в естественное отношение к предмету. По поводу своего «Письма» о Декарте и Бэконе Герцен с полным правом мог сказать, что «тот взгляд, который тут развит, не был таким образом развит ни в одной из современных историй философии»⁸⁷.

Материалистические системы XVII—XVIII вв. (Локка и французских материалистов) Герцен рассматривал как одностороннее развитие того «реалистического» направления, начало которому было положено Бэконом. Для Герцена системы эти, безусловно, правы в их отправном пункте — признании природы первичной относительно мышления. Его критика этих систем направлена против их метафизичности. Однако Герцен порой приписывает французским материалистам взгляды, свойственные вульгарному материализму.

В историко-философской концепции Герцена сказалось ограничивающее влияние идеалистического взгляда на историю. Герцен оказался не в состоянии понять реальную социально-историческую основу развития философской мысли, увидеть классовое содержание философских систем. Тем не менее и здесь Герцен был глубоким и оригинальным мыслителем, он пошел и в этой области дальше Гегеля⁸⁸.

В «Письмах об изучении природы» изложение философии нового времени не было доведено до немецкой философии конца XVIII—начала XIX в. Но философские работы Герцена, его дневники и письма содержат глубокие и оригинальные оценки философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха.

Герцен внимательно следил за развитием гегелевской школы в Германии. Он резко критиковал правое гегельянство, прекрасно

⁸⁶ Там же, стр. 243.

⁸⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений..., т. XXII, стр. 240.

⁸⁸ В «Былом и думах» Герцен рассказал о своих разговорах в 40-х годах с одним семинаристом, который «сообщил мне, как жадно в высшем курсе семинарии учащиеся читали мое историческое изложение систем и как оно их удивило после философии по Бурмейстеру и Вольфию». (А. И. Герцен. Собрание сочинений..., т. IX, стр. 204).

видя его политическую и философскую реакционность. Он сочувственно относился в начале 40-х годов к левым гегельянцам, приветствуя их «отречение от положительной религии со всем формализмом ее» и находя у них стремление вывести философию «из аудитории в жизнь»⁸⁹⁻⁹⁰. Но сам Герцен, порвав с идеализмом, пошел дальше левых гегельянцев.

Герцен высоко ценил Фейербаха, он называл его «одним из умнейших людей нашего времени»⁹¹. С восхищением отзывался он о книге Фейербаха «Сущность христианства»⁹². Как уже говорилось, Фейербах помог ему укрепиться на атеистических позициях; он, несомненно, способствовал также и развитию материалистических воззрений Герцена. Однако Фейербах именно лишь «помогал» Герцену — недаром сам Герцен, говоря о передовых русских людях 40-х годов, писал, что «для них не нужно было, чтоб Фейербах разболтал тайну Гегелева учения, чтоб понять ее»⁹³. Что же касается конкретного содержания воззрений Фейербаха, то многие существенные и принципиальные для самого немецкого мыслителя положения никак не отразились в философии Герцена (например, абсолютизация «антропологии», понимание субъекта как единства «Я» и «Ты», роль, отводимая в философии и этике принципу «любви»). В то же время для Герцена характерно чуждое Фейербаху понимание значения диалектики.

«Письма об изучении природы» были крупнейшим произведением русской материалистической философии первой половины XIX в., серьезным ударом по господствовавшему религиозно-идеалистическому мировоззрению и идеализму в целом. Эта замечательная работа свидетельствовала о том, что передовая русская мысль, критически осваивая самые значительные достижения западноевропейской буржуазной философии того времени — диалектику Гегеля и материализм Фейербаха, искала пути, ведущие к сочетанию материализма и диалектики.

Материалистические убеждения Герцена крепили в его спорах со славянофилами в 40-х годах. Герцен решительно восставал против иррационализма и мистицизма славянофилов, против их попыток примирить науку и религию⁹⁴. Он опровергал мнение

⁸⁹⁻⁹⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. III, стр. 223.

⁹¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVIII, стр. 93.

⁹² В 1855 г. в письме к Мишле, высоко оценивая его книгу «Ренессанс», Герцен писал: «После дивного творения Фейербаха (Wesen des Christentums) я не знаю ничего, что бы с такой силой способно было отрезать людей от богословия» (А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXV. М., 1961, стр. 241).

⁹³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. V, стр. 221.

⁹⁴ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 250—252, 274, 314.

Хомякова о невозможности «разумом дойти до истины»⁹⁵, разоблачал софистическое использование диалектики.

Подводя итог развитию философской мысли Герцена в 40-х годах, В. И. Ленин указывал, что «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»⁹⁶.

После 40-х годов Герцен не обращался к систематическому рассмотрению философских проблем — его занимали в это время преимущественно проблемы политические и социологические. Однако он неоднократно касался философских вопросов по разным поводам — излагая историю своего идейного развития, освещая развитие революционных идей в России, набрасывая популярные очерки материалистического мировоззрения. Не утрачивает Герцен и интереса к естественным наукам, продолжает следить за их развитием.

В 50—60-х годах Герцен последовательно защищает материалистическое мировоззрение. Так, в 1857 г. в статье «Западные книги», давая краткий обзор западноевропейской научной и политической литературы последних лет, он писал, что наука «делается прямо и открыто *антиидеализмом*, сводя на естественное и историческое все богословское и таинственное»⁹⁷. В популярных очерках «Опыт бесед с молодыми людьми» (1857) и «Разговоры с детьми» (1859) Герцен показывает «нелепость» религиозно-идеалистических представлений о возможности существования «души» без тела⁹⁸ и о творении мира высшей потусторонней силой. Непреложный факт, с которым прежде всего должен считаться человек, желающий составить себе представление о мире, это «факт существования чего-то непроницаемого в пространстве — вещества. Мы можем начинать только от него, он тут, он есть; так ли, иначе ли, — все равно, но отрицать его нельзя»⁹⁹. В природе, утверждает далее Герцен, ничего существующего нельзя уничтожить и нельзя также создать что-либо «из ничего». Все, что делается в природе, есть «только перемена вечного, готового материала»¹⁰⁰. Дело человека — раскрывать и изучать объективные законы природы; насколько он знает эти законы, настолько он получает возможность управлять вещами, его окружающими, подчинять их своим целям¹⁰¹.

⁹⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений, ... т. IX, стр. 157.

⁹⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 256.

⁹⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений, ... т. XIII, М., 1958, стр. 95.

⁹⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений, ... т. XIV, М., 1958, стр. 210—213.

⁹⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений, ... XIII, стр. 53.

¹⁰⁰ Там же, стр. 56.

¹⁰¹ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, ... т. XIV, стр. 207.

В трудах Герцена 50–60-х годов яркое выражение находит его атеизм. Герцен вскрывает глубокую противоположность науки и религии. Он непримиримо относится ко всякому компромиссу науки с религией, ко всяким попыткам облечь религиозное воззрение в «научообразную» форму. «Честный союз науки с религией невозможен»¹⁰², — утверждает он.

Герцен разоблачает реакционную социальную роль религии. Он показывает, что религия является «главной уздой» для масс, «ширмами», которые препятствуют народу ясно видеть, что творится на земле, заставляя поднимать взоры к небесам. Резко критикует он, в частности, христианскую мораль. В глазах Герцена мораль эта — очень последовательная система «морального самоубийства»¹⁰³, она последовательно заставляет человека убивать в себе все человеческое. Разделяя человека на два существа — «одно — идеальное, ангельское, чистое, невозможное, другое — грубое, опустившееся, скотское и, к сожалению, слишком возможное», христианская мораль убивает в человеке возможность нормальной жизни, ибо превращает жизнь в постоянную борьбу совести с самым фактом человеческого существования¹⁰⁴. Обещая бессмертие и награду в потустороннем мире, она убивает естественное стремление человека достичь лучшей жизни на земле. Проповедуя терпение и смирение, она убивает чувство человеческого достоинства, сознание ценности человеческой личности. Христианская мораль освящает рабство человека и его покорность властям, это мораль извращенная, заставляющая «благословлять руку, которая бьет нас»¹⁰⁵, — таков вывод Герцена.

Большое значение для развития атеистических идей в России имело разоблачение в «Колоколе» реакционной общественной позиции русских церковников. Одним из самых ярких выступлений Герцена против «духовных пастырей» русского народа была статья «Ископаемый епископ, допотопное правительство и обманутый народ» (1861). «... О, если б слова мои, — писал Герцен, — могли дойти до тебя, труженик и страдалец земли русской, ... как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над тобой петербургским синодом и немецким царем. Ты их не знаешь, ты обманут их облачением, ты смущен их евангельским словом — пора их вывести на свежую воду!»¹⁰⁶

¹⁰² А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XVI, стр. 178.

¹⁰³ Там же, т. XII. М., 1957, стр. 229.

¹⁰⁴ См. там же, стр. 231.

¹⁰⁵ Там же, стр. 230.

¹⁰⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XV. М., 1958, стр. 135.

Большую выдержку из этой статьи приводит В. И. Ленин в статье «Памяти Герцена»¹⁰⁷.

В 50—60-х годах Герцен продолжал, таким образом, философскую линию «Писем об изучении природы». Но его материалистические воззрения этого времени в некоторых отношениях были и шагом вперед по сравнению с 40-ми годами.

В 1867 г., рекомендуя дочери для занятий историей философии свои философские работы 40-х годов, Герцен добавил: «Разумеется, я во многом тогда ошибался»¹⁰⁸. Герцен имеет в виду, вероятно, некоторые идеалистические положения своих работ и отчасти идеалистическую, гегельянскую терминологию¹⁰⁹. Это предположение подтверждается, в частности, некоторыми мыслями Герцена, высказанными в 50—60-х годах. Так, если в «Письмах об изучении природы» Герцен писал о «скрытом» в явлениях природы «разуме», то в статье «Роберт Оуэн» (1860) он утверждает, что «в дочеловеческой, в околочеловеческой природе нет ни ума, ни глупости, а — необходимость условий, отношений и последствий»¹⁰⁹⁻¹¹⁰.

Для характеристики философских воззрений Герцена в 50—60-х годах существенной является позиция, занимаемая им в это время по отношению к обнаружившимся тенденциям развития буржуазной философской мысли. В отличие от характерного для западноевропейской, прежде всего немецкой, послереволюционной философии пренебрежительного отношения к гегелевской диалектике, Герцен продолжает относиться к ней как к крупному завоеванию философской мысли. Напротив, к модным течениям иррационализма он отнесся резко отрицательно. Характерна, в частности, отрицательная оценка им философии Шопенгауэра, «философа смерти», «идеального нигилиста, мертвиста и буддиста»¹¹¹, как называл его Герцен.

Об этом свидетельствует, например, его «Ответ г. Г. Вырубову» (1869). В позитивизме он видит атеистическое учение и в этом смысле сближает его с «революционным реализмом молодой России».

Не стал Герцен и последователем контовского позитивизма, хотя он склонен был трактовать позитивизм материалистически

Наконец, философская мысль Герцена разошлась и с теориями «вульгарного материализма» 50—60-х годов. Эти теории встречали у него положительную оценку как материалистические, он

¹⁰⁷ См. В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 260—261.

¹⁰⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXIX. М., 1964, стр. 84.

¹⁰⁹⁻¹¹⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XI, М., 1957, стр. 219.

¹¹¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 513.

видел в них влияние «реализма» естественных наук. Однако философский материализм самого Герцена, стремившегося соединить естественнонаучный «реализм» с диалектическим методом, стоял гораздо выше «плоского» материализма Фогта, Бюхнера и Молешотта. Герцен, в частности, никогда не принимал вульгарноматериалистического взгляда на мысль как «секрецию» мозга. Против этого взгляда он протестовал еще в 40-х годах¹¹². В 1858 г. он писал сыну, занимавшемуся в то время у К. Фогта: «Насчет занятия, разумеется, надобно слушать Фогта, но о философии он говорит все же вздор»¹¹³.

Большой интерес для характеристики философской позиции Герцена в 60-х годах представляет его письмо к сыну о свободе воли (1868). Вскрывая несостоятельность религиозно-идеалистического понимания свободы воли, основанного на вере в существование не зависимой от тела и главенствующей над ним «души», Герцен одновременно показывает односторонность естественнонаучного материализма, рассматривающего человека исключительно как физиологическое существо, целиком объяснимое общими законами физического мира. При таком подходе к человеку, по убеждению Герцена, невозможно объяснить действия человека как сознательного и социального существа. В этой связи Герцен ставит вопрос о соотношении физиологии и социологии и решительно высказывается против попыток объяснения социологических явлений физиологическими причинами; общественный человек, утверждает он, «ускользает от физиологии».

На этом основании Герцен считает, что и вопрос о свободе воли не может быть решен одной лишь физиологией. Его решение может быть найдено только тогда, когда человек будет рассматриваться как «социальная личность». Человеку как социальной личности свойственно, по убеждению Герцена, считать себя свободным, т. е. «обладающим в известных границах способностью делать что-либо или не делать»¹¹⁴. Стремление человека к свободе как полному соответствию разума и деятельности проходит через всю историю. «Если бы я не боялся старого философского языка, — пишет Герцен в конце письма, — я повторил бы, что *история является не чем иным, как развитием свободы в необходимости*»¹¹⁵.

Мысль Герцена о неправомерности сведения высших форм явлений к низшим, простейшим, верна и глубока. Прав Герцен

¹¹² См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXII, стр. 221.

¹¹³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XXVI. М., 1962, стр. 215.

¹¹⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 441.

¹¹⁵ Там же, стр. 443.

и в вопросе о соотношении физиологии и социологии. Письмо показывает также, что Герцен стремится понять диалектическое единство свободы и необходимости.

Особое место в философских интересах Герцена в 50—60-х годах занимают вопросы истории русской общественной мысли. Герцен не ставил своей задачей создать ее систематическую историю. Тем не менее он фактически положил начало освещению истории русской философии, истории общественной мысли, с прогрессивных, революционных позиций.

Три черты передовой русской мысли XVIII—XIX вв. особенно подчеркивал Герцен: ее энциклопедичность, практическую целеустремленность и смелость, самостоятельность, нежелание принимать какие-либо истины на веру. Оценивая Ломоносова как «знаменитого ученого», он считает, что по своему «энциклопедизму» и «легкости» постижения предмета Ломоносов был «типом русского человека»¹¹⁶. Высоко ценил Герцен Радищева, видя в нем зачинателя революционной традиции русской мысли. Идеалы Радищева, писал он, «это наши мечты, мечты декабристов»¹¹⁷. Герцен показал огромную роль, которую сыграли декабристы в развитии революционных идей в России. Он дал замечательную характеристику двух важнейших кружков передовой молодежи 30-х годов — кружка, сложившегося вокруг него и Огарева, и кружка Станкевича. В работе «О развитии революционных идей в России» и в «Былом и думах» освещены важные стороны идейной борьбы в России в 40-х годах, даны характеристики активных участников этой борьбы — Белинского, Грановского, Чаадаева, славянофилов.

Те черты передовой русской мысли, которые ценил в ней Герцен, сказались и в его собственном философском мышлении. Философская теория Герцена выростала из его стремления найти ответы на самые насущные вопросы, поставленные развитием науки, общественной жизни и самой философии. Теория эта показывает, что Герцен сумел увидеть важнейшие из этих вопросов и в своих поисках ответа на них вступил на единственно правильный путь, ведущий к диалектическому материализму. Философская теория Герцена является не только исторической вехой в развитии передовой русской философии, но и крупным вкладом в мировую философскую мысль первой половины XIX столетия.

¹¹⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. VII. М., 1956, стр. 188.

¹¹⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XIII, стр. 273.

3

Развитие социологических воззрений. Теория «русского социализма»

Осью развития социологических воззрений Герцена было стремление выработать такую социологическую теорию, которая обосновала бы историческую необходимость социалистического преобразования общества и указала пути, ведущие к нему.

Восприняв социалистический идеал от сен-симонистов, Герцен принял на первых порах и ту идею, на которой строилось сен-симонистское доказательство необходимости осуществления этого идеала — идею исторического развития как смены эпох «органических» и «критических»¹¹⁸. Уверенность в торжестве социализма основывалась у него в 30-х годах на представлении об истории как процессе, протекающем строго закономерно, по законам «положительным, непреложным, необходимым»¹¹⁹. Источник исторического прогресса Герцен видит в развитии человеческого сознания, постигающего несоответствие изжившей себя общественной формы новым человеческим потребностям и открывающего идеи, которые должны стать принципами нового социального устройства. Герцен принимает и идею классовой борьбы в истории, имевшуюся у Сен-Симона и французских историков времен реставрации. Он находит, что «внутренняя борьба» вполне естественна до перехода человечества к «фазе гармонии», т. е. к социализму¹²⁰. Проявление этой «внутренней борьбы» в современную эпоху он видит в борьбе собственников с неимущими¹²¹.

В 40-х годах развитие революционного движения на Западе усиливает интерес Герцена к критически-обличительной стороне и к экономическим идеалам современных социалистических учений¹²². У него складывается твердое убеждение, что детальная разработка проектов будущего устройства общества нецелесообразна; он не принимает ни сен-симонистских планов этого устройства, ни фурьеристского фаланстера. Вместе с тем он считает, что «общий смысл» предстоящего переворота в основном правильно определен западноевропейской социалистической мыслью: «Общественное управление собственностями и капиталами, артельное житье, организация работ и возмездий и право собственности, поставленное на иных началах. Не совершенное

¹¹⁸ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. I, стр. 26—27; т. XXI, М., 1961, стр. 20, 422.

¹¹⁹ Там же, стр. 26.

¹²⁰ См. там же, стр. 31, 463.

¹²¹ См. там же, стр. 31.

¹²² См. А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 266—267, 358—360.

уничтожение личной собственности, а такая инвестиция обществом, которая государству дает право «общих мер, направлений»¹²³. Как видно из этой записи в дневнике Герцена, а также и из других высказываний его в 40-х годах, безусловно признавая необходимость такого изменения «права собственности», которое покончило бы с «нелепостью» случайного распределения богатств и с эксплуатацией человека человеком, Герцен не предполагает еще в будущем обществе уничтожения частной собственности.

В 40-х годах Герцен пытался использовать для доказательства исторической необходимости социализма гегелевскую философию¹²⁴. «Философию истории» Гегеля он уже в это время оценивал критически. Он ясно видел, что историю, как и природу, Гегель превращает в «прикладную логику». Он резко восставал против консервативных политических идеалов немецкого мыслителя. Но прогрессивная для своего времени попытка Гегеля понять историю как закономерный процесс была им критически использована.

В 40-х годах у Герцена вырабатывается воззрение на историю как на «движение человечества к освобождению и себяпознанию, к сознательному деянию»¹²⁵. При таком понимании истории социализм оказывался разумной целью всего исторического процесса. Герцен использует и гегелевскую идею «отрицания» в истории, отвергая стремление Гегеля «быть в ладу с существующим» и применяя ее для доказательства правомерности борьбы против существующих общественных порядков.

Столкновение с западноевропейской капиталистической действительностью, опыт революции 1848 г. выдвинули на первое место в мысли Герцена ряд новых социологических проблем. Противоречие между ходом революции и надеждами Герцена на нее как на революцию социалистическую поставило перед ним вопрос о законах истории и путях осуществления в ней стремлений передовой мысли. Участие в революции народных масс, наложившее свою печать на события, выдвинуло проблему роли народных масс в истории. Показав основные классы западноевропейского общества в действии, революционные события остро поставили вопрос о классах и классовой борьбе в современном.

¹²³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 266.

¹²⁴ Позднее Герцен писал: «В Москве социализм развивался вместе с гегелевской философией. Союз новой философии с социализмом представить себе не трудно... Социализм нам представляется самым естественным философским силогизмом, приложением логики к государству». (А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. VII, стр. 252).

¹²⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 310.

обществе. Наконец, борьба, развернувшаяся вокруг «республики», требовала выяснить отношение социальной революции к *государству*.

В решении этих проблем у Герцена в 1848—1849 гг. сказалась «духовная драма», пережитая им в это время. Его социологические воззрения конца 40-х годов глубоко противоречивы; ряд верных выводов, сделанных им на основе уроков революции, сочетается с выводами неверными, пессимистическими и скептическими.

Шагом вперед в развитии социологии Герцена в это время был решительный разрыв с телеологическим взглядом на историю. В истории, утверждает Герцен, нет «ни пределов, ни маршрутов», нет «либретто», а будь оно, история была бы «ненужна, скучна, смешна»¹²⁶. Считая, что прогресс — «неотъемлемое свойство сознательного развития, которое не прерывалось»¹²⁷, Герцен вместе с тем отвергает понимание прогресса как «цели истории».

Один из основных социологических выводов, к которым привел Герцена опыт 1848 г., состоял в том, что осуществление идеалов зависит от их соответствия интересам и потребностям масс, от их способности поднять, увлечь массы на активное действие.

Перед Герценом встал вопрос: как соединить социалистическую идею, выработанную передовой мыслью, с народным движением, внутренним чаянием которого эта идея соответствует, как достичь того, чтобы народ действительно играл ту решающую роль в истории, которая принадлежит ему по праву и положению. И именно в этом вопросе особенно ясно проявились скептицизм и пессимизм Герцена, вызванные поражением революции 1848 г. В первые годы после революции Герцен не видит путей приближения социализма к массам. Стихийность, сказавшаяся в движении масс в 1848 г., возводит его в это время в некий общий «принцип» жизни и действий народа, превращается во внеисторическую характеристику всякого народного движения. Отсюда — столь часто повторяемые Герценом в конце 40-х годов мысли о том, что массы вел и теперь еще ведет «инстинкт», что «понимание» у народа «больше страстное и художественное, нежели логическое», что массы — «стихии», «океаниды», которые движутся «тайными влечениями», а не идеями и теориями¹²⁸. Теоретики и массы говорят на разных языках: первые утратили непосредственность «инстинкта», их язык — камуфажный, логический;

¹²⁶ А. Н. Герцен. Собрание сочинений. ... т. VI, стр. 36.

¹²⁷ Там же, стр. 34.

¹²⁸ Там же, стр. 67, 68, 80.

массы, остающиеся во власти инстинктивных влечений и, сверх того, лишенные из-за нищеты возможности пробиться к вершинам теоретической мысли, не поймут этого языка; чтобы пробудить и увлечь их, нужны какие-то иные формы мысли. Социальный же переворот, который может быть совершен силою стихийного народного движения, рисуется Герцену в это время как «катаклизм», способный осуществить скорее уравнилельно-коммунистические идеалы, чем идеалы социалистические¹²⁹.

Таким образом, верная мысль о решающей роли народных масс в истории переплетается у Герцена в период «духовной драмы» с ошибочной абсолютизацией стихийного характера народных движений, а понимание незрелости социалистического сознания «рабочников» — с неверным выводом о невозможности усвоения массами революционной теории.

Противоречия обнаруживаются и во взглядах Герцена конца 40-х годов на классы и классовую борьбу в буржуазном обществе. Демократ и социалист Герцен страстно ненавидит буржуазные порядки, проклинает буржуазию, потопившую в крови народное движение. В борьбе рабочих против буржуазии он целиком на стороне первых, он считает, что именно «рабочник» — человек будущего в Европе. Но Герцен не сумел правильно подойти к оценке исторической роли буржуазии и увидеть изменение этой роли в процессе развития буржуазного общества. Он рассматривал и оценивал буржуазию «вообще», не видя в ней существования различных «фракций», не выделяя, в частности, промышленную буржуазию.

Без преувеличения можно назвать «роковым» для социалистической теории Герцена тот факт, что он не понял значения крупной промышленности в современном обществе. Благодаря этому он не смог понять и историческую роль рабочего класса как могильщика капитализма.

В решении Герценом проблемы государства в период «духовной драмы» (и даже позднее) также видны противоречия. Осмысливая опыт революции 1848 г., Герцен пришел к выводу, что «революционная идея нашего времени» (т. е. социализм) «несовместна с европейским государственным устройством»¹³⁰, что социалистическая организация общества требует принципиально новых форм государства. Вывод этот является, несомненно, сильной стороной социологических взглядов Герцена. Но ясно чувствуется у Герцена и отсутствие научного представления о классовом характере государства. На первом плане у него оказываются

¹²⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . т. VI, стр. 58—59; т. V, стр. 216

¹³⁰ См. там же, т. V, стр. 34, 178.

общие, внеисторические рассуждения о «принципах» монархии и республики, о том, что «политическая» республика по своему «внутреннему смыслу» не может быть государственной формой, соответствующей социализму¹³¹. Во взглядах Герцена на государство вплоть до 60-х годов заметны и некоторые анархистские мотивы, в частности отрицание централизации и авторитета¹³². В статье «Роберт Оуэн» Герцен даже высказывает сомнение в том, что «разумное сознание и нравственная независимость» «совместны» с существованием государства¹³³.

Буржуазные историки русской философии раздувают скептицизм и пессимизм, свойственные Герцену в 1849—1850 гг. Они пытаются представить его «духовную драму» как проявление кризиса революционного сознания вообще или как тупик, который якобы неизбежно ожидал русскую мысль, порвавшую с церковью.

Глубоко научное объяснение «духовной драмы» Герцена дал В. И. Ленин. Он показал, что драма эта была «порождением и отражением той всемирно-исторической эпохи, когда революционность буржуазной демократии уже умирала (в Европе), а революционность социалистического пролетариата еще не созрела»¹³⁴. Ленин показал также, что в теоретическом отношении «духовный крах» Герцена после поражения революции 1848 г. был результатом того, что Герцен «остановился» перед историческим материализмом.

Как уже говорилось, выход из духовной драмы Герцен нашел в идее «русского социализма». Первый набросок теории «русского социализма» был дан им в статье «Россия», написанной осенью 1849 г.¹³⁵ В период разработки этой теории (50—60-е годы) социологические воззрения Герцена становятся ее философско-историческим фундаментом.

¹³¹ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. V, стр. 179—184.

¹³² См. там же, стр. 180—182. В анархических тенденциях Герцена сказалось известное влияние Прудона. Герцен вообще переоценивал Прудона как мыслителя. Силу Прудона он видел в критической стороне его теории, к положительным же экономическим проектам его относился весьма скептически.

¹³³ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. XI, стр. 226.

¹³⁴ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 256.

¹³⁵ Термин «русский социализм» появляется у Герцена гораздо позднее. Герцен вводит его лишь в статье «Порядок торжествует» (конец 1866—начало 1867 г.) с целью указать, что его теория ставит в центр решение «сельского вопроса» и этим отличается от другого направления русской социалистической мысли (направления Чернышевского и его последователей), для которого характерны, по мнению Герцена, прежде всего идеалы социалистической организации промышленного труда, «мастерской». Герцен специально подчеркивает, что существование этих двух «социальных оттенков» в русской социалистической мысли никак не означает их антагонизма, что они служат взаимным дополнением друг друга (см.: А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. XIX. М., 1960, стр. 193—199).

Понимание истории, легшее в основу теории «русского социализма», основано на различении в историческом процессе двух сторон: объективной, не зависящей от сознания, и субъективной, сознательной.

Герцен признает, что ход истории не определялся сознанием — ни разумной волей провидения, ни саморазвитием гегелевской «идеи», ни идеями людей. Еще в статье «Перед грозой», написанной под впечатлением прямого соприкосновения с западноевропейской действительностью (конец 1847 г.) и составившей первую главу работы «С того берега», он высказывает мысль, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»¹³⁶; в четвертой главе работы «С того берега» он призывает заняться историей как «действительно объективной наукой»¹³⁷.

Признание того, что человек в своей деятельности должен считаться с «объективностью исторического мира», означало шаг к разрыву с историческим идеализмом. Однако закономерность исторического процесса осталась для Герцена неясной; резко отрицая ее фаталистическую трактовку, он не смог понять диалектики необходимости и случайности в истории. В его социологической мысли 50—60-х годов ясно видна натуралистическая тенденция.

Пытаясь понять ход истории по аналогии с развитием, происходящим в природе, Герцен приходит к выводу, что и здесь и там развитие представляет собой процесс осуществления возможностей. В истории развитие выявившихся начал, возможностей зависит от того, как сложатся обстоятельства, насколько они окажутся благоприятны для претворения возможности в действительность. Этот взгляд на историю Герцен последовательно противопоставляет историческому фатализму. В этот период понимание истории у Герцена открывает широкий простор для активного воздействия людей на ход исторического развития: осуществление той или иной возможности в истории ставится в зависимость и от деятельности человека.

(Активная роль человека) в истории была для Герцена естественным следствием того, что в человеческой истории, в отличие от развития в природе, выступает и сознательная сторона процесса. Она выражается в преemptивности усилий людей устроить жизнь разумнее, целесообразнее¹³⁸. Две главные и связанные между собой проблемы такого разумного, целесообразного устройства выдвигаются в ходе истории на первый план:

¹³⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . . т. VI, стр. 29.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . . т. XIX, стр. 184.

проблема разумной организации экономической деятельности и распределения богатств и проблема правильного сочетания интересов личности и общества.

Герцен видел, что «экономический вопрос» — организация производства и распределения — главный вопрос общественного устройства, что от его решения зависят все другие стороны жизни общества. В этом убеждении Герцена сказались материалистическая тенденция его социологии.

Герцен считал, что социализм обеспечивает наиболее правильную и разумную организацию экономической деятельности, ибо он уничтожает «случайное» распределение экономических сил, орудий работы и произведенных богатств и тем самым дает возможность достичь наибольшей «производительности» и покончить с нуждой и невежеством трудящихся. В 50—60-х годах, в отличие от 40-х годов, Герцен связывает социализм с уничтожением частной собственности. Установление общественной собственности создает, по его мнению, возможность для сочетания интересов личности и общества; эта форма собственности обеспечивает за личностью реальные права, не противопоставляя в то же время личность обществу, как это делает частная собственность.

Герцен был убежден, что человеческая мысль, выработавшая в ходе своего развития передовой социалистический идеал, может активно воздействовать на бессознательную сторону исторического процесса. Но для этого необходимо сочетать сознательный идеал с имеющимися налицо «элементами» жизненного уклада, со сложившимся фактическим материалом общественной жизни. Особое внимание следует обратить на силу «традиций», того, что твердо установилось, прочно вошло в жизнь. Само развитие представляет собой в сущности своеобразное сочетание (включающее в себя и борьбу) идеала и традиции¹³⁹.

Элементы уклада общественной жизни, их сочетания, характер традиций различны у различных народов, находятся в соответствии с особенностями их исторического развития. Поэтому не может быть одной общей формулы осуществления социалистического идеала, не зависящей от частных условий, не может быть одного, совершенно одинакового пути решения социального вопроса.

Своеобразное историческое развитие западноевропейских стран связало возможное решение социального вопроса с наличием частной поземельной собственности, безземельного пролетариата и буржуазии. Россия, не прошедшая еще стадии капиталистического развития, являет другое сочетание общественных элементов. У нее есть возможность прийти к социализму отлич-

¹³⁹ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XV, стр. 146.

ным от западноевропейских народов путем. С одной стороны, в России существует реальный зародыш будущего социалистического устройства — сельская община, построенная на принципах общественного владения землей, уравнительных разделов земли между членами общины и выборного самоуправления. С другой стороны, в России отсутствуют те вековые традиции государственной жизни, государственной централизации, прочности которых чрезвычайно велика на Западе. Военно-бюрократическая организация русского государства не имеет корней в народной жизни, она «не национальна», была навязана народу сверху, а не развилась естественно из условий народного существования. Она противоположна «народному» принципу общественного самоуправления, развившемуся и сохранившемуся в главном учреждении народного быта — в сельской общине. Поэтому ее ломка, ее уничтожение могут совершиться гораздо легче и безболезненнее, чем уничтожение противоречащих социализму, но сложившихся в ходе многовекового развития и потому прочных форм государственного быта в странах Западной Европы.

Герцен не раз подчеркивал, что сельская община в России в ее настоящем виде вовсе не представляет собой готового социалистического учреждения; она — лишь зародыш будущего социалистического устройства, но зародыш жизнеспособный. Слабую сторону существующей общины Герцен видел в том, что в ней не развита свобода личности. Развить свободу личности, укрепив в то же время принцип общинного землевладения, — в этом видел Герцен одну из основных задач превращения общины из зародыша социализма в подлинно социалистическое учреждение.

Неоднократно повторял Герцен и другое важное положение своей теории «русского социализма»: для развития общины в ячейку социалистического общества необходимо активное воздействие передовой социалистической мысли; только из сочетания «идеала», выработанного передовой мыслью Запада, и «факта» русской сельской общины может развиваться будущее социалистическое устройство России.

В 50—60-х годах, не принимая политических и философских позиций славянофилов, Герцен склонен был, однако, видеть в их взглядах на общину зародыши, сближающие эти взгляды с «русским социализмом». В этом Герцен ошибался. Но ошибка Герцена не дает основания для отождествления его воззрений на общину с воззрениями славянофилов. У славянофилов община была «стержнем» их консервативной патриархальной утопии, Герцен же видел в общине мост к социалистическому развитию России.

Необходимыми условиями для такого развития Герцен считал освобождение крестьян с землей, сохранение и укрепление

сельской общины, организацию артелей в промышленности, распространение принципа общественного самоуправления на все государственное устройство снизу доверху. Каким путем, по его мнению, будут достигнуты эти основные условия перехода России к социализму?

«Мысль о перевороте без кровавых средств нам дорога»¹⁴⁰, — говорил Герцен. Он считал возможным такой безболезненный социальный переворот и желал его. Но если обстоятельства делают мирный путь развития невозможным, не следует отступить перед насильственным переворотом. Герцен признавал, что такие перевороты «бывают неизбежны»¹⁴¹, и отказывался лишь от того, чтобы «вызвать их в начале рабочего дня, не сделав ни одного усилия, не истощив никаких средств...»¹⁴²

Герцену казалось, что теория «русского социализма» дает вполне реалистический вариант решения тех социологических проблем, которые с такой мучительной остротой встали перед ним после 1848 г. Если прежние социалистические системы не знали, «как навести мосты из всеобщности в действительную жизнь, из стремления в приложение»¹⁴³, то «русский социализм» находил такой «мост» в сельской общине с ее принципом коллективной собственности. Наводился и «мост» между стихийным движением масс и передовой мыслью — им оказывалась присущая русскому крестьянину идея «права на землю»¹⁴⁴. Наконец, проблема изменения государственных форм не вызвала, по Герцену, затруднений в России, поскольку русское государство ему представлялось силой внешней, не имеющей корней в народной почве.

Возникновение в середине XIX в. вопроса о возможности для России избежать в развитии к социализму мук капиталистического строя и желание русских социалистов решить этот вопрос в положительном смысле естественны. Объективно за этим стоял стихийный протест русского крестьянства, выступавшего еще как единый класс, против бедствий и мучений, которое несло ему развитие капитализма.

В теоретическом отношении «русский социализм» был плодом осознания несостоятельности систем западноевропейского утопического социализма. В отличие от этих систем теория Герцена пыталась найти в самой жизни материальные предпосылки для достижения социалистического идеала. Такой подход был проявлением тенденции к материалистическому взгляду на историю,

¹⁴⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XIX, стр. 191.

¹⁴¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI, стр. 221.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. V, стр. 62.

¹⁴⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 70—71.

шагом к материалистическому обоснованию социалистического идеала¹⁴⁵. Однако в целом теория «русского социализма» осталась в рамках идеалистического понимания истории.

Мысль Герцена о том, что пути «общественного пересоздания» могут быть различны у различных народов, равно как и признание возможным прийти к социализму, минуя стадию капиталистического развития, были верными. Не было ничего ошибочного и в утверждении, что существующее в России общинное землевладение является формой коллективной собственности, которая может быть использована при переходе к социализму. Утопизм теории «русского социализма» заключался не в этих общих положениях, а в применении их к конкретным историческим условиям России 50—60-х годов.

Наиболее уязвимым местом «русского социализма» было связанное с историческим идеализмом непонимание характера материальных предпосылок создания социалистического строя. Герцен сознательно и последовательно рассматривал Россию как страну сельскую и именно с этой особенностью страны связывал ее путь к социализму. Проблемы же промышленного развития России, необходимость которого ясно показала Крымская война, по существу не были сколько-нибудь серьезно поставлены теорией «русского социализма». Герцен ограничивался лишь общим указанием на то, что рядом с сельской общиной должна развиваться «работничья артель», подобная уже существовавшим временным артелям плотников, каменщиков, ямщиков. Но между такого рода артелями и социалистической организацией крупных промышленных предприятий, создание которых диктовалось потребностями экономического развития страны, лежало огромное расстояние. Чтобы преодолеть его, нужны были условия, которых не существовало в России 60-х годов, когда русский рабочий класс только еще формировался. Во второй половине XIX в. промышленность в России могла развиваться лишь в ее капиталистических формах. Сохранение и развитие сельской общины становились в условиях обозначившегося общего развития страны по пути капитализма исторически нереальными. «Русский социализм» Герцена остался, таким образом, утопической социалистической теорией.

«Герцен, — писал Ленин, — видел «социализм» в освобождении крестьян с *землей*, в общинном *землевладении* и в *крестьянской* идее «*права на землю*». Свои *излюбленные мысли на эту тему он развивал* бесчисленное количество раз.

¹⁴⁵ Плеханов справедливо утверждал, что апелляция Герцена к общине «была полупризнанием того, что не мышление определяет собою бытие, а бытие определяет собою мышление» (Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII, стр. 403).

На деле в этом учении Герцена, как и во всем русском народничестве — вплоть до полинявшего народничества теперешних «социалистов-революционеров» — нет *ни грана* социализма. Это — такая же прекраснодушная фраза, такое же доброе мечтание, облекающее *революционность* буржуазной крестьянской демократии в России, как и разные формы «социализма 48-го года» на Западе»¹⁴⁶. Но за утопически-социалистической формой этой теории имелось реальное и для своего времени глубоко прогрессивное историческое содержание — боевой демократизм. Она отражала революционность крестьянской демократии в России и, в частности, революционные стремления к равенству «со стороны крестьян, борющихся за полное свержение помещичьей власти, за полное уничтожение помещичьего землевладения»¹⁴⁷.

Но и к самой форме, в которой выражалось это содержание, к самой облекавшей его социалистической «фразе» нужно подходить конкретно-исторически. Теория «русского социализма» была создана тогда, когда, как указывал Ленин, демократизм и социализм в России «сливались в одно неразрывное, неразъединимое целое»¹⁴⁸, когда в стране еще не сложился рабочий класс — носитель социалистической тенденции в освободительном движении, когда крестьянство выступало еще как единый класс — класс крепостнического общества — и мелкобуржуазный характер его еще не обнаружился. В этих условиях социалистическая форма, облекавшая не социалистическое, а демократическое содержание, не переставая быть утопической, сама имела революционное значение. «*Вера в особый уклад, в общинный строй русской жизни; отсюда — вера в возможность крестьянской социалистической революции*» — вера, основанная на *утопических* представлениях о русском крестьянстве, оказывалась тем, что «поднимало десятки и сотни людей на геройскую борьбу с правительством»¹⁴⁹.

Путь России к социализму, обрисованный теорией «русского социализма», Герцен всегда рассматривал как одно из решений социального вопроса; другое решение этого вопроса предстоит дать Западной Европе.

Каковы были представления Герцена о перспективах и путях развития Западной Европы к социализму? Для понимания этого вопроса необходимо принимать во внимание историческую обстановку, сложившуюся на Западе в 50—60-х годах.

В странах Западной Европы 50-е годы были временем промышленного процветания и спада рабочего движения. Новый

¹⁴⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 257.

¹⁴⁷ Там же, стр. 258.

¹⁴⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 280.

¹⁴⁹ Там же, стр. 271.

подъем этого движения обозначился в начале 60-х годов, после экономического кризиса 1857—1859 гг., захватившего крупные западноевропейские страны. Подъем этот привел к образованию в 1864 г. Первого международного товарищества рабочих, руководящую роль в котором играли Маркс и Энгельс.

Под несомненным, хотя и неосозанным, влиянием временного промышленного процветания у Герцена в 50-х и в начале 60-х годов возникают опасения, что возможность относительного повышения жизненного уровня народных масс разовьет в них стремление к буржуазному «довольству» и заглушит революционные требования¹⁵⁰. Если окажется возможным «достигнуть для всех благосостояния мелких лавочников и небогатых хозяев»¹⁵¹, Западная Европа может успокоиться на «мещанстве», т. е. капитализме. Герцен даже высказывает в это время глубоко несправедливую мысль, противоречащую его общим надеждам на западного «работника» как на «человека будущего» на Западе, будто бы «работник всех стран — будущий мещанин»¹⁵². Но вместе с тем он отнюдь не считает путь в «мареммы мещанства» обязательным для западноевропейских стран. Этот путь, по его мнению, — один из возможных, но не исключена и возможность другого развития, ведущего к социализму. «Возможностей много впереди: народы буржуазные могут взять совсем иной полет, народы самые поэтические — сделаться лавочниками»¹⁵³.

Признаки нового подъема рабочего движения Герцен заметил не сразу. Но под влиянием этого подъема в его мысли к концу 60-х годов намечаются новые тенденции в решении проблем современного исторического развития и социализма, тенденции, которые с наибольшей силой сказались в письмах «К старому товарищу», направленных против анархических установок Бакунина и знаменующих собой идейный разрыв Герцена с Бакуниным.

Тема «писем» — социальный переворот. Убеждение в его неизбежности пронизывает все их содержание. Герцен решительно утверждает, что «исключительному царству капитала и безусловному праву собственности» так же пришел конец, как некогда пришел конец «[ца]рству феодальному и аристократическому»¹⁵⁴.

Но Герцен не согласен с установкой Бакунина на немедленный переворот, на анархический бунт. Он считает, что старый

¹⁵⁰ Эти опасения ярко выражены в «Западных арабесках» (1856), статье «Роберт Оуэн» (1860) и в «Концах и началах» (1862—1863 г.).

¹⁵¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XI, стр. 251.

¹⁵² А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI, стр. 138.

¹⁵³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XI, стр. 252.

¹⁵⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 577.

мир еще крепок, новый же мир еще не готов для переворота — ему не хватает ясной и разработанной теории и крепкой организации.

«Письма» показывают, что Герцен преодолел скептицизм относительно возможности усвоения массами революционной теории. Решающую роль здесь сыграло то, что в 60-х годах он увидел процесс образования и складывания новых передовых сил, объединенных I Интернационалом. Именно в «македонской фаланге работников»¹⁵⁵, представленной на «рабочничьих съездах», Герцен увидел тот «мост», который даст возможность соединить передовую теорию с движением масс.

Доказательства необходимости революционной теории для успеха революционного движения, оптимистическая уверенность в возможность превратить эту теорию в оружие масс свидетельствуют о глубоком понимании Герценом одного из важнейших условий подготовки социального переворота. Трагедия Герцена состояла в том, что он не видел, что в 60-х годах уже существовала великая революционная теория — марксизм, обосновавший необходимость социалистического преобразования общества и указавший пути, ведущие к победе новых общественных отношений.

«Письма» показывают также, что социологические воззрения Герцена освободились от анархистских мотивов. Хотя у Герцена по-прежнему отсутствует ясное понимание классового характера государства, тем не менее его возражения против бакунинского отрицания государства обнаруживают трезвый реализм и историзм его мышления. Для Герцена государство — необходимая историческая форма политической жизни общества, изменяющаяся в ходе истории. Форма эта — исторически преходящая, но, как справедливо замечает он, «из того, что государство — форма *преходящая*, не следует, что это форма уже *прешедшая*»¹⁵⁶. Герцен показывает, что установка на немедленное разрушение государства нереальна¹⁵⁷, он считает также возможным использовать государственную власть в интересах революции¹⁵⁸.

¹⁵⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 589.

¹⁵⁶ Там же, стр. 591.

¹⁵⁷ См. там же.

¹⁵⁸ Говоря о том, что государство может служить «одинаково реакции и революции — тому, с чьей стороны сила», Герцен упоминает Лассалья, который «хотел воспользоваться» государственной силой «для введения социального устройства». Эти слова Герцена не дают оснований для сближения его позиции с позицией Лассалья. Герцен никогда не придавал решающего значения всеобщему избирательному праву (что было свойственно Лассалю); его мысль о том, что «соединения работников» должны достигать «невмешательства власти *в работу*» (А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 591, 583), прямо противоречит установке Лассалья на создание производительных рабочих ассоциаций под покровительством и при помощи государства.

Резко расходится Герцен с анархизмом и в вопросе о характере социального переворота. В письмах «К старому товарищу» бакунинской анархистской философии, призывам к разрушению всего старого Герцен с особенной силой противопоставляет идею культурно-исторической преемственности старого и нового миров. Он утверждает, что новый водворяющийся порядок, нанося удар старому миру, «не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобразное»¹⁵⁹.

В. И. Ленин отмечал, что и в «письмах» Герцен не избавился окончательно от иллюзий «надклассового» социализма. Он явно переоценивал возможность в условиях того времени мирного пути социального преобразования, считая возможным убедить собственников в бесплодности их сопротивления новому порядку, повторяя «старые буржуазно-демократические фразы» о том, что нужна «проповедь, равно обращенная к работнику и хозяину, земледельцу и мещанину»¹⁶⁰. Тем не менее для направления, которое приняла мысль Герцена, чрезвычайно показательно, что судьбы социального преобразования он связывает с укреплением и развитием «международного соединения работников». В этом соединении он видит силу, представляющую одновременно «первую сеть и первый всход будущего экономического устройства» и «боевую организацию»¹⁶¹.

Представления Герцена о содержании и перспективах деятельности I Интернационала во многом оставались еще неясными. Он считал, что, объединяясь в международном масштабе, работники могут «покинуть» мир, «пользующийся без работы», и заставить его пойти на сделки. Если же старый мир не пойдет на сделки, «тем хуже для него», пишет Герцен, «тогда гибель его отсрочится только настолько, насколько у нового мира нет сил»¹⁶². Задачу настоящего времени Герцен видел в том, чтобы «собрать полки», вырабатывать организацию, разрабатывать теорию.

Характерен тот факт, что в «письмах», обращенных против Бакунина, активно старавшегося в то время направить в русло анархистских идей революционное движение в России, Герцен совершенно не упоминает свои излюбленные идеи «русского социализма». Сам по себе этот факт еще не может, конечно, служить свидетельством разочарования Герцена в этих идеях. Но

¹⁵⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. XX, стр. 581.

¹⁶⁰ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 257.

¹⁶¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений. . . , т. XX, стр. 543.

¹⁶² Там же, стр. 582.

надежды, которые связывает здесь Герцен с «македонской фалангой работников», говорят о движении его мысли «к суровой, непреклонной, непобедимой классовой борьбе пролетариата»¹⁶³.

4

Этические и эстетические воззрения

Уже в 30-х годах определились некоторые важные черты этической мысли Герцена, характерные для нее на всем протяжении ее развития. К их числу относится прежде всего революционный гуманизм. Уважение к достоинству человеческой личности, протест против унижения человека, стремление к такому изменению общественной жизни, которое сделало бы возможным свободное и всестороннее развитие человека, пронизывают всю этику Герцена.

Другой характерной чертой этических воззрений Герцена является враждебность аскетизму. Герцен решительно восстает против аскетической морали, против подавления естественных человеческих чувств и стремлений. Его этика признает право человека на личное счастье, на гармоническое развитие.

Уже с 30-х годов для Герцена характерен также исторический подход к проблемам нравственности.

Мысль о назначении человека как сознательном и свободном общественно преобразующем «деянии», ставшая в 40-х годах одной из центральных идей мировоззрения Герцена, привела его к вопросу о внутренних нравственных стимулах общественно полезной деятельности человека. Герцен протестует против кантианского и правогегельянского разрыва «долга» и «склонности». Подлинно нравственный стимул человеческой деятельности для него — не отвлеченный, превращенный в нечто враждебное интересам и склонностям человека «долг», а долг осознанный, понятый как истина, воспринятый не только разумом, но и сердцем, исполнение которого становится поэтому естественным для человека¹⁶⁴.

В этических воззрениях Герцена 40-х годов еще сильно чувствуются «надклассовые» иллюзии его социализма этого времени. Дальнейшее развитие его этических взглядов обнаруживает движение Герцена к классовому пониманию проблем этики.

¹⁶³ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 257.

¹⁶⁴ См.: А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. II, стр. 94; т. III, стр. 194—196. В понимании соотношения «долга» и «склонности» Герцен полностью сходится с Белинским.

В 50—60-х годах развивается и углубляется историзм Герцена в области этики. «„Абсолютная нравственность“, — пишет он в 1862 г., — должна делить судьбу всего абсолютного — она вне теоретической мысли, вне отвлечений вовсе не существует. Нравственностей *несколько*, и все они очень относительные, то есть исторические»¹⁶⁵. Критика господствующих в современном обществе нравственных понятий занимает в это время центральное место в этике Герцена.

Выше уже говорилось о критике, которой подверг Герцен христианскую мораль. Огромной обличительной силы достигает Герцен в критике буржуазной морали. Он беспощадно обнажает ее истинный смысл, основу основ ее — защиту буржуазной собственности. Нравственность, господствующая в буржуазном мире, — это «нравственность почитания властей и собственности; все остальное — фиоритуры, орнаменты, декорации, сентиментализм и реторика»¹⁶⁶.

Герцен чувствует, что нравственный воздух в жалкой каморке западного пролетария чище, чем в богатом доме буржуа. Но он отнюдь не склонен идеализировать нравственное сознание масс. Нищета и невежество, тлетворное влияние буржуазной морали, проникающее в среду «работников», затрудняют развитие этого сознания; зреющий в груди «работника» революционный протест сочетается часто с дикой силой «дурных страстей», возможное «разнуздание» которых в революции страшило Герцена.

Не идеализирует Герцен и нравственное сознание русского крестьянина. Вместе с тем он решительно протестует против мнения, будто бы русское крестьянство лишено нравственного чувства¹⁶⁷.

Герцен считал, что ни одна из философских теорий не смогла разрешить коренной вопрос этики — не смогла сочетать в неразрывном единстве интересы личности и общества. Между тем «истинное значение этики заключается не в том, чтобы изгонять эгоизм — братство никогда не поглотит его, — а в том, чтобы найти возможность соединения этих двух великих элементов человеческой жизни в гармонию, где они могли бы помогать друг другу, вместо того чтобы терзать друг друга, как это делается в христианском мире»¹⁶⁸.

Внимание Герцена было устремлено в первую очередь на доказательство, что гармоническое сочетание «эгоизма» и «братства» как принцип общественной нравственности достижимо лишь тогда, когда оно находит основание в самом общественном быте. Он полагал, что «русский социализм», давая решение социаль-

¹⁶⁵ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI, стр. 177.

¹⁶⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 60.

¹⁶⁷ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. VII, стр. 271—339.

¹⁶⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XII, стр. 234.

ного вопроса, разрешает одновременно и вопрос этический: новая нравственность сложится на основе общинного быта, освобожденного от того подавления личности, которое имеет место в современной общине ¹⁶⁹.

Попытка Герцена поставить преобразование нравственности в зависимость от изменения общественного «быта» говорит о материалистической тенденции его этики. Эта тенденция проявилась и в чрезвычайно глубокой мысли Герцена, высказанной им в 60-х годах. Касаясь вопроса о воспитании новой морали в условиях старого общества, Герцен писал в дневнике: «Частной жизнью не много сделаешь, ее нельзя выдать за норму. Теорию с практикой в деле отрицания примиряет революция. В ней отрицание — не личное, не исключительное, не на выбор, не уклонение — а открытое противодействие старому и водворение нового. Старая добродетель объявляется пороком, нелепостью и пр. Все это невозможно для отдельного лица — и для домашнего употребления, и всего невозможнее, когда оно идет от эстетических целей» ¹⁷⁰. Хотя эта мысль не получила у Герцена развития, она представляет тем не менее значительный интерес. Она противостоит идее преобразования общественной нравственности путем нравственного совершенствования отдельных личностей и связывает такое преобразование с революционным переустройством общества.

Эстетические взгляды Герцена также связаны с идеей коренного преобразования общества. Вместе с тем в них очень сильно звучит мотив культурно-исторической преемственности нового и старого миров. Искусство и наука являются в его глазах теми ценностями, которые должны быть сохранены при уничтожении существующего общественного порядка.

Антиаскетический характер мировоззрения Герцена сказался и в его эстетике. Один из ее основных принципов составляло признание эстетического наслаждения естественным правом и потребностью человека. Революционно-преобразующее «деяние» не требует, по убеждению Герцена, аскетического отказа от наслаждения прекрасным; напротив, в самом этом «деянии» должны «слитно, гармонически» участвовать «все стороны, составляющие живой дух человека» ¹⁷¹. Эстетическое наслаждение, доставляемое человеку искусством, всегда было для Герцена одним из самых высоких, чистых, истинно человеческих наслаждений.

Но он был далек от того, чтобы в таком наслаждении видеть весь смысл, все значение искусства для человеческой жизни.

¹⁶⁹ См. А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVIII, стр. 355—356.

¹⁷⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 603.

¹⁷¹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 395.

Уже с 30-х годов для него характерно представление об искусстве как огромной воспитательной силе, носителе передовых идей.

В 40-х годах Герцен пытается уяснить характер искусства, исследуя законы исторического развития художественной деятельности. Несмотря на ограничивающее влияние идеалистического понимания истории, его мысли о том, что та или иная форма искусства может быть правильно понята и оценена лишь в связи с породившей ее исторической «почвой», о неповторимой художественной ценности каждого этапа в развитии искусства, о преемственности в этом развитии — были ценным приобретением русской эстетической мысли. Их ведущий мотив — идея связи искусства с развитием общественной жизни, отражения в искусстве потребностей эпохи, активного участия искусства в решении жизненных вопросов.

В эстетике Герцена проявилась его борьба против идеализма. В противоположность идеализму, видящему в природе «развивающуюся идею»¹⁷²⁻¹⁷³, Герцен защищает красоту реального, чувственного мира. Природу прекрасного, красоты он связывал с гармоничностью, соразмерностью.

Эстетическое, по Герцену, специфично, его невозможно свести к физическим и физиологическим явлениям. В письме к сыну «О свободе воли» он писал: «Прекрасное, конечно, не ускользает от законов природы; невозможно ни создать его без материи, ни ощущать его без органов чувств; но ни физиология, ни акустика не могут создать теорию художественного творчества, искусства»¹⁷⁴. В том же письме он развивал мысль о социально-исторической обусловленности эстетического восприятия и эстетических оценок¹⁷⁵. В эмигрантский период жизни Герцена на первый план в его эстетических воззрениях выдвинулись две темы, тесно связанные с его социологией и теорией «русского социализма»: тема упадка искусства в буржуазном мире и тема развития русской литературы как свидетельства духовных сил русского народа и отражения освободительных стремлений передовых слоев русского общества.

Герцен неоднократно писал об упадке искусства в буржуазном мире. Тема эта занимает большое место в «Концах и началах» (1862—1863), где особенно сильно звучит мотив обличения западного «мещанства». Герцен подробно развивает здесь мысль о том, что «весь характер мещанства, со своим добром и злом, противен, тесен для искусства»¹⁷⁶.

¹⁷²⁻¹⁷³ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. II, стр. 60.

¹⁷⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XX, стр. 441.

¹⁷⁵ См. там же, стр. 441—442.

¹⁷⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI, стр. 436.

Большое значение для развития эстетической мысли в России имел данный в ряде работ Герцена анализ русской литературы XVIII—XIX вв.¹⁷⁷

Одно из постоянных стремлений Герцена в его суждениях о русской литературе состояло в том, чтобы показать глубокую оригинальность этой литературы, ее национальное своеобразие. Он исходил при этом из признания национального своеобразия, самобытного характера искусства различных народов. «Поэт и художник, — писал он в «Былом и думах», — в истинных своих произведениях всегда народен. Что бы он ни делал, какую бы он ни имел цель и мысль в своем творчестве, он выражает, волею или неволею, какие-нибудь стихии народного характера и выражает их глубже и яснее, чем сама история народа»¹⁷⁸.

Особенно важное значение придавал Герцен раскрытию связи передовой русской литературы с освободительным движением. Горячий, беспрепятственный протест против самодержавно-крепостнических порядков был, по его убеждению, главным началом русской литературы с конца XVIII в. Именно из этого протеста выросло и развилось в XIX столетии то направление литературы, отличительную черту которого составлял, по словам Герцена, «анализ общественной патологии»¹⁷⁹. Герцен был убежденным поборником и защитником этого критически-реалистического направления в русской литературе. Его характеристики виднейших представителей русской литературы XIX в. — Пушкина, Гоголя, Лермонтова, Кольцова, Тургенева являются ценнейшим материалом для историка русской литературы.

Ведя борьбу против сторонников «чистого искусства», Герцен показывал, что защита «искусства для искусства» на деле очень часто прикрывает защиту существующих порядков, осуждение протеста против них. Ярким разоблачением такого рода поборников «чистого искусства» была, в частности, его статья «„Библиотека“ — дочь Сенковского» (1860).

Герцен был глубоко убежден, что русская литература — свидетельство духовного богатства и огромных возможностей развития русского народа. «После крестьянского коммунизма, — писал он, — ничего так глубоко не характеризует Россию, ничто не предвещает ей столь великой будущности, как ее литературное движение»¹⁸⁰.

¹⁷⁷ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. XVI, стр. 136.

¹⁷⁸ Среди этих работ особенно важны: «О развитии революционных идей в России» (1851), «О романе из народной жизни в России» (1857), «Новая фаза русской литературы» (1864), «Еще раз Базаров» (1868), а также «Былое и думы» (1852—1868).

¹⁷⁹ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. IX, стр. 37.

¹⁸⁰ А. И. Герцен. Собрание сочинений... т. VII, стр. 189.

¹⁸⁰ Там же, стр. 329.

5

Историческое значение

Деятельность Герцена глубоко запечатлелась и в истории русского освободительного движения, и в русской общественной мысли, и в русской культуре в целом. С его именем связано начало одной из важных в истории русского освободительного движения традиций — систематического использования бесцензурной заграничной печати для революционной пропаганды и агитации в России. Создание вольной русской прессы за границей Ленин считал «великой заслугой» Герцена перед русским освободительным движением. Герцен, писал Ленин, первый поднял великое знамя борьбы против царской монархии «путем обращения к массам с *вольным русским словом*»¹⁸¹. Он «развернул революционную агитацию», которую «подхватили, расширили, укрепили, закаляли революционеры-разночинцы, начиная с Чернышевского и кончая героями „Народной воли“»¹⁸².

Роль «Колокола» Ленин связывал прежде всего с тем размежеванием в русском общественном движении либерально-буржуазной и революционно-демократической тенденций, которому Ленин придавал огромное значение, поскольку оно выражало различие интересов либеральной буржуазии и революционного крестьянства в русской буржуазной революции. Именно вопрос о различии этих интересов был, по словам Ленина, «поставлен „Колоколом“ Герцена»¹⁸³. Несмотря на свои либеральные колебания, Герцен был в конечном счете выразителем интересов русского революционного крестьянства, представителем демократически-республиканского направления в русском общественном движении. «Он боролся за победу народа над царизмом, а не за сделку либеральной буржуазии с помещичьим царем. Он поднял знамя революции»¹⁸⁴.

~~Большую роль сыграл Герцен и в создании~~ того «богатства интернациональных связей», той «превосходной осведомленности»¹⁸⁵ в формах и теориях международного революционного движения, в которых Ленин видел одну из важных особенностей развития революционной России. Деятельность Герцена за границей способствовала не только знакомству революционной России с рядом форм западноевропейского революционного и национально-освободительного движений, но и ознакомлению зару-

¹⁸¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 262.

¹⁸² Там же, стр. 261.

¹⁸³ Там же, стр. 258.

¹⁸⁴ Там же, стр. 261.

¹⁸⁵ Там же.

бежной демократии с Россией и русским освободительным движением.

Характеризуя Герцена как мыслителя, Ленин писал, что в «крепостной России 40-х годов XIX века он сумел подняться на такую высоту, что встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени»¹⁸⁶.

Труды Герцена оказали большое влияние на развитие философии в России. Статьи о дилетантизме в науке пользовались популярностью среди петрашевцев и сыграли значительную роль в формировании революционных и материалистических взглядов ряда членов их кружка. Статьи эти были с восторгом встречены Белинским¹⁸⁷. «Письма об изучении природы» жадно читались современной молодежью, видевшей в них совершенно новый взгляд по сравнению с официально преподносимой в учебных заведениях философией. Высоко ценил эту работу Герцена Чернышевский¹⁸⁸. В «Очерках гоголевского периода русской литературы» Чернышевский, имея в виду Белинского и Герцена, писал, что деятели, стоявшие в 40-х годах во главе русского умственного движения, «уже не зависели ни от каких посторонних авторитетов в своих понятиях... С того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике Гегелеву систему, оно уже не подчинялось никакому чуждому авторитету»¹⁸⁹. «Письма об изучении природы» сыграли немалую роль в обнаружении расхождений между революционными демократами и складывающимся либерально-буржуазным направлением общественной мысли в России. То, что представители этого последнего направления (прежде всего Грановский) не приняли материалистических идей «Писем», не было случайностью; факт этот свидетельствовал о различии философских позиций революционной демократии и зарождавшегося либерализма.

В Герцене выразились и характерные черты социалистической мысли русской революционной демократии середины XIX в. — революционная устремленность, неудовлетворенность системами западноевропейских представителей домарковского социализма, стремление найти в самой жизни предпосылки для осуществления социалистического идеала. Плеханов справедливо писал, что как социалист Герцен занимает видное место в истории не только русской, но и мировой общественной мысли: «Когда будет, нако-

¹⁸⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 256.

¹⁸⁷ См.: В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. XII. М., 1957, стр. 130.

¹⁸⁸ См.: Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. II, стр. 556; т. VII, стр. 761.

¹⁸⁹ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. III, стр. 224.

нец, написана критическая история международной социалистической мысли, Герцен явится в ней как один из наиболее вдумчивых и блестящих представителей той переходной эпохи, когда социализм стремился сделаться «из утопии наукой»¹⁹⁰.

Одной из особенностей русского утопического социализма второй половины XIX в. была вера в возможность некапиталистического пути России к социализму. Выдвинув и обосновав эту идею, создав теорию «русского социализма», Герцен стал основоположником народничества. Но теория «русского социализма», созданная еще до реформы 1861 г., не имела тех реакционных черт, которые были свойственны народничеству 80—90-х годов, утратившему революционный характер и превратившемуся в мелкобуржуазную теорию, прикрытую социалистической фразой.

Герцен не сумел понять значение Маркса в истории социализма и рабочего движения; не будучи лично знакомы, Маркс и Герцен относились друг к другу враждебно¹⁹¹. Известную роль здесь сыграла близость Герцена с Бакуниным и таким злейшим врагом Маркса, как Фогт¹⁹². Но главное, что разделяло Маркса и Герцена, — это скептицизм Герцена относительно перспектив западноевропейского революционного движения. Письма «К старому товарищу», в которых выразились надежды Герцена на I Интернационал, остались, очевидно, неизвестными Марксу.

Говоря о значении Герцена, нельзя пройти мимо роли, которую он сыграл в развитии русской художественной культуры. Роль эта не может быть сведена только к тому, несомненно, крупному вкладу, который внес в русскую литературу Герцен-писатель. Не менее важным является общее воздействие Герцена на современную русскую литературу. Ни один из видных деятелей русской литературы второй половины XIX в. не остался вне этого воздействия. Его следы запечатлелись в творчестве Льва Толстого, Достоевского, Тургенева; даже расходясь с Герценом, не принимая его идей, русские писатели так или иначе откликнулись на них, испытывали их влияние.

Идеи Герцена нашли отзвук и в развитии общественной мысли и литературы многих народов нашей страны¹⁹³. Исследования, проводимые за последние годы в ряде социалистических стран, все больше раскрывают значение деятельности Герцена в разви-

¹⁹⁰ Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII, стр. 445.

¹⁹¹ Вопрос об отношениях между Марксом и Герценом специально рассмотрен в книге Д. И. Чеснокова «Мировоззрение Герцена». М., 1948.

¹⁹² В 1869 г. в письме к Огареву Герцен писал, что вся его вражда с «марксистами» из-за Бакунина.

¹⁹³ См. об этом в соответствующих главах о философской мысли народов СССР.

тии прогрессивных русско-немецких, русско-польских, русско-венгерских, русско-чешских связей¹⁹⁴. Герцен был близок с крупными деятелями международной демократии 50—60-х годов — Гарибальди, Мадзини, Ворцелем и др. Деятельность и труды Герцена встретили высокую оценку у Л. Фейербаха. В 1861 г. Я. Ханыков писал Герцену, рассказывая о своей встрече с Фейербахом: «Вас он знает; ему знакомы все почти ваши сочинения по немецким и французским переводам. Он просил меня при случае заявить Вам его глубокое уважение. Я ему подарил Ваш портрет, чему он очень обрадован»¹⁹⁵.

Выдающаяся роль Герцена в развитии русского освободительного движения и передовой русской мысли имела своим следствием ожесточенную идейную борьбу вокруг его имени. Наиболее распространенным приемом, которым пользовались и пользуются до сих пор буржуазные историки русской общественной мысли, является усиленное раздувание слабых сторон Герцена и замалчивание его сильных сторон. Отпор такого рода буржуазным извращениям Герцена дал Ленин. В статье «Памяти Герцена» Ленин глубоко и всесторонне охарактеризовал место Герцена в развитии русского освободительного движения и русской мысли.

Ленин показал, что деятельность Герцена дает возможность рабочему классу извлечь из нее важные уроки для его собственной борьбы. «Чествуя Герцена, пролетариат учится на его примере великому значению революционной теории; — учится понимать, что беззаветная преданность революции и обращение с революционной проповедью к народу не пропадает даже тогда, когда целые десятилетия отделяют посев от жатвы; — учится определению роли разных классов в русской и международной революции»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ См., напр., сборник «Проблемы изучения Герцена». М., 1963.

¹⁹⁵ Литературное наследство, т. 62. М., 1955, стр. 706.

¹⁹⁶ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 261—262.

Н. П. ОГАРЕВ

1

Жизненный путь. Общественная деятельность

Николай Платонович Огарев родился 6 декабря 1813 г. в Петербурге в семье крупнопоместного дворянина. С отроческих лет и до 1856 г. с несколькими перерывами Огарев жил в Москве.

Начальное образование Огарев получил в доме отца, затем учился в Московском университете. Как и Герцен, Огарев с отрочества был хорошо знаком с русской литературой. Он переписывал и читал запрещенные произведения Радищева, Рыльева, Пушкина, Грибоедова и других передовых писателей России. Вместе с тем он был знаком с произведениями западноевропейских писателей, в первую очередь с произведениями Байрона, Шиллера, Руссо, Монтескье, Сен-Симона, Бабёфа, Фурье. Именно тогда началось его знакомство с людьми и идеалами французской революции, «на которой *мы все*, — говорил Огарев, — выросли и воспитались...»¹

Под влиянием фактов барского гнета и произвола, с которыми он повседневно сталкивался в доме и в деревнях своего отца, в его сознании нарастал протест против старого мира.

События 14 декабря 1825 г. в России и революционное движение в Западной Европе открыли перед Огаревым новый мир, мир политический, — путь борьбы против самодержавия. На этом пути Огарев встретился с Герценом. Друзья и единомышленники поклялись пожертвовать своими жизнями освобождению народа.

¹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I. М., 1952, стр. 706.

После смерти отца Огарев освободил большую часть своих крестьян с землей. В других своих имениях он организовал фабрики и сельскохозяйственные фермы, пытался наладить отношения с крестьянами на началах договора и найма.

Огарев многократно подвергался правительственным репрессиям: в 1833 г. он получил замечание от Николая I и был отдан под тайный надзор полиции за связь с сосланными университетскими студентами из кружка Сунгурова; в 1834 г. он (вместе с Герценом и некоторыми другими членами их кружка) был арестован, отбыл девятимесячное заключение и в апреле 1835 г. отправлен в ссылку в Пензенскую губернию «под надзор начальства» за «предосудительный образ мышления»; в 1850 г. он был вторично арестован, привезен в Петербург, подвергнут в Третьем отделении допросу и по освобождении отдан под строгий тайный полицейский надзор «за распространение либеральных мыслей и ложных понятий о коммунизме».

Лишенный возможности заниматься общественной деятельностью, Огарев в 1856 г. уехал за границу, где вновь встретился с Герценом. По его инициативе возникли газета «Колокол» и приложение к ней — «Общее вече». Он был соредактором этих и всех других изданий «Вольной русской типографии».

Восприняв от декабристов идею революционного переворота в крепостнической России, Огарев развил эту идею до понятия народной социальной революции. Он стремился консолидировать, организовать и вовлечь в революционную борьбу все оппозиционные правительству элементы: радикально настроенных людей из дворян и разночинцев, прогрессивное русское офицерство и бунтующую студенческую молодежь, низшее духовенство и гонимых правительством сектантов, преследуемых царизмом общественных деятелей угнетенных наций (Польши, Финляндии, Литвы, Закавказья); пытался поднять на борьбу протестующих против помещичьего и чиновничьего гнета крепостных крестьян. Он был связан с рядом возникших в России тайных кружков, сам приехал за границу в 1856 г. с подробно разработанной программой организации общероссийского тайного общества; был одним из активных деятелей существовавшего в России в 1860-е годы тайного общества «Земля и воля».

Царское правительство потребовало от Огарева возвратиться в Россию, Огарев отказался, тогда сенат лишил его всех прав состояния и навечно изгнал из отечества.

Последние 20 лет своей жизни (1857—1877) Огарев провел в эмиграции. Он жил в Лондоне, Женеве, Гринвиче, где и умер 12 июня 1877 г. Прах Н. П. Огарева в марте 1966 г. перевезен из Англии на родину и похоронен в родной земле на Ново-Девичьем кладбище.

2

Развитие философских убеждений

Огарев считал, что исходной точкой развития его воззрений был реализм, который зародился в связи с впечатлениями от чтения произведений Шиллера, Руссо и от событий в России 14 декабря 1825 г.² Это пробудило в нем склонность к критическому изучению действительности, интерес к математике, естествознанию, обществоведению.

В связи с начавшимися еще в 1833 г. преследованиями Огарева — обысками, надзорами, арестами, ссылками — почти все его ранние теоретические работы были уничтожены. То, что дошло до нас, свидетельствует, что в 30-е годы Огарев проявлял наибольший интерес к проблемам философии истории. В 1831 г. он напечатал в журнале «Телескоп» свой перевод «Из философии истории Ф. Шлегеля». Это было первое его выступление в печати; в 1832 г. он выступил в том же журнале с переводом предисловия Кузена к книге Тенемана «История философии».

Еще будучи студентом, Огарев задался целью разработать собственную философскую систему. В деле следственной комиссии сохранилась рукопись Огарева «План системы в изучении политических наук», в которой он поставил следующие вопросы: что такое политические науки? каков предмет их? где их предел? Тут же Огарев поставил проблему, которую исследовал в течение всей своей жизни, — как обеспечить свободу личности от притязаний других личностей и правительства.

В то время Огарев еще не был свободен от идеалистических представлений и понятий о философии. Свою систему он начинал с допущения абстрактного, абсолютного начала, или бога, и из этого начала пытался вывести реальный мир.

Огарев считал непременным при рассмотрении всякого предмета выводить как необходимость, так и возможность этого предмета. Сам этот вывод должен быть основан на данных науки и на законах логики. Он стремился вывести из данных современной ему науки необходимость и возможность допущенного им абсолюта — бога и всех его проявлений. Не удивительно, что в конце концов Огарев оказался, по его словам, «в положении вкопанного».

Главным вопросом для Огарева оставался вопрос об общественной жизни людей, о человеке и свободе личности. В своей системе он намеревался доказать, что смысл исторического раз-

² См.: Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II. М., 1958, стр. 22—23.

вития в достижении такого строя, при котором будет максимально свободной человеческая личность.

В 1838 г. Огарев побывал в Пятигорске, где встретился с переселенными туда из Сибири декабристами. Особенно близко он сошелся с поэтом А. И. Одоевским. Не имея еще твердых теоретических убеждений, при наличии в его мировоззрении в 30-х годах элементов «метафизического мистицизма» (как определил Огарев позднее), он перенимал от Одоевского настроения и понятия философии христианства, которые старался развить, занимаясь этим до 1839 г., т. е. до возвращения из ссылки в Москву. Но он по-прежнему оставался верным заветным принципам своего мышления: реализму и критицизму. Следуя им, он пытался подвести под все догматы христианского учения рациональные и естественнонаучные основы. Это привело его к непреодолимым сомнениям и необходимости искать других путей для решения волнующих его вопросов.

Таким образом, Огарев до конца 30-х годов колебался между идеализмом и реализмом.

Оказавшись в 1839 г. в Москве, в кругу отчасти старых, отчасти новых друзей: Н. М. Сатина, Н. Х. Кетчера, М. Н. Каткова, Т. Н. Грановского, М. А. Бакунина, К. Д. Кавелина, В. Г. Белинского — в атмосфере новых явлений, идей, понятий, образов, Огарев почувствовал неодолимую потребность осмыслить новые факты и впечатления, соотнести их со своими убеждениями.

Определив в качестве своей первостепенной задачи изучение современной философии, Огарев в начале 40-х годов полагал, что выразителем такой философии является Гегель. Он стремился понять Гегеля, встать на его точку зрения, попытался раскрыть внутреннюю логику развития истины или, как он говорил, «объективный разум пусть движется во мне при чтении Гегеля...»³ Огарев в это время явно идеализировал Гегеля.

За границей, где Огарев в первый раз пробыл с небольшим перерывом почти пять лет (1841—1846), он заново проштудировал все основные сочинения Гегеля («Феноменологию духа», «Науку логики», «Энциклопедию философских наук», «Историю философии»), слушал лекции Шеллинга, читал произведения Фейербаха, Конта, пристально следил за политической мыслью и революционным движением в Западной Европе. Он отдал свои симпатии левому направлению в послегегелевской философии, выделив в нем как наиболее ценную мысль о действии.

Положительное влияние оказала на Огарева во время его пребывания в Германии философия Людвига Фейербаха. Фейербах

³ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 307.

увлек Огарева своей разрушительной критикой религии, христианства, обострил его давний интерес к сущности человека, к соотношению в нем материального и духовного⁴.

Л. Фейербах побудил Огарева снова критически взглянуть на историю развития своих теоретических воззрений и всех общественно-политических понятий. Огарев стал сознавать, что до сих пор испытывал в себе борьбу чувства и разума, веры и знания. В конце концов верх взял разум.

Но и философия Фейербаха не разрешила для Огарева коренных вопросов миропонимания. Вскоре он писал Герцену: «Для себя я думаю в продолжение зимы написать еще вещь — разбор Фейербаха. Я с ним не сближаюсь. До сих пор мне кажется, что его человек не носит в себе своего процесса и результат является *ex machina* (механически)»⁵.

В философии Фейербаха Огарев нашел поддержку своей давней, исходной тенденции к реализму. Он начал решительно переходить от мира отвлеченных размышлений к миру положительных знаний и практических действий. Его письма этого времени наполнены критикой Гегеля. Главное, против чего протестовал Огарев, — это решение Гегелем вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе.

«Логика, — говорил Огарев, — все же абстрактное, а не живое дело. Да кто же дал право вынуть мысль из мира, поставить особо и потом строить прикладную логику, т. е. натурфилософию и философ[ию] истории?»⁶

Огареву стало ясно, что Гегель извращает действительность, что он, по существу, впадает в своего рода дуализм. Нет и не может быть идеального в природе, оно может быть лишь в мышлении, отчужденном от природы. «*Ideell* (идеальное), — говорил Огарев, — только там, где действительно является *der Gedanke für sich* (мысль для себя) независимо от природы и может развиваться в свою систему. Это все философские плутни, Герцен! Не верь им»⁷.

А. И. Герцен поддержал друга; сообщил ему, что их развитие идет параллельно, что он сам пришел к таким же убеждениям: «... Я не новое, а близко родное встретил в том, что ты пишешь»⁸.

⁴ См.: Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 317.

⁵ Н. П. Огарев Письмо А. И. Герцену 6 ноября 1844 г. ОРГБЛ Г-О, VIII, 55.

⁶ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 348—349.

⁷ Там же, стр. 371.

⁸ А. И. Герцен. Собрание сочинений в 30 томах, т. XXII. М., 1961, стр. 219.

Столь же решительно Огарев критиковал вторую часть «Энциклопедии философских наук» Гегеля — «Философию природы». Здесь, говорил он, та же игра мыслью, словами. Огарев указывал на непоследовательность, неоткровенность, робость Гегеля, чего, говорил он, история ему не простит. Особенно возмущала Огарева манера Гегеля обходить в природе вещественные превращения посредством слова «идеальный», которое, говорил он, «все переходы сводит к неопределенности». Он указывал, что вещество нигде не имеет абстрактных переходов и движений без своего качественного и количественного процесса, что тела со всеми их физическими свойствами есть результат этого процесса.

Вместе с тем Огарев, в отличие от Фейербаха, не игнорировал добытое гегелевской философией новое содержание, он прежде всего усвоил его диалектику.

Огарев и раньше признавал в качестве существенной черты научного метода — историзм. В 40-е годы он уже не только признавал, что мир не создан и не остается вечным, что его бытие есть процесс, но и определял законы этого процесса.

Постоянно совершающиеся метаморфозы материи осуществляются, считал он, путем отрицания, которое Огарев назвал «душой самотворения природы». Он отмечал также, что, отрицая низший момент, природа сохраняет его в снятом виде в своем высшем моменте.

Так, например, рассуждал Огарев, органический процесс в то же время является химическим, а также электрическим процессом. Огарев определил, что процесс развития природы есть не что иное, как процесс ее становления для себя — бытием. Материя из безразличной непрерывности посредством различения приходит к субъективности, которая и есть для себя бытие материи. В субъекте природа познает саму себя⁹.

Критикуя Гегеля за скатывание к дуализму (т. е. к разрыву мысли и материи), Огарев пытался определить «истинный монизм», или «истинный идеализм», под которым он понимал единство мысли и материи, идеи и природы, реального и логического.

«Вникни во все это чудесное единство логоса и реалитета, и тогда только раскроется идеализм так, как он есть поистине, т. е. ни спиритуализм, ни материализм, а отсутствие всякого дуализма, великое Einssein (единство) идеи и природы»¹⁰.

Огарев, сознавая, что природа развивается по диалектическим законам, еще склонен был в это время считать эти законы разумом.

⁹ См.: Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 381.

¹⁰ Там же.

Однако, по признанию Огарева, вопросом, который оставался нерешенным, нерешенным и у него, и у Герцена, был вопрос об отношении мышления к бытию. Выведенное из гегелевской натурфилософии объяснение единства духа и материи не удовлетворяло Огарева. «Но жажду знать, — обращался он к Герцену, — на какой точке ты сам стоишь к естествоведению, определил ли ты себе и насколько всю эту Kluft (пропасть) между Sein und Denken (бытием и мышлением), которую, мне кажется, наука не определила и насколько не вывела отношения природы (организма) к мысли, так что мысль все еще остается вложенной в человеческую голову неизвестно откуда, а в природе она движется мистериозно, оставаясь абстрактной сущностью»¹¹.

Н. П. Огарев, разумеется, понимал, что мысль и человеческий организм, мысль и мозг имеют между собой существенную связь, но ему еще недоставало научных данных, подтверждающих, что мысль есть продукт мозга. Он писал Герцену: «Пока ты не покажешь, как она (материя. — *Ред.*) производит движение, Empfindung (ощущение) и мысль, — ты насколько не покрыл вышереченной бездны, ты будешь находиться в действительном дуализме под прикрытием вымышленного единства»¹².

Таким образом, Огарев стал в это время понимать философию как обобщение естествознания, как вывод из его данных. Именно с этого времени он начал глубоко изучать естествознание и сам стал серьезно заниматься естественнонаучными исследованиями.

Огарев говорил, что, занимаясь естественными науками, он не позволит себе потеряться в специальных вопросах, что он только следует нити, которая естественно вела его к цели; естествознание для него «неизбежное звено в знании, которого цель — мир человеческий»¹³.

В связи с этим Огарев критиковал склонность естествоиспытателей к эмпиризму, что, по его убеждению, является более худшим заблуждением, чем немецкий идеализм. «Немецк[ая] философия, — говорил он, — не дошла до примирения эмпиризма и умознания, é vege (это верно. — *Ред.*), но эмпиризм не стал даже вровень с ошибками философии; его теории ложнее ошибок философии; его теория самая пошлая метафизика»¹⁴.

Огарев был прав, когда утверждал, что исходной точкой, отправным пунктом его теоретического мышления в раннюю пору

¹¹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 379.

¹² Там же, стр. 380.

¹³ Там же, стр. 375.

¹⁴ Там же, стр. 377.

был реализм, что затем у него был длительный (примерно 15-летний) период колебаний и патаний, попыток найти правильную теорию мира, когда реалистическая тенденция сочеталась с самыми крайними идеалистическими положениями и априорными построениями.

Реалистическая тенденция в развитии теоретических взглядов Огарева завершилась тем, что он в середине 40-х годов пришел к материалистической теории, к признанию союза между философией и естествознанием.

3

Философская теория и метод

Со второй половины 40-х годов Огарев был занят преимущественно революционной и публицистической деятельностью. Свои философские идеи он часто излагал в статьях, посвященных общественно-политическим проблемам, а также в письмах, адресованных Герцену, друзьям, позднее — корреспондентам «Колокола».

Однако он и теперь не переставал работать над вопросами метода и теории философской науки, готовя материал для сведения своих понятий воедино и изложения их в систематическом виде. «... Я хочу, — писал он в 1856 г., — высказать результаты, к которым я пришел, общность, целое убеждений, которых я достигнул долгой работой мысли и жизни, понимания и опыта и которые мне теперь хочется привести в порядок»¹⁵.

В 1865 г. Огарев намеревался изложить свои философские идеи в форме полемических писем к Мадзини («Письма к идеалисту»), но потом, по совету Герцена, отказался от этого замысла.

Материалами для исследования философских взглядов Огарева могут служить его рассуждения, занесенные им в записные книжки в 1858 г.: «Теоретические заметки», «Мысли и заметки», «Заметка о Канте», «Пролегомина ад гисторисофиам»; в 1862 г. — «Религия и наука»; в 1865 г. — «Опыт введения в науку», «Примечания и материалы», «Примечания к Cournot»; в 1866 г. — «По поводу чтения Сеченова и Шапи»; в 1867 г. — «Тезисы о libre arbitre (свободе воли)», «Старовоздвиженская философия»; в 1869 г. — «С утра до ночи», «Ответы на статью Герцена „Между старичками“» и на брошюру Бакунина „Постановка революционного вопроса“» и др.

¹⁵ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 21.

Огарев не осуществил свою мечту о создании системы. До нас дошло лишь начало, которое опубликовано под названием «Отрывок из автобиографии».

Огарев искал реальное основание философской науки, стремился уяснить ее необходимость, метод, предмет, цель, задачи. «Под словом „философия“, — говорил он, — обычно разумеются общие мировые основания или общие основания целой группы явлений, и потому философские вопросы составляют естественную потребность человеческого разума. . .»¹⁶.

Н. П. Огарев указал на существование двух противоположных и борющихся между собой концепций в отношении этих основных вопросов — идеалистической, или, как он называл ее, метафизической философии и философии положительной.

«...„Метафизика“ решает их на свой лад, т. е. принимает за философское основание предполагаемые ею мысли, идеи, предшествующие фактам, и группирует факты согласно им, между тем как положительное понимание из существующих фактов *выводит* общий закон их существования, который и есть уяснение, решение философского вопроса»¹⁷.

Естественным последствием «метафизического», т. е. идеалистического, направления явилось доктринерство. Доктринеры стремились сделать из науки религию, придать ей свойство непогрешимости, узаконить в ней *status quo*.

Огарев не отрицал наличия всеобщих научных законов, но он отстаивал мысль о конкретно-историческом характере явлений. «Без сомнения, — говорил он, — математические законы всякого движения в мире всеобщы; но это не мешает, а, напротив того, доказывает, что каждое явление слагается из своих данных: ток реки по направлению ската, рождение устрицы и кита, английская конституция и европейская цивилизация — явления, сложившиеся из известных данных и равно не представляющие никакой нравственной абсолютной истины или абсолютного догмата»¹⁸. Мыслитель указывал не только на фальшь идеализма, но и на несостоятельность претензий метафизических доктрин быть истиной «в последней инстанции». Одним из первых в истории русской философии он указал на метафизический характер позитивизма Огюста Конта.

Огарев не считал позитивизм Конта последовательной положительной философией. Признавая, что основы положительной науки находятся в опыте и изучении природы, он

¹⁶ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 696—697.

¹⁷ Там же, стр. 697.

¹⁸ Там же, стр. 409.

отрицает возможность знать что-либо, кроме отдельных явлений и фактов, отказывается определить какое бы то ни было «начало» мира. А без уяснения основного вопроса философии позитивизм неизбежно попадает в круг метафизического построения.

Материализм отличается от позитивизма тем, что признает возможность для человека определить «начало» мира и находит это начало в материи. Примером такой философии является французская философия XVIII в., которая, по определению Огарева, была философией действительности, а не фантастического умозрения. Будучи наследницей Бэкона, она произвела, с одной стороны, естествознание, а с другой — «политическую экономию, т. е. социальную науку»¹⁹. Материализм прошлого столетия, утверждал он, отвергнув предшествующие принципы, поставил знаменем «свободу, равенство и братство». «Из этого, — заявил он, — переход к социализму является естественным историческим следствием»²⁰.

Огарев неотступно трудился над тем, чтобы установить, что началом, основой мира является материя. У бесконечного множества отличных друг от друга предметов, рассуждал он, есть одно, без исключения всем их присущее и всех их объединяющее свойство — свойство вещественности.

«Разоблачая природу, т. е. восходя от многообразия к единству, мы, — говорил Огарев, — наконец, натываемся на одну *всеобщность*, свойственную всему существу: вещество, которое мы признаем, потому что оно непроницаемо. Непроницаемое в природе мы называем веществом»²¹.

С признанием вещества необходимо связано признание всех форм его существования. Первое, что следует из признания материи, это то, что она протяженна и, стало быть, занимает определенное место. Отсюда произошло понятие «пространство». Пространство, по определению Огарева, есть отношение вещи к занимаемому ей месту.

Огарев полагал, что нелогично допускать наличие в вещественном мире пустоты; более логично признать бесконечную делимость и различные степени плотности вещества.

Движение материи в пространстве также есть объективный факт; оно совершается постоянно и во всех точках мира. «Покоя в бесконечном пространстве, — говорил Огарев, — быть не может; и то, что мы называем косностью в природе, есть только относительное равновесие»²². Подобно тому как человек склонен отвле-

¹⁹ Там же, стр. 201.

²⁰ Там же, стр. 761.

²¹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 40.

²² Там же, стр. 42.

коть пространство от вещества, так и при определении движения он склонен отвлекать силу от движения. «Движение для наблюдателя, — говорил Огарев, — разлагается на два момента: сила или толчок и перемещение (собственно, движение)»²³.

Огарев трактовал движение механически, как перемещение тел в пространстве. Он полагал, что это перемещение есть проникновение более плотных тел в менее плотную вещественную среду; оно совершается всякий раз там, где нет для этого препятствий. Именно это условие, а не воображаемая сила и не предполагаемый толчок является причиной движения тел. Но и такая трактовка самодвижения материи позволяла Огареву объяснить процесс мирообразования. В связи с этим Огарев указал еще на одно естественное свойство движущихся тел — на взаимодействие. Движущиеся частицы увлекают за собой близлежащие частицы.

«Достаточно, — заявлял он, — двух сплотившихся частиц, чтобы они в своем тангенциальном движении произвели целые миры»²⁴.

Материальный мир есть единственный и объективный источник всех мыслей, знаний человека. Практическое отношение человека к действительному миру, отражение мыслящим мозгом этого мира, наблюдение, группировка, классификация фактов, выявление причин и следствий, определение закономерностей, вывод формулы бытия и развития фактов — таковы, по убеждению Огарева, сущность и ход познания.

Огарев доказывал несостоятельность всякого агностицизма. Отвергая утверждаемую Кантом разделенность сущности и явления, принципиальную невозможность познать сущности вещей, Огарев утверждал, что нет и быть не может каких-либо непознаваемых вещей. Он говорил:

«И человеку есть призвание:
Все, все, что только есть,
Все в область ясную сознания
Из жизни внешней перенести»²⁵.

Дело вовсе не в том, рассуждал Огарев, что сущности якобы существуют отдельно от явлений и для человека недоступны, а исключительно в том, что сами явления чрезвычайно сложны и не сразу, не полностью, не до конца, не абсолютно, а только по-

²³ Там же, стр. 41.

²⁴ Там же, стр. 42.

²⁵ И. П. Огарев. Стихи и поэмы, т. I. Л., 1937—1938, стр. 28.

степенно, частями постигаются познающим субъектом. Границы познания существуют не в познаваемом объекте, а в познающем субъекте, да и то не как абсолютные границы, а как условные. Эти границы заключаются по существу в степени способностей познающего субъекта, которые, как и все другое в природе, могут развиваться и совершенствоваться.

Столь же решительно протестовал Огарев и против позитивистского игнорирования возможности проникнуть за пределы отдельных фактов. Оторванность от жизни, от действительности — вот что делает совершенно неудовлетворительными и идеалистическую метафизику, и эмпиризм, и позитивизм. «Мне кажется, — говорил Огарев, — что трансцендентальная философия и точные науки именно потому и не могут до сих пор популяризироваться, что ни то, ни другое не схвачено из жизни; и то, и другое носитя или в неверных и неприлагаемых отвлеченностях, или в плоских наблюдениях, не касающихся теоретических вопросов, и то, и другое не только не удовлетворяет, но и не затрагивает живого человека, страждущего жаждой теории, потому что эта жажда — неотъемлемая функция человеческого мозга»²⁶.

Огарев отмечал, что в научном познании имеет решающее значение метод. Каждый вид философской теории строится на основе своеобразного метода. Существует мистический метод, который имеет две разновидности: метод пророчества и метод отвлеченного построения. Пророчеством является фантастическое предположение, что то-то непременно совершится тогда-то и таким-то образом. Тут, говорил Огарев, за основание берется или отношение к несуществующему факту, или несуществующее отношение к какому-нибудь факту, или не берется никакого основания и предположение дается на веру.

Отвлеченное построение также есть принятие какой-нибудь вещи на веру и выведение из этой мысли ряда заключений, «которые из нее, — говорил Огарев, — может быть, и следуют, но самая мысль и эти заключения вовсе не обращают внимания на действительность вещей и их значение и могут с ними совершенно не совпадать»²⁷.

Но есть и другой метод, противоположный мистическому, метод положительного наблюдения, который, с точки зрения Огарева, тоже имеет две разновидности: метод эмпиризма и метод вывода. Эмпиризм требует наблюдения фактов, но ограничивается их описанием. Вывод же раскрывает связь между фактами, является заключением, следующим за рядом исследований, наблюде-

²⁶ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 22.

²⁷ Там же.

ний определенных данных. Огарев признавал подлинно научным только метод вывода. «Простое записывание фактов, — говорил Огарев, — может быть каталогом, летописью, но не есть наука; только объяснение законности, методы развития явлений известного порядка, составляет теорию, т. е. науку»²⁸.

Идеальным видом положительного вывода, по мнению Огарева, является математический метод, который есть вывод из существующих количественных отношений, есть решение уравнений. Огарев утверждал, что математика является универсальным научным методом, приложимым без исключения ко всем областям знания.

Реалистический взгляд на действительность, изучение естествознания, истории общества, философии немецких мыслителей, в особенности Гегеля, — все это привело Огарева к пониманию, что в жизни природы и человеческого общества царит диалектика: противоречие, борьба противоположностей, движение путем постоянного разрешения противоречий посредством борьбы противоположностей; превращение количества в качество, изменение качества путем количественных изменений (прибавления или убавления); отрицание отрицания, движение путем перехода противоположностей друг в друга, путем смены старого новым, с сохранением и развитием всего, что в старом оставалось существенным, путем перехода противоположностей в высшие формы, т. е. путем воспроизведения на более высокой ступени, а в человеческой истории — на основе предельного опыта деятельности людей. Огарев знал эти законы, усвоил их. Он сознавал, что в действительности не существует неподвижных противоположностей: сущности и явления, основания и следствия, причины и действия, тождества и различия, и т. д., что все противоположности переходят друг в друга. И все-таки он не был до конца последовательным диалектиком; его мышление, диалектическое по своему характеру, имело существенные недостатки.

Огарев ставил перед собой вопрос о природе понятий. Но он сосредоточил свое внимание только на одной стороне этой проблемы — на происхождении понятий, доказывая, что содержание всякого понятия как формы мышления, знания берется из ощущений, наблюдений, опыта. Что касается связи форм и категорий мышления, то он не исследовал их, хотя, будучи материалистом, разумеется, признавал, что субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам. Учитывая объективную диалектику при теоретическом осмысливании фактов, т. е. мысля диалектически, он не отделял вопрос о методе от вопроса

²⁸ В. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 316.

о теории, считая, что материалистическая теория бытия и познания и является методом. Критикуя эмпириков и эмпиризм, он отметил лишь их пренебрежение к теоретическому мышлению, не раскрыв ограниченности такого способа мышления, которым пробавались эмпирики. Диалектики как метода мышления Огарев не разработал.

Тем не менее в общем итоге философская мысль Огарева развивалась в направлении к диалектическому мировоззрению.

4

Социологическая теория

В социологии, как и в философии, Огарев исходил из того, что «наука существует только одна — и совершенно не догматическая, т. е. история, история природы и отдел ее — история человечества»²⁹.

Социология, как и всякая другая наука, должна быть не отвлеченным построением и не пророчеством, а результатом положительных исследований общества, выводом из наблюдений действительности и из опыта.

Огарев указывал, что обычно философия истории стремилась подвести все развитие человечества под закон цели, будто бы предначертанной, предустановленной сверхъестественной силой или изображала его в виде круговорота. Он остро критиковал социологические концепции Боссюэта, Вико, Кондорсе, Сен-Симона, Гегеля, Конта и др. «История не идет ни по плану Боссюэта, ни по плану Гегеля»³⁰, — говорил Огарев.

В 40-х годах он считал, что для понимания общественной жизни решающее значение имеют физиология и антропология. «Пока мы не раскусим антропологии, мы — слепцы в социальном мире»³¹. Перед людьми стоит задача переустроить свою общественную жизнь в соответствии со свойствами человеческой природы, на основе ее. «Разумное, свободное общество — вот задача современная, которая разрешится в будущем»³².

В 50—60-е годы Огарев под влиянием общественной борьбы начинает понимать ограниченность антропологического принципа в применении к обществу. Он приходит к выводу, что изменения в общественной жизни и борьба за эти перемены вызываются экономическими потребностями.

²⁹ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 409.

³⁰ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 24.

³¹ Там же, стр. 382.

³² Там же, стр. 321.

Человек живет: он ест, пьет, двигается, спит, трудится. Словом, человек деятелен.

В чем, спрашивал Огарев, заключается его труд, т. е. практическая деятельность? ³³ В том, чтобы обеспечить себя средствами, необходимыми для поддержания своего существования. Вся практическая деятельность человека, говорил Огарев, заключается в приготовлении пищи и питья, жилья и постели, средств передвижения. В этом непрерывном процессе обеспечения людьми себя необходимыми средствами существования заключается сущность их истории. Но кроме труда, т. е. кроме практической деятельности, наблюдается еще одно явление — междоусобная борьба.

Из-за чего же борются люди друг с другом?

Из-за лучшего устройства своей жизни. Уже в труде, в практической деятельности людей имеют место различные тенденции: наряду с тенденцией к обеспечению себя необходимыми средствами существования, имеет место еще тенденция к накоплению, наживе, обогащению. В свою очередь, стремление к наживе, к обогащению издавна породило тенденцию лучше устроить свою жизнь за счет труда других, тенденцию к захвату собственности и власти, к господству и эксплуатации.

«Таким образом, — говорил Огарев, — слагалась история: те личности, которые лучше устраивали свою жизнь (разумеется, на счет других), из толпы производителей переходили в буржуазию или барство, в военную силу или императорство. Остальные оставались работниками, а лично цели имели все такие же, т. е. накопить до положения буржуазии или барина, военного командира или повелителя» ³⁴.

Огарев указывал, что все общества — от древнегреческого и древнеримского до современных королевств, империй и республик — были и остаются сословными, классовыми.

Отношения подобных общественных сторон, говорил Огарев, необходимо должны оставаться как борьба, в которой одна сторона желает удержаться на месте, где стала уже терять основания, а другая стремится ее преодолеть и поставить себя на новых, более разумных основаниях. «Так, — заявил он, — шло с покоев веков и теперь идет история» ³⁵.

Еще в 1847 г. Огарев высказал мнение о наличии связи социально-политического строя с экономическим строем общества; в 1860-е годы он уже искал научного определения этой связи. В статье «С утра до ночи», написанной в 1869 г., он со всей

³³ См.: Н. П. Огарев. Последнее проклятие. ОРГБЛ. Г-О, VII-8, Тетрадь № 32, 2, л. 1.

³⁴ Там же, л. 2.

³⁵ Там же, л. 15.

определенностью говорил, что «наука общественного устройства (социология) все больше и больше сознает необходимость принять за свое существенное средоточие экономические (хозяйственные) отношения общества»³⁶.

Огарев видел, что существующий общественный и политический строй России неразумен, несправедлив: в нем — сословная рознь, крепостничество, эксплуатация, неравноправие. Он понимал, что основой неразумности и несправедливости этого строя являются существующие экономические отношения, частная собственность, подневольный труд, неэквивалентный обмен. Он сознавал, что рационализацию общественного строя нужно начинать с преобразований в экономике общества, что для преобразования экономики необходимы: борьба угнетенных против господ, революция, взятие народом в свои руки политической власти, создание нового народно-демократического политического строя. Огарев указывал, что ошибкой социалистов-утопистов было как раз то, что они видели конечные причины всех общественных перемен в возрастающем понимании людьми истины и справедливости и надеялись добиться разумного общественного устройства без борьбы угнетенных против угнетателей, без революций, без захвата народом политической власти, а только путем проповеди, обращенной и к работнику, и к хозяину. «Я не вижу в истории ни одного примера такого развития понимания, которому властвующее меньшинство уступало бы добровольно»³⁷, — заявил он.

Но, признавая основой общественного процесса развитие экономики, он не осознал еще, что основу экономики составляет способ производства: производительные силы и производственные отношения; что люди, повседневно занимаясь производством, невольно совершенствуют, развивают производительные силы, а вслед за ними и производственные отношения; что, следовательно, развитие способа производства и форм обмена совершается независимо от воли людей; что, создавая или преобразуя общественный и политический строй, люди всякий раз исходят из требований способа производства и обмена. Он ошибался, объясняя происхождение сословий и классов, собственности, эксплуатации, неравенства, словом, всех видов социальной и политической неразумности и несправедливости насилием, «захватом», т. е. политической причиной.

Из этой ошибки логически вытекала другая. Огарев считал, что сословия и классы борются между собой не как поборники старого и нового способа производства, а только как захваченные

³⁶ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. II, стр. 195.

³⁷ Там же, стр. 216.

и захватчики. Несомненно, Огарев шел в направлении к научному материалистическому пониманию истории, однако он не смог преодолеть исторический идеализм.

5

Утопический социализм

Вся теоретическая деятельность Огарева была тесно связана с запросами классовой борьбы в русском обществе. Будучи идеологом трудящейся, эксплуатируемой массы русского крестьянства, которое своим положением в обществе понуждалось к тому, чтобы стремиться полностью покончить с крепостничеством, помещичьей властью и собственностью на землю, Огарев вместе с Герценом пришел к идее социализма. Он разрабатывал и пропагандировал, конкретную, специально для России прилагаемую теорию социализма. В основе этой теории у него был тезис о том, что истинный экономический строй, правильное производство, справедливое распределение, разумные отношения между людьми — все это возможно при условии, если земля и другие средства производства находятся во владении самих производителей. А это может быть лишь при коллективной собственности, при общественном хозяйстве. Огарев был врагом рабства не только крепостнического, но и капиталистического. Он считал коренным пороком современного ему общественного устройства в России, как и в Западной Европе, сословное, т. е. классовое, деление и частную собственность на орудия и средства производства.

Историческую задачу, естественным образом вытекающую из положения вещей, он видел в создании бессословного, социалистического общества, основанного на коллективной собственности на землю и другие средства производства, на артельном труде и самоуправлении. В Западной Европе, где имелись уже буржуазия и пролетариат, рассуждал Огарев, социалистическая революция связана с победой пролетариата над буржуазией; в России, где не было ни буржуазии, ни пролетариата, переход к социализму связан с победой крестьян над помещиками, с освобождением общины от вмешательства помещиков и правительственных чиновников.

Свободный, объединенный в самоуправляющиеся общины и артели народ — этот единственный подлинный владелец земли, единственный реальный труженик, единственный состоятельный кредитор — будет приобретать землеобрабатывающие машины, создавать и развивать общественно-экономический строй, в котором труд и владение, труд и земля, труд и орудия труда сосредоточиваются в одних руках, в руках народа. Община — это

зародыш будущего развития России, целесообразный, реально возможный путь русского народа к безбедному и свободному существованию.

«...Мы, — заявлял Огарев, — видим факт, существующий в России, факт иной, нежели в Европе, нежели тот, который Европу привел к задыханию, и говорим, что этот факт способен к своеобразному развитию, которое, если ему не помешают, может быть гораздо лучше, потому что имеет более данных для мирного общественного устройства, признавая право каждого на пользование землею, обеспечивая каждому существование и вызывая всех на жизнь, т. е. на движение совокупными силами»³⁸.

Как видно, Огарев верил в возможность крестьянской социалистической революции. Он видел в русском крестьянине носителя и поборника идей социализма. Учение о всемирно-исторической роли пролетариата как единственного естественного создателя социалистического общества, выдвинутое Марксом и Энгельсом, осталось им не понято. Точнее, он считал его неприложимым к русской действительности.

Огареву казалось, что его теория единственно верная, ибо она была выводом из реальных фактов российской действительности. Не владея методом исторического материализма, он не понял, что в то время в России объективно шла борьба против феодального, за капиталистический способ производства и общественный строй; что в изменившихся отношениях производства России существовали и развивались средства для буржуазно-демократических преобразований; что в экономических отношениях русского общества не было средств для социалистических преобразований. Община, на которую Огарев возлагал все надежды, в силу исторической тенденции русского общества была обречена на исчезновение. Он сам видел, что крестьянская община гибнет, но полагал, что это происходит от непонимания ее значения, и призывал к тому, чтобы спасти, сохранить ее, создать для нее такие экономические и политические условия, при которых она, развиваясь, стала бы основой для социалистического строя русского общества. Спасение, сохранение, развитие крестьянской общины Огарев связывал с созданием демократического политического строя, «земского собора», не замечая новых классов, классовых противоречий в этом грядущем общественно-политическом строе России.

Его теория русского крестьянского социализма в конечном счете была идеалистической, несбыточной, утопической. В сущности, в ней не было «ни грана социализма».

³⁸ Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения, т. I, стр. 329.

Но отсюда вовсе не следует, что в учении Огарева о «социалистичности» русской общины не было элементов, имевших историческую ценность. Как отмечал В. И. Ленин, идея «права на землю» была выражением революционных стремлений к равенству и к свободе крепостных крестьян, борющихся за полное свержение помещичьей власти, за полное уничтожение помещичьего землевладения. Огарев был революционером, демократом. Он и Герцен в 60-х годах увидели революционный народ в России и безбоязненно встали на его сторону против самодержавия и помещичье-буржуазного либерализма, подняли знамя народной демократической революции, обратились с проповедью к народу, воодушевляли и поднимали десятки и сотни людей на героическую борьбу с царизмом и крепостничеством.

ПЕТРАШЕВЦЫ

Среди новых прогрессивных течений в философской и социологической мысли, возникших в 40-е годы XIX в., видное место принадлежит петрашевцам — первому отряду зарождавшейся в России революционной демократии. Выпавшее в связи со смертью из рук Белинского знамя освободительного движения в России было подхвачено М. В. Петрашевским и его соратниками. Царь повелел учинить над петрашевцами жестокую расправу в назидание потомкам. В ночь с 22 на 23 апреля 1849 г. основная группа петрашевцев в количестве 34 человек была арестована и посажена в Алексеевский рavelин Петропавловской крепости.

В процессе допросов производились новые аресты петрашевцев. Помимо арестованных, к допросам было привлечено свыше 200 человек, 23 петрашевца были переданы военному суду, 21 подсудимый был приговорен к расстрелу, среди них М. В. Петрашевский, Н. А. Спешнев, Н. А. Момбелли, Н. Ф. Львов, Ф. Л. Ястржембский, Н. П. Григорьев, П. Н. Филиппов, Ф. Г. Толь, писатели А. И. Пальм, С. Ф. Дуров, Ф. М. Достоевский. Последний приговаривался к расстрелу за чтение на собраниях петрашевцев рукописной копии знаменитого письма Белинского к Гоголю.

По конфирмации расстрел был заменен ссылкой петрашевцев на каторжные работы в сибирские рудники, в арестантские роты, линейные батальоны действующих на Кавказе войск и т. д.

Процесс петрашевцев был крупнейшим после восстания декабристов политическим процессом в России первой половины минувшего столетия. В 1903 г. В. И. Ленин счел необходимым отметить, что революционная социалистическая интеллигенция России имеет поучительную, более чем полувековую историю своего раз-

вития и ведет свое начало примерно «от кружка петрашевцев»¹. В этой глубокой ленинской оценке содержится и определение исторической роли петрашевцев в развитии революционной философской, социологической и социалистической мысли в России XIX в.

1

Социальная база движения и формирование мировоззрения

Кружок Петрашевского возник в Петербурге в 1845 г. и действовал до 22 апреля 1849 г. Наряду с ним в столице с сентября 1846 г. до конца февраля 1847 г. существовал кружок поручика лейб-гвардейского Московского полка Н. А. Момбелли. С октября 1848 г. происходили собрания кружка Н. С. Кашкина (сына декабриста). Зимой 1848—1849 гг. состоялось несколько собраний петрашевцев на квартире А. Н. Плещеева. В марте—апреле 1849 г. устраивались собрания петрашевцев на квартире проживавших вместе писателей С. Ф. Дурова и А. И. Пальма (кружок Дурова). Неоднократно петрашевцы собирались у Н. А. Спешнева. Большинство участников перечисленных кружков посещало знаменитые «пятницы» Петрашевского.

Подобные кружки существовали, помимо Петербурга, также в Москве, Казани, Ростове-Ярославском, Тамбове и Ревеле.

В кружки втягивались разнородные по социальному положению и политическим устремлениям люди. Некоторые из них были явно настроены в либеральном духе. Другие стояли на революционно-демократических позициях. Третьи колебались между теми и другими. Но все они по разным причинам и в разной степени были недовольны существующим строем. В то время революционно-демократическая тенденция в освободительном движении России еще не отделилась от тенденции либеральной.

Среди петрашевцев были не только атеисты, но и глубоко верующие люди. Однако при всем разнообразии мировоззрений и политических устремлений общий тон в кружках петрашевцев, их общественное лицо и историческое значение определяли демократы-социалисты.

В 1845—1846 гг. «пятницы» Петрашевского посещали будущий великий русский сатирик М. Е. Салтыков-Щедрин, известный экономист В. А. Милютин; в 1847 г. — будущий знаменитый географ и путешественник П. П. Семенов-Тяньшанский, несколько позднее А. Г. Рубинштейн и ряд других видных деятелей.

¹ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 7, стр. 438.

Социальная база кружков петрашевцев была несколько более широкой, чем у декабристов, ибо к «лучшим людям из дворян», все еще преобладавшим в тогдашнем освободительном движении, присоединились разночинцы. Петрашевцы вслед за Белинским апаменуют собой начало вытеснения дворян разночинцами в освободительном движении России.

А. И. Герцен, называвший декабристов своими старшими братьями, считал петрашевцев своими младшими братьями.

Круг революционеров-петрашевцев был еще невелик, их демократическое и социалистическое движение было еще оторвано от народных масс, но петрашевцы в своей деятельности и борьбе против царизма были выразителями протеста этих масс, особенно крестьянства.

В деятельности кружков петрашевцев были свои этапы и состав их менялся. В 1845—1847 гг., т. е. в первый период их деятельности, на «пятницах» Петрашевского и в кружке Н. А. Момбелли обсуждались главным образом теоретические вопросы, шли дебаты о сущности учения Фурье и других системах социализма, об учениях французских энциклопедистов. Значительное место занимали вопросы литературные. В 1848—1849 гг. под влиянием западноевропейского революционного движения, роста стихийных выступлений крестьянства в самой России, особенно в ее западных губерниях, усилившегося недовольства внутренней и внешней политикой царизма в других слоях населения собрания петрашевцев стали принимать политический характер. Внимание петрашевцев в это время было привлечено к следующим важнейшим вопросам: об отношении к революционным событиям на Западе и возможности революции в России, об освобождении крестьян, судебной реформе и ликвидации цензуры, о реакционной роли религии и путях ее преодоления, о применении идей социализма к русской действительности.

Уже сама постановка этих вопросов свидетельствовала о том, что в движении петрашевцев доминирующим было демократическое направление. В связи с этим число либеральных участников собраний петрашевцев стало резко уменьшаться. Вместе с тем кружки петрашевцев пополнялись новыми, более революционно настроенными участниками.

Осенью 1848 г. сложилось руководящее ядро кружков, в которое входили Петрашевский, Спешнев, Момбелли, Дебу и Львов. Внутри этого ядра вынашивалась идея организации восстания против царизма и создания для этой цели тайного общества.

Наибольший интерес для истории философии представляют теоретические воззрения М. В. Петрашевского, Н. А. Спешнева, А. В. Ханькова, А. П. Баласогло, Д. Д. Ахшарумова, Н. С. Кашкина, Ф. Г. Толя, Ф. Н. Львова и Ф. Л. Ястржембского.

Формирование их взглядов, как, впрочем, и других петрашевцев, происходило под мощным воздействием великих событий эпохи: восстания декабристов 1825 г., революции 1848 года в Европе, нарастающего крестьянского и национально-освободительного движения в России.

Неизгладимое влияние на формирование мировоззрения подавляющего большинства петрашевцев оказали произведения Грибоедова, Пушкина, Лермонтова.

Петрашевцы-демократы с исключительным уважением и любовью относились к декабристам, положившим начало организованному революционно-освободительному движению в России, направленному против царизма. Петрашевцы продолжали революционные традиции декабристов, творчески усваивали и углубляли их антикрепостническую республиканскую идеологию, пытались уяснить причины поражения восстания декабристов против царизма в 1825 г.

Решающую роль в формировании мировоззрения многих петрашевцев сыграли статьи великих русских революционных демократов Белинского и Герцена, публиковавшиеся в «Отечественных записках» и «Современнике». На собраниях петрашевцев было зачитано и обсуждено известное письмо Белинского к Гоголю, вызвавшее всеобщий восторг и послужившее идейно-политической основой для дальнейшего сплочения основного состава петрашевцев. Петрашвец Н. П. Григорьев, оправдываясь в своих поступках во время следствия, прямо заявил: «Всеми вина Петрашевский и Белинский»².

Столь же сильным было воздействие «Дилетантизма в науке» и «Писем об изучении природы» Герцена, которые помогли революционно настроенным петрашевцам сформировать материалистические взгляды и вооружить себя многими диалектическими идеями.

Вместе с тем сильнейшее влияние на формирование философских и социологических воззрений петрашевцев оказали произведения французских просветителей-материалистов и социалистов-утопистов, особенно Фурье. В коллективной библиотеке петрашевцев были представлены почти все сочинения Ш. Фурье, Руссо, а также В. Консидерана и Э. Кабе, книги «История десяти лет» Луи Блана и «О распределении богатств» Франсуа Видаля, несколько комплектов радикального журнала «Независимое обозрение», основанного Пьером Леру и Жорж Занд, почти все произведения П. Прудона, в том числе и его книга «Система экономических противоречий, или философия нищеты».

² Дело петрашевцев, т. III. М.—Л., 1954, стр. 251.

Особо следует отметить, что в библиотеке петрашевцев имелась книга К. Маркса «Нищета философии» и, возможно, также книга Ф. Энгельса «Положение рабочего класса в Англии». У нас нет оснований утверждать, что работы основоположников научного коммунизма оказали сколько-нибудь серьезное влияние на мировоззрение Петрашевского и петрашевцев, поскольку они не выделяли из различных учений о социализме пролетарский социализм Маркса и Энгельса. Но наличие произведений Маркса и Энгельса в их библиотеке говорит о той чуткости, с какой следили петрашевцы за развитием социалистической мысли того времени.

Из философских произведений западноевропейских мыслителей внимание петрашевцев привлекли «Слова верующего» и «Основные законы» Ф. Ламенне, «О человеке» и «Об уме» Гельвеция и другие. В библиотеке петрашевцев были произведения Джордано Бруно, Спинозы, Лейбница, Гоббса, Локка («Опыт о человеческом разуме»), Вольтера, Дидро, О. Конта («Курс позитивной философии») и др. С громадным интересом многие петрашевцы изучали произведение Л. Фейербаха «Сущность христианства».

Таковы главные события общественной жизни и идейные источники, на основе которых складывались взгляды петрашевцев в области политики, философии и социологии.

2

Философские взгляды

В кружках петрашевцев принимали участие люди, придерживавшиеся различных философских воззрений. Братья Ф. М. и М. М. Достоевские, Н. Я. Данилевский, А. П. Беклемишев, Н. Д. Ахшарумов, С. Н. Дуров и некоторые другие были людьми верующими и придерживались религиозно-идеалистического мировоззрения.

М. В. Петрашевский, Н. А. Спешнев, Ф. Г. Толь, Н. С. Кашкин и ряд других петрашевцев в короткий срок под воздействием произведений Белинского, Герцена, Фейербаха прошли путь от идеалистического истолкования бытия в годы своей ранней юности к материалистическому пониманию природы. Взгляды именно этой руководящей группы определяли основной характер деятельности кружков петрашевцев. Умело преодолевая цензурные рогатки, они противопоставляли свое материалистическое мирозерцание идеализму, одновременно вели борьбу против религии. Благодаря воздействию Петрашевского, Спешнева и других материалистов молодые люди, так или иначе втянутые в орбиту

кружков петрашевцев, расставались с религиозным мировоззрением и переходили на позиции материализма.

Замечательным образцом защиты и пропаганды принципов материализма, диалектических идей и прогрессивных социологических концепций был изданный петрашевцами их коллективный труд «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка». Первый выпуск словаря, в подготовке которого принимали участие В. Н. Майков, М. В. Петрашевский, Р. Р. Шрандман и др., вышел в свет в Петербурге в апреле 1845 г. и был доведен до слов «Мариотова трубка». Белинский откликнулся на него специальной рецензией в «Отечественных записках», в которой, отнеся это произведение к числу «хороших книг серьезного содержания», обратил внимание читателей на то, что «словарь составлен умно, с знанием дела, — словом, столько удовлетворителен, сколько от первого опыта и ожидать нельзя. . . Словарь, как первый опыт, все-таки превосходит». В заключение рецензии Белинский советовал запастись им «всем и каждому»³.

Второй выпуск «Карманного словаря. . .» был отпечатан в апреле 1846 г. в количестве 2000 экземпляров и содержал слова от «Мариотова трубка» до «Орден мальтийский».

Все основные теоретические статьи во втором выпуске словаря принадлежали Петрашевскому. Они и определили научное и политическое содержание словаря.

Словарь был подцензурным изданием. Поэтому петрашевцам приходилось делать в целом ряде статей оговорки, чтобы усыпить бдительность цензуры. В этих целях они пошли даже на то, что второй выпуск посвятили брату царя, великому князю Михаилу Павловичу.

Весьма характерной особенностью словаря является глубоко продуманная группировка близких по своему содержанию слов в «гнезда», позволяющие дать читателю более или менее полное изложение какой-либо проблемы в целом. Так, например, рядом расположенные статьи «Натура», «Натурализм», «Натуральная философия», «Натуральное богословие» и т. д. в совокупности представляли как бы законченный очерк, в котором материалистическое понимание природы противопоставлено идеалистическому. «Гнездо» статей «Норма», «Нормальное состояние» и т. д. в совокупности со статьями «Неология», «Новаторство», «Новатор» и т. д. давали возможность петрашевцам изложить свои революционные взгляды в области политики, социологии и этики.

Это замечательное произведение русской революционной мысли очень высоко оценил Герцен. «Петрашевцы, — писал он в

³ В. Г. Белинский. Полное собрание сочинений, т. IX. М., 1955, стр. 61.

«Былом и думах», — ринулись горячо и смело на деятельность и удивили всю Россию «Словарем иностранных слов»⁴.

Идеями материалистической философии проникнуты письмо Петрашевского к Тимковскому (сохранился лишь черновик письма), его же речь на обеде 7 апреля 1849 г. в честь рождения Фурье — «Объяснение о системе Фурье и о социализме» и др.; ими проникнуты и письма Спешнева к Э. Хоецкому, «Речь о задачах общественных наук» Кашкина, «Набросок речи о происхождении религии» Толя и ряд других документов петрашевцев.

Решение основного вопроса философии. Уже в первом выпуске «Карманного словаря», появившемся в свет в 1845 г., в объяснении сущности идеализма петрашевцы исходят из основного вопроса философии — вопроса об отношении духа к природе. Идеализм определяется в словаре автором статьи «Идеализм» В. Н. Майковым как «система философии, подчиняющая внешний мир, природу господству внутреннего духа и основанная не на наблюдении явлений жизни, а на идеях, врожденных в человеческом уме. Это учение совершенно противоположно материализму»⁵.

В отредактированной Петрашевским статье В. Н. Майкова «Материализм» второго выпуска словаря подчеркнуто, что материализм — такая система философии, сторонники которой «размышляли равно и о материи и о духе и уверились, что в мире нет ничего, кроме материи»⁶. Автор и редактор статьи сочли необходимым отмежеваться от вульгарных материалистов, для которых явления нашего воображения, памяти, ума, воли и т. д., одним словом, все духовное, не поддающееся познанию телесными чувствами, есть вымысел. Таких людей, говорится в статье, лишь по ошибке называют материалистами. Настоящие материалисты убеждены в том, что дух, мышление, воля, все духовное есть одно из свойств материи, что «развитие мозга в голове» обуславливает развитие «разумности»⁷.

Петрашевцы-материалисты признавали объективность и бесконечность пространства и времени, рассматривая их как необходимые формы существования природы. «... Всякое явление природы имеет узаконенную продолжительность, свое начало и конец; закон мировой необходимости очевиден...»⁸, — говорится

⁴ А. И. Герцен. Собрание сочинений, т. X. М., 1956, стр. 344.

⁵ Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка, вып. I. СПб., 1845, стр. 74.

⁶ Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953, стр. 128 (в дальнейшем: Философские... произведения петрашевцев).

⁷ Там же, стр. 322.

⁸ Там же, стр. 308.

в «Карманном словаре...» в статье Петрашевского «Оракул». И вместе с тем все возникает, развивается и исчезает в бесконечности»⁹, природа в целом живет своей вечной жизнью, в ней ничто не теряется.

О законах развития природы и их характере. В «Карманном словаре...», в частности, в статье Петрашевского «Ораторство», отчетливо проводится идея о закономерном развитии природы, отстаивается материалистическое положение о том, что «в мироздании... нет ничего сверхъестественного, такого, чего бы не заключалось в его природе и из нее не развивалось»¹⁰.

Н. А. Спешнев в своих письмах к Э. Хоецкому критиковал его, а также видного деятеля польского освободительного движения Генриха Каменского прежде всего за непонимание ими объективного характера природы и ее законов, за сползание в этом и некоторых других вопросах на позиции левых гегельянцев. На расхождение Хоецкого о том, что человек «творит», «изобретает», а «не открывает» и что эта идея является основным принципом «нового времени» и социализма, Спешнев ответил вопросом: «Я спрашивал себя — открыл или сотворил Колумб Америку, Лавверье — планету Нептун, Ньютон — всемирное тяготение, и существовало ли все то, что описано в книгах по естествознанию, еще до того, как человек отметил и описал это, или нет?»¹¹ Материалист Спешнев писал Хоецкому о недопустимости смешения таких понятий, как «познание» и «творение», разъяснял ему научную необходимость признания объективного характера законов природы.

Спешнев подверг критике гегельянские позиции в философии Каменского, изложенные им в книге «Философия материальной экономики», опубликованной в 40-х годах.

Положение Каменского о том, что чувственные вещи порождены причиной, находящейся «вне чувственного мира», Спешнев квалифицирует как произвольный субъективизм. Он считает, что такое решение важнейшего вопроса философии является особенностью метафизики вообще, ибо метафизика имеет в своем основании недоказанные и недоказуемые гипотезы, не связана с изучением реального мира. «Вообще метафизика, — писал Спешнев, — понимает под «доказательством» нечто совершенно другое, чем то, что понимают под этим точные науки, логика и большинство людей. Всякая метафизика принимает абстрагирующую силу ума за шестое чувство, за второе зрение, которое открывает новый мир. Она создала другой мир наряду с реальным миром, она,

⁹ Философские... произведения петрашевцев. стр. 383.

¹⁰ Там же, стр. 320.

¹¹ Там же, стр. 502.

следовательно, идеалистическая и поэтическая. Всякая метафизика полагает, что закон происхождения реального мира является обратным абстрагирующему закону ума... Всякая метафизика боится реальности, она считает действительно реальным нечто иное, чем самая вещь (сущность, идею и т. д.); реальный мир есть для нее великий маскарад, а ее фантастический мир — истинная реальность. Все это целиком противоречит здравому смыслу»¹².

Как видно из текста письма, Спешнев понимает под метафизикой всякую спекулятивную идеалистическую философию и как материалист ведет против нее решительную борьбу.

Опираясь на данные науки и практический опыт людей, Спешнев, как и другие петрашевцы-материалисты, последовательно проводил ту мысль, что «во вселенной нет никакого абсолюта, а есть лишь более или менее обусловленные силы»¹³, находящиеся в связи между собою и определяющие развитие явлений природы.

В своей «Речи о задачах общественных наук», произнесенной зимой 1848 г. на собрании петрашевцев, Кашкин осуждает стремление Канта и вообще всех философов-идеалистов «поставить разум человека выше законов природы»¹⁴. Он считает, что в этом состоит «главная погрешность» и главная причина их бессилия.

Кашкин включил в свою речь выдержки из работы Герцена «Дилетантизм в науке», полностью солидаризируясь с герценовской критикой немецкой идеалистической философии конца XVIII—начала XIX в., что свидетельствует о непосредственном влиянии материализма Герцена на формирование мировоззрения революционно настроенной части кружков петрашевцев.

По мнению петрашевцев-материалистов, задача наук о природе состоит в том, чтобы, опираясь на изучение реальных причинных связей, помочь человечеству познать объективно существующие законы природы, использовать их в своей целесообразной деятельности, бороться с враждебными явлениями природы, находить разумные средства для противодействия им и предупреждения их. Петрашевцы были убеждены, что подобная задача может быть удовлетворительно решена наукой даже на достигнутой ступени ее развития¹⁵.

Петрашевский называл романтиками людей, мечтающих «как-нибудь вывернуться из-под законов природы»¹⁶. Но это утвер-

¹² Философские... произведения петрашевцев. стр. 479.

¹³ Там же, стр. 496.

¹⁴ Там же, стр. 657.

¹⁵ См. там же, стр. 308—309.

¹⁶ Там же, стр. 381.

ждение отнюдь не означало признания фатального действия законов природы. Тот же Петрашевский в статье «Органический», помещенной в «Карманном словаре...», доказывал, что на высшей ступени развития человека воздействие на него внешнего мира уравновешивается обратным воздействием человека на внешний мир и человек «через то может явиться, является и со временем, чрез сознание мировых законов, *должен вполне соделаться властелином и устройтеlem всей видимой природы, в которой нет ничего ему неподчинимого как сознательному и самосознающему началу творческой деятельности*»¹⁷.

Критика петрашевцами религиозного мировоззрения. В работах Петрашевского, Спешнева, Кашкина, Толя и некоторых других дается глубокая критика религиозных воззрений на мир. Петрашевский высоко ценил выдающегося немецкого философа XVII в. Лейбница как естествоиспытателя, но он резко выступал против примирительных позиций Лейбница в политике и религии. Доказательство Лейбницем бытия божия оценивается Петрашевским как весьма неудачная попытка защиты деизма против сокрушительных нападений атеизма.

В статье «Оптимизм» указывается, что *«атеизм, т. е. учение, отвергающее бытие божества и действительность премудрости всемогущего промысла, опирается на факты, по его мнению, прямо ему (промыслу божьему. — Ред.) противоречащие, подобные смерти детей в утробе матери, смерти всякого человека вообще до времени полного органического и умственного его развития, и, одним словом — гибель всякого существа, не достигшего нормальности развития...»*¹⁸

Вся история научного естествознания есть непрерывный процесс познания естественных причин, присущих самой природе. «Вместе с успехами человека в деле естествознания, — писал Петрашевский в словаре в статье «Оракул», — таинственная завеса, скрывавшая причины явлений, мало-помалу спадает с очей его, неразгаданное становится понятным, чудо признается простым, натуральным фактом, одним из проявлений жизни природы; в нем ищут уже не откровения божества, не предтечу труса (землетрясение. — Ред.), потопа и нашествия иноплеменных, а стараются узнать, удобоприменяем ли он к практической жизни человека и какое значение может иметь в сфере его деятельности; а идея о божестве считается понятием условным...» К концу данной фразы Петрашевский дал в словаре следующее примечание: «Его (божество. — Ред.) вводят только в крайних случаях

¹⁷ Философские... произведения петрашевцев, стр. 342.

¹⁸ Там же, стр. 304.

для разрешения непосредственно неразрешимых вопросов, что *обще всем религиям*»¹⁹.

Таких же взглядов на религию придерживался и Н. С. Кашкин. В своей «Речи о задачах общественных наук» он говорил, что, по его мнению, неверующий поступает гораздо логичнее слепо верующего. «И в самом деле, — рассуждал Кашкин, — не разумнее ли отрицать вовсе существование всемудрого и всеблагого существа, нежели утверждать, что оно есть и всеблага, но не хочет дать счастье стольким миллионам созданий своих; что оно всемудро, и не может изменить такого порядка, в котором бедный ежеминутно завидует изобилию богатого, раб — свободе господина, женщина — мужчине, дети — старикам и старики — детям; где один человек заставляет работать для себя другого человека то угрозой палки, то угрозой голодной смерти. . .»²⁰

В письмах Спешнева к Э. Хоецкому дается не только развернутая критика всего немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX в., но и формулы Л. Фейербаха «человек человеку бог», вошедшей в антропологическое учение выдающегося немецкого материалиста, не сумевшего порвать полностью с идеализмом в своей критике религии. Во втором письме к Хоецкому Спешнев назвал антропотейстическое учение Фейербаха «великим и характерным фактом нашего времени». Вместе с тем он справедливо подметил историческую ограниченность этой доктрины, ясно видел ее слабые стороны. «Только мне думается, — писал Спешнев об антропотейзме, — что европейское человечество на нем не остановится, что антропотейзм — не конечный результат, а только переходное учение — «момент, который разовьется в нечто высшее», как говорят немцы. По-моему, он есть лишь путь, по которому Германия и наука придут к полному и безусловному отрицанию религии»²¹.

Спешнев раскрывает подлинную сущность антропотейзма. «Антропотейзм — тоже религия, только другая. Предмет обоготворения у него другой, новый, но не нов сам факт обоготворения. Вместо бога-человека мы имеем теперь человека-бога. Изменился лишь порядок слов. Да разве разница между богом-человеком и человеком-богом так уж велика? Разве обособленный христианский бог не был целиком скроен по образу и подобию человека? Конечно, этот бог был существо особенное, отличное от человечества, — но разве в этом суть? Раз установлено, что он представлял собой подобие человека, абстракцию и увеличенный образ человека, то законы и все остальное, исходящее из такого авто-

¹⁹ Философские. . . произведений петрашевцев, стр. 307—308.

²⁰ Там же, стр. 660.

²¹ Там же, стр. 496.

ритета, не могут быть не- или противочеловеческими. Поэтому христианство и вообще все религии содержат столько человеческих предписаний. А ежели обособленность, не — мое — Я — бытие христианского бога есть такой великий грех, такая дурная вещь, разве иначе обстоит дело с антропотезизмом?»²²

Спешнев хорошо понимает относительное, историческое значение идей антропотезизма. В свое время, например в средние века, существование такой идеологии было оправдано необходимостью борьбы против христианского аскетизма. Но в XIX в., когда лютеранское христианство давно уже упразднило аскетизм и с тех пор эта реформа постепенно проникла повсюду, нет естественной почвы для существования антропотезизма, и эта идеология перестала играть прогрессивную роль, стала явно реакционной.

Приведенные рассуждения Спешнева красноречиво свидетельствуют о высоком уровне материализма 40-х годов XIX в. Будучи революционными демократами, социалистами и материалистами, петрашевцы (Спешнев) вносили «поправки» в учение Фейербаха, проповедовали необходимость разрыва науки и передовой общественной мысли с какой бы то ни было религией, настаивали на признании последовательного атеизма.

Диалектические идеи в понимании природы. В трактовке петрашевцами-материалистами объективных законов природы ясно прослеживаются элементы диалектического подхода. Они нашли свое выражение в понимании всеобщего значения связи и взаимодействия в явлениях действительности. *«Все в природе между собою находитесь в тесной связи и зависимости»*²³, — писал Петрашевский.

Признание всеобщей связи позволило петрашевцам подойти к природе как к единому живому целому. Всеобщая связь явлений понималась ими как взаимодействие разнородных и постоянно действующих сил. Каждый предмет, каждое существо в природе, будучи звеном в этом бесконечном взаимодействии сил, вместе с тем *«следует считать результатом совокупного действия сил природы»*²⁴.

В содержательной статье Петрашевского «Оппозиция», опубликованной в словаре, говорится о действии в мире *«общего закона противудействия сил, под условием воздействия или взаимодействия которых совершается развитие всех форм бытия в природе»*²⁵.

²² Философские... произведения петрашевцев, стр. 496—497.

²³ Там же, стр. 436.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, стр. 297.

Петрашевский выдвигал и обосновывал принцип изменяемости всех явлений природы. Он утверждал его как всеобщий и непрерывно действующий закон природы. Движение он рассматривал как неотъемлемое, коренное свойство материи, благодаря которому природа живет, развивается. В своей статье «Натуральное состояние» Петрашевский сущность движения видит «в непрерывном преобразовании внешних форм, замене одних явлений другими»²⁶. В его же статье «Неология» правильно критикуется близорукий взгляд «устарелых» людей, согласно которому «вся жизнь природы кажется вмещенной в тесный круг возвратных и непрерывно повторяющихся явлений!!»²⁷ В противоположность такому взгляду движение в природе, ее развитие и жизнь определяются Петрашевским как процесс обновления. «Остановись это преобразование, эта замена одних форм обнаружения жизни другими, прекратись неология, — тогда помертвение будет уделом всего сущего». Прогрессивное развитие рассматривается автором статьи «Неология» как «общий закон преобразования форм»²⁸ не только в природе, но и в жизни человека, в сфере человеческого мышления и творчества.

В понимании характера прогрессивного развития мнения в среде петрашевцев разошлись, хотя все они исходили в этом вопросе из положений Фурье. Последний постепенность в развитии считал основным законом прогресса. Из всех диалектических идей Фурье именно идею постепенности в прогрессе горячо подхватили буржуазно-либеральные участники кружков Беклемишев и Данилевский.

Иную позицию заняли в этом важном вопросе Петрашевский, Ханьков и другие петрашевцы-демократы. Вслед за Фурье они тоже полагали, что в развитии явлений природы господствует «закон постепенности». В статьях «Карманного словаря...» указывается на постепенность образования земного шара, постепенность развития жизни на земле вплоть до появления человека. Петрашевцы-материалисты были сторонниками эволюционной теории развития в природе и считали наибольшим авторитетом в этой области Окена. Однако в отличие от Фурье Петрашевский не абсолютизировал постепенность в развитии, как это делали либеральные поклонники французского утописта. В своих статьях и выступлениях он указывал «на те эпохи, в которых с наибольшей силой обнаруживалась творческая, или изжительная, деятельность природы...», но добавлял, что «те перевороты, которые остаются на память веков в виде мириад разрушенных созданий

²⁶ Философские... произведения петрашевцев, стр. 190.

²⁷ Там же, стр. 215.

²⁸ Там же.

или обозначаются рядом новых совершеннейших созданий, долго и медленно вырабатываются на недрах природы»²⁹.

Признание принципа связи и взаимодействия в природе и принципа изменения ее явлений давало возможность петрашевцам-материалистам выработать представление о единстве бесконечного и конечного, вечного и преходящего в природе, о ее единстве в многообразии, о вечности движения.

В статье Петрашевского «Новаторство» указывается на огромное значение добытого естествознанием закона сохранения энергии (сил) в природе для развития прогрессивной философии. «Масса действующих сил в природе от вечности постоянно одна; разнообразие явлений, в ней замечаемое, есть не что иное, как произведение многообразной комбинации этих постоянно действующих сил природы. Эти положения новейшая наука признала истинными и положила в основу своего мирозерцания. Из них прямым выводом будет утверждение, что в природе нет и не может быть ничего совершенно нового, т. е. такого, чего прежде не существовало под другими формами, и что все вообще изменения природы (состоя в перестановке действующих сил) имеют значение только относительно известных, определенных точек мироздания, мысленно принятых за неподвижные и за точки опоры для обозрения мира и его явлений»³⁰.

Петрашевцы часто называли действующие в природе силы неизменными, а развитие представлялось им нередко лишь как изменение только по отношению к предшествующей комбинации сил и вообще к другим их комбинациям, нашедшим свое выражение в тех или иных явлениях. Все это говорит о том, что, сделав вслед за Герценом и Белинским большой шаг к пониманию некоторых сторон диалектического развития природы, они не смогли порвать с принципами механистического материализма. Однако это ничуть не умаляет значения положительных сторон их философского учения о природе. Положения об объективном существовании природы и закономерном ее развитии, о смене форм материи и ее изменении в процессе развития сформулированы петрашевцами на высоком для своего времени научном уровне и сыграли большую роль в закреплении традиций материалистической мысли в России, в развитии диалектических идей.

Проблемы познания. Хотя петрашевцы не оставили специально разработанной теории познания, проблемы познания привлекали их внимание и заняли большое место в их философских воззрениях.

²⁹ Философские... произведения петрашевцев, стр. 344, 393.

³⁰ Там же, стр. 247.

В «Карманном словаре...», в произведениях Петрашевского, Спешнева, Толя, Львова и некоторых других петрашевцев отстаиваются принципы материалистической теории познания.

Петрашевцы глубоко верили в мощь разума и никогда не сомневались в том, что человеческое познание может давать и дает истину о явлениях объективного мира.

В своей речи на обеде в честь Фурье Петрашевский провозгласил свой знаменитый тост «за знание действительности». Для материалистов-петрашевцев это был логический вывод из признания ими природы объектом познания. «Всякое знание, какое бы оно ни было, — говорил Петрашевский, — есть в некотором отношении знание действительности»³¹. Смысл слов «в некотором отношении», ограничивающих объем содержания, заключенного в данном положении, раскрыл в этой же речи сам автор. Он сказал, что в любых человеческих знаниях могут быть и имеются «неверности, которые неизбежны во всех мнениях, как результаты не абсолютного мышления, но мышления известных данных личностей, развившихся под известными обстоятельствами...»³² Иными словами, Петрашевский не абсолютизировал человеческие знания, хорошо видел их относительный характер и вместе с тем понимал, что в этих знаниях заключено объективное содержание.

Петрашевский выдвинул важное для всей теории познания его революционного кружка положение, что способность познания действительности не является привилегией определенных категорий людей, а присуща всем нормальным людям. При этом он исходил из учения антропологического материализма о единстве человеческой природы, единстве физиологической структуры человека, обуславливающим равную для всех людей возможность познания действительности. Что касается обнаруживающихся часто разногласий между людьми в понимании тех или иных явлений действительности, то они имеют преходящий характер и обуславливаются причинами, отнюдь не вытекающими из человеческой природы.

В сохранившемся черновике письма Петрашевского к К. И. Тимковскому в связи с этим говорится: «Считать случайно временное и преходящее разногласие в мнениях, разность в понятиях, происходящую от неравности количества фактов, на которых основывается суждение, чем-то безусловно присущим природе каждого, постоянным и неизменным, неустрашимым рассмотрением круга знаний — учением — значит клеветать на природу человеческую и презирать разум. Что все истины доступны уму всякого

³¹ Философские... произведения петрашевцев, стр. 387, 388.

³² Там же.

человека не идиота, вся разность в силе разума лежит в быстроте постижения, — это чуть не аксиома, не признав за истину которую объяснить успехи образованности было бы делом невозможным. После этого отчаиваться сделать общепонятной истину — значит не знать действительности или, что еще хуже, не иметь убеждения в ее достоверности»³³.

Петрашевцы-материалисты не употребляли важнейшего понятия материалистической гносеологии — «отражение», но из всех их высказываний и поисков в области проблемы познания можно сделать вывод, что фактически они стояли на позициях признания отражения явлений природы, фактов действительности в суждениях и понятиях человека. Об этом идет речь в словарной статье Петрашевского «Органический»: «В человеке, обладающем самосознанием, вся природа является отраженною, как в микрокосме. . .»³⁴

В этом же плане представляют большой интерес высказывания петрашевцев о роли языка в познавательной деятельности и вообще в жизни человека. Петрашевский рассматривал язык как живое явление, называл его великим орудием сознательности в развитии народа и рациональности в его общественной жизни и связывал исторические судьбы языка с историческими судьбами развивающегося человечества. Примечательно, что в статье «Неология» была сформулирована мысль о языке «как материальной оболочке мысли»³⁵.

Центральной проблемой гносеологии петрашевцев была проблема достоверности знаний. Люди прогресса, указывал Петрашевский, признают единственно авторитет разума, основывающийся на истинных знаниях. «Следовательно, для того чтоб иметь право ссылаться на авторитет разума, надо доказать достоверность знаний»³⁶. Уже посредством чувств, указывал Петрашевский, мышление связывается с бытием, достигается определенная идентичность представлений всех людей о действительности.

Деятельность разума, подведение знаний под общие категории, их систематизация опираются на чувства и являются как бы обобщением чувств, их своеобразным всеобщим единством. Иначе говоря, петрашевцы в теории познания примкнули к материалистически толкуемому сенсуализму. Положение о том, что «ничто не входит в разумение, не пройдя сперва чрез чувства»³⁷, Петра-

³³ Философские. . . произведения петрашевцев, стр. 380—381.

³⁴ Там же, стр. 342.

³⁵ Там же, стр. 215.

³⁶ Там же, стр. 383.

³⁷ Там же, стр. 424.

шевский называл «вечным законом». Этот вечный закон, по его глубокому убеждению, справедлив в отношении ко всем нравственным или умственным явлениям жизни человеческой.

Будучи сенсуалистами в теории познания, петрашевцы вместе с тем были далеки от отождествления чувственного познания с рациональным, логическим. Об этом можно судить по статье «Инстинкт», опубликованной в первом выпуске «Карманного словаря...», в которой сущность разума, в отличие от чувств, трактуется как «свободная деятельность духа, заключающаяся в мышлении или в способности познавать общие законы жизни»³⁸.

Петрашевский придавал громадное значение в познании мира научным обобщениям, проверке и сопоставлению добытых фактов, их систематизации, обнаружению их сущности и т. д. В наброске его речи на обеде в честь Фурье содержится следующее рассуждение на этот счет: «Сфера знаний обширна, но не всякое знание равноценно, и не знание миллионов фактов, явлений, наблюдений дарует нам благодетельные результаты, но сближение или сравнение двух или нескольких явлений производит их»³⁹. В свою очередь, развитие разума петрашевцы-материалисты постоянно ставили в прямую зависимость от опыта, полагая при этом, что в конечном счете все наши знания имеют опытное, практическое происхождение: «Как знания в буквальном смысле нет а priori, а только а posteriori, то и здесь практика является предшественницей теории и обобщительницей частных фактов и явлений»⁴⁰.

Вслед за Белинским и Герценом петрашевцы были глубоко убеждены в том, что человеческое познание, как и все на свете, развивается. «Самая жизнь развивает человека, на каждом шагу упражняя его ум и беспрестанно вызывая его к деятельности», — писал Толь.

Петрашевцами была предпринята попытка объяснить, как совершалось развитие познавательной деятельности человечества, и проследить ее основные исторические этапы. Развитие человеческого познания, говорил Петрашевский, подтверждено общей закономерности, согласно которой «на пути всякого развития необходимы крайности». Применительно к процессу познания это значит, что мысль, пока она не обозрела свой предмет со всех сторон, «попеременно увлекается то той, то другой стороной; в этих-то отклонениях и состоит процесс развития»⁴¹.

³⁸ Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка, стр. 81.

³⁹ Там же, стр. 390.

⁴⁰ Философские... произведения петрашевцев, стр. 321.

⁴¹ Там же, стр. 268.

Петрашевцы считали, что этот вывод, характеризующий логику внутреннего развития человеческого познания, подтверждается историей познания. В ней они различают три основных периода. В первый период жизни человечества в процессе познания господствует чувство, почти не сдерживаемое мыслью и усиленное фантазией. В последующий, второй, период пробуждается мышление, «отдельные предметы и частные явления обобщаются, возводятся в отвлеченные понятия». Естественно, что в дальнейшем ходе развития мысль временно должна была впасть в синтетическую крайность, в так называемые общие места. Здесь продолжает действовать «тот же закон уклонения: создание мысли — теория, переходя в крайность, превращается в догматику, в неподвижные правила».

Эти застывшие, догматические правила превращаются в «темные метафизические начала»⁴², которые пытаются остановить движение мысли.

Но остановить мысль невозможно, она по существу своему не может оставаться в покое. Она в конце концов «спускается на землю» и принимается за строгий разбор того, что непосредственно доставляет ей действительность. Познавательная деятельность человечества вступает в третий период своего развития — период «разумно-положительный», период анализа, перед силой которого рушатся и исчезают прежде установленные догматические начала; истина остается за тем, что разобрал и одобрил разум. Петрашевский считает, что этот высший этап в историческом развитии познавательной деятельности человечества начался с XVIII в. и привел в XIX в. к осознанию необходимости гармонического единства человека как индивидуума с природой, обществом, человечеством.

Переход к высшей ступени познания обусловлен, по мнению Петрашевского, развитием естественных наук и более глубоким пониманием законов общественной жизни.

Объявив анализ новейшим и истинным методом познания, петрашевцы не отбрасывали ценнейших качеств и возможностей синтеза в познании действительности, его способности возноситься от частных до заключения об общих свойствах явлений. Вслед за Герценом они выступали за сочетание анализа и синтеза: «Без анализа мы вечно бродили бы в каком-то туманном представлении всего существующего, не отличая одного предмета от другого, как новорожденные младенцы; а без синтеза, при одном анализе, мы не были бы в состоянии понимать связи между бесконечным множеством явлений и предметов; ни один из них не представлялся бы нам как нечто целое, составляющее часть

⁴² Философские... произведения петрашевцев, стр. 268—269.

другого целого; во всем видели бы мы отдельные части, состоящие из других частей и т. д.»⁴³ В статье «Анализ» подчеркивается, что человечество длительное время разрывало и противопоставляло эти методы, и великая заслуга Бэкона состоит в том, что он восстановил их естественное единство.

Глубокий интерес петрашевцев к проблеме метода научного познания был связан прежде всего с их безграничной верой в могущество науки как решающей силы развития общественного прогресса, с их глубокой жаждой познания истины и убеждением, что любовь к прогрессу и истине можно «перелить» в сознание всех людей, живущих на земле.

Большое значение научного познания и его метода глава кружка петрашевцев видел в том, что правильная научная теория дает возможность человеку познать не только очень сложную настоящую действительность, но и, что особенно важно, «узнать грядущую судьбу свою, «попытать будущее»⁴⁴. Ключ к решению проблемы об исторических судьбах человечества, говорил Петрашевский, находится в наших руках. Правда, отмечается в «Карманном словаре...», сама же «наука показывает нам и пределы, за которые не может проникнуть пытлиное око нынешнего человека, исчисляет вопросы, которые мы должны завещать счастливому потомству, которому суждено дознать и решить многое, чего не успело для него сделать настоящее поколение...»⁴⁵

По глубокому убеждению петрашевцев, поставленные жизнью и теоретической мыслью перед грядущими поколениями вопросы о человеке и его высоком назначении, установлении на разумной основе правильных отношений человека к самому себе, обществу (другим людям), целому человечеству и природе может разрешить только социализм.

«Признавать в этом отношении бессилие науки, — говорил Петрашевский, — значит обличить пустоту своего разумения, значит отрицать руководящее значение теории в отношении к практике»⁴⁶.

Так философия петрашевцев-материалистов и их теория познания смыкались с политикой, утопическим социализмом, революционным демократизмом.

⁴³ Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка, стр. 7.

⁴⁴ Философские... произведения петрашевцев, стр. 308.

⁴⁵ Там же, стр. 309.

⁴⁶ Там же, стр. 394.

Социологические воззрения

Во взглядах петрашевцев на сущность и развитие общества сказались, с одной стороны, серьезное влияние Руссо, Фурье и Фейербаха, а с другой — не менее сильное влияние Белинского и Герцена, нашедшее свое выражение в сфере не только общетеоретических социологических проблем, но и более конкретных проблем общественного развития России. Вместе с тем взгляды петрашевцев на общество свидетельствуют о решении ими целого ряда важнейших социологических проблем на основе самостоятельного изучения действительности, противоречий современного им общества на Западе и в России, а также серьезных попыток обобщения исторического опыта народных освободительных движений. На основе всего этого они разработали более или менее целостное учение об обществе, своеобразную философию истории, оказавшую существенное влияние на дальнейшее развитие различных прогрессивных направлений русской социологической мысли.

Воззрения на природу человека и движущие силы исторического процесса. Ключом к философии истории петрашевцев является их понимание «природы человека». Его исходный пункт — положение о том, что хотя люди для успешной борьбы с грозными силами природы и сошлись в общества и в процессе развития человечества формы общественного быта неоднократно менялись, однако страсти, характеры, инстинкты, которыми природа наделила человека, оставались неудовлетворенными. Петрашевцы были согласны с Фурье в оценке современного общества. Так называемый период цивилизации, т. е. буржуазного общества, хотя и развил науки и производительные силы, несколько ослабил деспотизм «средних веков», но принес людям вместо наслаждения и счастья — голод и пауперизм среди роскоши, невиданные страдания и болезни.

Главную причину ненормальности всех предшествовавших обществ и буржуазного общества петрашевцы видели в том, что в них «природа человека» не принималась во внимание, более того, она подавлялась неправильной организацией хозяйства, неразумным политическим устройством общества и другими факторами. Выход из положения состоит в том, чтобы найти с помощью разума такое общественное устройство, при котором человеческие страсти не только не приходили бы в столкновение друг с другом и разумом, но и превратились бы в движущие силы исторического прогресса.

В поисках такого устройства петрашевцы опирались на идею о том, что человеку от природы присуща способность к усовершенствованию общественного быта. Петрашевский называл ее

«социальным стремлением» и выражал уверенность, что «оно-то и движет общественное развитие... Оно-то обществу дает силу, цвет и свежесть...»⁴⁷

Конкретизируя понятие «социального стремления», Петрашевский разъяснял, что здесь речь идет о росте, развитии и удовлетворении потребностей человека. Этот важный фактор, по его мнению, побуждал и побуждает человека стремиться «к вечному прогрессу и движению, делает для него опостылыми издавна установленные формы быта общественного», заставляет его заботиться постоянно об отыскании новых, более соответствующих природе способов удовлетворения его потребностей, побуждает человека «искать всего прекрасного в будущем и ждать всего хорошего в новом»⁴⁸. Стремление к вечному прогрессу петрашевцы считали всеобщим законом развития общества, ибо он является обязательным следствием свойств человеческой природы и потому действует во всех странах, всюду, где есть люди.

Приведенные выше рассуждения петрашевцев (и Фурье) о сущности и движущих силах общественного развития выражали точку зрения антропологического материализма, игравшего в середине XIX в. в России прогрессивную роль. Петрашевцы нередко подчеркивали важное значение материальных потребностей в жизни народа. За их суждениями легко обнаруживается не вообще человек, а человек, обделенный жизненными материальными и духовными благами общества.

Из социологической концепции петрашевцев логически вытекало признание, что основной и определяющей причиной общественного развития является разум человека, развитие его сознания. «Чем полнее и многостороннее будет умственное развитие какого-либо человека, — писал Петрашевский, — тем более точек соприкосновения с природою должна представлять жизнь его, тем больших и разнообразнейших наслаждений будет для него она источником»⁴⁹. Преодоление всевозможных пороков общественной жизни, человеческих предрассудков, особенно религиозных, достижение общественного прогресса и т. д. — все это, говорит Петрашевский, «должно быть совершенно постепенно и при содействии распространяющегося просвещения»⁵⁰.

Однако, как указывалось ранее, петрашевцы изучали и конкретный опыт истории человечества, что приводило их к заключениям, содержащим элементы реалистического взгляда на целый ряд общественных явлений, к прогрессивным для своего времени идеям в области социологии.

⁴⁷ Философские... произведения петрашевцев, стр. 423.

⁴⁸ Там же, стр. 149.

⁴⁹ Там же, стр. 182.

⁵⁰ Там же, стр. 116.

Ставя вопрос о соотношении общества и личности, петрашевцы-демократы доказывали, что стремление каждого человека к достижению «своего блага и счастья» естественно и справедливо, но если это благополучие создается за счет счастья и спокойствия других людей, то «подобный способ достижения собственных интересов и ложен и непрочен». «От благоденствия общества, — говорил Петрашевский, — зависит и истинное благоденствие каждого человека отдельно, и, след[овательно], общий интерес должен служить ему как бы центром, к которому стремились бы все его отношения»⁵¹.

Демократ Петрашевский прямо связывал социологическую проблему «личности и общества» с проблемой политической власти, государственного устройства. В прежние времена, рассуждал он, когда люди были еще невежественными и в силу этого не могли понимать ни собственного достоинства, ни собственного блага, они были вынуждены подчиняться власти сильного и предоставлять ей заботиться о их счастье. Сильные же, исходя из своих корыстных интересов, были заинтересованы в сохранении и укреплении своей власти над слабыми и старались держать их в невежестве и страхе. Теперь, продолжал Петрашевский, когда понятия людей просветились и человек почувствовал собственное достоинство, он понял всю нелепость подчинять честь, волю и общее благо интересам одного лица и поднялся на борьбу за установление народного, представительного правления⁵².

О роли личности и народных масс в общественном прогрессе. Все петрашевцы, и демократы и буржуазно-помещичьи либералы, с сочувствием относились к судьбе народных масс. Но взгляды их на роль народа в общественном прогрессе были противоположны. Выражая точку зрения либералов, А. П. Беклемишев видел в народе лишь анархически разрушительную силу, направленную против общественного порядка. Само сочувствие к «бедным дачугам» со стороны тех, кого представлял в среде петрашевцев Беклемишев, было продиктовано прежде всего интересами помещиков. В утопической системе Фурье Беклемишев выбирал те положения, осуществление которых, как ему казалось, могло примирить классовые противоречия таким образом, чтобы обезопасить власть и доходы помещичьего класса⁵³.

По-другому смотрели на народ петрашевцы-демократы. Некоторые из них, например Д. Д. Ахшарумов, проявляли колебания в этом вопросе, не доверяя полностью народу на том основании, что из-за тяжелой жизни многие простолудины ленивы и дики,

⁵¹ Дело петрашевцев, т. III, стр. 383.

⁵² См. там же.

⁵³ См.: Дело петрашевцев, т. II. М.—Л., 1941, стр. 345—346.

что «куча пьяниц, воров и даже убийц — все это жертвы нашего общества»; «от них можно всего ожидать...»⁵⁴ и т. д.

Но при всех этих колебаниях революционный демократизм у этой группы петрашевцев брал верх. Решение вопроса о судьбах общественного прогресса они связывали с интересами, волей и активностью народных масс. Тот же Ахшарумов после приведенных выше слов о невежестве и отсталости народа продолжал: «Впрочем, я ничего наверное не знаю, знаю только то, что все зависит от народа, без них мы не подвигнемся, не уйдем вперед; нам надо короче узнать наш народ и сблизиться с ним»⁵⁵.

Петрашевец-демократ Баласогло даже в показании во время следствия заявил, что народ в существе своем — готовая на все лучшее масса и он есть «основа общества»⁵⁶. Касаясь вопроса о соотношении «разума общества», под которым подразумевалась образованная часть общества, и «основы общества», Баласогло высказал мысль о зависимости первого от второй, о их неразрывном единстве. «А так как ни разум вне основы, ни основа вне разума существовать не могут, — их связывает нерасторжимо одна и та же общая им душа, — поэтому, если что образованная часть, разум смыслит, так то же самое, и всенепременно вся остальная часть, масса, основа чует и хочет, только не умея выразить, чего именно...»⁵⁷ Уже из данного высказывания Баласогло можно сделать вывод, что петрашевцы-демократы признавали решающую роль в развитии общества двух сил: народных масс и служащей им интеллигенции.

Наряду с этим они высказали ряд оригинальных и реалистических мыслей о роли личности в истории. Лучше других эта проблема разработана в произведениях Петрашевского. В его письме к Тимковскому подчеркивается, что мыслящий человек, понимая зависимость людей от объективных законов, не приписывает отдельной личности «чрезвычайного значения» и «особой важности».

Вместе с тем Петрашевский признавал за выдающимися личностями важную роль новаторов, смелых борцов за новое против старого в общественной жизни. Примером смелого новаторства в области практической общественной деятельности Петрашевский считал реформы Петра I, которые возбудили разумное движение и стремление к прогрессу в русском обществе. В области теоретической деятельности Петрашевский называл истинно новаторскими системы Оуэна, Сэн-Симона и Фурье. Гениальным

⁵⁴ Философские... произведения петрашевцев, стр. 676.

⁵⁵ Там же, стр. 677.

⁵⁶ Там же, стр. 605.

⁵⁷ Там же, стр. 606.

новатором в области науки петрашевцы считали великого русского ученого М. В. Ломоносова.

Понятие «новатор», по мысли Петрашевского, равнозначно в одном случае понятию революционера, в другом — наиболее решительного и последовательного лоборника общественного прогресса. Революционер — передовой борец за интересы народа — представлялся Петрашевскому в образе оратора, трибуна, возбуждающего энтузиазм в миллионах доселе дремавших и подавленных умов. Но если политический деятель перестанет быть «глашатаем истины», он быстро сойдет с исторической сцены и заслужит пренебрежение народа⁵⁸.

Петрашевцы-демократы требовали от личности, чтобы она сознательно выбрала свое место в мире и своими знаниями, своими действиями помогала народу в борьбе за счастье, благополучие и общественный прогресс.

О роли промышленности в общественном прогрессе. Изучение исторического опыта развитых стран привело Петрашевского к заключению, что наибольших успехов добиваются те общества, где промышленность достигла значительного развития, где творческая мысль покорила уже своей власти силы природы и где меньше политических, религиозных и иных пут для развития хозяйства и культуры.

Одной из важнейших черт развития человечества в XIX в. А. В. Ханыков в своей речи на обеде в честь Фурье назвал «чрезвычайное развитие индустрии». Конкретизируя эту важную в системе Фурье мысль, он говорил: «вот практика, вот золотая будущность, золотой век, как понимает его наша школа, придавая слову *«индустрия»* самое обширное значение, и стремление этой практики проникнуться в свою очередь началами разума, найти в своих материальных сферах то же равновесие, ту же ассоциацию сил. Из взаимного проникновения разума и индустрии и выйдет то новое вожделенное начало, на котором построится будущая жизнь человечества. . .»⁵⁹

Петрашевцы с радостью приветствовали промышленное развитие в России. Львов читал специальные лекции на «пятницах» Петрашевского о «связи науки с производством» в России и необходимости организации специального профессионально-технического образования. Петрашевцы высоко ценили достижения науки и техники. «И не стратегии и тактике Наполеона, а силе сжатого пара суждено преобразить землю и возвысить человечество! . .»⁶⁰, — писал Петрашевский.

⁵⁸ См.: *Философские . . . произведения петрашевцев*, стр. 324.

⁵⁹ Там же, стр. 509—510.

⁶⁰ Там же, стр. 214.

О роли классовой борьбы в развитии общества. Внимательное изучение опыта западноевропейских революций и крестьянского освободительного движения в России позволило петрашевцам увидеть в страдающих от угнетения и эксплуатации сословиях и классах общественную силу, способную к активным выступлениям против угнетателей. Часть петрашевцев подходила близко к пониманию классовой борьбы как одной из закономерностей развития общества, хотя сущность этой закономерности и понимала идеалистически. Именно в этом смысле говорил о классовой борьбе Ханыков в своей программной речи на обеде в честь Фурье. Обратив внимание на то, что все предшествовавшие эпохи в развитии человечества были по сути дела «отрицаниями» естественных прав человека и что восстановлению этих прав суждено осуществиться только в условиях «нового, более чудного мира, мира искусств и промышленности», Ханыков заявил: «Один закон, выражающий эти отрицания, идет чрез всю историю в различных видах, — это закон победителей и побежденных, проявляющийся на Востоке борьбою каст, в Греции — борьбою демотов с эвпатридами, в Риме — плебеев с патрициями, в средние века — разнообразной борьбою освобожденной личности с авторитетом, борьбою расколов, партий, сословий новых, образовавшихся в то время, характеристическою, наконец, борьбою крестьян, промышленных коммюнс с вассалами и в наше время — борьбою пролетариев с капиталистами»⁶¹.

Будучи скован доктринами антропологического материализма и пытаясь применить ее принципы к обществу, Ханыков не видел глубоких экономических основ классовой борьбы, усматривая в ней «неудовлетворенность страстей» человека.

Говоря о «борьбе пролетариев с капиталистами», петрашевцы еще не выделяли пролетариат из общей массы угнетенных, не понимали исторической роли рабочего класса и его классовой борьбы, хотя некоторые из них (например, Спешнев) были знакомы с работой Маркса «Нищета философии».

Петрашевцы рассматривали «рабочий вопрос» в основном под углом зрения роста пауперизма, достигшего громадных размеров в странах Западной Европы и угрожавшего в неопределенной перспективе и России.

Проследивая развитие в обществе, Петрашевский усматривал принципиальное различие между реформой и революцией. «Иногда, — писал он, — *новацию* [обновление] употребляют вместо *реформа* [изменение], но этим отнюдь нельзя заменить *революцию* [преобразование]; ибо понятие, представляемое словом

⁶¹ Философские произведения... петрашевцев, стр. 508—509.

«новация» — «новление» и «подновление», — включает в себе представление об изменении или преобразовании, произведенном в данном предмете с целью привести его в прежнее *нормальное положение* и чрез то увеличить его прочность и срок его целесообразного существования. Действительно, в идее реформы также заключается представление об известном преобразовании, менее касающемся основных, существенных начал какого-либо общественного учреждения, нежели второстепенных, т. е. о преобразовании форм, а не сущности»⁶².

Таким образом, Петрашевский правильно схватывал сущность реформы в современном ему обществе: она означает преобразование не главных начал данного общества, а второстепенных. Революция преобразовывает основы общества, ведет к коренному изменению самой сущности общественных отношений. Без революции преобразование существа общественного строя невозможно.

Революционное общественное движение Петрашевский рассматривал как результат *«двух противоборствующих сил»*, из которых одна — борющаяся против существующей реакционной власти — «и есть выражение стремления общества или общегития воспроизвести новое явление...»⁶³ К словам «противоборствующие силы» Петрашевский сделал в одном из своих показаний на следствии важное примечание, сославшись на закон физики, гласящий, что сила расширения и давления друг другу обратны пропорциональны. «Этот закон простой физики объясняет неожиданность и силу общественных переворот[ов]... Давление невелико, кажется, было во Франции — запрещение banquet reformiste [реформистского банкета], но взрыв велик. Кто знает хорошо из данных отношение этих двух сил, тот, как хороший механик, может всегда довольно верно определить время и силу взрыва»⁶⁴.

Петрашевский предупреждал еще и еще раз судей и тех, кто послал их в качестве судей над петрашевцами: «Вы сдавите силу общественную, требующую развития, — она спустится ниже, пойдет в тайные общества...»⁶⁵ И когда вверху, в высшем общественном слое, будут тишина и отсутствие всякого умственного развития, — внизу, в результате напряженных умственных усилий лучших людей страны, будет найден революционный выход из создавшегося положения, при котором одной искры довольно, чтоб взрыв был всеобщий⁶⁶.

⁶² Философские... произведения петрашевцев, стр. 250.

⁶³ Там же, стр. 400.

⁶⁴ Там же. Отточия даны в тексте источника.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ См. там же.

Эти положения петрашевцев способствовали сплачиванию революционных элементов общества, вдохновляли их на беззаветную борьбу против царизма.

Проблема наций и национальных отношений. Изучение конкретного исторического опыта борьбы угнетенных народов и применение прогрессивных принципов к вопросу о нациях и национальных отношениях позволило Петрашевскому сформулировать важный тезис о праве каждого народа на независимое национальное существование. *«Суд здравого смысла и положительного народного права, — писал он, — воспрещает всякое притязание одного народа или государства на независимость и самостоятельность другого»*⁶⁷.

Петрашевский признавал справедливым и законным право угнетенных народов на сопротивление угнетателям, внутренним и внешним. В вооруженной борьбе негритянских племен Южной Африки он увидел *«красноречивое доказательство великой истины, что неуступчивость и враждебное отношение к притеснителям лучше всего заверяют неприкосновенность и свободу человека»*⁶⁸.

В понятие нации Петрашевский включил «племенную родственность» и вытекающую отсюда «общность языка, обычаев и нравов, имеющих силу в каком-либо народе»⁶⁹. Типические национальные признаки он объяснял не только происхождением от какого-либо определенного племени, но и «одинаковостью климатических влияний», а также «тождеством исторических и политических событий» в жизни того или иного народа. «Совокупность таковых типических признаков (как, напр., образ жизни, нравы, социальные убеждения, религиозная настроенность духа, обычаи и т. п.), отличающих один народ от другого и даю[щих] ему как бы самостоятельное значение среди человечества, и называется его *национальностью»*⁷⁰.

Однако эту самостоятельность нации в человечестве Петрашевский не возводил в абсолюты, не превращал в национализм. Подобно Белинскому, он считал, что всякая нация, рассматриваемая с гуманной точки зрения, является «в тех же отношениях к целому человечеству, как вид — в отношении к роду...»⁷¹ Он указывал на опасности, вытекающие из национального эгоизма для общечеловеческих интересов.

Будучи деятелями российского освободительного движения, Петрашевский, Момбелли, Ястржембский и другие петрашевцы

⁶⁷ Философские... произведения петрашевцев, стр. 291.

⁶⁸ Там же, стр. 207.

⁶⁹ Там же, стр. 192.

⁷⁰ Там же, стр. 193.

⁷¹ Там же, стр. 192.

естественно считали главным источником национального угнетения класс феодалов и самодержавный деспотический политический строй.

Петрашевцы-демократы энергично отстаивали идею уважения и дружбы между всеми народами, помощи их друг другу, взаимного обмена достижениями в области хозяйства и культуры. «Тогда только может какой-либо народ внести свою собственную лепту в сокровищницу человеческих знаний, дать самостоятельный толчок общечеловеческому развитию, когда будет им усвоена, вместится в нем совершенно вся предшествовавшая образованность и будут поняты все интересы жившего до него человечества и пережиты им все его страдания путем собственного тяжелого опыта. В этом смысле Россию и русских ждет высокая и великая будущность»⁷².

Касаясь вопроса о будущности наций, Петрашевский, Баласогло, Ханыков и другие петрашевцы считали, что в отдаленной перспективе нации будут постепенно утрачивать «свои индивидуальные, частные признаки или прирожденные свойства» и могут стать «на высоту человеческого, космополитического развития»⁷³, когда исчезнут не только антагонизмы, но и различия между нациями.

Проблема государственного устройства общества. По этому вопросу выявились две основные точки зрения среди петрашевцев. Вслед за Фурье, Данилевский и Беклемишев отстаивали конституционную монархию как наилучшую форму государственного устройства. Они критиковали лишь отдельные стороны современного им самодержавного политического строя России. Петрашевский, Момбелли, Баласогло, Спешнев и другие петрашевцы признавали относительно прогрессивный характер монархии Петра I и, не понимая ее классового характера, переоценивали ее роль в развитии русского общества. Но все они единодушно выступали против современной им монархии как реакционной силы и отстаивали демократическую республику.

Глубокую и всестороннюю критику абсолютизма дал Петрашевский. «Одно правительство республиканское, представительное, — говорил он Антонелли, — достойно человека, потому что и неприлично, и смешно существу, одаренному и разумом, и волею, и самопознанием, подчинять и тело свое, и душевные способности произволу другого существа, отличающегося от него только самопроизвольным деспотизмом. Всякий народ должен управляться сам собою, быть сам властелином, а не подчинять себя власти. И может ли один человек, имеющий собственный интерес,

⁷² Философские... произведения петрашевцев, стр. 193.

⁷³ Там же, стр. 192.

быть совершенно беспристрастным к интересам других людей, совершенно ему противоположным, может ли даже он понимать интересы какого-нибудь класса людей, не принадлежа к нему и имея с ним совершенно разнородные понятия. Да если бы он даже соблюдал интересы своих подданных, то и то только тех, которые были бы к нему ближе и имели бы на него большее влияние, прочие все же бы должны были страдать... Где законы больше сбивчивы, бестолковы, противоречащи, как не у нас. Да и в самом деле, как может составить человек, принадлежащий совершенно к другому классу, закон для людей, которых ни нужд, ни понятий, ни характера он не понимает, да и понять не заботится.

Из этого вы видите, что перемена правительства нужна, не обходя для нас»⁷⁴.

Петрашевский и некоторые другие петрашевцы, подобно декабристу Никите Муравьеву, отдавали предпочтение федеративной республике типа Северо-Американских Штатов. Они с интересом и одобрением отнеслись к книге Токвиля «*Démocratie en Amérique*», в которой дано обоснование этого типа республиканского устройства. Они, по-видимому, учитывали также и разноплеменность России. Федерализм петрашевцев в государственном устройстве являлся, несомненно, протестом против крайне бюрократического централизма современного им царского самодержавия.

Баласогло, наоборот, подобно декабристу Пестелю, отстаивал идею государства со строго централизованной властью. Он опасался, что при федеративном государственном устройстве Россия распадется на ряд государств.

Д. Д. Ахшарумов приходил к анархическому отрицанию всякого централизма, а затем и государства вообще. По его мнению, «государства нельзя устроить. — государство должно погибнуть с его министрами и царями, с его войском, с его столицами, законами и храмами». Свой положительный идеал он рисовал себе в виде самоуправляющихся мелких общин, «которые имели бы в себе целость, полноту, разнообразие, независимость одно от другого и представляли бы, так сказать, интегралы человечества»⁷⁵.

Итак, в области социологии и ведущая группа петрашевцев придерживалась идеалистических взглядов, явившихся результатом применения по существу метафизических принципов антропологического материализма к познанию законов развития общества. Однако это не помешало им выдвинуть и отстаивать ряд

⁷⁴ Дело петрашевцев, т. III, стр. 385—386.

⁷⁵ Там же, стр. 99.

социологических идей, которые служили теоретическим обоснованием революционной борьбы народных масс за демократические свободы.

4

Утопический социализм и его особенности

Революционный демократизм ведущей группы петрашевцев был самым теснейшим образом связан, «слит» с их утопическим социализмом. Они были противниками не только феодального, но и всякого рабства и угнетения, в том числе и буржуазного.

Постановка петрашевцами вопроса о социализме. Петрашевцы считали социализм закономерным явлением в истории общества и непоколебимо верили в осуществимость социалистического общества.

В произведении Петрашевского «Объяснение, что такое социализм» говорилось: «Социализм не есть изобретение новейшего времени, хитрая выдумка XIX века, подобная пароходу, паровою или светописи, — он всегда был в природе человека и в ней пребудет до тех пор, пока человечество не лишится способности развиваться и усовершенствоваться»⁷⁶. Лучшие умы человечества всегда тяготились окружающей действительностью, стремились отыскать такую форму общественного быта, при которой было бы возможно достигнуть счастливой жизни. Но, «не имея силы из материалов настоящего создать лучшее, им желаемое», они переносили свой идеал в другой мир и в нем давали «полный разгул своему творчеству»⁷⁷. Так возникли сначала утопия Платона, а затем социальные утопии раннего христианства.

Позднее социальные утопии получили свое развитие в произведениях Морелли и многих других выдающихся мыслителей. Петрашевский хорошо понимал, что между всеми этими утопиями и породившей их действительностью существует органическая связь. «В «Республике» Платона рабство — необходимое условие быта общественного, ибо во времена Платона звезда оно было; в «Basyiade» Морелли существует обязательность труда; в системе Фурье — самый акт труда превращается в дело привлекательное, в наслаждение»⁷⁸.

Социализм новейшего времени, разъяснял Петрашевский, является порождением современной капиталистической промышленности, с ее анархией и неограниченной конкуренцией, принося-

⁷⁶ Философские... произведения петрашевцев, стр. 423.

⁷⁷ Там же, стр. 426.

⁷⁸ Там же.

щих личность человека в жертву капиталу, ведущих к неправильному распределению произведенных богатств. «... Мы видим 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. *Социализм в современном обществе, вытекающий даже и не из общего философского воззрения, мною выше приведенного, но из простого наблюдения действительности*, — заключал Петрашевский, — *и есть не что иное, как реакция духа человеческого противу анархического, разрушительного для быта общественного влияния начал либерализма — выше означенных противуестественных явлений в жизни общественной. Социализм требует устранения этих явлений из жизни общественной*»⁷⁹.

Петрашевский и другие революционно настроенные петрашевцы продолжили критику экономического и политического буржуазного строя, а также буржуазной идеологии и культуры, начатую великими социалистами-утопистами, особенно Фурье. Они указывали на прямую противоположность социализма как идеологии трудящихся либерализму — идеологии буржуазии, подчеркивая правоту социалистического идеала. Именно поэтому социалисты во всех буржуазных странах преследуемы и гонимы. В «Объяснении, что такое социализм» Петрашевский писал: «Либералы и банкиры суть властители [феодалы] в настоящее время в 3[ападной] Европе. Одни господствуют влиянием на мнение общественное, другие же чрез посредство биржи и промышленность по своему произволу распоряжаются явлениями жизни общественной»⁸⁰. Эта мысль Петрашевского свидетельствует о понимании им зависимости всей общественной жизни в буржуазном обществе от воли и интересов крупных капиталистов.

Петрашевец Головинский показал на следствии, что, по его убеждению, современное европейское буржуазное общество не только не устранило классово-сословной борьбы, наблюдавшейся в прежней истории человечества, но еще более обострило ее, поставив трудящихся перед выбором: смерть от голода или борьба за лучший общественный строй. Люди не находили обеспечения своих первых потребностей и с жадностью набросились на те системы, которые представляли им лучшую организацию общества. «Социализм — это протест голода»⁸¹.

Обычно петрашевцев называли «русскими фурьеристами», пропагандистами фурьеризма на русской почве. Это верно лишь

⁷⁹ Философские... произведения петрашевцев, стр. 428—429.

⁸⁰ Там же, стр. 429.

⁸¹ Дело петрашевцев, т. III, стр. 224.

в том смысле, что Фурье оказал большое влияние на формирование социалистической мысли петрашевцев. Петрашевцы восприняли положение Фурье о социализме как великой реорганизации общественного производства и новой организации человеческого труда. Путь к ликвидации голода, бедности, нищеты в обществе они, вслед за Фурье, видели в резком повышении успешности и плодотворности труда народа на основе социалистической организации производства.

Все петрашевцы-социалисты, как сторонники революционных преобразований, так и их противники, были убеждены, вслед за Фурье, в возможности увеличения производства до размеров, обеспечивающих «всем не только довольство, но даже роскошь»⁸². Петрашевцы-социалисты разделяли мысль Фурье о необходимости соединения отдельных хозяйств в крупные общие хозяйства — ассоциации. Ассоциация, утверждали они, позволит применить все средства науки к производству, бережно сохранить материальные богатства, организовать наиболее рациональное их потребление. В ассоциации образуются и укрепятся «общественные связи» между людьми, получают удовлетворение так называемые общественные страсти человека. И, наконец, ассоциация даст возможность осуществить так называемый сериарный «способ производства работ».

«Вопрос об организации работ, вопрос коренной быта общественного, — говорится в письме Петрашевского Тимковскому, — отчетливее, чем у всех других социалистов, разработан у фурьеристов...»⁸³ Петрашевский противопоставлял «социализм производства» Фурье широко распространенному в первой половине XIX в. мелкобуржуазному уравнительному потребительскому коммунизму.

Петрашевцы считали безусловно правильной мысль Фурье, что труд человека, являющийся основой его счастья, можно превратить в одно из важнейших его наслаждений. В этих целях должны быть устранены причины «тягости труда»: принужденность труда, его однообразие и др. Как и Фурье, петрашевцы-социалисты были убеждены, что сериарная система организации производства на базе свободного труда приведет к резкому увеличению численности людей, занятых производительным трудом.

Петрашевский считал правильным тезис Оуэна о том, что орудия производства, сырье, производственные здания и все то, что не предназначено к непосредственному потреблению, должно составлять общую собственность ассоциации или общины. Он полагал также необходимым, чтобы община заведовала всеми

⁸² Дело петрашевцев, т. II, стр. 298.

⁸³ Философские... произведения петрашевцев, стр. 379.

своими делами сама, непосредственно через общие собрания своих членов или через сменяемых поверенных, подотчетных общему собранию. Участие в общине или ассоциации должно быть добровольным.

Но никто из революционно настроенных петрашевцев не считал учение Фурье в целом вполне научным. Они относились к нему критически⁸⁴, отвергали космогонию и вообще религиозные мотивы учения Фурье, признававшего верховный творческий разум.

Разумеется, вопрос о путях осуществления социалистического учения в России был очень трудным для Петрашевского и его ближайших товарищей. «Социализм и Россия, — писал он, — вот две крайности, вот два понятия, которые друг на друга волком воют, сказал бы Прудон, и согласить эти две крайности должно быть нашей задачей»⁸⁵. Правильный выход петрашевцам подсказала сама российская действительность. Утопический социализм не заслонил перед нами непосредственной и ближайшей задачи революционно-демократического преобразования России, поисков путей разрешения назревших общественных потребностей.

Самым большим препятствием для осуществления социализма, а равно и демократических общественных преобразований, петрашевцы считали «наше глупое, пустое, злое и . . . правительство»⁸⁶, т. е. царское самодержавие. В своей речи на обеде в честь Фурье глава петрашевцев отчетливо сформулировал тезис, что человек может получить действительную, а не формальную свободу только посредством революции и после нее. «П[олитическая] с[вобода], — указывал Петрашевский, — будет [иметь] возможность т[олько] п[осле] р[еволюции] стать [и социальную]»⁸⁷.

К петрашевцам вполне относится та характеристика развития русского социализма в XIX в., которую дал Ленин в своей статье «Насущные задачи нашего движения». «История всего русского социализма, — писал В. И. Ленин, — привела к тому, что самой его насущной задачей оказалась борьба против самодержавного правительства, завоевание политической свободы; наше социалистическое движение концентрировалось, так сказать, на борьбе с самодержавием»⁸⁸.

В противоположность Фурье, большинство петрашевцев-социалистов выступало за коренные изменения в распределении

⁸⁴ См. Философские . . . произведения петрашевцев, стр. 375—376.

⁸⁵ Петрашевцы. Сборник материалов, т. III. М., 1928, стр. 41.

⁸⁶ Философские . . . произведения петрашевцев, стр. 874. В копии автографа, находящейся в бумагах Липранди (Рукописный отдел Библиотеки им. В. И. Ленина), после «и» написано «гнилое».

⁸⁷ Там же, стр. 395.

⁸⁸ В. И. Ленин. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 373—374.

собственности (в том числе и земельной) в пользу трудящихся и полагало, что эти изменения, а также соответствующие изменения в области политических, юридических отношений в интересах трудящихся ускорят прогрессивное развитие общества, улучшат жизнь человечества, приведут к социальному равенству.

Разумеется, не все петрашевцы-демократы достаточно критически относились к учению Фурье. Наряду с сильными его сторонами, некоторые из петрашевцев разделяли и отдельные слабые его стороны. Так, Д. Д. Ахшарумов, как и Фурье, придерживался ошибочного взгляда, что большие города есть большое зло в общественной жизни, и полагал, что в социалистическом обществе они должны исчезнуть. Ханыков разделял, хотя и в особой трактовке, космогоническое учение Фурье. Но многие петрашевцы хоррошо видели серьезные ошибки и пороки утопического социализма. Этот знаменательный факт осознания неудовлетворительности западноевропейского утопического социализма был отмечен еще Плехановым и оценен как свидетельство большой даровитости передовых русских социалистов 40-х годов XIX в.⁸⁹

Однако ни Петрашевский, ни кто-либо другой из петрашевцев не рассматривали социализм как теоретическое выражение коренных интересов рабочего класса и его борьбы против наемного капиталистического рабства. Подобно Фурье и всем другим домарксистским социалистам, капитал они трактовали натуралистически, понимая под ним «овеществленный труд предшествовавших поколений человечества», т. е. «всю массу произведений человеческой деятельности, оставшуюся непотребленной за удовлетворением всех насущных нужд человечества», служащую прямо или косвенно «орудием к новому производству»⁹⁰.

Важнейшими элементами производства, роль которых непрерывно растет, являются, по мнению петрашевцев, производительный труд человека и талант. Говоря о таланте, петрашевцы имели в виду умение, искусство, отчетливое сознание какого-либо экономического предприятия, цели труда и способов его совершения.

Под трудом петрашевцы разумели всякую человеческую деятельность, имеющую целью удовлетворение потребностей человека. Исходя из такого понимания труда, они включали в состав «класса работников» философа, созерцающего мир, служащего и любого другого интеллигента. Эта мысль петрашевцев в дальнейшем нашла свое продолжение в народнической литературе. Она свидетельствует о мелкобуржуазном характере отношения петрашевцев к капитализму, что препятствовало выяснению действительной противоположности труда и капитала. А без этого невоз-

⁸⁹ См.: Г. В. Плеханов. Сочинения, т. XXIII. М., 1926, стр. 408.

⁹⁰ Философские... произведения петрашевцев, стр. 345, 346, 347.

можно было уяснить коренные интересы рабочего класса, а тем более связать с ними учение социализма.

В социалистическом сознании ряда петрашевцев зарождались идеи русского, крестьянского общинного социализма. Автор «Солдатской беседы» Н. П. Григорьев полагал, что община, крестьянская артель есть изобретение русского ума, давно поставившего социализм на должное ему место. Об общинном устройстве как колыбели социалистической промышленной и гражданской жизни в России мечтал Ханыков. При обсуждении на собраниях у Петрашевского вопроса о путях социалистического переустройства России вопрос о роли крестьянской общины поднимался неоднократно в выступлениях Головинского, Баласогло и самого Петрашевского.

В среде петрашевцев были и такие последователи учения Фурье, которые пытались истолковать его в духе консервативного социализма, опирающегося на успехи достигнутого уровня цивилизации. К их числу надо отнести прежде всего Данилевского, выступившего на собраниях у Петрашевского с рядом лекций о системе Фурье, и Беклемишева — автора «Писем к помещику». Оба они временно были увлечены социалистическим учением Фурье, веря в него как в средство, которое может постепенно примирить классово-сословные противоречия в стране и не допустить такого развития капитализма в России, которое бы порождало новый и еще более опасный класс недовольных — пролетариат.

Данилевский и Беклемишев активно выступали против революционных изменений в политическом строе общества, всячески опорочивали идею социалистов о равенстве людей, отстаивали право частной собственности, «права капитала на следующую ему часть из вновь произведенного богатства и право наследства как материального — относительно имущества, так и нравственного — относительно титулов и других достоинств, могущих переходить к потомкам»⁹¹.

Социализм, проповедовавшийся Данилевским и Беклемишевым, являлся одной из форм консервативного социализма буржуазно-помещичьих либералов, приспособленного к условиям крепостнической России 40-х годов XIX в. В дальнейшем консервативный социализм был подхвачен неославянофилами, превратившись в одно из реакционнейших идеологических течений России в 70—90-е годы XIX в.

Появившийся в 40-х годах в России критический утопический социализм получил дальнейшее развитие в 50—80 годы XIX в. в произведениях великих русских революционных демократов и революционных народников.

⁹¹ Дело петрашевцев, т. II, стр. 316.



Из анализа взглядов петрашевцев вытекают следующие основные выводы.

Мировоззрение основной, ведущей части петрашевцев в области политической идеологии, хотя не было свободно от противоречий и непоследовательности дворянской революционности и не получило своего завершения, тем не менее явилось важным этапом развития русской общественной мысли в направлении к последовательному революционному демократизму.

Встав на путь организации тайных революционных кружков, петрашевцы стремились закрепить традиции декабристов по подготовке открытого революционного выступления против царского самодержавия, обогатить эти традиции пропагандой, имевшей конечной целью поднять на борьбу не только армейские части, но и широкие массы народа.

Теоретическая деятельность революционной части участников кружков петрашевцев, организованная ими пропаганда материалистических, атеистических и диалектических идей, прогрессивных социологических теорий, в частности признание решающей роли народных масс в историческом процессе, отстаивание принципов морали, проникнутых духом революционно-демократического гуманизма, отвечали насущным потребностям освободительной борьбы против царизма в России.

Н. А. Спешнев и М. В. Петрашевский свободно ориентировались в истории философии и высказали самостоятельные, оригинальные суждения по ряду сложных философских и социологических проблем, выдвинутых Кантом, Фихте, Гегелем и Фейербахом. Кружки петрашевцев были первыми очагами организованного изучения, развития и распространения идей утопического социализма в 40-е годы прошлого века в России. Их деятельность в этой области, вдохновляемая Белинским и Герценом, глубокое понимание необходимости творческого применения социалистических идей к условиям России знаменовали продолжение беззаветных исканий передовой общественной мыслью России правильной революционной теории.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСТВЕ ВОЛЬНОДУМЦЕВ ИЗ НАРОДА

Одним из первых произведений письменного творчества русских народных вольнодумцев в XIX в. следует считать воззвание к Преображенскому полку, появившееся в Петербурге в 1820 г. Его неизвестный автор был, по-видимому, выходцем из социальных низов, возможно солдатом. Воззвание непосредственно связано с определенным событием — возмущением гвардейского Семеновского полка в октябре 1820 г., но по своему содержанию и значению оно далеко вышло за эти рамки. Воззвание проникнуто антисамодержавным духом, оно открыто призывает «истребить тирана», расправиться с царем как главным разбойником среди злодеев-дворян. В угнетенном народе и, прежде всего, в его сыновьях, одетых в солдатские шинели, автор этого произведения видел великую силу. Выдвинутые в обращении к преображенцам призывы не похожи, по справедливому замечанию М. В. Нечкиной, на лозунги дворянских революционеров, — эти призывы имели «крестьянско-разночинский характер».

Важную роль в развитии демократической культуры и распространении передовых идей в России первой половины XIX в. играли крепостные вольнодумцы. Им были созвучны идеи Радищева и декабристов. Крепостной Верх-Исетского завода *Андрей Васильевич Лоцманов* (р. 1807) признал во время следствия, что отобранное в 1827 г. его рукописное сочинение (в форме письма к Н. С. Мордвинову), содержащее, по мнению властей, «злоумышление против Высочайшей особы государя императора и спокойствия государства», имело «сходство и некоторую связь» со взглядами декабристов. При аресте в 1836 г. другого вольнодумца, тоже уральского крепостного *Петра Ивановича По-*

носова и членов его группы были изъяты стихи декабриста Рылеева¹.

В поле зрения грамотных крепостных попадали также произведения Ломоносова, Крылова, Пушкина, Вольтера, Руссо, труды по истории России и французской революции. Большую роль в складывании убеждений Лощманова сыграли книга Гельвеция «Об уме» и сочинения «вольтерьянцев». Лощманов в церковь не ходил, постов не соблюдал, о религии отзывался неуважительно.

Вольнодумцы из крепостных не только осуждали крепостное право и господствующую религиозно-идеалистическую идеологию, но и предприняли попытки создания тайных революционных организаций с целью уничтожения крепостничества. Но в отличие от дворянских революционеров крепостной заводский служитель Лощманов и его единомышленники возлагали надежды на революционный почин «снизу». Мастеровой Сысертского завода *Н. И. Сабуров* (р. 1803) писал в начале 20-х годов XIX в., что народ (отождествляемый им, как и другими вольнодумцами того времени, с крестьянством) должен осознать важность и пользу своего «состояния», поскольку «его труд есть первый источник силы и богатства» и «могущество всего целого заключается в нем самом»².

Мыслители из народа отвергали теологическую версию о божественном происхождении неравенства. «Какая же причина такого невольничества? — спрашивал Поносов, имея в виду положение русских крестьян, — кто дал дворянам право поступать так с подобными себе? Многие скажут: бог, ибо без воли его ничего быть не может! Совсем нет... Но слепой случай и нахальство сильнейших сделали слабых невольниками»³. Ни от помещиков, ни от царя нельзя ждать доброй воли к уничтожению крепостничества, ибо «с издревле дворянам и гражданам, имеющим капиталы, предоставлено российскими государями полное право иметь своих крепостных людей»⁴. Поэтому Лощманов и Поносов намеревались создать престолярное по составу тайное общество.

Ведущее место в миросозерцании крепостных вольнодумцев занимала идея свободы. Задуманную им организацию Лощманов назвал «Обществом ревнителей свободы». Антикрепостнический кружок, созданный в 1836 г. на Чермозском заводе, Поносов именовал «Общество вольности». Свобода, говорил Лощманов, является, подобно равенству, естественным достоянием человека,

¹ Центральный государственный архив Октябрьской революции — ЦГАОР, ф. III отд., 1 эксп., 1827 г., д. 441, л. 1, 44 об.; ЦГАОР, ф. III отд., IV эксп., 1837 г., д. 58, л. 4.

² Гос. архив Свердловской области, ф. 12, оп. 1, д. 801, лл. 88—88 об.

³ Рабочее движение в России в XIX веке, т. 4. М., 1955, стр. 164.

⁴ Там же, стр. 163.

«врожденным чувством». В своем произведении «Негр или возвращенная свобода» он мечтал о «торжестве свободы над кичливостью тиранов». В отличие от философов-просветителей XVIII в. уповавших на просвещенный абсолютизм, и от многих крепостных вольнодумцев, разделявших наивную крестьянскую веру в «мужицкого царя», Лодцманов утверждал, что есть лишь один «монарх», достойный признания, — это свобода от ига поработителей-тунеядцев. Вслед за Радищевым он предрекал народное мщение угнетателям: «... Миллионы жертв, принесенных на алтарь корысти Европейцев, миллионы сих несчастных людей, погибших от угнетения и скупости Европейцев, вопиют о мщении... Вы, жестокие скупцы, торгующие подобными себе, вы, посрамляющие свою религию сим бесчеловечием, вы некогда отдадите отчет о делах своих и ужаснетесь во время наказания собственных поступков»⁵.

Путь к свободе, писал Поносов, лежит через восстание против крепостничества. «Иго рабства в России от времени становится несноснее, — заявлял он, — и должно полагать, что на будущее время оно будет еще невыносимее... Посему для блага России и потомства ничего больше не остается, как собрать благомыслящих граждан в одно общество, которое бы всячески старалось о ниспровержении власти присвоивших ее несправедливо, и об ускорении свободы»⁶.

Царизм жестоко расправлялся с крепостными вольнодумцами. Лодцманов был закован в цепи и заключен в Бобруйскую крепость. Поносова и его сподвижников после годичного следствия отправили рядовыми в армию под особый надзор.

Идеи народного свободомыслия развивал и крепостной Федор Иванович Подшивалов, написавший в 1830 г. философско-политический трактат «Новый свет и законы его». По приказу Николая I он был на 9 лет заточен в Соловецкий острог, после чего сослан в Сибирь.

Мировоззрение Подшивалова пронизывает идея равенства всех людей. «Все равны и подобны друг другу как братья родные... Судить надобно сравнивая брата твоего с самим собой, потому что он сделан не из железа, так и ты не из хрусталия». Исходя из этого Подшивалов признавал право угнетенных отвечать насилем на насилие своих господ: «Мы не должны терпеть от равного себе какой-нибудь обиды... Когда кто тебя ударит в ланиту занапрасно, то не оставляй должником нашим, а отдай ему такожде как он тебе. Если кто кого на этом свете лишит жизни, то есть убьет... такожде и сам заплатит дол-

⁵ ЦГАОР, ф. III отд., 1 эксп., д. 441, л. 4 об.; л. 40; л. 33 об.

⁶ Рабочее движение в России в XIX веке, т. 1, стр. 164.

жен»⁷. В этих «заповедях», противостоящих евангельскому догмату всепрощения, ясно выражена крестьянско-плебейская интерпретация теории естественного права.

Представления Подшивалова о будущем — вариант крестьянской утопии. Новый мир, считал он, должен быть основан на справедливых законах, ибо каковы законы, таковы и отношения между людьми. Закон в понимании Подшивалова — не только государственно-юридическое установление, но и этическая норма, правило поведения, путеводитель в жизни. В этой пламенной жажде справедливого законодательства, «законного» норядка жизни сказалось многовековое недовольство русских народных масс царившим вокруг беззаконием.

Основными элементами преобразовательной концепции Подшивалова являются освобождение крестьян и равный раздел между ними помещичьей земли, ликвидация сословных привилегий, введение всеобщего обязательного труда, учреждение справедливого судопроизводства «по истинной правде», демократизация армии, разработка новых принципов выдвижения и награды в соответствии с личными достоинствами и заслугами каждого человека, организация прочной семьи (исключающая какое-либо насилие, принуждение) и нравственное воспитание молодого поколения.

Большую роль в преобразовательных замыслах Подшивалова играет вопрос об отношении к религии. Для того чтобы покончить со старым, отжившим миром, необходимо, считал он, освободить людей от сковывающих их религиозно-церковных догматов, развенчать господствующую религию. Хотя Подшивалов не поднялся в своем мировоззрении до отрицания бога, его вера во многом отличалась от официально признанной: ей были присущи деистические и пантеистические мотивы, она сочеталась со стихийно-материалистическими размышлениями о природе и резкой критикой христианской доктрины. Бог понимался Подшиваловым не как особая надмировая личность, а как «свет», существующий «везде» и одновременно «нигде». Это, в основе своей, для Подшивалова, категория этическая, синоним добра и правды. Вступая в прямой спор с Библией, Подшивалов утверждал, что не бог, а природа является непосредственным творцом человека. «Натура управляет человеком, — писал он, — так как она его создала по своему небесному, земному и воздушному действию... Человек рождается от образа природы; ибо он все бытие свое получил от влияния на него натурую; и все его чувства и желания побуждаемы натуною, ибо она его с тем произвела на свет и сама

⁷ ЦГАОР, ф. III отд. Секр. архив, 1830 г., д. 55. Новый свет и законы его. Книга 1.

в него вдохнула...»⁸ Материальная природа является активной жизнетворящей силой, она «имеет вид разнообразный»⁹ вследствие различия своих свойств и качеств, условий существования. Всей живой природе присуща чувствительность. Не слепая вера в сверхъестественное, возвеличиваемая религией, а познание природы и человека ведет к истине. «А истине мы все должны быть подвержены, — говорил Подшивалов, — ибо мы без нее никакого дела предпринять не можем... Правда светлее солнца, кто ж дерзнет противу ее стоять»¹⁰.

С этих позиций Подшивалов высмеивал и отвергал библейский миф о сотворении человека и животных: «Желаю я знать, — каким это образом первый человек сделан был из песку, а когда бог в него дунул, то он встал и не рассыпался. И у нас столько было разума, что некоторые тому и поверили и эта выдумка была не последняя»¹¹. Несостоятельность Библии сказывается и в ее неспособности разумно объяснить, «из какого же вещества и прочие твари были сделаны»¹². Решительно отвергались Подшиваловым и библейские легенды о грехопадении, потопе, чудесах и т. д. Господствующая религия рассматривалась им как одна из разновидностей идолопоклонства. Вначале, говорил он, люди, впавшие в заблуждение, поклонялись «глиняным болванам или статуям», потом на смену этим идолам пришла вера в Иисуса Христа. Категорически оспаривая божественность Иисуса, Подшивалов писал: «Пришло время то, чтобы больше не поклоняться Иисусу Христу, материям божиим и всем святым мощам»¹³.

Гуманист и жизнелюб, Подшивалов исходил из того, что человек является высшей ценностью, а земная жизнь — единственным и абсолютным благом; уделом человека должно быть не страдание, а счастье.

Проклинаая ад, устроенный на земле тиранами, Подшивалов не верил в ад потусторонний, сверхъестественный. Не верил он и в рай со всей его иерархией святых и праведников. «Ада и рая, — писал он, — нету, да никогда его и не бывало и надеялись мы на них совсем напрасно... И сатану, вами выдуманного, не бойтесь, потому что его никогда не бывало»¹⁴. С отрицанием загробного существования тесно связано выступление Подшивалова против идеи бессмертия души. Последняя после смерти человека «пре-

⁸ ЦГАОР, ф. 111 отд. Секр. архив, д. 55, книга 1; книга 6, л. 20.

⁹ Там же, книга 7, л. 5.

¹⁰ Там же, книга 1.

¹¹ Там же, книга 7, лл. 2—3.

¹² Там же, л. 3.

¹³ Там же, книги 2, 3, 4; книга 6, л. 11.

¹⁴ Там же, книга 3, л. 5; книга 1.

вращается в ничто». «... в земле ты, мертвый, никакого другого свету не увидишь, а только живи хорошенько здесь»¹⁵.

Стержнем подшиваловской критики христианства являются выступления против проповеди смирения и всепрощения. Если бы, считал он, люди, измученные помещичьим произволом, не надеялись на потустороннее воздаяние, они активнее ратовали бы за свои права здесь, на земле. «А то все упования наши, — писал Подшивалов, — возлагаем на будущие два мнимые царства — ад и рай, выдуманные Иисусом, и на всю его путаницу. Если бы рассмотрели его выдумку, несообразную человеческому природному наклонению (естественной склонности. — *Авт.*), давно бы уведали и узнали свое происхождение и равенство и в долг бы отпускать не стали, а всякий бы расплачивался здесь, чтоб не позабыть, кто, кому и сколько должен»¹⁶. Эти положения являются лейтмотивом рукописного сочинения Подшивалова. В его настойчивом требовании расплаты с помещиками явственно слышится отзвук крестьянских бунтов, голос нараставшего народного возмущения.

Подшивалов не видел общественно-экономических, классовых корней религии. Вслед за просветителями XVIII в. он полагал, что религиозные суеверия коренятся в обмане со стороны одних и темноте, невежестве других. Но его тяжелый жизненный опыт помог ему подойти к осознанию того, что господствующая религия является средством одурманивания и закабаления масс. Разбирая бытующие в народе представления об аде, Подшивалов подчеркивал, что они служат для того, «чтобы удобнее всякого во Христа верующего, свободнее привести к повиновению господам и чтоб они (угнетенные. — *Авт.*) без всякого упорства мучились»¹⁷.

Из произведений, появившихся в крестьянской среде в 40-е годы XIX в., выделяются проникнутая философскими раздумьями стихотворная повесть неизвестного ярославского крепостного «Вести о России» и рукописный труд *Семена Никитича Олейничука* (1798—1852) «Исторический рассказ природных или коренных жителей Малороссии заднепровской». То, что оба эти сочинения стали объектом пристального внимания со стороны III Отделения, находилось в прямой связи с революционным подъемом 1848—1849 гг. и было одним из проявлений страха правящих кругов перед ростом революционных настроений трудящихся.

Первоисточком общественной жизни «Вести о России» объявляют земледельческий труд, характеризуя его как «твердый корень

¹⁵ ЦГАОР. ф. III отд., 1 экзп., ед. хр. 55, книга 3, лл. 5—6; книга 7, л. 21.

¹⁶ Там же, книга 2.

¹⁷ Там же, книга 3, д. 11.

царству»¹⁸. Произведение это направлено против угнетателей и тунеядцев — помещиков, которые губят народный труд, расточают его плоды, являются причиной бедности, бесправия и темноты трудящихся. «Вести о России» призывают покончить с крепостничеством, они согреты верой в светлое будущее трудового народа России, который, уничтожив рабство, достигнет величайших успехов на всех поприщах своей деятельности. Свободная Русь, предсказывает автор, невиданно обогатится трудом. «И от достатка нас науки до звучной славы доведут. Таланты вырвутся из муки и все полезное поймут... И весть пройдет по всем странам, когда дождется дня Россия»¹⁹. Крепостной вольнодумец не только ждал с нетерпением этого дня — освобождения России, но и угрожал ее поработителям расплатой; в его высказываниях слышны мотивы крестьянской революционности: «Вдруг грянет гром со всех сторон, во мраке молния заблещет, от звуков потрясется трон и царь от страха вострепещет»²⁰. Можно не сомневаться, что если бы автор этих строк, перекликающихся с Радищевым и Рылеевым, попал в руки властей (поиски его полицией не увенчались успехом), то его постигла бы та же участь, что и других представителей народного свободомыслия, например С. Н. Олейничука, посаженного по распоряжению Николая I в Шлиссельбургскую крепость и погибшего там.

Окружающий мир не есть, по Олейничуку, царство покоя, равное самому себе; напротив, «вселенная наполнена противоположностями»²¹. Поэтому познание не должно останавливаться на поверхности явлений, ограничиваться их отдельными сторонами или витать вне времени и пространства. «... Надобно, — говорит Олейничук, — обозреть дело со всех сторон, вникнуть во всякий предмет и тогда судить о делах, смотря по положениям и качествам предметов, и заключать обо всем, смотря по обстоятельствам»²².

Олейничука особенно привлекали вопросы философии истории. История общества представлялась ему ареной борьбы светлых и темных человеческих идей, знания с заблуждением, правды с ложью. Гносеологическая ценность исторической науки связана с тем, насколько в ней отражается деятельность масс. «История — есть зеркало веков и действий народов»²³. Она помогает понять прошлое и приоткрыть завесу грядущего. Олейничук оспаривал утверждение, будто людям труда в принципе недоступно понимание смысла исторических событий, ибо они «когда глядят в зер-

¹⁸ Вести о России. Ярославль, 1961, стр. 46.

¹⁹ Там же, стр. 104, 147—148.

²⁰ Там же, стр. 146—147.

²¹ ЦГАОР, ф. III отд., 1 экзп. ов. 214, д. 376, л. 84.

²² Там же, л. 69.

²³ Там же, л. 106.

кало (истории. — *Авт.*), думают, что в нем изображается бог и ему кланяются». «Нет, напротив, — возражал Олейничук, — они понимают смысл в историческом зеркале... из великих прощестий времени почерпают народы драгоценные уроки мудрости»²⁴.

Существенное место в мировоззрении Олейничука занимает критическое отношение к церкви и насаждаемым ею суевериям. Видя в теологах опору деспотизма, он обличал алчность, ханжество и двуличие этих «полтиничных миссионеров», разрыв у них слова и дела. Насколько страстно ненавидел он угнетателей народа, в том числе церковников, видно из его проклятия, обращенного к этим людям, чью деятельность он считал враждебной интересам родины: «Подлые и низкие невежи, вам сребролюбие затемнило глаза и вы не видите бездонной пропасти, в которую вы вергаете свое отечество»²⁵.

Антиподом мракобесия Олейничук считал науки, которые «дают новую жизнь человеку, изощряют память, украшают ум познанием, а сердце добродетелями, они дают нам чувствовать красоты, коими изобилует вселенная, научают познавать все перемены и поставить (установить. — *Авт.*) причины явления... Если науки озаряют светом своим, то познания наши бывают ясны, суждения основательны, тогда умеем отличать пользу от вреда, любить одно добро, отвращаться всякого зла»²⁶.

Видным представителем народного свободомыслия был *Петр Алексеевич Мартьянов* (1835—1865), деятельность которого тесно связана с революционной ситуацией конца пятидесятых — начала шестидесятых годов. Крепостной крестьянин, выкупившийся накануне реформы и разоренный своим помещиком, Мартьянов уехал в 1861 г. в Лондон, где сблизился с Герценом и Огаревым, выступил в «Колоколе» с открытым письмом к царю, опубликовал в 1862 г. в издании Вольной русской типографии свою книгу «Народ и государство». Руководители лондонского центра русского освободительного движения видели в Мартьянове соратника по борьбе с реакцией и высоко ценили его знание народной жизни, глубокий самобытный ум и нравственную бескомпромиссность²⁷.

Весной 1863 г. Мартьянов, возвращавшийся на родину, был схвачен царской полицией на пограничной станции Вержболово,

²⁴ ЦГАОР, ф. III отд., 1 экзп., оп. 214, д. 376, л. 106, 92 об.

²⁵ Там же, л. 15 об.

²⁶ Там же, л. 22 об.

²⁷ См.: *А. И. Герцен. Собрание сочинений*, т. 18. М., 1959, стр. 11—15. См. также: *Н. П. Огарев. Избранные социально-политические и философские произведения*, т. I, М., 1952, стр. 570—572, 575, 577, 637—638, 764; т. II, М., 1956, стр. 236, 493.

заточен в Алексеевский рavelин, а затем сослан за свои свободолюбивые антикрепостнические взгляды на каторжные работы с последующим пожизненным оставлением в Сибири. Он умер в тюремной больнице.

Большую роль в формировании его мировоззрения играло чтение «Колокола», знакомство с идеями Герцена, Огарева и других передовых деятелей русской культуры.

В общефилософских высказываниях Мартьянова выделяются проблемы единства и закономерности природы. Вслед за революционными демократами, он придерживался той точки зрения, что в природе нет абсолютных, непреходимых граней, все явления так или иначе связаны. Их способность воздействовать друг на друга и переходить одно в другое Мартьянов показывал на примере соотношения между причиной и следствием. Последние не представляют, считал он, чего-то неподвижного, однозначного: «Нет ни одной причины, которая не была бы следствием, и ни одного следствия, которое бы не сделалось причиной»²⁸. Отвергая телологический взгляд на природу и противопоставляя ему философский детерминизм, Мартьянов утверждал: «все движется по известным законам, все повинуетя им... Ими обуславливаются жизнь и бытие, иначе жизнь и бытие не были бы жизнью и бытием, а хаотическим брожением неопределимого»²⁹. Будучи взаимосвязаны, законы бытия образуют, полагал Мартьянов, определенную систему, составляющую мировой порядок. Поскольку эти положения направлялись против субъективизма, волюнтаристических представлений о свободе воли, точка зрения Мартьянова была правильна и прогрессивна. Но, высказав ряд диалектических догадок, этот мыслитель-самородок не смог в целом преодолеть метафизическую ограниченность в понимании природы и истории. отождествляя причинность с необходимостью, не умея раскрыть качественное многообразие связей, коренное различие форм проявления необходимости, Мартьянов, как и представители механистического материализма XVII—XVIII веков, отрицал объективное существование случайности, что приводило его к ошибочному выводу об одинаковой необходимости всего происходящего в мире. Это придавало его детерминистским представлениям фаталистический оттенок.

С нарушением и последующим восстановлением «конечной гармонии жизни» Мартьянов связывал «высшие законы справедливости», коренящиеся в объективной логике развития мира. Существовавшие же он видел в том, что нарушивший эту логику испытывает

²⁸ Рукописный отдел Государственной библиотеки им. В. И. Ленина — РОГБЛ, ф. 231, разд. II, к. 20, ед. хр. 45, л. 275.

²⁹ Там же, лл. 275—275 об.

страдание, являющееся субъективным проявлением «закона возмездия», одного из аккордов гармонии мировых законов; развивающаяся жизнь раньше или позже побеждает, ее конечная гармония, преодолевая все временные отклонения, снова восстанавливается³⁰.

Мировоззрение Мартьянова противоречиво. Резко выраженная антифеодалная направленность, жгучая ненависть к дворянству сочетаются в нем с наивной верой в «земского» царя, в возможность внесословной «народной» монархии.

Основой мировоззрения крестьянина-вольнодумца была борьба с крепостничеством как определенной общественной системой, характерными чертами которой являются нищета и рабство трудящихся, «самодержавное бесправие», насилие «беззаконников»-дворян, «скаредов ума и духа», «служителей тьмы». Мартьянов горячо ратовал за освобождение крестьян с землей, без всякого выкупа.

Народ и самодержавно-помещичье государство рассматривались Мартьяновым как непримиримо враждебные силы. В понятие «народ» он включал трудящихся, в первую очередь крестьян, «то, что эксплуатируют»³¹. К народу относятся и представители других слоев общества, которые действуют заодно с массой, в ее интересах; «тот и народ, кто заодно с народом, и тот не народ, кто против него»³². Помещиков, защищающее их чиновничество и т. п. элементы, образующие «зло» в общественной жизни, Мартьянов исключал из понятия «народ». «Они не народ, хотя к горю, стыду и прискорбию народа принадлежат к одной нации с ним»³³. Господствующие классы, представляющие собой «гнет народа» и «позор нации», определяют существо государства. «Государство это то, что эксплуатирует земство (народ, трудящихся — по терминологии Мартьянова. — Авт.), это правительство неответственное, это дворянство с принадлежащими к нему частями, живущее за счет народа, угнетающее и обирающее его...»³⁴ Хотя у Мартьянова не было сколько-нибудь четкого представления о классах (которые он отождествлял с сословиями), а стало быть не могло быть и научного понимания классовой сущности государства, он все же приходил к выводу, что народ и эксплуататорское государство — это два стана, противоположные и враждебные друг другу³⁵.

Мартьянов с возмущением обрушивался на мракобесов-попов. благословляющих кровавые расправы царизма с народом, на вся-

³⁰ РОГЕЛ, ф. 231, разд. II, к. 20, ед. хр. 45, лл. 276 об., 275 об.

³¹ П. Мартьянов. Народ и государство. Лондон, 1862, стр. 8.

³² Там же, стр. 15.

³³ Там же, стр. 7.

³⁴ Там же, стр. 8.

³⁵ Там же, стр. 167.

кого рода «Филаретов — защитников розог, плетей и кнута для народа, проповедников и истолкователей христианства в пользу ссылок, каторжной работы, клеймения, рванья носов и пр. и пр. и телесного наказания всякого свойства для христолюбивого воинства»³⁶. В духовенстве Мартьянов видел «продолжение и орудие государства»³⁷.

Значительный интерес представляют высказывания Мартьянова о войне. Народ, трудящиеся, полагал он, заинтересованы в мире, постоянном сотрудничестве, без которого их потребности не могут быть удовлетворены. «Не то бывает с государствами, — писал Мартьянов. — Интересы государств, вследствие ненормального их отношения к народам, между собою сталкиваются, борются, возникают государственные войны»³⁸. Завоевательные войны ложатся всей своей тяжестью на плечи народа.

Выступая против таких войн, вызываемых своекорыстными расчетами имущих классов, Мартьянов признавал в то же время положительное значение войн другого характера, — например, таких, когда «народ хочет подать помощь поработенным братьям своим...»³⁹ Такие войны, направленные на освобождение от тирании, отвечают интересам народов.

Влияние «Колокола» и непосредственного дружеского общения с Герценом и Огаревым не означает, что мировоззрение вольнодумца-самоучки было тождественно идеологии этих выдающихся мыслителей-революционеров. Мартьянов учился у них, был в течение некоторого времени их верным соратником и помощником, но многое в его взглядах еще не устоялось, многое (вера в реформы «сверху» и т. п.) мешало его росту.



Общая характерная черта, присущая рассмотренным выше мыслителям-самородкам, представителям народного свободомыслия первой половины XIX века, состоит в том, что они выходили в своих упованиях и требованиях за рамки местных условий и интересов, поднимаясь в той или иной степени до уровня выразителей общероссийского демократического протеста против антинародных порядков, против крепостного строя и его порождений.

Вольнодумство русских простолюдинов было так или иначе стихийно связано в ряде своих проявлений с крупнейшими поли-

³⁶ Мих. Лемже. Очерки освободительного движения «шестидесятых годов». СПб., 1908, стр. 347.

³⁷ П. Мартьянов. Народ и государство, стр. 12.

³⁸ Мих. Лемже. Очерки освободительного движения «шестидесятых годов», стр. 342.

³⁹ П. Мартьянов. Народ и государство, стр. 66.

тическими и идеологическими явлениями эпохи: сначала — с движением декабристов, потом — с революционно-демократическим движением и его идеологией. Эта связь имела двусторонний характер.

Смена дворянского этапа освободительного движения разночинским не являлась одноразовым, мгновенным актом. Она подготавливалась постепенным процессом вытеснения дворян разночинцами. Народное свободомыслие было одним из факторов, содействовавших этому процессу. Солдатская прокламация 1820 г. и бунтовские владимирские «листки» начала 30-х годов, взгляды Лоцманова, Поносова, Подшивалова, Олейничука, Мартянова и их единомышленников представляли собой звенья в цепи складывавшейся демократической традиции в России. Из крестьянской, крепостной среды вышли многие видные революционеры-разночинцы.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**ФИЛОСОФСКАЯ
И СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
НАРОДОВ СССР**

**ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVIII—
ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX в.**

Г Л А В А Д В А Д Ц А Т А Я

УКРАИНА

Первая половина XIX в. на Украине, как и в России в целом, характеризуется усилением разложения феодально-крепостнической системы и складыванием новых капиталистических отношений. Кризис феодального строя сопровождается ростом революционного движения, направленного против крепостничества и самодержавия, а также против национального угнетения украинского народа со стороны русского царизма. Эти социально-политические процессы благоприятствовали общему подъему общественной жизни, развитию национальной украинской культуры — литературы, искусства, языка. Появляются первые украинские периодические издания — журналы и литературные альманахи. В 1805 г. открывается Харьковский, в 1834 г. Киевский университеты, в которых выдвинулся ряд прогрессивных ученых, как, например, талантливый математик — профессор Харьковского университета Т. Ф. Осиповский, профессор физики и физической географии В. И. Лапшин, ректор Киевского университета М. А. Максимович, ученые А. И. Стойкович, Н. И. Козлов, Н. И. Ходнев, М. П. Шумлянский. Все они не только внесли определенный вклад в развитие той или иной отрасли науки, но интересовались общефилософскими проблемами.

Огромное значение для развития революционного движения и освободительной мысли на Украине имело выступление декабристов. Деятельность Южного общества и Общества соединенных славян была теснейшим образом связана с Украиной¹.

¹ Так, например, В. Раевский в 1816 г. создал в Каменец-Подольске тайное «Общество железных колец», цель которого состояла в изучении наук и укрепле-

Революционное движение, общественная и философская мысль на Украине развивались в непосредственной связи с революционным движением в России, с достижениями русской культуры.

Многие передовые русские деятели были тесно связаны с Украиной. Работая в Петербурге, Москве, а затем в Киеве, Харькове и других культурных центрах Украины, они сближали духовную жизнь двух братских народов, их идеи становились достоянием как русской, так и украинской науки и общественно-политической мысли. Их деятельность является олицетворением общности исторических интересов украинского и русского народов в борьбе за прогрессивный путь общественного развития, за подъем и расцвет отечественной науки и культуры. Это были люди, поставившие себе целью просвещение общества, освобождение умов людей от религиозных предрассудков и суеверий.

1

Прогрессивные идеи в начале XIX в.

Одним из русских просветителей на Украине был *Василий Назарович Каразин* (1773—1842) — ученый, изобретатель, общественный деятель, по инициативе которого в 1805 г. в Харькове был открыт университет, а в 1811 г. создано филотехническое общество с целью распространения достижений науки и техники и содействия развитию промышленности России.

Каразин был сторонником просвещенной монархии, но признавал насущную необходимость проведения реформ, которые облегчили бы тяжелое положение крестьян, солдат и способствовали бы развитию науки, просвещения, культуры. Он неоднократно обращался к Александру I с различного рода предложениями относительно будущих реформ в государственном управлении. Но все его проекты оказались отвергнутыми, а Каразин был посажен на шесть месяцев в Шлиссельбургскую крепость с последующей высылкой под надзор полиции на Украину. Жизнь опровергла иллюзии Каразина, он понял, что «торговля и изобилие, деятельность и просвещение требуют свободы и вянут под жестокою рукою самовластия»².

В. Н. Каразин верил, что просвещение народа, и в первую очередь правящих слоев общества, имеет определяющее значение

нии «общности мыслей и чувств». В 1817—1819 гг. В. Раевский установил личный контакт с передовой профессурой Харьковского университета. В 1826 г. среди студентов Харьковского университета распространялась рукопись «Рылеев в темнице».

² Гос. библ.-ка им. Салтыкова-Щедрина. Бумаги Н. К. Шильдера, карт. 30, № 36. Приложение — рукописный текст В. Н. Каразина, стр. 4.

для развития благосостояния общества, совершенствования нравов. Успехи экономического развития, по его мнению, всегда «соразмерны степени просвещения»³. В числе отличительных черт наступившего века Каразин в первую очередь указывал на возрастающую роль наук, в особенности естественных, в жизни общества. Он был убежден, что человек, зная законы природы, сможет использовать в своих интересах все ее богатства.

Будучи решительным противником чисто академической науки, Каразин настойчиво добивался практической реализации своих многочисленных открытий и изобретений. Он разрабатывал проекты использования электричества верхних слоев атмосферы, исследовал влияние лесонасаждений на изменение климата, выдвинул идею о необходимости создания мировой сети метеорологических станций, чтобы на основе научного прогноза предвидеть изменения погоды, использовать их в практической деятельности. Он выступал против агностицизма и был убежден, что «пределов наук, особливо же естествоведения, никаких не возможно определить. Разум человеческий беспрерывно подвигается вперед, не взирая на все препятствия»⁴.

Каразин глубоко верил в прогрессивное развитие общества, ему была принципиально чужда какая-либо идеализация первоначального состояния людей. «Перестанем славить блаженство златого века, предшествовавшего, как сказывают, жизни общественной. Картина сия... обманывает отдаленностью, — отмечал Каразин. — Удел человека быть разумным существом. Чем более он отличается от бессловесных, чем выше восходит, тем ближе он к своему назначению. Следовательно, тем благополучнее»⁵.

Высоко оценивая просветительскую и научную деятельность Каразина, Герцен признавал, что «неутомимая деятельность Каразина и глубокое, научное образование его были поразительны: он был астроном и химик, агроном, статистик, не ритор, как Карамзин, не доктринер, как Сперанский, а живой человек, вносящий во всякий вопрос совершенно новый взгляд...»⁶

Другим русским ученым, который внес также известный вклад в развитие философской мысли Украины, был *Иван Степанович Рижский* (около 1760—1811 гг.) — первый ректор Харьковского университета, профессор российской словесности и красноречия. До приезда на Украину (1803 г.) И. С. Рижский занимался преподавательской деятельностью, был профессором Горного кадет-

³ В. Н. Каразин. Сочинения, письма и бумаги, собранные и отредактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков, 1910, стр. 225.

⁴ Там же, стр. 713.

⁵ Там же, стр. 220.

⁶ А. И. Герцен. Собрание сочинений в тридцати томах, т. XVI, стр. 58.

ского корпуса в Петербурге. В 1802 г. за научные работы по словесности он был избран членом Российской академии, в 1807 г. ему было присвоено звание доктора философии. Наиболее крупными научными трудами И. С. Рижского, написанными им в петербургский период деятельности, являются: «Политическое состояние древнего Рима...» (1788), «Умсловие или умственная философия» (1790), «Опыт риторики» (1796). После переезда в Харьков им были созданы: «Введение в круг словесности» (1808), «Наука стихотворства» (1811). Кроме того, Рижский составил пособия по логике и лингвистике, опубликовал переводы произведений Дидро, Гольбаха, Монтескье и других французских энциклопедистов. Он горячо высказывался за просвещение, способствующее преобразованию и развитию общества.

Рижский признавал первичность материальной природы по отношению к человеческому сознанию и отстаивал в области гносеологии идеи познаваемости мира. Будучи сенсуалистом и отвергая идеалистическую концепцию врожденных идей, он писал: «Мы не можем иметь никакого понятия о вещах вне нас находящихся прежде, нежели они не будут иметь какое-нибудь действие на наши чувства»⁷. По мнению Рижского, «всякое познание начинается от чувствования. Но никогда не останавливается на этой степени своего развития. Любопытство, польза и необходимость заставляют человека углубляться в познание окружающих его вещей. Он начинает с таких, которые подвержены его чувствам, но чувство представляет ему одно их бытие и внешние свойства. Разум дополняет сей недостаток, он входит в причины, внутренние качества»⁸. В понимании Рижского, природа во всем своем многообразии подобна богатой содержанием книге, из которой человек непрерывно черпает свои знания, обогащая свой разум, совершенствуя свой опыт.

Возникновение и развитие языков Рижский связывал с развитием человеческого общества, с познанием окружающего мира. «Рассматривание вещей, — говорил он, — всегда предшествует рассматриванию слов. Народ, пребывающий в первобытном невежестве, доволен бывает токмо тем, что он в состоянии сообщать другому свои малочисленные понятия; так что никогда не приходит ему на ум найти то, как он сие делает. Напротив сего, члены просвещенного общества, чувствуя нужду вникнуть в существо своей речи, удостоверяются при первом, так сказать, своем шаге, что весь их труд будет безуспешен без предварительного познания самих вещей...»⁹

⁷ И. Рижский. Умсловие или умственная философия. СПб., 1790, стр. 15.

⁸ Там же, стр. 1.

⁹ И. С. Рижский. Введение в круг словесности. Харьков, 1806, стр. 31.

И. С. Рижский считал, что богатство языка зависит во многом от уровня развития науки, философии, литературы, а также от отличительных качеств каждого народа, ибо язык и мышление каждого отдельного человека зависят от общения с другими людьми, образующими народ. Язык, по словам Рижского, является одним «из самых необходимых орудий взаимных связей, составляющих общежитие». И. С. Рижский писал, что выяснение связей, которые существуют в природе и обществе, должно находиться в центре внимания ученых и поэтов¹⁰.

Петр Михайлович Любовский (годы рожд. и смерти неизвестны) принадлежал к харьковским ученым, группировавшимся вокруг Т. Ф. Осиповского. Его философские взгляды были весьма непоследовательными. Признавая «всеблагого творца» как первопричину мира, Любовский вместе с тем высказал ряд материалистических идей в теории познания, разработке которой он уделял основное внимание. Отталкиваясь от сенсуализма, Любовский утверждал, что знания человека возникают вследствие воздействия предметов внешнего мира на органы чувств. «Познание, — говорит он, — начинается от чувств, чувства доставляют нам бесчисленное множество вещества понятий». Чувствительность определялась им как «способность принимать впечатления от предметов, на нее действующих; таковое принятие впечатлений называется чувствованием, ощущением...»¹¹ Ощущение является «более или менее верным изображением того предмета, который произвел впечатление»¹².

Любовский подчеркивал, что чувства не могут дать нам полного и достоверного знания без содействия разума¹³. При помощи чувственного познания, говорит Любовский, человек получает сведения о единичных предметах, но не может раскрыть их внутреннего содержания, поскольку сущность вещей от чувств скрывается. Посредством же мышления, которое играет активную роль в процессе познания, человек полнее и глубже познает действительность. Любовский не понимал еще качественного различия между ощущением и мышлением, однако он неоднократно подчеркивал различную роль их в процессе познания, стремился раскрыть переход от чувственного к абстрактному познанию через ряд ступеней: представление, память, внимание.

Понятия для Любовского — это не простая совокупность ощущений, а результат обобщающей работы человеческого мышления; они образуются путем абстрактного мышления, которое,

¹⁰ См. *И. Рижский*. Наука стихотворства. СПб.; 1811, стр. 42.

¹¹ *П. Любовский*. Краткое руководство к опытному душесловию. Харьков, 1815, стр. 17.

¹² Там же, стр. 23.

¹³ См. там же, стр. 20.

опираясь на опытный материал, дает новые знания. Критерием истинности понятий Любовский считал наблюдение, опыт. «Когда предмет, произведший понятие, может подлежать чувствам, — говорит он, — то для уверенности в сходстве или несходстве такого предмета с его понятием нужно только подвергнуть его испытанию чувства, т. е. опыту или наблюдению, что называется доказательством от опытности (aposteriori), или опытною историческою известностию»¹⁴.

Однако Любовский шел на уступки идеализму, допуская возможность проверки истинности понятий и чисто рациональным путем, на основе «внутренней» логичности понятий.

Процесс образования понятий, по мнению Любовского, обусловливал собой возникновение и развитие суждений. Умозаключения он считал такой формой человеческого мышления, при помощи которой человек приобретает новые знания.

В теории познания Любовский проявлял непоследовательность и делал серьезные уступки идеализму. Так, он пытался отличить ум от разума, ум ставил вне чувственного опыта, рассматривая его как силу, способную не только познавать, но и творить идеи из самого себя.

Значительное внимание уделял Любовский вопросу о языке как средстве общения и факторе усовершенствования разума. Подобно Рижскому, он подчеркивал, что язык — необходимое условие формирования наших мыслей, дающее возможность зафиксировать громадную познавательную деятельность человека, результаты его практической работы, закрепить опыт, приобретенный людьми минувших поколений, и пополнить этот опыт новыми научными данными.

Заметный след в истории философской мысли на Украине оставил *Петр Дмитриевич Лодий* (1764—1829), уроженец села Збой в Закарпатье, ставший впоследствии профессором Львовского, Краковского и Петербургского университетов. Работая в Петербурге, Лодий не порывал связей с Украиной, переписывался с профессорами Львовского университета, пересылал им лучшие книги «из литературы российской во всех ветвях наук». Одна из библиотек г. Львова получила от Лодия несколько сот книг.

Лодий активно выступал за развитие науки и просвещения, подвергал острой критике реакционеров, стремившихся запретить в учебных заведениях России чтение лекций по философии. Полемизируя с Магницким, он писал, что такое запрещение «всегда будет ложное, как противное здравому рассудку и правилам логики»¹⁵.

¹⁴ П. М. Любовский. Опыт логики. Харьков, 1818, стр. 280.

¹⁵ П. Д. Лодий. Замечания и разбор напечатанной выписки из журнала Главного правления училищ. ИРЛИ, Архив А. В. Никитенко, № 18957-с/ХХV16.

В философских взглядах Лодия, отличавшихся непоследовательностью, особенно в отношении к религии, проявились вместе с тем довольно значительные материалистические элементы.

Большое внимание Лодий уделял вопросу о связи души и тела, в решении которого он склонялся к материализму. Лодий отрицал божественный характер возникновения души и идеалистические представления о ее бессмертии. «Как тело по своей природе есть смертное, — писал он, — так равно и душа по своей природе есть смертна»¹⁶. Лодий стремился доказать зависимость всех психических явлений от деятельности мозга. «Анатомические опыты нас уверяют, что мы лишаемся тогда всего чувствования, когда повредим мозг, хотя бы все прочие части тела были в наилучшем состоянии»¹⁷. Знания, по мнению Лодия, возникают вследствие воздействия предметов внешнего мира на органы чувств человека: «... причина внешних чувствований должна содержаться в вещественных силах или телах»¹⁸. Утверждая достоверность чувственного познания, Лодий вместе с тем подчеркивал, что при помощи мышления человек может глубже отображать мир, открывать «свойства вещей и законы».

Свое учение о логическом познании Лодий завершал выяснением содержания понятия истины. И хотя в духе традиционной логики Лодий говорил и о так называемой формальной истине, тем не менее при определении истины он подчеркивал соответствие наших мыслей предметам материального мира, доказывая, что любая «подлинность предполагает истину, которая есть сходство мыслей наших с предметом»¹⁹.

Лодий критиковал субъективно-идеалистическое направление в философии.

Он утверждал, что материальный мир существует сам по себе, независимо от человеческого сознания. «В природе, — писал он, — видим вещи вне себя, как по своему протяжению, фигуре и величине бесчисленными способами различаются между собой; сии вещи называют телами, а все собрание оных — миром»²⁰. Или: «... предметы находятся вне нашего ума»²¹.

Лодий отрицательно относился к идеалистическим учениям Беркли, Юма, Шеллинга. Одним из первых в истории отечественной философии, вслед за Лубкиным, Осиповским (его «Логические наставления» вышли в 1815 г.), он выступил с материалисти-

¹⁶ ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 382.

¹⁷ Там же, л. 371.

¹⁸ П. Д. Лодий. Логические наставления. СПб., 1815, стр. 365.

¹⁹ Там же, стр. 315.

²⁰ ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 369.

²¹ П. Д. Лодий. Логические наставления, стр. 310.

ческих позиций против идеализма и априоризма Канта²². В первую очередь он подверг критике определение философии Кантом как науки разума, состоящего из одних понятий. Этим определением, говорил Лодий, показывается только одна форма, «однако при том не означает материя [т. е. вещество] оной; образ же без образуемого существовать не может»²³.

Резкой критике подверг Лодий теорию познания Канта. Он осуждал стремление последнего провести принципиальную грань между формой и содержанием, представить мышление не зависимым от бытия. Это проявилось в первую очередь в отрицании Лодием деления логики Кантом на чистую и прикладную. Кант, говорил Лодий, освободил чистую логику от основ чувственной опытности как источника человеческого мышления, а в прикладную логику ввел все эмпирическое, рассматривая человеческий разум в отрыве от ощущений и представлений. «В чистой логике, — писал Лодий, — отвлекает он от всех опытных (эмпирических) условий, под которыми разумение человеческое отправляет свои действия»²⁴.

Критикуя Канта за отрыв логического от эмпирического, Лодий резонно ставил вопрос: «Ежели разумение есть способность мыслить о предметах чувственного воззрения, то о чем будет разумение мыслить, когда его совсем отделим от чувственности и прочих способностей?»²⁵

Несомненной заслугой Лодия является то, что он уже тогда усматривал в кантовской теории познания путь к отрицанию объективного существования вещей. Древние философы, говорил Лодий, образ реальных предметов называли «видами» и «идеями»; Кант, отбросив эти термины, ввел термин «воззрение», которое разделял на чистое и эмпирическое. «Слово воззрение и его разделение, — писал Лодий, — Канту было необходимо для утверждения своего идеализма. Кант предметом воззрения полагает явление (*Erscheinung*), которое есть не что иное, как одно только представление чувственности нашей, следственно нам внутреннее»²⁶.

²² Материалистические идеи Лодия, его критика философов-идеалистов вызвали тревогу среди представителей официальной идеологии. В 1823 г. попечитель Каванского учебного округа Магницкий написал донос на философа. О главном труде Лодия «Логические наставления» Магницкий отзывался как о «наполненном опаснейших по нечестию разрушительных начал». В этом же году упомянутая книга была зачислена Ученым комитетом по пересмотру книг в разряд политически вредных, ее запретили переиздавать и пользоваться ею как учебным пособием.

²³ П. Д. Лодий. Логические наставления, стр. 5.

²⁴ Там же, стр. 74.

²⁵ Там же, стр. 76.

²⁶ Там же, стр. 132.

Чувственные представления, отмечал Лодий, Кант отрывал от внешних предметов. Отсюда Кант пришел к отрицанию познаваемости предметов объективной действительности. Агностицизм Канта Лодий выводил из его априоризма, в частности из его субъективно-идеалистического учения о пространстве и времени. «Сей... идеализм, — говорил Лодий, — в самом деле составляет сущность Кантовой философической системы, которая основывается на новом его учении о пространстве и времени»²⁷.

Направляя острие критики против идеалистических положений философии Канта, Лодий не критиковал немецкого философа за признание существования мира вещей вне нашего сознания.

Вместе с углублением кризиса крепостничества и обострением классовых противоречий в 40—50-х годах в России, в том числе и на Украине, происходит размежевание сил в области общественно-политической мысли. Главным вопросом, по которому происходит поляризация взглядов, являлся вопрос о крепостном праве. На Украине, как и в России, возникает революционно-демократическое движение. Родоначальником революционно-демократического направления на Украине был великий украинский поэт *Т. Г. Шевченко*. Одновременно с этим на Украине оформляется и буржуазно-либеральное, националистическое направление, наиболее видными представителями которого явились *П. Кулиш* и *Н. Костомаров*.

В начале 1846 г. по инициативе украинских общественных деятелей *Н. И. Гулака*, *В. М. Белозерского*, *Н. И. Костомарова* в Киеве возникло Кирилло-Мефодиевское общество²⁸. Весной 1846 г. к нему примкнул Шевченко.

В обществе определились два направления: революционно-демократическое, возглавляемое *Т. Г. Шевченко* и *Н. И. Гулаком*, и либеральное во главе с *Н. И. Костомаровым*, *В. М. Белозерским* и *П. А. Кулишем*.

Идеология общества характеризуется прежде всего такими документами, как программа общества — «Закон божий», известная также в исторической литературе под названием «Книги бытия украинского народа», устав общества, воззвание к украинскому народу, воззвание к русскому и польскому народам, «Записка» Белозерского. Политические задачи общества, изложенные в этих документах, во многом определялись влиянием идей *Т. Г. Шевченко*. Они сводились к ликвидации крепостничества и царизма, установлению всеславянской федеративной демокра-

²⁷ *П. Д. Лодий*. Логические наставления, стр. 134.

²⁸ По свидетельству одного из членов общества *Д. П. Пильчикова*, число членов общества в марте 1847 г. доходило до 100.

тической республики, возвращению всем славянским народам их независимости и свободы.

Схема общественного развития, изложенная в «Книгах бытия», не оригинальна, в основе своей она религиозно-идеалистическая с примесью идей раннего христианского социализма. В духе идеализма и религии объясняется происхождение классов, угнетения, политического и имущественного неравенства. Образование классов рассматривается как явление случайное, следствие «насиленной связи» славян с другими национальностями и народностями. Славяне приняли князей от немцев и те «взяли из людей таких, которые были сильнее или им более нужные, и назвали их господами, а других людей поделали их невольниками»²⁹.

Современный общественный строй, по мнению кирилло-мефодиевцев, не соответствует ни природе человека, ни христовым заповедям о равенстве и свободе. Примером идеальной организации людей они считали древние славянские племена, в которых якобы все были равны; «все у них было общественное, и были у них избраны старшины, и те старшины были всем слугами, ибо господь так сказал: кто хочет быть первым, должен быть всем слугой»³⁰.

В ряде документов общества проводилась мысль об уничтожении крепостничества и царского деспотизма, требование равенства всех слоев населения, протест против угнетения и произвола³¹.

Таким образом, основные политические требования Кирилло-Мефодиевского общества, несмотря на религиозно-идеалистическое обоснование, имели прогрессивный характер.

Правое крыло общества стремилось осуществить свою политическую программу мирным путем, путем социальных реформ, которые должны явиться результатом распространения просвещения среди народа. В «Главных правилах» подчеркивалось, что все свои действия члены общества должны «соображать с евангельскими правилами любви, кротости и терпения; правило же: цель освящает средство — общество признает безбожным»³². Представители либерального течения в обществе были принципиальными противниками революции. «Далеко я, — писал Костомаров, — был от всех гнусных революционных убеждений и отвратительных мыслей»³³.

Против либерального крыла в обществе резко выступали Шевченко и его последователи, пропагандировавшие идею крестьян-

²⁹ Книги бытия украинского народу. Львів, 1921, стр. 8.

³⁰ Там же, стр. 11.

³¹ См. Главные правила общества. Журн. Былое, СПб., 1906, № 2, февраль, стр. 74.

³² Там же, стр. 67.

³³ Матеріали до історії Кирило-Мефодієвського братства. В кн.: В. П. Семейский. Кирило-Мефодиевское общество 1846—47 гг. Київ, 1915, стр. 142.

янской революции. Гулак требовал побуждать народ к решительным действиям, путешествовать по деревням «для сближения с крестьянами и распространения между ними идеи о народном правлении»³⁴. Он был убежден, что восстание непременно произойдет, «если не в настоящее время, то наверно в будущем поколении...»³⁵ Революционные идеи пропагандировали также и А. А. Навроцкий, Н. Савич и др.

Шевченко и его единомышленники подвергли резкой критике также религиозно-идеалистическую историческую концепцию либералов, их непоследовательность в вопросе о форме правления в будущем обществе, которая привела их впоследствии к полному примирению с царским самодержавием.

Одной из центральных проблем современности кирилло-мефодиевцы считали славянский вопрос, который волновал многих выдающихся мыслителей России, в том числе и декабристов. В «Уставе славянского общества» в качестве первоочередной задачи выдвигалось духовное и политическое объединение славян. При объединении каждому славянскому народу были гарантированы самостоятельность, свое народное правительство, равенство граждан независимо от вероисповедания, происхождения и общественного положения. Славянскую федерацию кирилло-мефодиевцы представляли себе как парламентарную республику, президент которой избирался на определенный срок и был ответствен перед выборным парламентом. Основой социальных отношений будущей республики провозглашался принцип «уравнительности» всех богатств, при сохранении частной собственности, уничтожение классов и слияние народа в единое целое, в одну семью.

В отличие от либерально-буржуазного крыла, надеявшегося решить славянскую проблему мирным путем, Шевченко и его соратники считали, что славянская федерация может возникнуть в результате революционной борьбы народов³⁶.

Представители революционно-демократического крыла всемерно подчеркивали историческое значение дружбы двух братских народов — русского и украинского, призывали к солидарности трудящихся всей России в революционной борьбе против общего врага — крепостничества и царского самодержавия. Они всецело оправдывали воссоединение Украины с Россией. Так, единомышленник Шевченко И. Я. Посяда говорил: «Хмельницкий, по-моему, понимал хорошо этот народ (украинский. — *Ред.*) и потому братски соединил его с Россией»³⁷.

³⁴ Галерея шляссельбургских узников, т. I. СПб., 1907, стр. 47.

³⁵ Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства, стр. 112.

³⁶ См. там же, стр. 145.

³⁷ Там же, стр. 121.

Представители либерального крыла выдвинули теорию о так называемой мессианской роли Украины по отношению к другим славянским народам. Так, Костомаров и Кулиш рассматривали Украину как краеугольный камень будущей федерации, подчеркивали ее исключительность, которая основывается, по их мнению, на древних, староказацких, демократических традициях. Костомаров и Кулиш заложили идейные основы украинского буржуазного национализма.

В марте 1847 г. Кирилло-Мефодиевское общество по доносу провокатора было раскрыто и разгромлено.

Деятельность Кирилло-Мефодиевского общества на Украине имела, несомненно, большое прогрессивное значение.

2

Т. Г. Шевченко

Тарас Григорьевич Шевченко (1814—1861) положил начало революционно-демократическому направлению в истории освободительного движения и общественной мысли Украины. В творчестве Шевченко нашла яркое отражение справедливая освободительная борьба крестьянства. Любовь к Родине, к простому народу вдохновляла всю его деятельность. Как писал А. М. Горький, он «заслуживает высокой оценки, именно как первый и воистину народный поэт»³⁸.

В 1840 г. вышел в свет первый сборник стихов Шевченко под названием «Кобзарь», сразу выдвинувший его, по словам большевистской газеты 1914 г. «Путь правды», в разряд величайших национальных поэтов. В 1844—1847 гг. он написал ряд политически острых поэтических произведений («Сон», «Кавказ», «И мертвым, и живым... послание», «Завещание», «Еретик» и др.), в которых выступает как революционер, непримиримый враг крепостничества и самодержавия.

В 1847 г. Шевченко был арестован по делу Кирилло-Мефодиевского общества и за революционную деятельность отдан рядовым солдатом в Оренбургский отдельный корпус. Лишь в 1857 г. царское правительство разрешило поэту вернуться в Петербург. Передовые люди России всюду восторженно встречали украин-

³⁸ М. Горький. История русской литературы. М., 1939, стр. 169. Тарас Григорьевич Шевченко родился в бедной крестьянской семье на Киевщине. Оставшись 11 лет сиротой, он испытал тяжелую жизнь бесправного крепостного. Только в 23-летнем возрасте усилиями представителей прогрессивной русской интеллигенции (К. Брюллова и др.) он был выкуплен из крепостной неволи и как одаренный самородок зачислен в Академию художеств, которую очень успешно окончил в 1845 г.

ского поэта. Вернувшись в Петербург, он продолжал свою литературную и общественно-политическую деятельность.

Шевченко продолжил лучшие традиции прогрессивной украинской общественной мысли — философа и поэта Г. С. Сковороды, писателей И. П. Котляревского, Е. П. Гребенки и других, сделавших первые шаги в сторону реализма и народности. Наряду с этим Шевченко наследовал лучшие стороны реализма русской литературы, свободолюбивые идеи Пушкина, Лермонтова и др. В деятельности Шевченко были продолжены традиции дворянских революционеров-декабристов, которых он называет «поборниками священной воли», «благовестителями свободы».

Большое влияние на формирование воззрений Шевченко оказали русские революционные демократы. До ссылки Шевченко был связан с петрашевцами. Он встречался, в частности, с Момбелли, который принадлежал к левому крылу петрашевцев. В своих планах вооруженного восстания петрашевцы рассчитывали на революционную деятельность Шевченко на Украине³⁹.

Поэт интересовался «Полярной звездой» и «Колоколом» Герцена, называл Герцена «апостол наш». В знак уважения он нелегально послал Герцену за границу своего «Кобзаря». Шевченко был связан с Чернышевским и опубликовал ряд своих произведений в «Современнике». Русские революционные демократы видели в Шевченко своего идейного соратника в борьбе против крепостничества и самодержавия. С его именем Чернышевский связывал переворот в общественной мысли Украины.

Уже первые произведения Шевченко проникнуты мотивами борьбы «за волю» против крепостнического строя. Воспевая казацкую «вольную» жизнь, он восхваляет патриотизм угнетенного народа в его борьбе против польских, турецких и татарских поработителей. В поэме «Гайдамаки» (1841) поэт становится на путь революционного демократизма. Поэма звучала как призыв к насильственной расправе, по примеру предков, с угнетателями народа — помещиками и царем. Революционное значение «Гайдамаков» хорошо понимали Чернышевский и Добролюбов, поместившие эту поэму в русском переводе в журнале «Современник» (1861).

Основную причину страданий народных масс Шевченко видел в крепостной системе и гнете самодержавия. Революционный демократизм Шевченко с особой силой проявляется в его поэзии, начиная с 1844 г. В поэме «Сон», стихотворении «У всякого своя доля» (1844) поэт показывает историю Украины как историю закабаления крестьянства. Он едко высмеивает дворянских писателей, которые идеализировали крестьянскую жизнь, изображая

³⁹ См.: Дело петрашевцев, т. I. М.—Л., 1937, стр. 309—312.

хату «божьем раем». Он обрушивается на приспешников царизма — «просвещенных» либералов, называя их «блюдолизами», а воспевающих крепостной режим поэтов — «тупорылыми стихоплетами». Поэт клеймит позором либералов, которые на словах требуют: «Воли! Воли! И братства братского», а на деле, прикрываясь именем бога, продолжают драть «с братьев-гречкосеев три шкуры». Царей Шевченко называет «палачами», «людоедами», «источниками зла», «гонителями правды».

Разоблачая антинародный характер царской власти, Шевченко выступает против царистских иллюзий, распространенных в народе. Он развенчивает миф о «добрых» царях и противопоставляет ему демократические республиканские идеи.

Поборник революционного уничтожения крепостнического строя, Шевченко в 40-е годы XIX в. одним из первых революционных демократов России обращается к народу с призывом к восстанию. Вера в революционные силы народа составляет одну из существенных сторон его творчества. Широчайшую известность приобрело «Завещание» поэта (1845), в котором он обращается к народу с пламенным призывом к борьбе:

«Схороните и вставайте,
Цепи разорвите,
Злою вражескою кровью
Волю окропите».

Выражая глубокую веру в наступление народной революции, он предвещал, что «скоро разорвут оковы скованные люди...»

В 1858 г., в период подготовки крестьянской реформы, поэт-революционер проявил большую прозорливость в понимании существа исторических событий. В стихотворении «Я на здоровье не в обиде» он обращался к крестьянству с разъяснением, чтобы оно не ждало «добра» от царя, и призывал народ к восстанию — «к топору» как единственному средству освобождения от крепостной кабалы.

В ряде своих произведений («Гайдамаки», «Холодный яр», «Варнак» и др.) Шевченко приходит к заключению, что кровавая борьба была и раньше, будет она и впредь, пока существует угнетение. В массовой вооруженной борьбе крестьянства с помещиками, в том числе и со «своими» — украинскими, он видит закономерное явление, порожденное самими условиями крепостного строя. Руководителей крестьянских восстаний (Разина, Кармелюка, Железняк) и вообще повстанцев он называет народными героями — «рыцарями». Он приближается к правильному пониманию социальной борьбы как борьбы классов, хотя не понимает самой сущности классов.

Большая заслуга Шевченко состоит в том, что освобождение Украины от национального гнета он рассматривал как составную часть борьбы за социальное раскрепощение народов России. Эта задача, по его мнению, могла быть решена только совместными усилиями русского, украинского и других народов России. Воссоединение Украины с Россией поэт расценивал как великое историческое событие. В ряде своих произведений («Гайдамаки», «Подземелье» и др.) он воспевал руководителя этого движения Богдана Хмельницкого, в дневнике называл его «гениальным бунтовщиком».

В противоположность шовинистической царской политике травливания одной нации на другую, украинский поэт-революционер выступал горячим поборником братского единения и дружбы русского, польского и украинского народов. Он пропагандировал дружбу всех унетенных славянских народов, отстаивал идею создания федерации славянских республик. В поэме «Еретики» он бросил клич:

«Чтобы стали все славяне
Братьями-друзьями,
Сыновьями солнца правды...»

В то же время он боролся против национального гнета правящих классов царской России.

Шевченко выступал за развитие демократической украинской культуры. Возражая «западникам», он писал: «...нация без своей собственной, ей только принадлежащей, характеризующей черты похожа просто на кисель, и самый безвкусный кисель»⁴⁰. Одновременно в послании «И мертвым и живым...» он советует украинскому народу изучать лучшие традиции и культуру своего народа и учиться у других народов.

Социологические воззрения Шевченко пронизаны идеей развития. В противоположность господствовавшей реакционной идеологии, утверждавшей незыблемость устоев эксплуататорского общественного строя, Шевченко рассматривал общество в изменении. Взгляды людей он также не признавал неизменными, врожденными; они, по его мнению, определяются условиями социальной среды.

Глубокие мысли высказывал Шевченко о революционизирующей роли техники в общественной жизни. Возвращаясь из ссылки на пароходе по Волге, он записал в дневнике: «... Пароход, в ночном погребальном покое, мне представляется каким-то огромным, глухо ревушим чудовищем с раскрытой огромной

⁴⁰ Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 4. М., 1955, стр. 7.

пастью, готовую проглотить помещиков-инквизиторов. Великий Фультон! И великий Уатт! Ваше молодое, не по дням, а по часам растущее дитя в скором времени пожрет кнуты, престолы и короны, а дипломатами и помещиками только закусит... То, что начали во Франции энциклопедисты, то довершит на всей нашей планете ваше колоссальное, гениальное дитя. Мое пророчество несомненно»⁴¹.

Шевченко не идеализировал капиталистическое общество. Он понимал, что ни в одной стране нет такого общественного строя, который отвечал бы интересам народа. Весь строй общественной жизни — закабаленность и нищета крепостного люда, всевластие, гнет и издевательство над неимущим народом со стороны помещиков, богачей — все это наталкивало поэта-мыслителя на идею утопически понимаемого социализма.

В будущем обществе, которое возникнет в результате революционного уничтожения самодержавно-крепостнического строя, все люди будут равны, «врага не будет, супостата», т. е. не будет царей, помещиков. Все люди будут жить на «обновленной земле», «в семье великой, семье вольной, новой». По мнению Шевченко, нет ничего «радостнее братства» и «наслаждения плодами общего богатства».

Страстный борец против религиозного мракобесия, Шевченко предвидел в новом обществе такой уровень общественного сознания, при котором исчезнет религия.

Рассматривая социализм как будущий общественный строй, отвечающий интересам народа, Шевченко объективно был, однако, выразителем назревших тенденций буржуазно-демократического преобразования страны. Переход к новому обществу он представлял как революционный переворот.

В его идеях содержатся элементы материалистического понимания исторического процесса, проявляющиеся прежде всего в признании роли народа в истории и революционном преобразовании общества.

Революционно-демократические взгляды Шевченко находятся в тесной связи с его философскими воззрениями — материалистическими и атеистическими в своей основе. Он отстаивал материалистические положения о бесконечности и вечности материи. Поэма «Гайдамаки» начинается небольшим философским рассуждением о том, что в мире все находится в процессе движения, изменения. Старое, пишет поэт, умирает, новое рождается, но мир в целом бесконечен и вечен. Природу Шевченко называет «бессмертной», «бесконечно разнообразной»⁴².

⁴¹ Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 5. М., 1956, стр. 112.

⁴² См. там же.

В природе царит не хаос, а закономерность, «природа ограничена своими вечными, неизменными законами»⁴³. Мыслитель не сомневался в способности человека познать мир. Ему — материалисту и атеисту — были чужды агностицизм и скептицизм.

Материализм Шевченко нашел свое наиболее яркое выражение в атеизме, в отрицании бессмертия души и потустороннего загробного мира. На вопрос, где будет «душа» после смерти человека, он отвечал: «Нет за гробом рая». Он призывал не верить попам, не молиться богу.

«И византийский саваоф обманет!». «Нет на небе бога, образумьтесь!» — восклицал поэт. Мыслитель бросает гневный упрек «богу»: «Смеешься, господи, над нами да совещаешься с панами, как править миром?»⁴⁴

Религия, по мнению Шевченко, является орудием господствующего сословия — помещиков. Поэт разоблачает лицемерие эксплуататоров, которые под флагом религии скрывают свои корыстные интересы.

Следует, однако, отметить, что в произведениях Шевченко нередко встречаются такие выражения, как «бог», «молитва», «святой», «пророк божий» и т. п. Но, как правильно заметил Иван Франко, эти слова не имеют религиозного содержания: «... слова «бог», «божий» и т. п., — писал он, — являются у Шевченка скорее поэтической фразой, образным выражением, а не имеют никакого догматического, религиозного значения»⁴⁵.

«Молитесь госуду святому,
Молитесь правде на земле —
Ей только! Никому другому
Не должно кланяться! Все ложь —
Попы, цари...»⁴⁶

Шевченко заимствовал форму выражения из народного творчества, от кобзарей, бандуристов. Этим объясняется и то, что эпиграфом к ряду своих произведений поэт берет библейские и евангельские изречения⁴⁷. «Бог» у Шевченко — это, как правило, социальная справедливость, правда в представлении народа.

В поэмах «Мария», «Неофиты» Шевченко, используя религиозные легенды, вкладывает в них совсем иное, антирелигиозное содержание, его положительные образы выражают идеи ре-

⁴³ Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 5, стр. 66.

⁴⁴ Там же, т. 2, стр. 234.

⁴⁵ Иван Франко. Избранные сочинения, т. V. М., 1951. стр. 182.

⁴⁶ Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 2, стр. 268.

⁴⁷ См. там же.

волюционного демократизма. Под именем «бога-правды» поэт выражает идею народного протеста против угнетения.

Поэт развенчивает миф о божественном происхождении Христа, хотя иногда использует образ Христа, истолковывая его как борца за «святую правду на земле», «за волюнку, святую волю», защитника интересов «слепых рабов», борющихся против «фараонов» и «иродов-царей».

Атеизм Шевченко был обобщением настроения народных масс, их страдания и социального протеста; в этом его самобытность.

В условиях крепостничества, когда, по выражению Энгельса, «чувства массы вскормлены были исключительно религиозной пищей», прямая пропаганда безбожия могла бы отпугнуть массы. Поэтому использование старой «религиозной одежды» для новых идей — атеизма — следует считать естественным явлением⁴⁸⁻⁴⁹.

Будучи принципиальным врагом всякой религии, Шевченко, однако, не мог понять до конца ее классовых корней и путей ее преодоления. Кроме того, он не только не называет себя атеистом, но в дневнике высказывается против «равнодушного, холодного атеиста».

Следует также отметить, что, будучи материалистом и борцом против идеализма и религии, он не называет свои философские воззрения материалистическими. Это объясняется тем, что, не критически воспринимая распространенное в то время в реакционной литературе содержание терминов «материализм» и «атеизм», он называл «материалистами» и «атеистами» тех, кто не имеет никаких возвышенных целей, кого интересуют лишь материальные блага и плотские наслаждения.

В противоположность церковным догмам, утверждавшим неизменную мораль, якобы предписанную богом, Шевченко обосновывал и пропагандировал революционно-демократическую и атеистическую мораль, отражавшую интересы трудового крестьянства. Его этические взгляды проникнуты революционным гуманизмом, любовью к человеку труда и непримиримой ненавистью к эксплуататорам.

Помещиков-крепостников, офицеров, всю «привилегированную касту» Шевченко изображает бездельниками, расточителями,

⁴⁸⁻⁴⁹ Современные идеологи империалистической буржуазии США, где на задворках нашли себе приют украинские буржуазные националисты, фальсифицируя действительное содержание творчества Шевченко, стремятся изобразить поэта религиозным человеком. Например, профессор Колумбийского университета К. А. Маннинг во вступительной статье к сборнику стихотворений Шевченко поместил (1945 г.) специальный раздел под названием «Религия Шевченко». Но под давлением фактического материала он вынужден был пойти на некоторые отступления и оговорки.

пьяницами, картежниками, развратниками, вскрывает их нравственный маразм и духовное убожество, разоблачает их безжалостное отношение к простым людям. Причину этого маразма Шевченко видит в общественном строе, в той конкретной обстановке, в которой живут и воспитываются люди.

В противоположность морали «привилегированной касты» он восхваляет нравственные качества простых людей: бескорыстие, скромность, честность, геройство, трудолюбие. «Человек трудолюбивый, — восклицает он, — по-моему, самый счастливый человек на свете. . .»⁵⁰

В произведениях Шевченко имеются элементы диалектического подхода к явлениям природы и общества: он рассматривал природу в постоянном развитии, а общественную жизнь — как борьбу угнетенных против угнетателей; он утверждал, что переход к новой жизни происходит не тихо, мирно и плавно, а путем революции.

Материализм Шевченко ярко выражен в его реалистической эстетике, направленной против теории «чистого искусства». Исходным, первичным для художников он считал прекрасное в жизни, а не «идею прекрасного». Всякие попытки «отступить от вечной красавицы природы» делают художника, по его мнению, «нравственным уродом».

В дневнике Шевченко критикует за идеализм и мистицизм «Эстетику» Либельта, который заимствовал основные мысли из гегелевских «Лекций по эстетике». С позиций реализма Шевченко выступает против «безжизненных ученых эстетики», этих «хирургов прекрасного», удаляющих из искусства реальность и жизненность и пытающихся представить красоту в ее якобы чистой, вечной форме. Поэт-мыслитель отстаивал правдивое, реалистическое искусство. «Я не говорю о дагеротипном подражании природе, — писал он в дневнике, — тогда бы не было искусства, не было бы творчества, не было бы истинных художников. . .» Он признает важную роль фантазии в творчестве. Истинное искусство, по его мнению, оказывает действительное влияние на жизнь; поэзия призвана растопить «людям сердце». Слова и «слезы» поэта, по его образному выражению, должны превратиться в «ножи» как орудия действия⁵¹.

От произведений искусства Шевченко требовал глубокого идейного содержания и одновременно высокого мастерства, яркой художественной формы. Сатира, говорил он, должна быть «не суздальской, лубочной», а «благородной, изящной и меткой».

⁵⁰ Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 3. М., 1956, стр. 387.

⁵¹ См.: Тарас Шевченко. Собрание сочинений, т. 2, стр. 99, 280, 282; т. 1. М., 1955, стр. 305—306.

Он справедливо требовал, чтобы стих поэта «изящнее, легче и глубже ложился в сердце», чтобы творения живописи сохраняли «сочность и свежесть жизни».

Понятие о красоте Шевченко рассматривал с позиции революционного гуманизма. Поэт показывал, например, красоту подвига борьбы против социального и национального гнета, красоту героизма в борьбе повстанцев — этих народных «славных рыцарей»⁵².

Выступая против «чистого искусства», Шевченко боролся за то, чтобы литературу и искусство поставить на службу простому народу. Он демонстративно и с гордостью называл себя «мужичьим поэтом».

Поэт отстаивал принцип народности в искусстве. По его мнению, пока существуют нации, литература и искусство будут сохранять свою «национальную физиономию».

Как самобытный украинский поэт и художник-живописец Шевченко также стоял на позициях реализма. Он резко критиковал «светил мюнхенской школы живописи», этих «немецких идеалистов-живописцев», их живопись «длинных безжизненных мадонн, окруженных готическими тощими херувимами...»⁵³ Сам Шевченко дал серию картин, в которых отобразил тяжелую жизнь простого народа («Солдат и смерть», «Наказание шпицрутенами», «Государственный кулак» и др.).

Непримиримый враг крепостничества и царизма, борец против социального и национального гнета за счастье человека-труженика, за свободу и за дружбу народов, поэт-мыслитель Т. Г. Шевченко внес большой вклад в сокровищницу прогрессивной социологической и философской мысли человечества.

Шевченко оказал огромное влияние на развитие революционного движения в России и на идейную жизнь многих поколений.

В тезисах, посвященных трехсотлетию воссоединения Украины с Россией, одобренных ЦК КПСС, говорится, что Шевченко «сыграл громадную роль в развитии национального и социального самосознания украинского народа»⁵⁴.

⁵² Украинские буржуазные националисты, прикидываясь почитателями поэта, стремятся выхолостить классовый смысл из его творчества, изображая Шевченко поэтом «глубокой мировой печали», «мировой скорби» и утверждая, что его поэзия вытекает из его религиозного духа.

⁵³ *Тарас Шевченко. Собрание сочинений*, т. 5, стр. 60.

⁵⁴ Тезисы о 300-летию воссоединения Украины с Россией (1654—1954 гг.). М., 1954, стр. 13.

БЕЛОРУССИЯ И ЛИТВА

В XVIII в. Белоруссия и Литва входили в состав Речи Посполитой, находившейся в состоянии экономического и политического кризиса. Феодалная эксплуатация сопровождалась национальным и религиозным угнетением, преследованием как белорусского, так и литовского языка и культуры. С конца XVII в. вся письменность и обучение в пределах Речи Посполитой полностью велась на латинском и польском языках, что не могло не отразиться отрицательно на развитии белорусской и литовской культуры. Однако во второй половине XVIII—начале XIX в. элементы капиталистического уклада пробивают себе дорогу в Белоруссии и Литве, становятся основой для распространения здесь западной и русской просветительской мысли, а также возникновения собственных просветительских тенденций. Появляются местные произведения в духе эпохи Просвещения. Виленский (Вильнюсский) университет становится центром культуры и науки всего края. В нем учатся, наряду с поляками, белорусы и литовцы. Именно в Университете — крупнейшем центре польской культуры того времени — у передовых ученых возникает интерес к социальному и национальному движению белорусского и литовского народов.

В конце XVIII в. в результате разделов Речи Посполитой Белоруссия и Литва вошли в состав России, что объективно соответствовало интересам белорусского и литовского народов. Включение Белоруссии и Литвы в экономическую жизнь России создавало условия для более быстрого социально-экономического и культурного развития, ускоряло разложение феодальных и формирование капиталистических отношений.

Несмотря на реакционную политику царизма и колонизаторскую деятельность польских феодалов, происходит формирование белорусской и литовской наций, развитие их культуры, общественно-философской мысли.

1

Философская мысль

В середине XVIII в. философская мысль в Белоруссии и Литве начала освобождаться от схоластики и теологии и все больше обращаться к проблемам естествознания, философии и логики нового времени. В Академии, а затем в университете высокого уровня развития достигли естественные науки — астрономия, биология, химия и др., там работал ряд крупных ученых-естествоиспытателей¹.

Большое влияние на развитие философской мысли в Белоруссии и Литве во второй половине XVIII—первой половине XIX в. оказали уроженец Белоруссии *Мартин Казимирович Почобут-Одлянницкий* (1728—1808) и видный польский ученый и мыслитель *Ян Снядецкий* (1756—1830), работавшие в Виленском университете. Мартин Почобут был крупным ученым-астрономом, известным научному миру, энциклопедически образованным человеком. Являясь ректором Виленского университета, он внес значительный вклад в народное просвещение в Белоруссии и Литве.

По своему философскому мировоззрению М. Почобут-Одлянницкий, а также его последователи В. Карчевский, М. Глушневич, П. Славинский и другие уроженцы Белоруссии были деистами и естествоиспытателями, стоявшими на позициях

¹ В течение ряда лет кафедрой естествознания («естественной истории») факультета естественных наук руководил французский ученый Жак Жилибер. Он написал пятитомный труд «Флора Литвы». Его стремление объяснить процессы жизни растений естественным образом, без какого-либо вмешательства бога вызвало реакцию сторонников католицизма, под нажимом которых IV и V тт. этого труда были изъяты из университета. Ж. Жилибер, оскорбляемый и третируемый иезуитами, в 1783 г. выехал во Францию.

После отъезда Ж. Жилибера кафедрой естествознания в 1784—1787 гг. руководил немецкий ученый Георг Форстер (1754—1794). Он проводил ту идею, что природа едина и все предметы ее находятся во всеобщем взаимодействии, что в природе нет ничего постоянного, неизменного, а все развивается и совершенствуется, восходя от низших форм к высшим. Живой мир, по его мнению, возник из неживой материи путем самозарождения, а все живые формы составляют одну неразрывную цепь. Во взглядах Г. Форстера находит выражение закон сохранения вещества. В вопросах теории познания Г. Форстер высказывал сенсуалистические взгляды: для него единственным источником познания является ощущение как результат воздействия материи на органы чувств.

стихийного материализма. Они выступали как последователи Н. Коперника, Г. Галилея и И. Ньютона. Бесконечные миры существуют независимо от человеческого сознания и управляются законами движения, тяготения и т. п. Познание мира предполагает постоянное открытие новых истин, прежде неизвестных².

М. Почобут высказывал догадки о движении миров в пространстве и времени, отмечая необходимость исторических сопоставлений данных наблюдений в астрономии. Ему принадлежат также мысли о превращении данных чистой науки, в частности астрономии, с течением времени в непосредственно практические ценности.

Огромное значение придавала эта школа эмпирическому познанию: показаниям органов чувств, наблюдению, эксперименту; вместе с тем значительное место в познании мира отводилось таким рациональным приемам исследования, как аналогия и гипотеза. Представители этой школы считали, что просвещение является основным фактором прогресса общества и улучшения нравов. Они выступали за всемерное распространение естественнонаучных знаний, надеялись на просвещенного государя, резко выступали против войн.

Астрономическая школа, созданная Мартином Почобутом и Яном Снядецким на базе Виленской обсерватории, внесла известный вклад в мировую астрономическую науку, в обоснование естественнонаучного, материалистического взгляда на мир.

Ян Снядецкий длительное время руководил обсерваторией Виленского университета (1806—1825), был его ректором (1807—1815), преподавал астрономию, физику, математику, географию, написал ряд работ по философии: «О метафизике», «О философии», «Философия человеческого рассудка». Философию он определяет как «науку правильного мышления и жизни». Она, по его мнению, является применением разума к познанию мира и должна быть такой же практичной, жизненной, конкретной, как система Бэкона, сторонником которой Снядецкий называл себя. Критикуя кантовский априоризм, Ян Снядецкий писал, что у человека нет никакой, даже самой общей мысли, которая не имела бы своего истока в ощущениях и которая вытекала бы из чистого разума³. Он считал, что по существу учение Канта об априорном происхождении понятий есть возрождение теории врожденных идей. Ученый резко выступал против агностицизма

² В. Карчевский, например, писал: «Кто может подумать, что можно положить преграду прогрессу человеческого разума? Кто осмелится сказать, что вещи, сегодня неизвестные, со временем не будут познаны и открыты?» (Traktat o kometach. Wilno, 1826, str. 105).

³ Jan Sniadezki. Pisma rozmatte, t. 5. str. 150.

Канта, защищал возможность познания материального мира. В критике идеализма Канта и в решении вопросов познания Снядецкий в основном шел по линии материализма, хотя и непоследовательно.

Я. Снядецкий разрабатывал проблемы психологии способностей: внимания, памяти, фантазии и т. п. Главную роль в общественной жизни он отводил географической среде. Важнейшими средствами совершенствования общества, по его мнению, являются законодательство, просвещение, наука и религия. Социальные революции — это проявление анархизма и жестокости народных масс; их можно избежать, если имеется хорошее законодательство и каждый честно выполняет свои обязанности.

В Вильнюсском университете возникла также биологическая школа, сыгравшая большую роль в развитии естественнонаучных взглядов на природу. Одним из выдающихся представителей этой школы был уроженец Белоруссии *Станислав Юндзил* (1761—1844). В истолковании явлений жизни, строения растений и животных он придерживался стихийного материализма, высоко ставил практическую роль естествознания в улучшении жизни простого народа.

К этой школе принадлежал выдающийся польский ученый *Енджей Снядецкий* (1768—1838). В Вильнюсском университете, а затем в Медико-хирургической академии он проработал около 30 лет. В 1804—1838 гг. в Вильнюсе был издан главный его научный трехтомный труд «Теория органических существ». В трудах по вопросам биологии он высказал ряд эволюционных идей, выдвинул материалистическое положение о том, «что жизнь есть определенный способ существования вещества и только в нем может иметь место»⁴. Вещество, которое Е. Снядецкий называет «материей», никогда не уничтожается, а сохраняется, изменяя лишь свою форму в зависимости от того или иного внешнего воздействия среды и первоначальной своей структурной организации. Он считал процесс обмена веществ в природе бесконечным.

Психологию Е. Снядецкий называл физиологией мозга, а чувственность — «феноменом нервного вещества» или обменом веществ в нервной системе. В трактовке теоретико-познавательных вопросов он выступал как сенсуалист: сводил познание в основном к чувственному познанию. Однако мыслитель окончательно не отмежевался от влияния господствовавшего религиозного мировоззрения.

Естественнонаучные идеи Е. Снядецкого воспринял ученый-агробиолог *Михаил Очаповский*. Большой интерес проявлял он к процессу почвообразования. М. Очаповский был также эконо-

⁴ J. Sniadecki. Teorya jęstestw organicznych, t. II. Wilno, 1811, str. 176.

мистом и историком. Он утверждал, что демократические формы правления способствуют наиболее эффективному развитию народного хозяйства.

Заметный след в развитии философской мысли в Белоруссии и Литве оставил *Аниол Андреевич Довгирд*⁵ (1776—1835). С 1818 г. он преподавал логику и философию в Вильнюсском университете, где его лекции посещали польские поэты Адам Мицкевич и Юлиуш Словацкий. Довгирд написал ряд произведений по логике, психологии, истории философии, а также несколько теологических сочинений. Главными философскими работами являются: «О логике, метафизике и моральной философии» (Вильно, 1821), а также «Трактат о естественных правилах человеческого мышления или Логика теоретическая и практическая», (Полоцк, 1828), «Действительность человеческих знаний» (Вильно, 1839). Кроме того, он оставил ряд рукописей философского содержания, например, «Философия Канта или беспристрастное исследование его системы» (1814) и др.

В первой своей философской работе, представляющей собой рецензию на книгу польского философа-идеалиста Феликса Яропского, Довгирд выступил с защитой материалистических идей Ф. Бакона, Дж. Локка, Э. Кондильяка. Он высказал ряд критических замечаний по адресу трансцендентальной философии Канта, подверг критике априоризм и схематизм кантовской логики, разрыв между содержанием и формой. «По Канту, — писал он, — всеобщая логика излагает только форму, а не материю мышления и тем самым не может считаться орудием... которое служило бы для открытия новых истин...»⁶ Такой подход к логике, по его мнению, отрывает логику от объективного мира, превращает ее в науку «ни о чем». Трансцендентальная эстетика Канта, по Довгирду, приводит к отрицанию объективной реальности.

В противоположность Канту Довгирд утверждает возможность познания сущности вещей посредством ощущений и разума. «Не потому, как хочет Кант, мы считаем материальные предметы внешними относительно друг друга, что применяем к ним чистую форму чувственности... напротив, само это представление протяженности происходит от того, что... механические элементы материи, а затем и их комплексы являются внешними относительно друг друга»⁷. Правильно критикуя априоризм и агности-

⁵ А. А. Довгирд родился в поместье Юрковщина Мстиславльского уезда Могилевской губернии в семье обедневшего помещика. Образование получил в учебных заведениях в Белоруссии и в Вильнюсском университете.

⁶ *Dowgird. Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli Logika teoretyczna i praktyczna. Polock, 1828, str. 3.*

⁷ Там же, стр. 184.

цизм Канта, Довгирд не смог оценить элементы диалектики у немецкого философа.

Мыслитель критикует скептицизм Д. Юма, его отрицание объективной причинной связи между явлениями и попытку трактовать причинность как привычную связь ощущений. По мнению Довгирда, Юм допустил две главные ошибки: во-первых, неправильно понял связь причины и следствия, приняв их за простую последовательность явлений, во-вторых, эту последнюю — за простую последовательность чувств или ощущений. Противопоставляя Юму свое понимание причинности как отражения реальных связей объективного мира, он доказывал, что для выявления причинной зависимости имеет значение познание самой действительности с помощью опыта и научных данных. Если же допустить, что причина и следствие — лишь простая последовательность ощущений, то наши чувства мы должны были бы считать не следствием, а причиной существования внешних предметов, что противоречит разуму.

Последовательность явлений, отмечает далее Довгирд, еще не свидетельствует о их причинно-следственной зависимости. Люди иногда ошибочно приписывают явлениям роль причины, например связывают неурожай с появлением кометы и т. п. Утверждая наличие объективной причинности в природе, Довгирд отмечает, что она находит опытное и научное подтверждение.

Так, физики с помощью математических расчетов и экспериментов доказывают причинную связь явлений и воздействие одного материального предмета на другой. Следует, однако, отметить, что Довгирд, выдвинув верные замечания против скептицизма и субъективного идеализма Юма, остался на уровне механистической трактовки причинности.

В логических воззрениях Довгирд во многом следует за Э. Кондильяком. Вместе с тем он пытается связать логику с математикой, указывая на то, что многие действия математики представляют собой в сущности вид логического суждения или умозаключения. Целью математических умозаключений является установление тождества некоторых количеств.

Отмечая, что предметом чистой математики является измерение количества, взятого абстрактно, Довгирд подчеркивал опытное происхождение первичных математических представлений и понятий. Но он отводил большую роль и абстрактному мышлению, при помощи которого человек может узнавать о существовании новых фактов, которых ни он сам и никто другой не воспринимал чувствами. Довгирд говорит о возможности применения теории вероятностей в логике, в частности в так называемых предположительных суждениях, в заключениях по аналогии и

гипотезах. Предположительное суждение фиксирует один из возможных вариантов.

Возникновение и развитие мышления Довгирд связывает не с индивидуальным развитием человека, а с общением людей в совместной деятельности. «... Общество, — пишет Довгирд, — становится для него (человека. — *Ред.*) единственным средством и вместе с тем единственным побуждением к такому развитию его умственных способностей, какое ему нужно уже не для удовлетворения первых жизненных потребностей, а для того, чтобы сделать жизнь приятной... Словом, само только общество может развить у человека познавательные способности до такой степени, по которой мы обычно отличаем его от животных»⁸. Человеческое мышление неразрывно связано с языковыми формами — словом, письменным знаком, предложением и т. п.

Большое внимание уделял Довгирд вопросам психологии⁹. Признавая наличие у животных элементов рассудочной деятельности, он утверждал, что высшее животное обладает не только ощущениями, но и представлениями о внешних объектах. Человеческий разум отличается от рассудка животных способностью умозаключать, абстрагировать, выражать мысль в словах и предложениях.

Произведения ученых и философов — преподавателей Вильнюсского университета свидетельствуют о том, что передовая философская мысль в Белоруссии и Литве, освобождаясь от влияния схоластики и в определенной мере от теологии, сделала новый шаг в сторону материализма; теснее стали ее связи с естествознанием и развитием прогрессивных течений в философии других стран.

2

Социологические идеи

Во второй половине XVIII в. в Белоруссии и Литве, как и во всей Речи Посполитой, стала развиваться буржуазная по своему объективному содержанию просветительская идеология. Начиная с 70-х годов распространяются произведения Монтескье, Вольтера, Руссо и Мабли.

Прогрессивные идеи французских просветителей подвергались ожесточенным атакам со стороны защитников средневекового

⁸ Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета Литовской ССР, ф. III, рукопись № 625. «Kurs filozofii», л. 188.

⁹ Проблеме психологии почти исключительно посвящены такие рукописи Довгирда, как «Krótkie uwagi nad duszą zwierząt i różnica jej od duszy ludzkiej», «Notaty psychologiczne» и др.

обскурантизма. Так, в 1781 г. в Несвиже была напечатана книга «Жизнь и заблуждения Вольтера», представляющая собой сокращенный перевод с французского языка на польский одобренного римским папой Климентом XIII сочинения известного противника Вольтера аббата Ноннота «Заблуждения Вольтера».

Книга Ноннота, а также изданные в 80—90-х годах в Гродно и Полоцке сочинения Августина и Беркли, наряду с сочинениями реакционных польских писателей второй половины XVIII—начала XIX в. Я. Петита, И. Лобашевского, Ф. Яронского широко использовались силами клерикальной и феодальной реакции для борьбы с распространением и развитием антифеодальной просветительской идеологии.

Просветительская идеология была тесно связана с передовой русской и польской общественной и философской мыслью. В Восточной Белоруссии, после воссоединения ее в 1772 г. с Россией, распространяются сочинения Я. П. Козельского, Д. С. Аничкова, Н. И. Новикова и других русских просветителей. Книги русских просветителей имелись, в частности, в библиотеках народных училищ, открытых русским правительством в конце 80-х—начале 90-х годов в Полоцке, Могилеве, Витебске и других белорусских городах. Некоторые из этих книг использовались в училищах в качестве учебников. Проникло в Белоруссию и знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева.

Важную роль в распространении идей Просвещения в Белоруссии и Литве сыграло творчество польского ученого *Иеронима Стройновского* (1752—1815), несмотря на лежавшую на нем печать шляхетской ограниченности¹⁰. В 1785 г. в Вильно вышла его книга «Наука о естественном и политическом праве, политической экономии и праве народов», получившая широкое распространение как учебное пособие для учащихся высших и средних учебных заведений. Борьба И. Стройновского за светский характер образования в Белоруссии и Литве имела для того времени прогрессивное значение.

И. Стройновский придерживался позиций сенсуализма. Сенсуалистическое положение о том, что разум человека получает знания от органов чувств, он называл важной истиной, существенной основой здоровой логики и чистой метафизики. Учение же Декарта о «врожденных идеях» он считал ложным, сдерживающим развитие науки. Стройновский высоко ценил философские

¹⁰ В 1799—1806 гг. И. Стройновский занимал должность ректора Виленской Главной школы, преобразованной при его участии в 1803 г. в Университет. В 1801 г. он отстаивал школу от иезуитов, которые при поддержке Павла I стремились установить свой контроль над образовавшемся в Белоруссии и Литве.

системы Локка и Кондильяка, которые указали на «источники и совершенную основу всех идей человека и всего процесса человеческого познания в целом».

Основой социологической концепции И. Стройновского является теория «естественного права», которую он использует для защиты буржуазного по своему объективному содержанию принципа равенства людей. «Каждый... человек, — пишет он, — от природы является господином личности своей, поэтому по отношению к своей личности он является от природы свободным и от других людей независимым»¹¹.

Антифеодалная направленность воззрений И. Стройновского проявляется в теории о договорном происхождении государства, о праве граждан на разрыв договора. Однако он в духе своего времени рассматривал отношения, основанные на частной собственности, как непреходящие, хотя в прошлом в силу ряда причин они носили, по его мнению, извращенный характер. Он выступал за предоставление крестьянам личной свободы и права распоряжаться своей собственностью.

В идейной борьбе последней четверти XVIII в. центральное место занимал вопрос о крепостном праве. Одним из первых, поднявших голос в защиту крепостного крестьянства, был профессор Виленской академии, уроженец Брестского воеводства *Михаил Карпович* (1744—1803). Осуждая крайности феодального строя, он писал: «Голова крестьянина оценивается наравне с головой скотской». В анонимной книге «О польских крепостных» (1788) автор требует, чтобы «крестьяне имели право на свободный переход всюду, на наследование имущества и продажу его...»¹² Свои доводы он подкрепляет высказываниями Монтескье, ссылками на государственный и общественный строй Англии.

В брошюре «Практические замечания о польских крепостных, в отношении их свободы и неволи»¹³, изданной в Варшаве в 1790 г., отмена крепостного права, предоставление крестьянам личной свободы, права распоряжаться своим имуществом, уничтожение барщины и других феодальных повинностей называются настоящим благодеянием для страны.

Однако никто из авторов вследствие шляхетско-буржуазной ограниченности еще не ставил вопроса об уничтожении помещичьего землевладения и передаче земли крестьянам. В этом отно-

¹¹ *H. Stroynowski. Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów, Wyd. 4. Warszawa, 1805, str. 32.*

¹² *O poddanych polskich, 1788, str. 56.*

¹³ Русский перевод под заглавием «Крестьяне в Польше накануне последнего ее раздела» помещен в «Славянском сборнике», т. III. СПб., 1876.

шении требования крестьян о наделении их землей, предоставлении им свободы вероисповедания, нашедшие отражение во многих документах крестьянского антифеодального движения, шли значительно дальше.

Своеобразное выражение просветительские идеи в Литве нашли в творчестве *Кристионаса Донелайтиса* (1714—1780) — выдающегося поэта-мыслителя, родоначальника реалистического направления в литовской литературе. В его творчестве ярко выражена антикрепостническая и антифеодальная тенденция. В поэме «Времена года» и в других произведениях писатель в живых художественных образах показал тяжелое положение литовских крепостных крестьян (бурасов) под гнетом помещиков и немецких колонистов, яркими красками нарисовал вырождение класса феодалов. Но во взглядах К. Донелайтиса содержались глубокие противоречия. Он утверждал, что крепостной строй является «устройством бога», социальной необходимостью и пытался примирить эксплуатируемых с эксплуататорами. Сопrotивление эксплуататорам и борьбу против них он называл бессмысленными. Его философско-социологическим кредо было моральное совершенствование людей. С этой точки зрения он и подходил ко всем явлениям социальной жизни, рассматривая нормы и законы как вечные и неизменные, одинаково применяемые к различным классам и во всех условиях.

В социологических взглядах К. Донелайтиса важное место занимает идея естественного равенства людей. Но и в этом вопросе проявляется непоследовательность писателя. В своих религиозно-философских рассуждениях он оправдывал имущественное неравенство в обществе волей бога. Тем не менее мысли К. Донелайтиса о естественном равенстве людей имели в то время прогрессивное значение.

В поэме «Времена года» поэт говорит о роли трудящихся — крепостных крестьян — в создании всех материальных благ, показывает, что их труд является источником и основой существования помещиков и всего феодального общества. Автор раскрывает богатство внутреннего мира трудового народа.

В первой половине XIX в. в Белоруссии и Литве прогрессивная социологическая мысль получила дальнейшее развитие. Национально-освободительное движение делало в это время только первые шаги, поэтому общественное движение здесь получило во многом польскую национальную окраску, что нашло свое отражение и в идеологии.

С 1817 по 1822 г. в Вильно существовало общественно-литературное «Общество шубравцев» (т. е. «бездельников»), издававшее сатирическую газету «Уличные ведомости». Оно носило либерально-просветительский характер. Шубравцы полагали, что

сатира и просвещение — действенные в их условиях средства искоренения общественных пороков¹⁴.

Антифеодальный, буржуазный характер носил протест шубравцев против феодально-сословных преимуществ шляхты. Они требовали политико-правового уравниения людей перед законом, понимали под народом не только шляхту, а все слои населения. Шубравцы высмеивали попытки аристократов оправдать притязания на высокие посты ссылками на знатность происхождения. Труд и знания шубравцы называли единственным мерилom общественного достоинства человека. «Уличные ведомости» выступали в защиту крепостных крестьян.

В развитии общественной мысли Литвы и Белоруссии первого тридцатилетия XIX в. значительную роль сыграло творчество известного польского историка и политического деятеля *Иоахима Лелевеля* (1786—1861)¹⁵. В своих исторических работах Виленского периода он последовательно проводил принцип социального детерминизма. Общая историческая закономерность, по Лелевелю, — постоянный, непрекращающийся прогресс, важной силой которого являются действия масс. Признание творческой роли народных масс в истории, постоянное внимание к жизни простых людей, создающих своим трудом материальные блага, — важная черта его историко-социологического учения. И. Лелевель был признанным идейным вдохновителем тайных студенческих организаций.

В 1817 г. в Виленском университете возникла тайная организация шляхетских революционеров «Общество филоматов» (любителей наук)¹⁶. С самого начала внутри общества развернулась

¹⁴ «Уличные ведомости» в остроумной форме высмеивали обскурантизм, мракобесие, косность и невежество иезуитов из Полоцкой иезуитской академии. Иезуиты в это время стремились установить контроль церкви над образованием в Литве и Белоруссии. На страницах «Полоцкого ежемесечника» (печатного органа белорусско-литовских иезуитов) появились статьи, в которых необходимость церковного контроля над образованием объяснялась тем, что в учебных заведениях получила распространение просветительская философия, призывающая к «ниспровержению алтарей и тронов». Поэтому антиклерикализм шубравцев, их выступление против иезуитов, защита философии Просвещения, разума и справедливости сыграли в то время положительную роль.

¹⁵ И. Лелевель в 1804—1808 гг. был студентом Виленского университета, в этом же университете он в 1815—1818 и 1822—1824 гг. читал лекции по всеобщей истории.

¹⁶ В состав руководящего ядра общества входили: Юзеф Ежовский, Томаш Зан, Адам Мицкевич, Ян Чечет, Францишек Малевский, Казимир Пясецкий, Михаил Рукевич, Онуфрий Петрашкевич, Теодор Лозинский. По социальному происхождению большинство филоматов было из мелкой, часто безземельной шляхты, провинциального чиновничества, интеллигенции и низшего униатского духовенства белорусских, литовских и украинских губерний. Они вели большую работу по созданию отделений и групп общества не только в Литве и Белоруссии, но и на Украине, в Польше и даже в Петербурге. Филоматы разрабатывали планы

борьба различных течений. Часть филоматов стремилась ограничить деятельность общества рамками умеренного либерализма и просветительства. В ходе борьбы победило шляхетско-революционное направление. Большинство активных членов общества основной программных установок организации считало ликвидацию крепостничества, свержение царского самодержавия, восстановление независимой Польши.

Филоматы не ставили перед собой задачу непосредственной подготовки вооруженного восстания. Главной целью общества они считали революционное просветительство, формирование общественного мнения. «Душой общества», по словам филоматов, был Адам Мицкевич, которому принадлежала ведущая роль в разработке важнейших программных документов организации.

Вслед за И. Лелевелем филоматы рассматривали историю человечества как закономерный процесс борьбы за прогресс и свободу. Они были уверены, что наступило время крупнейших преобразований в истории, подготовленное успехами человеческого разума и распространением просвещения. Они идеалистически объясняли развитие человеческого общества успехами человеческого разума и просвещения.

Тот факт, что филоматы связывали осуществление своих идеалов, подготовку революции только с проведением просветительской работы, особенно рельефно подчеркивает идеалистический характер их социологических воззрений. Тем не менее некоторые филоматы высказали ряд плодотворных догадок о классовом делении общества, борьбе классов, о роли народных масс в истории. Так, А. Мицкевич считал, что на заре человеческой истории существовал бесклассовый первобытнообщинный строй.

Рассматривая просветительскую деятельность как важнейшее условие подготовки революции, многие филоматы считали, что эта деятельность должна быть обращена к народным массам, без которых невозможна ни победоносная революция, ни освобождение Польши от иноземного угнетения.

Однако практических шагов в сторону сближения с народными массами филоматы сделали мало. Основным препятствием на пути прогрессивного развития филоматы считали крепостнические порядки, противоречащие, по их словам, естественному праву и разуму. Без уничтожения крепостничества немыслимо ни

(некоторые из них были осуществлены) детального изучения и описания природных богатств, земледелия, ремесел, населений, культуры, искусства, фольклора и т. д. «родного края», под которым они понимали в первую очередь территорию Виленской, Минской, Гродненской, Волынской, Подольской, Киевской, Могилевской, Витебской губерний и Белостокской области. Осенью 1823 г. Общество филоматов было разгромлено царским правительством.

равенство, ни всеобщее благо¹⁷. С обличительной критикой беспощадного угнетения крестьян помещиками выступали почти все филоматы.

Большинство филоматов считало, что в революционно-просветительской деятельности общества разоблачение самодержавия и подготовка народа к восстанию должны занимать первое место. В качестве теоретической основы своих выводов о необходимости уничтожения самодержавия они широко использовали теорию естественного права. Преодолев реакционные, теологические учения об обществе и государстве, филоматы в духе теории естественного права обосновывали зависимость счастья и духовного облика как отдельной личности, так и всего народа от внешней среды и прежде всего государственного строя.

Многие филоматы отрицательно относились к официальной религии, отчетливо представляли себе реакционную роль религии в жизни общества, видели в религии опору деспотических государств, считали ее одним из наиболее отвратительных источников насилия, рабства и фанатизма¹⁸. Тем не менее большинство филоматов не смогло окончательно порвать с религией и стояло на позициях деизма. Только некоторые из них преодолели деизм и пришли к атеизму.

Общество филоматов оказало значительное влияние на последующее развитие освободительного движения и общественной мысли в Белоруссии и Литве. Филомат М. Руневич был одним из организаторов и идейным вдохновителем декабристской организации «Общества военных друзей»¹⁹, возникшей в Отдельном Литовском корпусе.

По словам Игельстрома, целью организации было «благо человечества и вольность». Под «благом человечества» и «вольностью» члены «Общества военных друзей» понимали, как и

¹⁷ Я. Чечет писал: «Не могут ни просвещение страны, ни земледелие продвигаться вперед, пока не будет уничтожено позорнейшее, многими веками и предрассудками углубленное препятствие — неволя крестьян, так противоположная естественному праву, здравому рассудку и даже невыгодная с точки зрения пользы, так приводящая в стыд людские сердца...» (Archiwum Filomatów, cz. II, t. III, str. 369).

¹⁸ Т. Лозинский писал: «Мы имеем чаще всего среди священников самых темных людей. Фанатизм еще сжимает своим ярмом шею людей. Слуги всевышнего более всего отличаются алчностью. Они заинтересованы держать народ в темноте. Этот класс людей наиболее предан деспотизму» (Archiwum Filomatów, cz. II, t. II, str. 385).

¹⁹ «Общество военных друзей» было основано в июне 1825 г. в местечке Брянск Белостокской области по инициативе филомата М. Руневича и капитана К. Игельстрома. Оно имело ряд отделений в Гродненской губернии и Белостокской области. Общество было связано с польскими и русскими революционными организациями, в частности с «Северным обществом» декабристов. Программные документы общества были уничтожены во время арестов. Некоторые сведения о целях общества и воззрениях его членов дают материалы следственного дела.

русские декабристы, уничтожение крепостничества, свержение самодержавия, проведение широких демократических преобразований. Судя по активным действиям организации, «военные друзья» считали, что ликвидировать отжившие общественные и политические отношения и осуществить коренные социальные преобразования можно, только встав на путь революционной борьбы.

Исходя из признания решающей роли идей в жизни и развитии общества, «военные друзья» рассматривали просветительскую работу как необходимое условие борьбы за «благо общее». «Военные друзья» указывали на зависимость нравственного прогресса от успехов борьбы передовых сил общества за социальные преобразования.

Тайные организации шляхетских революционеров в Белоруссии и Литве — составная часть революционного лагеря России, естественный союзник русских дворянских революционеров. Заслуга шляхетских революционеров состояла в том, что они, как и декабристы, не ограничивались рационалистическими идеями о достижении счастья людей посредством просвещения, а намеревались революционным путем осуществить преобразование общества. Выступление филоматов и «военных друзей» оставило глубокий след в освободительном движении и в развитии общественной мысли в Белоруссии и Литве; их идеи были восприняты и дальше развиты последующими поколениями белорусских и литовских революционеров.

В 1836 г. в Виленской медико-хирургической академии возникло тайное «Демократическое общество». Одним из его руководителей был *Франц Андреевич Савич* (1815—1845)²⁰. Выражая взгляды наиболее радикальной части Общества, он выступал против самодержавно-крепостнического строя, за освобождение крестьян, будучи уверен, что «увольнение крестьян от рабства и наделение их землей» создаст условия для прогрессивного развития страны.

Социологическая концепция Савича пронизана верой в поступательное движение человечества, в необходимость создания справедливого общества. В своей «Исповеди» он писал, что

²⁰ Ф. А. Савич родился в деревне Вилятичи недалеко от Пинска в семье приходского священника-униата. В 1834 г. он поступил в Виленскую медико-хирургическую академию. «Душа Академии и страх деспотических властелинов», как называли Савича товарищи, он стал во главе тайного студенческого общества, которое имело связи с освободительным движением в Белоруссии и Литве, в том числе с тайной организацией, созданной на территории «Западного края» польским революционером Канарским. В 1839 г. Савич был сослан на Кавказ, откуда ему удалось бежать. Сохранились сведения, что последние годы жизни он жил под чужим именем среди крестьян.

на развалинах старого общества возникнет новое, в котором не будет всевластия одних и бесправия других, все люди будут равны и свободны, не будет сосредоточения богатств на одном полюсе и ужасающей бедности на другом²¹.

В основе взглядов Савича на общественное развитие лежит теория естественного права, в трактовке которой он следовал Руссо и подобно последнему делал из нее радикальные выводы о необходимости борьбы за изменение существующего строя. Отрицая монархическую форму правления и противопоставляя ей республику, при которой только и может быть реализован принцип народовластия, он считал необходимой «передачу власти в руки простого народа как первого благодетеля и кормильца людей»²². Савич рассматривал народ как активную и решающую силу будущей революции. В программе «Демократического общества» говорилось: «Вредно убеждение, что дело освобождения возложено на великих людей... составляющих отдельную малочисленную касту», «народ, стремящийся к вольности, должен надеяться на свои собственные силы»²³. Освобождение народа возможно только в результате его революционной деятельности. Но прежде чем начать восстание, необходимо, подчеркивал Савич, подготовить народ, вооружив его пониманием целей и задач борьбы.

Савич отстаивал принцип равенства всех народов, утверждал, что «все нации равны, и что никто не должен питать ненависти друг к другу, несмотря даже на национальные различия, на то — русский он, поляк или еврей, что сама даже разность вероисповеданий не должна разделять людей»²⁴. В одном из стихотворений Савич призывал братские народы объединиться «царям на погибель, панам на науку». Он страстно пропагандировал идею союза белорусского и других народов России с русским народом, который, по его мнению, является такой же жертвой деспотии, как и другие народы России. Следя за развитием освободительной борьбы русского народа, он и его товарищи были убеждены, что в России «восходит солнце истинной свободы, которое уже более не зайдет».

Члены общества подвергли критике религию, в которой они видели средство угнетения и духовного порабощения народных масс. Развивая антиклерикальные идеи, они широко использовали сочинения французских просветителей XVIII в. Тем не ме-

²¹ См. *E. Helenijusz. Wspomnienia lat minionych. Pamiętnik Sawicza, t. II. Kraków, 1876, s. 233—236.*

²² ЦГИА Литовской ССР, ф. 376, оп. 216, д. 72, л. 26.

²³ *H. Mosciński. Pod berłem carów. Warszawa, 1924, s. 117, 118.*

²⁴ ЦГИА Литовской ССР, ф. 439, оп. 2, д. 6, л. 171.

нее Савич и другие члены общества не смогли полностью порвать с религией, ошибочно считая ее необходимым элементом народного самосознания, уничтожение которого будто может привести к гибели народа.

Этические воззрения Савича были органически связаны с его политическими устремлениями, с борьбой за социальный прогресс и свободу. Он полагал, что настоящим борцом за свободу может быть только нравственно совершенный человек, носитель передовой морали. В формировании нравственной личности он придавал большое значение просвещению и самосовершенствованию. Выработку нравственных понятий он связывал с реальными интересами и потребностями людей. В духе французских материалистов XVIII в. Савич считал, что нравственный облик формируется под влиянием социальной среды. В «Замечаниях о нравственной войне народа с деспотизмом» он подчеркивал, что одной из сил, насаждающей пороки, является деспотизм, превращающий людей в рабов. Под воздействием политики и интересов определенных групп моральные нормы могут быть искажены, пороки почитаться как добродетели и т. п.

В 40-е годы XIX в. в Белоруссии начинает формироваться революционно-демократическая идеология. Одним из первых документов революционно-демократического содержания было «Воззвание к смогонским крестьянам», написанное Юлианом Бокшанским (1826—1863), активным участником освободительного движения в Белоруссии. С революционно-демократических позиций автор стремится обосновать новый взгляд на крестьянство как жизнеспособную силу нации, обеспечивающую своим трудом возможность жизни всей нации. Между тем крестьянство в современном обществе угнетено, несправно. Причины возникновения неравенства он видит в том, что просвещенная шляхта поработила народ, воспользовавшись моральной силой (т. е. просвещением). Бокшанский приходит к выводу, что господство шляхты над крестьянами незаконно, и поэтому крестьяне имеют право бороться за свое освобождение. Он выступает с пропагандой идеи революционного союза народов России в борьбе против общего врага — помещиков и феодального гнета.

Прогрессивные социальные идеи легли в основу деятельности тайной организации, возникшей в 1848 г. в Минске под влиянием роста антифеодальных выступлений масс города и деревни, а также революционных событий 1848 г. в Западной Европе²⁵. Она установила связь с «Союзом литовской молодежи», дей-

²⁵ По некоторым данным организация насчитывала около 100 человек. В нее входили представители разночинной интеллигенции, учащейся молодежи, мелкой шляхты и чиновничества, крестьянства и ремесленников.

ствующим на территории Литвы и Белоруссии. Участие в работе «Союза» принимал кружок студентов Петербургского университета, выходцев из белорусско-литовских губерний, в котором руководящую роль играл С. Сераковский.

Воззрения членов тайных организаций складывались под непосредственным влиянием антифеодального и национально-освободительного движений, передовой русской и польской общественно-политической мысли. По воспоминаниям современников, особой популярностью у членов организации пользовались произведения Белинского, журналы «Отечественные записки» и «Современник», а также сочинения Лелевеля, Мицкевича, Сырокомли, Желиговского и других. Деятельность этих организаций была важной вехой на пути зарождения и развития революционно-демократических идей в Белоруссии и Литве. Идеино-политическая направленность тайных организаций, действовавших на территории Белоруссии и Литвы в 40-х годах XIX в., отразилась в творчестве тесно связанного с ними польского поэта Желиговского (1816—1864).

* * * * *

Антикрепостническими идеями было насыщено также творчество литовских просветителей-демократов Д. Пошка, А. Страздаса, С. Станявичюса, С. Даукантаса и других.

Дионизас Пошка (1757—1830), историк и поэт, в своих основных произведениях «Мужик Жемайтии и Литвы», «Песня мужика» высказал мысль, что все материальные блага создает своим трудом народ, «униженный народ, чьи издавна усилия венчают барский стол плодами изобилия». Он отмечал противоречие между крепостными крестьянами и помещиками, но не призывал к борьбе против крепостничества и царизма, ограничиваясь сочувствием к угнетенному народу.

В критике крепостного строя гораздо дальше пошел *Анганас Страздас* (1757—1833). Он угрожал эксплуататорам-помещикам вооруженной борьбой крестьян.

«Но уже куется много стали,
Чтоб хлопы на панов восстали»,

— писал он.

Среди просветителей-демократов большую роль сыграл *Симонас Станявичюс* (1799—1848). Выходец из среды мелкого дворянства, он окончил Вильнюсский университет. Станявичюс выдвинул буржуазную по своей сущности идею национального единства. Свобода, трудолюбие, земля и хорошие орудия труда —

вот что, по его мнению, необходимо для крестьянства, которое он считал основой народности, создателем и хранителем национальной культуры (хотя в другом случае такой силой он считал интеллигенцию).

Большое внимание вопросу о роли народных масс в истории Литвы уделял *Людвикас Юцявичюс* (1813—1846). Он родился в семье безземельного дворянина в Жемайтии, учился в Вильнюсском университете, несколько лет был католическим ксендзом, но потом отказался от этого сана.

Общество Литвы того времени Юцявичюс делил на два класса: высший класс (аристократия — помещики, дворянство) и низший класс (крестьянство, простые люди)²⁶. Высший класс эксплуатирует народ и ведет праздный образ жизни, приспособляется к любым условиям, меняет и свою национальность, и свои обычаи, и свой образ жизни. Юцявичюс показывает духовную пустоту дворянства; помещиков он называет «живодерами крестьян». Он с большим сочувствием говорит о трудящихся, имея в виду крестьянство, сожалеет, что народ, заслуживающий уважения, безжалостно угнетен, доведен до физического истощения и последней нищеты своими панамн.

Среди просветителей-демократов видное место занимал историк *Симонас Даукантас* (1793—1864). Важнейшей целью своей деятельности он считал просвещение народных масс путем издания для них необходимых книг на родном языке. В своих исторических трудах («Дела древних литовцев и жемайтистов», «История Жемайтийская» и др.) он осуждал крепостничество и национальный гнет, разоблачал антинародную политику и космополитизм литовских феодальных верхов и католического духовенства.

Феодальному и национальному гнету Даукантас противопоставляет романтически идеализированное им историческое прошлое Литвы, когда, по его словам, не было ни угнетателей, ни угнетенных, а все было свободными и счастливыми. Будучи врагом всякого угнетения, он считал, что свобода и равенство людей в обществе являются естественным правом каждого. Вслед за Руссо Даукантас считал, что в основе происхождения государства лежит общественный договор. В работе «Образ жизни древних литовцев...» он пишет, что в далеком прошлом люди были свободны и в целях защиты общих интересов избрали власть, которая отчитывалась перед народом. Однако «если оно (правительство) пыталось преувеличить свою власть и поработить народ, то народ его свергал»²⁷.

²⁶ L. A. Lucevicius. Raštai. Vilnius, 1959.

²⁷ Simonas Daukantas. Rinktiniai raštai. Vilnius, -1955, psl. 214.

Даукантас критиковал реакционную роль католической церкви и Ватикана в истории литовского народа, показывал, как римские папы в XIII—XIV вв. организовали против Литвы «крестовые походы», благословляли зверства Тевтонского и Ливонского орденов.

Религия, говорил он, часто использовалась для прикрытия агрессии и порабощения народов. Среди причин возникновения религии он называл темноту людей, выдумки священников; в ряде случаев возникновение религии он связывал с возникновением власти и порабощения. Но наряду с этим он признавал религию «врожденным» свойством человека. Антиклерикальные идеи Даукантаса носили ограниченный характер, ибо он признавал общественно-полезную религию, соответствующую «естественному состоянию» людей.

Причиной общественного развития Даукантас считал идейный фактор: характер, убеждения людей, достижения разума и науки. Наряду с этим он признавал большую роль географической среды в развитии общества. В работе «Образ жизни древних литовцев. . .» Даукантас объясняет изменениями географической среды возникновение различных рас людей и образование «особого свойства характера». Народ — социальная основа существования общества, но как роль народных масс, так и весь процесс общественного развития он объяснял идеалистически. Тем не менее социологические взгляды Даукантаса имели в то время прогрессивное значение: они вытесняли религиозное понимание исторического процесса, повышали уровень национального самосознания народа.

Определенное влияние на развитие прогрессивной философской и социологической мысли в Литве имело восстание 1830—1831 гг. в Польше и Литве. Это восстание Ф. Энгельс определил в целом как «консервативную революцию». Поражение восстания, консерватизм шляхты, нежелание господствующего класса отказаться от своих привилегий заставили передовых деятелей в Литве, как и в Польше, задуматься о дальнейших перспективах общественного развития. Эти поиски новых путей развития общества ярко выражены во взглядах К. Незабитуаскиса-Забитиса и И. Гопштаутаса.

Кирпионас Незабитуаскис-Забитис (1779—1837) — выходец из свободных крестьян. Окончив Вильнюсский университет и духовную семинарию, он был священником, а после восстания 1830—1831 гг. эмигрировал во Францию. Незабитуаскис-Забитис испытал влияние революционных идей, а также идей христианского утопического социалиста Ф. Ламенне. Он положил начало литовской поэзии философско-социального звучания. Свой сборник философских стихотворений он начинает словами, что пишет не для дворянства и правителей-деспотов, а для народа.

В стихотворении «О состоянии существования мира с его начала» поэт противопоставляет свободу и независимость человека в первобытном обществе, где не было ни «бездельных слабых», ни безработных, угнетенному и несправному положению трудящихся в современном обществе. Но порабощение народа и другие пороки современного общества он объяснял идеалистически — упадком морали. Его антиклерикальные взгляды были ограничены: он критиковал священников, иезуитов за то, что они отошли от истинного учения Христа.

Основной силой в восстании, по Незабитуаскису, выступит крестьянство («Свет»), против которого «не выдержат господа...»²⁸ В результате победы народа будет установлен новый общественный строй, когда каждый будет пользоваться результатом своего труда, исчезнут границы между государствами и войной. Будущее литовского народа поэт рисует в духе теорий утопического социализма, но его реализацию связывает с победой крестьянской революции.

Демократических позиций придерживался один из руководителей восстания 1830—1831 гг. в Литве *Ионас Гоштаутас* (1800—1871). Будучи в эмиграции во Франции, он выпустил на польском языке книгу «Господин судья, или рассказ о Литве и Жемайтии» (1839), в которой резко критиковал самодержавно-крепостническую систему, паразитический образ жизни дворянства, показывал классовые противоречия феодального общества. Гоштаутас отмечает нарастание народного протеста против феодальной зависимости, готовность крестьян к открытой борьбе. В уста крестьянина он вкладывает следующие слова: мы могли бы их (эксплуататоров) «всех перерезать или повесить. Нас больше, чем их; они заслуживают этого, но теперь среди нас самих нет единства»²⁹.

Творчество Незабитуаскиса-Забитиса, И. Гоштаутаса сыграло важную роль в формировании революционно-демократической мысли в Литве.

Таким образом, наряду с широким распространением просветительской идеологии в Литве в этот период создаются объективные и субъективные предпосылки для зарождения революционно-демократической идеологии, которая возникает и оформляется в начале второй половины XIX в. под непосредственным влиянием взглядов русских революционных демократов.

²⁸ Lietuvių poezija XIX amžius. Vilnius, 1955, psl. 189.

²⁹ Lietuvių literatūros istorijos chrestomatija. Vilnius, 1957, psl. 498.

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ВТОРАЯ

МОЛДАВИЯ

Победоносные для России русско-турецкие войны конца XVIII и начала XIX в. ослабили власть турок в балканских странах и укрепили там русское влияние.

В 1812 г. по Бухарестскому мирному договору молдавские земли между реками Прут и Днестр (Бессарабия) отошли к России. Согласно Адрианопольскому мирному договору, закрепившему победу русского войска в русско-турецкой войне 1828—1829 гг., Запрутская Молдавия получила некоторую политическую и экономическую самостоятельность и оказалась под покровительством России.

Молдавскому княжеству и его столице г. Яссы была оказана большая помощь в развитии культуры и просвещения. Представители «Южного общества» декабристов — Орлов и Раевский, великий русский поэт А. С. Пушкин, которые некоторое время жили в Бессарабии, оказали благотворное влияние на формирование прогрессивных идей не только передовых людей Бессарабии, но и Валашского и особенно Молдавского княжеств.

До объединения княжеств и образования Румынии в 1859 г. развитие литературы, искусства и просвещения было общим для всех княжеств процессом. Поэтому писателей, естествоиспытателей и общественных деятелей Запрутской Молдавии этого периода правомерно считать представителями румынского и молдавского народов.

Среди представителей общественной мысли в Молдавии второй половины XVIII в. заметно выделяется *Амфилохий Хотинский*. Согласно имеющимся скудным биографическим данным, он родился примерно между 1730 и 1735 гг. Из его письма (на мол-

давском языке) от 10 января 1768 г. архимандриту Киево-Печерской лавры Зосиме видно, что Амфилохий был назначен епископом Хотинской епархии.

Амфилохий был широко образованным человеком, знал иностранные языки, обладал довольно обширными знаниями в области математики, геометрии и географии, путешествовал по некоторым странам Западной Европы. Умер Амфилохий около 1800 г.

Из напечатанных работ Амфилохия значительный интерес представляют «Общая география...»¹ и «Арифметические элементы...»² Это были первые работы по естествознанию на молдавском языке. Хотя Амфилохий пишет, что «Общая география...» является переводом книги Буфьера, однако конструкция книги по сравнению с оригиналом изменена, переводчик дает обширные комментарии и добавления.

Характерно, что в «Общей географии...» почти не говорится о боге и нет ссылок на авторитет Библии. В книге проводится мысль, что Земля — лишь одна из частей мироздания. Касаясь ряда вопросов, например процессов извержения вулканов, автор объясняет их в духе достижений науки своего времени и подвергает критике суеверия.

Среди оставшихся ненапечатанными работ Амфилохия Хотинского наибольший интерес представляет «Грамматика по изучению физики...»³ В обращении к читателю говорится, что рукопись переведена с итальянского языка, но не указывается ни имя автора, ни название переводимой книги. Наиболее вероятно, что рукопись составлена Амфилохием на основе целого ряда работ по различным областям знаний того времени.

В рукописи страстно пропагандируются необходимость и полезность для практической жизни изучения природы и ее законов. Автор считает опыт самым верным путем исследования,

¹ Общая география на молдавском языке, переведенная с географии Буфьера, которая в последнее время находится в Парижской академии. Яссы, 1795 (на молд. яз.).

² Арифметические элементы, естественно представленные и впервые издаваемые. Яссы, 1795 (на молд. яз.).

³ Грамматика по изучению физики, переведенная с итальянского языка, в которой содержится все то, что человек желает знать и изучать в небесах и на земле из самых известных и необходимых вещей. 1796 (на молд. яз.) (в дальнейшем. Грамматика физики). Рукопись (185 листов) хранится в Государственной публичной библиотеке в Киеве. В рукописи автор не указан, однако в румынской библиографической литературе приводятся обоснованные данные в пользу того, что рукопись принадлежит Амфилохию Хотинскому. Этому же мнению придерживаются и советские исследователи, в частности И. Н. Шприа (журн. «Лимба ши литература молдовеняскэ», 1961, № 2) и П. А. Агасьева (Сообщение на сессии по истории естествознания в Молдавии, 1962).

но не становится на точку зрения голого эмпиризма; большое значение он придает толкованию фактов, выводам, гипотезе; по его словам, «философия означает учение или познание сущности, причин, свойств и т. д.»⁴.

Автор рукописи горячо отстаивает гелиоцентрическую систему Коперника, которого называет великим философом, высоко оценивает труды Галилея, Кеплера, Ньютона, Тихо де Браге и других видных ученых. Разделяя точку зрения Фонтенеля, он пишет: «Я считаю достоверным, что вселенная полна бесчисленных миров, светлых государств и вечных дней, которые скрыты от нашего взора»⁵.

По мнению автора рукописи, «материя является субстанцией или сущностью, из которой состоят предметы всего мира». Он признает «атомы или очень маленькие частицы материи, из которых состоят бесчисленные тела»⁶.

Движение рассматривается в рукописи как механическое перемещение в пространстве, а покой — как отсутствие перемещения. Причиной движения, по мнению автора, является внешняя сила, первопричиной его был создатель мира — бог. Но, получив первый толчок, природа затем действует согласно своим собственным законам. Так, например, автор говорит, что всякому движению предшествует неотъемлемое, внутренне присущее материи свойство — колебание: «Колебание материи есть присущее ей свойство, благодаря которому каждая часть материи, колеблясь, способна начать движение»⁷. Это утверждение по существу противоречит признанию бога первопричиной движения.

В рукописи утверждается, что «сущность или бытие не может появиться из ничего»⁸. Равным образом, по убеждению автора, «материя или субстанция или какая-либо вещь не может превратиться в ничто»⁹. Правда, автор тут же спешит добавить, что бог может сделать и невозможное. Автор рукописи проводит идею детерминизма. «Всякое явление, — пишет он, — имеет причину, которой предшествовала другая причина»¹⁰.

Немалый интерес представляет четвертая часть рукописи, в которой рассматриваются вопросы биологии; автор ставит человека в один ряд с животными, указывая на общие черты строения и функций организма человека и животных¹¹, подчеркивая

⁴ Грамматика физики, л. 1 об.

⁵ Там же, лл. 65 об., 66.

⁶ Там же, лл. 19 об., 20.

⁷ Там же, л. 25 об.

⁸ Там же, л. 7 об.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же, л. 8.

¹¹ См. там же, л. 162 об.

одновременно, что человек отличается от животных тем, что мыслит и обладает речью. Головной мозг, по мнению автора, — основа духовной деятельности.

Во всей своей деятельности Амфилохий Хотинский выступал поборником распространения знаний, просвещения среди своего народа.

В конце XVIII в. прогрессивные философские и социальные идеи, в частности идеи французских просветителей, проникают в Молдавию в значительной мере через образованных людей, служивших у господарей-фанариотов. Среди таких лиц особенно выделяется д'Отрив, живший в Молдавии около двух лет (1785—1787); он служил секретарем у молдавских господарей А. Маврокордато и А. Ипсиланти. д'Отрив написал мемуары о состоянии Молдавского княжества и о необходимых реформах; в этих мемуарах проповедовались идеи естественного права¹². д'Отрив оправдывает насилие народа против насилия крепостников.

О другом секретаре, жившем в г. Яссах, *Жане Луи Карра*, известно, что он открыто проповедовал атеизм своим ученикам и выступал против гражданской и религиозной администрации страны¹³.

Но наиболее глубокий след в Молдавии оставили русские, находившиеся здесь в связи с русско-турецкими войнами. Через образованных прогрессивных людей, служивших в русской армии, в Молдавии стали известны Энциклопедия Дидро и Д'Аламбера, труды Вольтера.

Однако роль русских людей не сводилась лишь к распространению идей французских просветителей. Исключительный интерес, с точки зрения благотворного влияния передовой революционной русской мысли на молдавскую общественную мысль, представляет факт распространения в Яссах книги Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву»¹⁴.

Освободительные идеи в Молдавии нашли свое выражение в замечательном документе «Слово крестьянина к боярам», относящемся к концу XVIII или началу XIX в. Автор письма обращается к боярам, упрекает их в потере чести и пресмыкательстве перед иноземными временщиками, убеждает их облегчить участь крестьян.

Таких людей, как автор письма, которым были близки страдания народа и которые восприняли освободительные идеи, Мол-

¹² См.: *д'Отрив. Мемуары о древнем и современном состоянии Молдавии*. Бухарест, 1902, стр. 164.

¹³ См.: *Исторический журнал юго-восточной Европы*, 1929, № 1—3, стр. 45.

¹⁴ Подробнее об этом см.: *Л. Светлов. А. Н. Радищев и политические процессы конца XVIII века*. Сб.: *Из истории русской философской мысли XVIII—XIX веков*. М., 1952, стр. 39.

давия уже имела. Некоторые из них учились в Петербурге, Москве и Киеве (Матей Мило, Ион Василе Стамати и др.).

В первой половине XIX в. в общественно-политической мысли Молдавии складывается просветительское направление. К середине XIX в. рост и обострение классовых противоречий приводят к появлению революционно-демократической идеологии, видным выразителем которой был А. Руссо.

Одним из первых молдавских просветителей начала XIX в. был писатель *Константин Стамати* (1786—1869), представитель реалистического направления в молдавской литературе. В развитии его творчества по пути реализма значительная роль принадлежит великому Пушкину, с которым К. Стамати познакомился в годы ссылки поэта в Бессарабию.

В творчестве К. Стамати нашли свое выражение критика отдельных пороков феодально-крепостнического строя и стремление найти пути их устранения, борьба за развитие культуры молдавского народа, за его просвещение¹⁵.

Стамати сочувствовал тяжелому положению крестьян и обличал роскошь и богатство бояр. Но он боялся народной революции, не верил в ее созидательную силу, отвергал революционный путь борьбы¹⁶. Он апеллировал к господствующим классам, полагая возможным критикой и порицанием искоренить социальное зло.

Философские воззрения К. Стамати были религиозно-идеалистическими. Он признавал сотворение мира богом и бессмертие души.

Одним из передовых молдавских писателей, в творчестве которого нашли выражение прогрессивные общественные идеи того времени, был баснописец *А. Дониц* (1806—1866). Он получил в России военное образование, недолго прослужил в армии, в 1830 г. возвратился в Молдавию, был судьей в Бессарабии, а затем в Молдавском княжестве.

Острая сатира Доница направлена против крепостников-бояр, помещиков, которых он называет в своих баснях «грабителями», наживающими себе богатство за счет трудового народа. Бояре, имея власть в своих руках, «угнетают, издеваются над народом»¹⁷, — пишет Дониц.

Дониц доходит до понимания того, что монарх стоит на стороне интересов крепостников-помещиков, и обвиняет его в том, что он нисколько не заботится о своем народе. Поэт писал: «... окруженный льстецами, ты не видишь, что они угнетают народ»¹⁸.

¹⁵ См. *К. Стамати*. Опере алесе. Кишинэу, 1953, стр. 92, 211.

¹⁶ См. там же, стр. 93.

¹⁷ *А. Дониц*. Опере, стр. 49.

¹⁸ Там же.

Писатель считал, что главное зло в том, что законы находятся в руках «нечестных» людей, которые используют их в своих личных выгодах. Дониц пишет: «Как бы хороши ни были законы, но в руках нечестных людей, использующих их лишь в своих интересах, они становятся плохими»¹⁹. Это утверждение писателя свидетельствует о том, что отрицательные явления современной ему общественной жизни он рассматривал через призму этики. «Там, где совесть нечиста, нет места истине»²⁰, — подчеркивает поэт.

Пытаясь найти такую форму государственного правления, которая отвечала бы интересам трудящихся, А. Дониц опирался на теорию «общественного договора» и использовал опыт истории молдавского народа. Симпатии А. Доница всецело на стороне народа, в труде которого он видел источник богатства страны.

Подчеркивая силу народа и признавая, что народ сам может положить конец угнетению, Дониц вместе с тем выражает надежду на то, что можно осуществить уничтожение пороков существующего строя путем просвещения, путем воспитания честных, гуманных людей.

Разум человека — та сила, опираясь на которую можно улучшить общественное устройство. Дониц полагал, что если разумно донести истину до императора, то он обязательно примет меры к тому, чтобы «заменить министров», установить «новые учреждения», ввести «многие преобразования» и «исправить положение дел»²¹.

Видным мыслителем Молдавии середины XIX в. был *Александр Хаждеу* (1811—1872). Родился он в боярской семье, высшее образование получил в Харьковском университете на юридическом факультете. Затем отправился в Мюнхен, где изучал философию, математику и естествознание. Возвратившись на родину, Хаждеу сотрудничает в журналах «Вестник Европы», «Телескоп» и «Молва».

Близкое общение с прогрессивными деятелями науки и писателями того времени — Филомафитским, Гулак-Артемовским и другими — дало возможность Хаждеу познакомиться с богатым культурным наследием русского и украинского народов.

А. Хаждеу положительно оценивал роль России в освобождении молдавского народа от векового турецко-фанариотского гнета. Он показывал большое значение глубоких исторических связей молдавского, русского, и украинского народов в их истории и развитии их культуры.

¹⁹ А. Дониц. Опере, стр. 42.

²⁰ Там же, стр. 30, 98 и др.

²¹ Там же, стр. 143.

Вопрос о тяжелом положении крестьянских масс и их борьбе был одним из важнейших в творчестве писателя.

Однако Хаждеу отрицательно относится к народной революции. Лучшее будущее Молдавии он связывает с тем временем, когда монарх будет жить интересами народа и заботиться о нем. Хаждеу глубоко верил в силу законов, силу просвещения и нравственного воспитания и считал просвещение важнейшим средством устранения пороков современного ему строя.

Прогрессивные воззрения А. Хаждеу проявились в защите им идейного наследия украинского народа. В 1831 г. он выступил со статьей, посвященной народному мыслителю Украины Г. С. Сковороде, в которой решительно опровергает попытку представить Сковороду богословом и мистиком.

Хаждеу считал, что оценка творчества украинского мыслителя и определение его места в общественном движении могут быть даны лишь при учете его связей с народными массами и его отношения к народу. Хаждеу писал: «Если смотреть на Сковороду с надлежащей точки, как на мыслителя и наставника народного, то причуды, в каких будто бы разверзался его гений, исчезают»²². В творчестве Сковороды он видел правду жизни, которую Сковорода раскрывает «в малороссийском духе», облачая ее в форму острого народного юмора.

На формирование философских взглядов А. Хаждеу значительно влияние оказала философия Шеллинга. Основной вопрос философии А. Хаждеу решает в духе объективного идеализма.

Революционно-демократическую тенденцию общественной мысли Молдавии середины XIX в. наиболее полно выразил в своих трудах видный писатель и мыслитель *Алеку Руссо* (1819—1859). Родился он в семье бессарабского боярина, образование получил в Швейцарии в институте Ф. Навилля²³. В Австрии за свои свободололюбивые стремления Руссо был арестован полицией как «опасный якобинец».

В 1846 г. на театральной сцене в Яссах были поставлены две сатирические комедии Руссо: «Тщеславная бакалея» и «Сборщик хлеба Вадрэ». Эти пьесы вызвали сильное возмущение в правящих сферах, и писатель был сослан в монастырь.

В 1848 г. Руссо активно участвовал в революционных событиях в Молдавском княжестве и Трансильвании. После подавления революции он некоторое время находился в эмиграции, а затем в 1851 г. вернулся в Яссы, где занимался литературной деятельностью. Умер А. Руссо в 1859 г.

²² «Телескоп», 1831, № 24, стр. 579.

²³ См. *И. Василенко*. Алеку Руссо. Кишинев, 1967, стр. 17.

По своим общественно-политическим взглядам А. Руссо был революционным демократом. Он связывал свою деятельность с крестьянским движением, высоко оценивал героическую борьбу Тудора Владимиреску — вождя крестьянского восстания в Валахии в 1821 г. Он писал: «Мы дети людей 1821 года»²⁴.

Приветствуя революцию 1848 г., Руссо утверждал, что «борьба началась с землянок»²⁵, и настаивал на наделении крестьян землей без выкупа и на полной ликвидации всех феодальных повинностей.

В знаменитой поэме в прозе «Песнь о Румынии» Руссо отождествляет угнетенный народ с родиной, которая стонет и плачет, потому что массы лишены свободы и изнывают под ярмом иностранных поработителей и привилегированных классов. Осуждая захватнические войны, он писал: «Народы враждуют между собою, злобствуют друг против друга, беспрестанно воюют друг с другом, стремясь ослабить сильнейшего и проглотить слабейшего, и все это делают не для своей пользы, а в интересах угнетателей земли»²⁶. Призывая народ к открытой борьбе против «угнетателей земли», писатель прямо заявляет, что растоптанная социальная справедливость будет восстановлена путем страшной бури, через революцию²⁷.

Руссо настаивает на восстановлении поправных прав народа, которые восторжествуют, по его мнению, тогда, когда будут осуществлены свобода, равенство и братство, будет покончено с делением общества на угнетателей и угнетенных, сильных и слабых.

Руссо утверждал, что после революции, которая ликвидирует угнетение одних другими, людей будут связывать общие интересы. На почве этих интересов разовьется взаимопомощь, будет достигнута свобода, исчезнут вражда внутри наций и ненависть между людьми. В своем понимании революции Руссо идет значительно дальше буржуазных идеологов.

Алеку Руссо был решительным поборником равноправия наций. Последовательно борясь против национального гнета и политики насильственной ассимиляции, он требовал, чтобы правители уважали принцип равноправия народов.

Выступая против националистов, третировавших все славянское, Руссо подчеркивал глубокое влияние славянской культуры на молдаван. При этом он указывал на тесную историческую связь молдавского и славянских народов, в частности на связь молдаван с великим русским народом.

²⁴ А. Руссо. Опере алесс. Кишинэу. 1955, стр. 237.

²⁵ Там же, стр. 319.

²⁶ Там же, стр. 174.

²⁷ См. там же, стр. 171.

Содержание истории Молдавии Руссо усматривал в том, что «крестьяне борются против боярства, а боярство против господарей»²⁸, причем источник этой борьбы он видел в столкновении интересов различных групп общества²⁹.

А. Руссо подчеркивал большую роль народных масс в истории. Отмечая роль народа в создании языка, художественных произведений, в экономической жизни и политике (особенно в деле защиты родины и совершении революционных переворотов), Руссо в то же время признавал роль великих личностей в истории общества. Он указывал, что, когда приближаются великие события в жизни нации, появляются нужные люди, способные предвидеть эти события и оказать воздействие на их ход³⁰.

А. Руссо указывал на борьбу нового со старым в общественной жизни. «Как в любой стране, находящейся на пути возрождения, — писал он, — существуют у нас два принципа, которые ведут борьбу, борьбу великую и постоянную между старым и новым, между отжившим и дряхлым, с одной стороны, и смелым новаторством, преисполненным силы и жизненности, с другой стороны, борьбу не на жизнь, а на смерть, в которой с трудом одержанная победа будет за последним (за новым. — *Ред.*)»³¹.

Утверждая, что все находится во взаимной связи и в процессе постоянных изменений, А. Руссо при этом заявлял, что «все предметы мало-помалу превращаются в нечто совершенно противоположное»³².

А. Руссо был убежден, что жизнь постоянно изменяется и идет вперед. Себя он считал «воином прогресса»³³. Он был уверен, что, как бы ни было мрачно настоящее, все же рано или поздно наступят лучшие времена. Но за лучшее будущее следует бороться. Отсюда он считал одной из важнейших проблем, которой должны интересоваться философы, проблему борьбы «духа нового века» с «духом старого века», т. е. проблему борьбы прогрессивных идей с реакционными³⁴. Из сказанного видно, что А. Руссо был крупным революционным мыслителем того времени.

Естествознание в Молдавии получило свое развитие несколько позже в сравнении с соседними странами. Однако и здесь к началу XIX в. уже был ряд ученых естествоиспытателей,

²⁸ А. Руссо. Опере алесе. Кишинэу, 1955, стр. 238.

²⁹ См. там же, стр. 258.

³⁰ См. там же, стр. 231.

³¹ Там же, стр. 77.

³² Там же, стр. 317.

³³ Там же, стр. 252.

³⁴ См. там же, стр. 77.

стоявших на позициях стихийного материализма или близких к нему.

Одним из видных ученых-естествоиспытателей Молдавии того времени был доктор медицины *Якоб Чихак* (1800—1888). Во время русско-турецкой войны 1829 г. он был врачом штаба русской армии, а после этого продолжительное время исполнял обязанности шеф-медика молдавской армии и военного госпиталя в Яссах.

Чихак написал ряд работ, имевших большое значение в развитии науки в Молдавии середины XIX в.: «Естественная история» (1837), «Флора Молдавии» (1836). «Учебник для солдат» (1859) и ряд других. Чихак считал, что исследование природы является основой всех наук и «по уровню, на котором находится естествознание, можно оценить и духовную культуру этого народа»³⁵. Он последовательно отстаивал мысль, что изучение природы дает возможность человеку проникнуть во все тайны и познать объективно действующие ее законы, используя их в промышленности, сельском хозяйстве и медицине. «При помощи естественной истории, — писал Чихак, — учимся познавать истинное бытие всех предметов, изучаем их постоянные истинные законы, а также выясняем их неограниченную пользу»³⁶.

Чихак близко подошел к пониманию изменчивости видов животного и растительного мира, привел много данных в пользу этого. Он высказывал мысль о постепенном изменении животных и растений от простейших видов к более высокоорганизованным. Человека он не противопоставлял остальному миру животных, но лишь подчеркивал, что «прямохождение, употребление рук, язык и разум отличают его от всех животных»³⁷.

Чихак последовательно проводил мысль, что большинству животных, как и человеку, свойственны ощущения, память, внимание, воображение, но «человека облагораживают разум и способность осмысливать ощущения и желания»³⁸.

Хотя Чихак не смог полностью освободиться от религиозно-догматической точки зрения на природу и происхождение человека, ряд его прогрессивных высказываний способствовал подготовке почвы для научного материалистического понимания происхождения жизни на земле, в том числе и человека.

Среди передовых естествоиспытателей Молдавии первой половины XIX в. видное место занимает первый молдавский ученый-физик, широко эрудированный и в других областях знаний —

³⁵ Я. Чихак. Естественная история. 1837, стр. 5 (на молд. яз.).

³⁶ Там же.

³⁷ Там же, стр. 16.

³⁸ Там же, стр. 10.

астрономии, химии, математике и философии — *Тоадер Стамати* (1812—1852). Окончив Венский университет (1838), он получил степень доктора философии, но работал в Яссах, в Михайловской академии в качестве преподавателя физики и химии. Стамати впервые в Молдавии ввел в практику преподавания этих предметов демонстрацию опытов. В числе его опубликованных работ: «Сочинение по химии» (1851), «Словарь технических слов» (1850), статьи «О метеорах» (1841), «Великое солнечное затмение» (1842), «Новые явления на солнце» (1849), «Элементарная физика» (1849), «О лунном затмении» (1850), «Электрический телеграф» (1850), «Подводный телеграф» (1851).

Т. Стамати проявлял большой интерес к вопросам астрономии и стремился научно объяснить «падение звезд», затмение луны, солнца и другие явления. Если учесть, что в школах Молдавии того времени пропагандировалась геоцентрическая система мира, отвечающая догмам церкви, то естественнонаучная точка зрения Т. Стамати, популярно излагаемая на страницах газет, имела важное значение.

Т. Стамати глубоко верил в способность человеческого разума познать окружающий мир. Отдавая должное чувственному познанию, Т. Стамати подчеркивал, что нельзя останавливаться только на нем. Он высказывал мысль о необходимости подкреплять выводы «обоснованными доказательствами»³⁹.

Несмотря на непоследовательность и ограниченность своих воззрений, молдавские ученые-естествоиспытатели способствовали распространению материалистических идей в Молдавии, борьбе материализма против идеализма в естествознании.

³⁹ Календарь для румынского народа. Яссы, 1844, стр. 36—39 (на рум. яз.).

ГЛАВА ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ

ЛАТВИЯ И ЭСТОНИЯ

Во второй половине XVIII в. в Прибалтике в недрах феодального хозяйственного уклада уже зарождались капиталистические производственные отношения. Через прибалтийские порты шла оживленная торговля России с Западной Европой.

Вместе с развитием промышленности и торговли в городах Латвии и Эстонии к концу XVIII в. товарно-денежные отношения стали проникать и в хозяйство феодальных имений. Вокруг имений все шире стали возникать сельские промышленные предприятия. Помещики стремились производить все больше и сельскохозяйственной товарной продукции. С этой целью они выгоняли крестьян из сел и хуторов, расположенных на плодородных землях, заставляли их осваивать вырубку на болотах, а на прежних землях крестьян устраивали фольварки для выращивания хлеба и откорма скота на рынок. Помещики беспощадно эксплуатировали крестьян, безжалостно облагали их натуральными и денежными налогами.

При переходе земель Прибалтики к России царское самодержавие сохранило за помещиками — немецкими баронами — все средневековые привилегии. В жажде наживы помещики стремились подчинить крепостных крестьян неограниченной власти, устанавливая в полном смысле слова крепостное рабство. Когда в 1765 г. ливляндский генерал-губернатор Браун предложил Ливляндскому ландтагу принять постановление, регулирующее отношения помещиков и крестьян, помещики так и заявили, что крестьяне в Прибалтике являются в самом широком смысле римского права рабами помещиков и ничего в этом рабском положении крестьян не должно измениться.

Однако к концу XVIII в. некоторые помещики начали размышлять о том, что в целях повышения своих доходов лучше крепостного не держать на положении раба, надо ему дать возможность развивать свое хозяйство, ибо с крепкого крестьянского хозяйства помещик может выколачивать больше.

На рубеже XVIII и XIX вв. крестьянский вопрос стал занимать в общественной жизни Прибалтики все более видное место. С критикой крепостничества выступил ряд мыслителей, но эта критика обычно была весьма умеренной и сводилась к требованиям проведения лишь некоторых реформ крепостного права.

1

Латвия

В буржуазном просветительстве Латвии рассматриваемого периода особо выделяется крупный мыслитель, публицист, писатель и общественный деятель, убежденный борец против крепостного права *Гарлиб Меркель* (1769—1850). Он принадлежал к наиболее радикальным балтийским прогрессивным литераторам немецкого происхождения. Первоначальное образование и воспитание Гарлиб Меркель получил у отца, передового и высокообразованного человека. Меркель изучает труды просветителей Вольтера и Руссо, имевшиеся в библиотеке отца. Особенно близко ему учение Руссо о естественном договоре. Его привлекают также мечты Томаса Мора о счастливом острове Утопии. Уже в юности Меркель начал понимать и отрицательную роль церкви.

Несколько лет Меркель работал домашним учителем в различных сельских местностях Латвии, где воочию убедился, что власть немецких феодалов тормозит общественное развитие страны, материально и духовно порабощает латышский и эстонский народы. Он собирает материал о тяжелом положении народа, изучает историю и экономику Прибалтики, труды западных и прибалтийских просветителей. Несправедливое, бесчеловечное отношение помещиков к крестьянам Меркель изображает и осуждает в одном из своих ранних произведений — в стихах «*Klageruf des leibeigenen Letten*» (Воиль латышского крепостного).

Меркель вначале полагал, что стоит только вскрыть и правдиво описать вопиющие общественные язвы, и этого будет достаточно, чтобы заставить власть имущих их ликвидировать. Он обращается к прибалтийским помещикам, пытается убедить их добровольно отказаться от крепостного права.

Не найдя поддержки ни у либеральных помещиков, ни у местного немецкого бюргерства, Меркель решает обличить перед на-

родами Европы все преступления прибалтийских феодалов, надеясь, что после этого общественность Европы поднимет свой голос против этих чудовищных преступлений. Так появилась получившая широкую известность книга Меркеля («Латыши особенно в Лифляндии, в исходе философского века. Дополнение к пародоведению и человекознанию»).

В этой книге Меркель ярко раскрыл язвы крепостного строя. Он не только с огромной убедительностью показал зверства немецкого дворянства в Прибалтике, не только осудил крепостнические учреждения, как не совместимые с разумом человека и с законами природы, но разоблачал также церковь как орудие порабощения народа. В начале книги была помещена гравюра с изображением хижины и крестьянина, к которому явился немецкий рыцарь с обнаженным мечом и монах; последний одной рукой подносит крестьянину чашу с вином, а другой поджигает хижину. Под гравюрой надпись: «История латышей».

Меркель требовал освобождения народа от оков крепостничества, прежде чем нужда и отчаяние достигнут высшей ступени и волна страшной социальной революции сметет несправедливый общественный строй. Меркель писал: «Народ уже не рабски послушная собака, которую побоями можно загнать в цепи. Народ — тигр, который в затаенной ненависти грызет свои цепи и жадно ждет того момента, когда сможет разорвать цепи и смыть свой стыд в крови. Многочисленные примеры говорят об этом, так же как подземный гул предвещает о приближающемся землетрясении»¹.

Книга Меркеля «Латыши» во многом идейно перекликалась со знаменитой книгой Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву». Возможно, что сочинение Радищева имело и прямое влияние на Меркеля, так как оно в рукописных копиях было известно и в Прибалтике. Но если Радищев призывал народ восстать против помещиков и царя, то Меркель обращается к царскому правительству с призывом вмешаться в аграрные отношения в Лифляндии, отменить крепостное право, чтобы избежать крестьянской революции. Правда, Меркель не без оснований предполагал, что ни помещики, ни царское самодержавие добровольно не уступят требованиям крепостного крестьянства. «У кого будет то действительное человеколюбие, которое необходимо, чтобы провести в жизнь этот или лучший проект? — спрашивает Меркель. — Кто сжалится над обливающимся кровью бедствием? Помещики? Проповедуйте волку, что ягненок, который в его зубах, невиновен! Императрица?.. Но разве боги

¹ G. Merkel. Die Letten vorzüglich in Liefland. am Ende des philosophischen Jahrhunderts. . . Leipzig, 1797, S. 226.

Олимпиа отмщают за несчастья простых людей? Дойдет ли голос плачущего человечества до ее ушей»².

Поэтому Меркель, веря в силу общественного воздействия, обращается к буржуазным просветителям и философам Западной Европы с призывом протестовать против крепостного рабства в Лифляндии.

Меркель был выразителем интересов нарождающейся буржуазии Лифляндии. Однако господство феодально-крепостнических и ремесленно-цеховых отношений, слабость буржуазии, привилегированное положение немецкого меньшинства в Прибалтике, к которому он принадлежал, наложили на его взгляды неизгладимый отпечаток. Он боялся революции как слишком жестокого, с его точки зрения, средства борьбы против социальной несправедливости. Он остался сторонником мирного разрешения социальных конфликтов по инициативе господствующих классов и властей.

Книга Меркеля «Латыши» вызвала переполох в кругах прибалтийского дворянства, которое усмотрело в ней угрозу своим привилегиям.

Прогрессивные круги общественности восприняли книгу Меркеля весьма положительно. Известный немецкий писатель и мыслитель, близкий друг Меркеля И. Гердер в газете «Erfurter Nachrichten» писал, что Меркель в «Латышах» описал жизнь лифляндского населения под феодальным ярмом в картинах, которые раздирают душу, что книга «Латыши» приносит добро не только в Германии, но повсюду, где это необходимо. «Латышей» Меркеля Н. Г. Чернышевский назвал замечательным сочинением, «в котором автор ярко выставил вредное влияние и жалкие последствия крепостной зависимости...»³ Чернышевский положительно отзывался и о других сочинениях Меркеля; по его мнению, эти сочинения, «живо представлявшие несчастное положение их (крестьян. — *Ред.*) и убедительно высказывавшие новые еще в то время мнения о способах к улучшению крестьянского быта, много содействовали к распространению по этому предмету более справедливых понятий»⁴.

Живя с 1796 г. временно в Германии, Меркель опубликовал ряд статей и книг, в которых развивал идеи буржуазного просветительства.

В 1797 г. Меркель опубликовал в Лейпциге книгу под названием (Hume's und Rousseau's Abhandlungen über den Urvertrag nebst einem Versuch über die Leibeigenschaft) «Сочинения Юма

² G. Merkel. Die Letten . . . , стр. 323.

³ Н. Г. Чернышевский. Полное собрание сочинений, т. V М., 1950, стр. 918

⁴ Там же, стр. 818.

и Руссо о первоначальном договоре вместе с очерком о крепостном праве). Основное место в этой книге занял перевод на немецкий язык работы Руссо «Общественный договор». В предисловии в книге Меркель писал, что он перевел работы Руссо и Юма для того, чтобы с помощью гуманистической мысли обоих философов воевать против сумасбродных взглядов, господствующих на его родине. В конце книги была помещена статья самого Меркеля, в которой он сопоставил взгляды Руссо с мрачным крепостным строем в Прибалтике. Крепостное право Меркель называет гнойным нарывом в государственном организме.

Начиная с 1805 г. в Германии, а затем вернувшись после занятия Германии войсками Наполеона на родину в Латвию, Меркель издает газеты, брошюры и листовки, призывая широкие слои народа на борьбу против Наполеона. В 1812 г. статьи Меркеля имели очень большой успех среди мобилизованных Наполеоном иностранцев. Меркель высоко оценивал смелость, храбрость и героизм русского народа, который не склоняется перед иностранными захватчиками. «Кто границы России пересечет с враждебными намерениями, — писал он, — тот попадет в логово льва. Уделом такого останется только позорное бегство»⁵.

Несмотря на всяческое противодействие немецкого дворянства, Меркель после разгрома Наполеона продолжал борьбу за отмену крепостного права, за допущение латышей ко всем сферам экономической и культурной жизни. Он выступал также против попыток онемечивания латышей. Мыслитель подчеркивал, что будущее Прибалтики, ее экономический прогресс, расцвет прибалтийских народов зависят от политической и хозяйственной общности с Россией. Он указывал, что географическое положение Прибалтики сможет быть правильно использовано только при условии ее тесной связи с обширной Россией. Отрыв Прибалтики от России, о чем помышляли немецкие бароны и часть крупной буржуазии, по мысли Меркеля, привел бы эти провинции к полному упадку, а их жителей к крайней нищете. Он надеялся увидеть новую Россию, «в которой многие живущие там народы будут трудиться свободно, согласно с их характером и потребностями»⁶.

С позиций мелкой буржуазии Меркель критически оценивал капиталистические порядки в странах Западной Европы. Западную цивилизацию он рассматривал как цивилизацию голода и рабства широких народных масс⁷.

⁵ G. Merckel. Aufsätze während des Krieges geschriebene. Heft 1, Riga, 1813, S. 14.

⁶ «Zeitung für Literatur und Kunst», 1811, № 8.

⁷ См.: Рукописный фонд Меркеля. Фундаментальная библиока АН ЛатвССР, № 930.

Меркель выступал против феодальной церкви. Руководителей церкви, крестоносцев и монахов он называл обманщиками, бандой мошенников и преступников. Он указывал, что если церковь приобретает власть в государстве, то делается все, чтобы удовлетворить властолюбие и алчность священников, чтобы народ столкнуть в окончательную темноту. Поэтому верить в святость действий церкви может только человек тупой от рождения или такой, которого в детстве обманывали.

Антиклерикальные взгляды Меркеля, его борьба против церковного мракобесия вдохновляли на борьбу против церкви и крепостничества первых мыслителей из среды латышского народа.

Центральное место в теоретической деятельности Меркеля занимают вопросы философии истории и эстетики. Эти вопросы он рассматривает в ряде своих произведений: «Латыши», «Über Deutschland, wie ich es nach einer zehnjährigen Entfernung wieder fand» (О Германии, какой я ее увидел после десятилетнего отсутствия), «Briefe an einer Fraue immer über die neuste Produkte der schönen Literatur in Deutschland» (Письма к женщине о новейших произведениях художественной литературы в Германии).

Теоретическими источниками философии истории Меркеля являются работы Гердера, французских просветителей и материалистов, английских буржуазных экономистов XVIII в. Меркель отказывается от теологического объяснения общества. Основной общественной явлений служат естественные отношения людей к природе и между собой.

Исходя из этого, Меркель считает развитие общества процессом, где эпоха свободного естественного состояния народа сменяется эпохой его неравенства и рабского состояния. На смену второй эпохе приходит третий период, когда народ вновь приобретает свободу. Однако исторический процесс Меркель понимает метафизически, как развитие по кругу. «Смена и повторение — в этих словах выражена как всеобщая история, так и история отдельных людей и народов... Народы поднимаются из бездны самой темной отсталости до яркого дневного света просвещения и, ослепленные ярчайшим светом, погружаются снова в полуночную тьму...»⁸. При переходе от рабского состояния к свободному Меркель считает, что народ имеет естественное право на восстание против деспотизма и крепостничества.

По мнению Меркеля, существуют три вида восстаний: «Восстание народа, точнее, лучших людей народа, — против одного тирана; восстание одной части народа против другой части того же народа, то есть восстание угнетенных сословий против угне-

⁸ G. Merkel. Die Letten . . . , S. 203.

тателей; восстание всего народа против ошибочного государственного устройства»⁹⁻¹⁰. Целью восстания Меркель считает установление республиканской формы правления. Примером революции он считает французскую революцию 1789—1794 гг., где были все три вида восстания.

Труды Меркеля имели огромное значение для развития прогрессивной общественной мысли и литературы Латвии. Его произведения о жизни Прибалтики, публиковавшиеся на немецком языке, переводились на латышский язык в извлечениях и распространялись в рукописях среди латышского народа. Сокращенный перевод книги «Латыши», пополненный главами из «Лифляндской старины», был известен в народе как подпольная, скрытая немецкими захватчиками история латышского народа. Во многих официальных документах о крупных крестьянских волнениях упоминается и влияние работ Меркеля на латышских крестьян.

На общественную и философскую мысль Латвии значительное влияние оказало развитие естествознания. В конце XVIII и начале XIX в. основным научным центром в Латвии был город Елгава (Митава). Здесь в 1775 г. было открыто учебное заведение, по характеру своему полугимназия-полууниверситет с рядом прав и привилегий высшего учебного заведения, однако с более сокращенными программами и без права присуждения ученых званий. В Елгаву переехал ряд крупных западноевропейских ученых. Среди них *Иоганн Якоб Фербер* (1743—1790) — шведский естествоиспытатель, крупнейший минералог своего времени, проживший в Елгаве восемь лет (1775—1783).

Видный профессор математики, друг Эйлера, *Вильгельм Готлиб Фридрих Бейтлер* (1745—1811) остался в Латвии на всю жизнь. В Елгаве он кроме математических исследований много занимался астрономией. При Петровской академии он основал первую в Латвии астрономическую обсерваторию, сообщения которой печатались в известиях Петербургской и Берлинской академий наук. Он состоял членом-корреспондентом обеих этих академий.

Многогранным ученым был *Иоганн Мельхиор Готлиб Безеке* (1746—1802). В 1772 г. он защитил в Галле две диссертации и получил степени магистра и доктора прав, после чего приступил к чтению лекций по философии и юриспруденции. Он опубликовал ряд сочинений по естественному, наследственному и уголовному праву.

В 1774 г. Безеке переехал в Елгаву и остался здесь до конца жизни. Помимо юридических, философских и педагогических

⁹⁻¹⁰ G. Merkel. Die Letten. . . , S. 207.

вопросов, он много занимался также физикой, химией, ботаникой и зоологией. Заслуживает внимания попытка Безеке написать общую историю естествознания от древнейших времен. История естествознания, по его мнению, должна отражать как прогресс описательного изучения естественных тел, так и успехи в познании закономерностей их природы.

Безеке говорит о неисчерпаемости познания природы. Он считает, что естествоиспытатели должны искать новые методы, позволяющие сделать изучение природы все более успешным. Безеке критикует отвлеченные натурфилософские рассуждения, пренебрегающие опытом и конкретными исследованиями. Он говорит, что в области естествознания философские воззрения должны основываться на эмпирических данных, добытых практической деятельностью и исследованиями. В вопросах развития организмов он резко критикует преформизм и разделяет точку зрения эпигенеза.

В 1817 г. в Елгаве было основано Курляндское общество литературы и искусств¹¹, которое в начале своей деятельности уделяло значительное внимание и естественным наукам. В обществе принимал участие ряд крупных ученых: академик К. Бэр (1792—1876) — основатель научной эмбриологии; уроженец Елгавы, член-корреспондент Академии наук Э. Эйхвальд (1795—1876), разработавший в 20-х годах XIX в. широкую эволюционную концепцию организмов; физик, первый ректор Тартуского университета, академик Г. Паррот (1767—1852); выдающийся мореплаватель, почетный русский академик А. Крузенштерн (1770—1846); член-корреспондент Академии наук, химик, профессор Тартуского университета Ф. Гизе (1781—1821); выдающийся русский астроном и геодезист, академик В. Струве (1793—1864).

Весьма активное участие в деятельности этого общества принимал химик *Т. Гротгус* (1785—1822), выдвинувший теорию разложения воды электрическим током, заложивший основы фотохимии и развивший оригинальные идеи о молекулярно-электрических явлениях.

Гротгус одним из первых признал электричество органически присущим материи. Он был сторонником атомистической теории. Гротгус впервые приложил идею полярности и к отдельным микрочастицам. Он развил положение об электрохимической сущности химических реакций окисления — восстановления, доказав, что вещества можно расположить в ряд, где каждое последующее является восстановителем к предыдущему.

¹¹ Илл., как тогда переводили название общества по-русски, Курляндское общество словесности и художеств.

В обществе принимал участие также первый естествоиспытатель латышской национальности *Давид Гриндель* (1776—1836) — видный медик, фармацевт, автор многочисленных сочинений по различным вопросам химии и фармации, инициатор создания первого в России химико-фармацевтического общества, издатель старейшего в России фармацевтического журнала «*Russisches Jahrbuch der Pharmazie*» (Русский ежегодник фармации). Одно время он состоял профессором и ректором Тартуского университета.

Гриндель пропагандировал антифлогистонную химию Лавауэе. Вместе со своим другом Г. Ф. Паррот в начале 1801 г. он впервые в России осуществил опыты с гальваническим электричеством. В 1802 г. он удостоился премии петербургского Вольного экономического общества за разработку способа получения сахара из свеклы.

В своих теоретических построениях Гриндель склонялся к материализму, выступал против немецкой идеалистической натурфилософии, которой «кажется более легким впасть в мечтательное философствование, строить природу по собственному произволу, чем прилежно ходить по среднему пути, где опыт и разум верно объединяются»¹².

Основной тон в Курляндском обществе литературы и искусств задавали, однако, не ученые, а лютеранские пасторы, которые уже при организации общества подняли вопрос о необходимости расширения работы среди местных латышских жителей, чтобы настроить их умы в желательном направлении.

Газеты и книги, издаваемые немецкими пасторами для латышского народа, отнюдь не отражали идейной жизни самого народа. Эта жизнь, как и раньше, находила свое наиболее полное отражение в устном народном творчестве.

В известной мере настроения протеста против существующих порядков проявились в деятельности религиозных братских общин — герингутерстве¹³.

Миссионерская деятельность герингутеров, начавшаяся в Латвии еще в первой половине XVIII в., имела здесь значительный успех среди крепостных крестьян, с предубеждением относившихся к лютеранской церкви, которая находилась во власти ненавистных народу немецких помещиков. На собраниях герингутеры занимались не только молитвами, но и обсуждали политиче-

¹² D. H. Grindel. Kritik der ideallischen Hypothese. Riga, 1809.

¹³ Исторически герингутерство восходит к религиозной секте «богемских братьев», возникшей в Богемии в середине XV в. после разгрома радикальной части гуситов-таборитов. Преследуемые католической церковью, «богемские братья» расселились по разным странам.

ские дела, среди них распространялись мысли о равенстве и братстве.

Однако надо иметь в виду, что в общем гернгутерство с его гуританским учением, проповедью трудолюбия и пассивного отношения к насилию было в известной степени приемлемым и для помещиков, так как оно отвлекало крестьян от прямых революционных действий.

Происки лютеранских пасторов против латышских братских общин способствовали переходу латышей в православие. Движение латышских и эстонских крестьян за переход в православие временами принимало массовый характер. Оно сопровождалось подъемом крестьянских волнений, особенно после неурожайного 1844 года. В такой обстановке переход в православие вместе с движением за переселение в русские губернии представлял собой демонстрацию народного протеста против немецкого дворянства и пасторов. Под религиозной оболочкой скрывалась вековая надежда латышского и эстонского народов избавиться от ненавистного ига немецких захватчиков при помощи русского народа, через православие добиться земли и свободы. Так наивно думали в 40-х годах многие латышские крестьяне, не сознавая еще, что православная церковь столь же реакционна, как лютеранская. Но все же переход в православие способствовал расширению связей между латышским и русским народами.

В условиях тяжелой жизни под двойным ярмом помещиков и лютеранского духовенства латышскому народу до середины XIX в. почти невозможно было выдвинуть из своей среды прогрессивную интеллигенцию, поэтому и некому было пропагандировать прогрессивные общественные и естественнонаучные знания в народе. Положение начало резко меняться лишь к концу 50-х годов.

2

Эстония

На рубеже XVIII—XIX вв. в Эстонии с антикрепостническими просветительскими идеями активно выступал *Йоганн Христоф Петри* (1762—1851). Он начал свою публицистическую деятельность под влиянием Г. Г. Меркеля. В 1802 г. вышел его основной труд «Эстляндия и эстонцы», в котором автор рассматривает дворянство и крестьян как непрестанно борющиеся друг против друга противоположные элементы. Петри категорически осуждал расовые теории местных немецких дворян, считавших эстонское крестьянство низшей расой. В крестьянстве он видел могучую общественную силу, способную совершить революцию. Но

Петри, подобно русским просветителям начала XIX в., считал, что крепостничество необходимо ликвидировать путем реформ сверху.

В начале XIX в. из среды прибалтийских немцев появляются просветители, распространявшие свои идеи уже на эстонском языке. К их числу принадлежали *Йоганн Генрих Розенплентер* (1782—1846) и *Отто Вильгельм Мазинг* (1763—1832).

О. В. Мазинг протестовал против суеверия и религиозного фанатизма. В его работах чувствуется влияние немецких рационалистов. Например, в письме к Розенплентеру он заявляет, что вера должна быть рассудочной, а не фантастической, иначе она превратится в суеверие. В своем приветствии в 1802 г. при открытии Тартуского университета он призывал «распространять свет истины и рассеять тьму заблуждений, формировать образ мыслей и дух, чтобы обеспечить прочное благополучие как всего общества, так и отдельной личности». В проповеди по поводу 300-летия Аугсбургского исповедания (1830) Мазинг выступает в защиту разума и свободы мысли, которых, как он заявляет, хотели выкинуть из сферы вопросов религии¹⁴. О. В. Мазинг выступает как идеолог возникающего эстонского зажиточного крестьянства, деревенской буржуазии, которую он призывает умножать свое богатство, ибо накопление богатства, по его мнению, является богоугодным делом.

В некоторых своих статьях О. В. Мазинг пропагандировал преимущества капиталистической промышленности перед феодально-крепостническими формами производства. Он отмечал, что возникновение фабрик и заводов расширяет рынок для сбыта продуктов крестьянского хозяйства и дает безземельному населению возможность найти в городе новые средства к жизни.

Указывая на прогрессивность исторически сложившихся экономических и культурных связей Эстляндии со всей Россией, Мазинг содействовал развитию у эстонского народа дружеских чувств к русскому народу.

В 1802 г. в г. Тарту был открыт университет, с которым связано зарождение и развитие наук об истории, языке и культуре эстонского народа. В Тартуском университете получил образование первый выдающийся эстонский поэт *Кристьян Яак Петерсон* (1801—1822). В отличие от Петри и других дворянских просветителей он в своих произведениях обращается не к господствующему классу, а к крестьянам. В дневнике и письмах Петерсона содержатся философские мысли. В решении философских вопросов он был дуалистом.

¹⁴ См.: История эстонской литературы, т. III. Рукопись Института языка и литературы АН ЭССР, стр. 454—466.

По мнению Петерсона, существуют две вечные субстанции — бог и материя. Бог не может сотворить что-нибудь из ничего. Для сотворения мира ему нужна была материя, как плотнику для построения дома древесина. «Ведь бог, — пишет Петерсон в диалоге «Бог и мир» — дух; как может предмет, который является не духовным, а вещественным, происходить от духа? Где ничего нет, там и не может ничего возникнуть... Сам мир не является вечным, но вечно то вещество, из которого мир создан и которое мы потому, что оно является источником всех других вещей, называем первоначальным веществом»¹⁵.

В другой работе «Дух и первоначальное вещество» Я. К. Петерсон, развивая дуалистические идеи, пишет. «В мире вечно существовали две субстанции: одна — дух, другая — первоначальное вещество. Вечный дух это — бог, а из вечного первоначального вещества возник мир»¹⁶. Таким образом, по мнению Петерсона, материя пассивна, а бог является организатором материи и властелином мира.

Человек, заявляет Петерсон, состоит из души и тела, и главное в человеке — душа. «Наше тело является орудием нашего духа, его батраком, который все то должен выполнять, что дух думает и хочет»¹⁷. Отсюда Петерсон приходит к выводу, что дух наиболее свободен тогда, когда ему больше не мешает тело со своими страстями. Он осуждает людей, которые считают свое тело и его прихоти настолько важными, что забывают свой дух и предпочитают ему тело. Примером жизни для Петерсона служит Диоген из Синопа. Соответственно этому он требует от людей максимального ограничения жизненных потребностей, осуждая при этом богатство, славу, пустые обряды и т. д.

В вопросе о свободе воли К. Я. Петерсон стоит на индетерминистских позициях. Он отрицает существование вечных законов; все происходит, по его мнению, по воле бога.

В противовес проповедям идеологов прибалтийско-немецкого дворянства о всеилии веры, Петерсон подчеркивал силу разума: «Правит миром разум. Капля по капле разум копится в человеке — мудрости ясное море»¹⁸.

Этические взгляды Петерсона выявляются в диалоге «Разговор с Сиймом», где он говорит, что благо человека зависит от его разума. У одинокого человека разум слабый и не может стать совершеннее. Разум человека совершенствуется при помощи дру-

¹⁵ К. Я. Петерсон. Песни, дневник и письма. Тарту, 1922, стр. 93 (на эст. яз.).

¹⁶ Там же, стр. 92.

¹⁷ Там же, стр. 82.

¹⁸ Эстонские поэты XIX века. Л., 1961, стр. 30.

гих людей. Поэтому Петерсон ставит целью человека «жить не только для своего счастья, но и на счастье других»¹⁹.

Эстетические идеалы К. Я. Петерсона были выражены как в его философских высказываниях, так и в его поэзии. Он подчеркивал, что необходимо отказаться от подражания немецким литературным произведениям, или, как он говорил, от пересаживания «чужестранных цветов» в нашу литературу, и перейти к использованию стихотворной формы эстонской народной поэзии и описанию явлений народной жизни, ибо литература вырастает на народной основе и отражает своеобразные черты своего народа.

В Тартуском университете работало много выдающихся русских ученых с мировым именем: хирург М. Н. Пирогов, врач Ф. И. Иноземцев, астроном В. Я. Струве, декан историко-филологического отделения проф. *Андрей Сергеевич Кайсаров* (1782—1813) и др. В университете были в то время на высоком уровне естественные науки, в частности астрономия и медицина.

Первый ректор Тартуского университета профессор физики *Георг Фридрих Паррот* (1767—1852) и профессор истории права *Йоган Филипп Густав Эверс* (1781—1830) выступали убежденными противниками крепостничества²⁰.

В университете существовала кафедра теоретической и практической философии под руководством *Готтлиба Бенямина Яше* (1762—1842), ученика И. Канта. Последний доверил Яше издать свои заметки по логике²¹.

В конце 1820-х годов в Тарту образовался круг эстонских интеллигентов, душой которого был *Фридрих Роберт Фельман* (1798—1850) — врач, писатель, фольклорист, который стал самым выдающимся представителем эстонской просветительской мысли во второй четверти XIX в.

Фельман получил основательное естественнонаучное образование на медицинском факультете Тартуского университета, что оказало плодотворное влияние на формирование его мировоззрения. Оставаясь в целом на позициях деизма, он в то же время выступал против догматического христианства и лиэтизма.

С большим сочувствием он относился к борьбе эстонских крестьян против их угнетателей — прибалтийско-немецких помещиков. Положение крестьян, утверждал Фельман, невыносимо. Крестьяне заявляют, что «мы готовы даже принять религию язычников, лишь бы только вырваться из этого ада»²².

¹⁹ К. Я. Петерсон. Песни, дневник и письма, стр. 89.

²⁰ Об Эверсе см. в гл. XII данного тома.

²¹ См.: *Иммануил Кант. Логика. Для чтения лекций.* Кенигсберг, 1800 (на нем. яв.).

²² Ф. Р. Фельман и Ф. Р. Крейцвальд. Переписка. Тарту, 1936, стр. 206 (на эст. яв.).

Фельман высоко ценил фольклор эстонского народа, в нем он видел выражение воли к сопротивлению. Собираанием народных песен, пословиц он хотел укрепить веру народа в свои силы, вдохновить его на борьбу за лучшее будущее.

В первой половине XIX в. было положено начало развитию эстонской национальной литературы, но в духовной жизни народа по-прежнему ведущая роль принадлежала устному народному творчеству, в котором выражались взгляды и стремления крестьянства.

Усиление революционного движения против царизма и крепостничества в России после войны 1812 г. сказалось и в Эстонии. Против самодержавно-крепостнических порядков выступили в это время отдельные передовые люди из дворян в Эстонии, из которых наиболее выдающимся был *Тимофей (Тимотеус) Бок* (1787—1836), офицер русской армии.

Свои мысли о государственном устройстве России Т. Бок изложил в «Записке, которая должна быть представлена и прочтена собранию лифляндского дворянства в 1818 г.»²³. Весной 1818 г. он отправил «Записку» царю Александру I. Царь отдал приказ о немедленном аресте Бока. Девять лет без всякого суда держали его в одиночном заключении в Шлиссельбургской и Петропавловской крепостях.

«Записка» по существу являлась одним из первых проектов русской конституции. Кроме вводной части, в ней был перечень 52 законов.

По взглядам Т. Бока, государственное устройство России должно быть конституционно-монархическим. Россия должна управляться династией, заявляет Бок, «государь царствует на основании закона, стоящего выше его... Государь есть первый слуга государства, его личность священна, но он ответствен за свое поведение. Его можно арестовать, если он предается постыдным страстям, пренебрегает своими обязанностями или если он совершает ошибки»²⁴.

Далее в «Записке» сказано, что государь ответствен перед выборными от нации, которые регулярно собираются на общие собрания. Никакой закон не может иметь силы без одобрения его нацией. Бок требовал выборности судов. Никто не может быть приговорен к наказанию без суда.

В своей «Записке» Т. Бок категорически осуждает крепостное право. В его проекте разделение на сословия остается, но каждое из них пользуется одинаковым покровительством законов и одинаковой гражданской свободой. Низшие классы пользуются не-

²³ См. Декабристы и их время. М.—Л., 1951, стр. 191.

²⁴ Там же, стр. 201.

ограниченной свободой образования. Однако главенствующая роль в общественной и политической жизни страны остается за дворянством.

Т. Бок не порывал с религиозным мировоззрением. Религия для него непререкаема, и религиозные догматы имеют характер вечных и абсолютных истин, которые должны быть руководящим началом в деятельности людей. Христианская религия есть основа нашей конституции, заявляет Бок; по его проекту, православная церковь остается господствующей. Он признает веротерпимость, но в то же время говорит, что те, которые не принадлежат к христианам, считаются иностранцами. Бок отрицает божественное происхождение монархической власти.

Т. Бок считает, что совесть и честь должны быть высшими моральными законами человека, а отношения между людьми основываться на велениях совести и чести.

По своим взглядам Т. Бок был близок к декабристам, но в их движении он не участвовал. «Мы не хотим вызвать революцию, — заявил он, — напротив, мы стремимся предотвратить ее»²⁵.

Идеи декабристов оказали влияние на дальнейшее развитие в Эстонии антикрепостнической идеологии. Некоторые декабристы (В. К. Кюхельбекер, А. Е. Розен) происходили из Эстонии, другие (А. А. Бестужев-Марлинский) были с нею связаны.

В повести «Адо» В. К. Кюхельбекер разработал живую версию реакционных идеологов прибалтийско-немецкого дворянства о благородстве и бескорыстии немецких рыцарей и их роли как «носителей культуры» и правдиво показал горе эстонского народа, его борьбу, его веру в истинного друга — русский народ.

А. Е. Розен в своих воспоминаниях описывает бесчеловечные наказания, которым подвергали эстонских крестьян помещики, сравнивая прибалтийско-немецких помещиков с кровожадными конкистадорами Кортеса и Писарро в Америке.

В своей книге «Поездка в Ревель» (1821) А. А. Бестужев бичует деспотизм и невежество прибалтийских баронов и ярко описывает бедственное положение эстонских крестьян. Автор дает высокую оценку борьбе эстонского народа против немецких рыцарей.

Литературные произведения А. А. Бестужева-Марлинского оказали плодотворное влияние на творчество эстонского писателя *Йоганна Фридриха Соммера* (1777—1851), выступавшего под псевдонимом Суве Яан.

И. Ф. Соммер, сын таллинского ремесленника, работал учителем русского языка в городах Раквере, Пярну и других местах. Впервые в Эстонии он широко использовал русскую тематику.

²⁵ Декабристы и их время, стр. 199.

В произведении «Русское сердце и русский дух» (1841) он показывает высокие духовные качества русского народа, его патриотизм, самоотверженность и героизм в защите отечества против внешних врагов.

В рассказе «Луйге Лаос» (1843) основной идеей является историческая дружба эстонского и русского народов. Автор выступает также против сословных предрассудков. О качестве человека, заявляет он, пусть судят по его делам, по сердцу, а не по его сословной принадлежности. В своих произведениях автор сочувствует простому народу и солдатам, их невзгодам и горькой участи.

Хотя трактовка патриотизма у Суве Яана пропитана религиозными идеями и покорностью царской власти, но, несмотря на это, его произведения играли большую роль в углублении дружбы эстонского и русского народов.

Наряду с просветительской идеологией, во второй четверти XIX в. в Эстонию проникают идеи утопического социализма. Их проникновение связано, в частности, с деятельностью чиновников эстляндского губернского правления в Таллине *А. П. Беклемишева* и *К. И. Тимковского*, входивших в кружок Петрашевского²⁶.

Можно полагать, что идеи утопического социализма распространялись в Эстонии и помимо названных выше петрашевцев. Об этом свидетельствует тот факт, что в 1846 г. философский факультет Тартуского университета предложил для работы на получение премии тему: «Критика сен-симонизма, социализма и коммунизма. Краткая история и обзор особенностей, которые эти теории имеют во Франции, Англии, Германии и Швейцарии, вместе с описанием их основных ошибок»²⁷. В 1849 г. в Тарту при обыске книжных магазинов «нашли более тысячи различных запрещенных произведений»²⁸.

* * * * *

В первой половине XIX в. в Эстонии антикрепостническая идеология получила дальнейшее развитие. Если до конца XVIII в. почти единственным проявлением духовной жизни эстонцев было народное творчество, в котором выражались мировоззрение трудящихся и их чаяния, а с критикой крепостничества выступали лишь отдельные прогрессивные представители прибалтийско-

²⁶ Подробнее о них см. в гл. XVIII данного тома.

²⁷ Журн. «Дас Инланд» («Отечество»), 1846, № 51, столб. 1218 (на нем. яз.).

²⁸ История Эстонской ССР, т. I. Таллин, 1961, стр. 772.

немецкого дворянства и нарождающейся немецкой буржуазии, то в XIX в. уже выступают идеологи крестьянства, вышедшие из народа и стремящиеся освободить крестьян от крепостного строя. Их антикрепостническая идеология приобретает все более демократический характер, в ней усиливается рационалистическая струя.

Большое значение для распространения передовых идей в Эстонии имело открытие Тартуского университета, через который в Эстонию начинают проникать идеи передовой русской антикрепостнической мысли; университет сыграл заметную роль в укреплении дружественных связей между прогрессивной общественностью России и Прибалтики.

В первой половине XIX в. в Эстонии проявляются значительные сдвиги в развитии просвещения, эстонской национальной культуры. Все это отражало начало складывания эстонской нации. В последние годы первой половины XIX в. в Эстонии уже начали распространяться идеи утопического социализма.

НАРОДЫ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

В конце XVIII—середине XIX в. Средняя Азия и Казахстан представляли собой отсталые страны, в которых господствовал феодализм, сочетавшийся с остатками патриархально-родовых отношений. Крайне низкий уровень развития производительных сил, господство феодальных экономических отношений с сильными пережитками патриархального, родо-племенного строя обуславливали культурную отсталость края. Народы Средней Азии и Казахстана были разобщены. Феодально-патриархальная раздробленность неизбежно порождала междоусобные распри и войны. Бесперывные междоусобицы, пережитки рабства (торговля невольниками), феодальная замкнутость, бесправие трудящихся пагубно отражались на развитии философской и общественной мысли народов Средней Азии и Казахстана. Распространению передовых идей и взглядов сильно препятствовала также реакционная мусульманская религия. Ислам и его различные учреждения регламентировали и контролировали личные, семейные, общественные, правовые отношения, сковывали и преследовали научную и передовую общественно-политическую мысль.

В конце XVIII—первой половине XIX в., как и в период средневековья, господствующее положение в духовной жизни занимала религиозно-мистическая идеология ислама. Представители феодально-клерикальной мысли Султан Тура Адо, Абдул Карим Фази, Магруппы, Гайиб и другие всячески идеализировали и восхваляли феодально-патриархальный строй, скрывая острые социальные противоречия, нищету и страдания угнетенного народа. В своих произведениях представители клерикализма не выдвигали

гали каких-либо оригинальных идей, они проповедовали божественное предопределение, призывая трудящихся к покорности, безропотному служению своим «благодетелям» — представителям господствующих классов ханам, баям и бекам.

В борьбе с господствовавшей религиозно-мистической идеологией феодальной знати формировалась и развивалась прогрессивная общественная мысль народов Средней Азии и Казахстана, отражающая интересы крестьян, скотоводов, ремесленников, прогрессивных кругов феодального общества. Ее видными представителями в конце XVIII и первой половине XIX в. были поэты-мыслители Узбекистана: Дж. Хазык, Мухаммед Шариф Шавки (1785—1861), Махларойим Надира (ум. в 1842 г.), Надир (1744—1825), Шермухаммед Мунис (1778—1829), Агахи (1808—1874). В Туркменистане выступили: Махтум-Кули (род. в 1733 г.), Мамедвели Кемине (ум. в 1840 г.), Курбандурды Зелили (1798—1852), Сеиди (1775—1836). В Киргизии — Асан-Кайчы, Толубая-Сынча и Санчы-Сынчи (группа мыслителей акилманов) и др.

Центральное место в творчестве поэтов-мыслителей занимали вопросы общественно-политической жизни и морали. Сила и жизненность их произведений заключаются в том, что они отражали общественную жизнь, быт и нравы того времени, откликались на важнейшие события в жизни народа.

Произведения поэтов-мыслителей проникнуты сочувствием, любовью к трудящимся и страстной ненавистью к их угнетателям — ханам и баям. *Сеиди* и *Зелили* с большой горечью говорят о том, что жизнь бедняков настолько тяжела и горестна, что «ее оплакивает даже собака».

Основной причиной бедственного положения трудящихся, по их мнению, является неравенство, угнетение трудящихся со стороны баев, ханов и беков.

«... Забит и ниц простой народ;
С живого шкуру бай дерет,
И сладу нет с ростовщиками».

В своих стихотворениях *Махтум-Кули* изобличает имущественное неравенство:

«Иным золотой венец,
Иные нищи вконец...»

Изобличение неравенства и других пороков феодального общества является основной темой произведений *Агахи*. «В этом мире, — писал он, — человеком считается то животное, у которого есть еда — золото. Без золота человек не считается челове-

ком, хотя по достоинству может быть равным Саади или Анвари»¹.

Выдающийся узбекский поэт *Махмур* не ограничивается критикой отдельных лиц ханского окружения, но смело выступает и против самого хана. В своем стихотворении, посланном кокандскому хану, Махмур гневно обличает его деспотизм, описывает жалкое и нищенское положение крестьян того времени.

В своих произведениях Махмур выразил глубокое возмущение народных масс несправедливостями феодального строя. Он яростно бичевал пороки и корыстолюбие знати, обличал не только отдельных представителей господствующего класса, но и самую систему, при которой судьба всегда благоприятствует лишь знатым и богатым. Махмур писал:

«О небо, благосклонно ты к ничтожнейшим всегда.
К богатым милостиво ты, а к бедным никогда!..
Твои деяния к добру людей не привели...
Доколе, небо, будешь ты невинных обижать?
Богатство ты даешь глушцам, лишь приносящим вред.
А мудрый голоден и нищ и в рубище одет...»

Произведения Махмура полны горячего сочувствия к униженным и угнетенным.

Ярким и страстным обличителем пороков патриархально-феодального общества, певцом и заступником обездоленного трудового народа был великий туркменский поэт-сатирик *Мамедвели Кемине*. Почти все его произведения посвящены вопросам общественной жизни. Постичь потребности тогдашнего туркменского общества, понять условия жизни и стремления всех слоев народа, способствовать объединению разрозненных туркменских племен и родов в единое государство, избавить бедных скотоводов и ремесленников, всех трудящихся от гнета феодалов, родовых вождей, живущих за счет народа, — в этом видел Кемине главную задачу своего творчества. Критикуя социальную несправедливость и феодальный произвол, Кемине указывал, что источником бедности и политического бесправия трудящихся является эксплуатация, ограбление их со стороны ханов, беков, ишанов.

Существующий строй можно улучшить, по мнению поэтов-патриотов, если во главе государства будут стоять справедливые правители. Поэтому они обращаются к шахам, феодальным правителям, призывая их быть справедливыми, проявлять заботу о народе. Только такому правителю «будет верна страна», писал Зелили.

¹ История Узбекской ССР, т. 1, кн. 2. Ташкент, стр. 72.

Для мировоззрения поэтов-патриотов характерен антиклерикализм. Они были сторонниками свободомыслия, в своих произведениях высказывали идеи, идущие вразрез с официальной идеологией ислама, высмеивали лицемерие, ханжество и алчность мусульманского духовенства.

Характерной чертой развития общественно-философской мысли народов Средней Азии в первой половине XIX в. является обостренный интерес к этическим вопросам. Этот интерес проявился в творчестве почти всех поэтов-мыслителей. Их философско-этические идеи были облечены в поэтическую форму поучений и афористических суждений и представляли собой попытку определить основные нормы практического поведения людей.

Преимущественно под этическим углом зрения рассматривает, например, жизнь киргизский мыслитель *Асан-Кайчи* — этот, по словам Ч. Валиханова, «знаменитый в народных воспоминаниях кочевой философ».

Стержень философско-этических размышлений Асан-Кайчи — поиски путей ко всеобщей гармонии, устраняющей зло. Господство зла в мире объясняется, по его мнению, нарушением изначальной этической нормы всеобщего взаимоуважения. Отсутствие «взаимоуважения» приводит к дисгармонии в отношениях между людьми и между человеком и природой. Путь к гармонии — осознание и осуществление всеобщего принципа сострадания и любви — «жалеть все живое, ценить его и уважать». При этом чувство сострадания относится не только к человеку, но ко всем живым существам в природе.

Асан-Кайчи говорил об изменении и усовершенствовании мира путем укрепления добродетели, воспитания в людях высоких моральных качеств. Он развивал мысль о нравственном самосовершенствовании как основе поведения человека. Добродетельный человек, считал он, всегда должен стремиться к достижению всеобщего благодеяния, общего согласия, гармонии между людьми. Для этого ему необходимо обладать, кроме любви и сострадания к людям, и такими моральными качествами, как справедливость, умеренность, самообладание и скромность².

Добродетель, по мнению Асан-Кайчи, является источником блаженства, но сама по себе она еще не составляет единственной причины блаженства, условием которого выступают спокойствие и мир. Исходя из этого, он осуждал межплеменные феодальные войны, убеждал людей отказаться от жестоких и бесчеловечных действий, стремиться к тому, чтобы не было раздоров и неуж-

² См. Рукописный фонд отделения общественных наук АН КиргССР, инв. № 378, стр. 99—101.

ных жертв. Этика феодалов, которая признает одно право — право сильного — и оправдывает неравенство и угнетение человека человеком, была ненавистна мыслителю.

Шаг вперед в вопросах этики, по сравнению с Асан-Кайчи, сделал поэт *Сынча-Сынчи*. Если Асан-Кайчи возлагал все надежды на добродетель, перед которой бессильно всякое зло, то произведение *Сынча-Сынчи* проникнуто духом протеста и непримиримого отношения к угнетению. В них мы находим прямые выпады против угнетателей, призывы к деятельной борьбе во имя справедливости.

Среднеазиатские поэты-мыслители подвергали критике нравы феодалов и духовенства. Характеризуя моральное состояние общества своего времени, они утверждали, что мир полон разврата, нравы в нем испорчены. Добро — редкое явление, обет и клятва превратились в ремесло, а интриганство, двуличие, ссоры стали обычаем. Улучшать нравы можно, и основными средствами для этого являются воспитание, советы и наставления. Отсюда понятно то внимание, которое уделяли Сейди, Зелили и другие мыслители Средней Азии вопросам воспитания, брака и семьи. Зелили говорил, что без школы и воспитания «речи и дела людей будут пустыми».

Поэты-мыслители прославляли труд. Бичуя дармоедов, бездельников, презирающих труд, они призывали всех трудиться, ибо, говорили они, лень, безделье — болезнь, от которой нет лекарства. Они решительно отвергали учение суфизма, проповедовавшего отказ от мирских дел, подвергали резкой критике «презренных отшельников», пропагандирующих идеи потустороннего мира. Они воспевали земную любовь, красоту, радости и горести — все, что может волновать человека здесь, на земле.

Среднеазиатские поэты-мыслители были гуманистами, проповедовали идеи человеколюбия и справедливости.

Мировоззрение Махтум-Кули, Зелили, Агахи, Асан-Кайчи и других поэтов-мыслителей народов Средней Азии в первой половине XIX в. в целом было религиозно-идеалистическим. Обличая служителей религии, грабивших народ, они тем не менее оставались в плену ислама. Они не видели и не могли видеть в тех условиях путей и перспектив исторического развития. В мрачную эпоху феодализма они не могли подняться до понимания сущности эксплуататорского строя и наивно считали, что пороки общества можно устранить, если во главе государства будут стоять честные и справедливые люди.

НАРОДЫ ЗАКАВКАЗЬЯ

1

Грузия

Начало XIX в. в Грузии ознаменовано важными историческими событиями, связанными с присоединением ее к России. В результате этого акта страна, притесненная до крайности нашествиями турецко-персидских полчищ, обрела спокойствие, создались условия для ее широкого экономического и культурного развития. Однако колониальная политика царизма была направлена против национальной самобытности грузинского народа, его языка и культуры.

Крестьяне попали в двойную кабалу: с одной стороны, их эксплуатировали князья и дворяне, а с другой — гражданские и военные чиновники. Князья, духовенство были недовольны тем, что они не были уравнены в правах с русскими «благородными» сословиями. Кроме того, царские чиновники стали их конкурентами в эксплуатации крестьян, что, несомненно, отражалось на их имущественном положении. Наконец, царевичи не могли мириться с упразднением грузинского царского престола. Все это обусловило общность возникшего недовольства, которое царевичами и князьями часто использовалось в их стремлениях к восстановлению престола и своего пошатнувшегося сословного положения. Но освободительное движение нередко направлялось не только против национального угнетения, но также и против крепостного права в самой Грузии. В таких случаях грузинское дворянство в союзе с царизмом выступало против непокорных крестьян.

Вместе с тем освободительное движение в Грузии получало поддержку со стороны русских революционеров, боровшихся про-

тив царизма. Сосланные царским правительством на Кавказ декабристы устанавливали тесную связь с грузинской интеллигенцией (А. Чавчавадзе, Г. Орбелиани, А. Орбелиани, С. Додашвили и другими). Упрочению этой связи способствовало то, что некоторые грузины были знакомы с идеями декабристов и воодушевлялись ими. К тому же в восстании 1825 года участвовал и известный грузинский офицер Гангблidge, который вместе с некоторыми другими декабристами был выслан на Кавказ. Многие сделал для сближения грузинской интеллигенции с сосланными на Кавказ передовыми русскими людьми Грибоедов.

Освободительное движение вылилось в «Заговор 1832 года», который является одним из этапов борьбы против царской колониальной политики. Среди заговорщиков выделялись два направления: конституционно-монархическое во главе с царевичами и республиканское — во главе с Додашвили. Последнее направление выражало настроение прогрессивных сил тогдашнего грузинского общества. Вопрос национального освобождения оно связывало с социальными вопросами.

Однако освободительное движение начала XIX в. потерпело поражение. Участники его были сурово наказаны. Почти вся тогдашняя свободолюбивая грузинская интеллигенция была выслана за пределы Грузии. Особенно жестоко были наказаны представители прогрессивного крыла, в частности С. Додашвили, который скончался в Вятке.

Своеобразие исторической обстановки в Грузии отразилось в развитии философской мысли. Для философской мысли начала XIX в. характерна не только постановка ряда новых проблем, но и известная противоречивость, которая отчетливо выразилась в философских взглядах грузинских мыслителей. Эта противоречивость имела социальные корни. Дворянство и духовенство — консервативные по своей природе — в начале XIX в. еще числились в рядах борцов за свободу Грузии. Эта двойственность господствующего класса отражалась во взглядах его лучших представителей, какими были в Грузии И. Хелашвили, И. Багратиони и другие. Как выразители консерватизма своего класса, они были проповедниками религиозно-идеалистических идей, но как мыслители, находящиеся под влиянием поднимавшегося освободительного движения, они отстаивали и пропагандировали идеи просветительства.

Характерным для грузинских просветителей-философов начала XIX в. является то, что они обращаются к культурному прошлому Грузии и стараются восстановить и суммировать все то, что было достигнуто грузинской мыслью в течение веков. С другой стороны, в грузинскую философию широко проникли достижения прогрессивной философии и науки нового времени

(идеи Ньютона, Локка, французских материалистов, Ломоносова и других), а также идеи немецкой идеалистической философии (Канта, Фихте), критическому освоению которых уделялось много внимания.

Представителем дворянской идеологии, во взглядах которого выражена отмеченная выше внутренняя противоречивость, является *И. Хелашвили* (1772—1837). С одной стороны, он признавал существование бога, бессмертие души, подчинял науку и философию богословию, боролся против атеизма французских и других материалистов. Но, с другой стороны, он не мог отказаться от данных современной науки и философии, признание которых находится в противоречии с его утверждением о существовании бога и бессмертной души.

Оспаривая локковское положение о душе, как о тончайшем теле, *И. Хелашвили* противопоставлял ему идею субстанциональной противоположности души и тела. Но, отождествляя душу с сознанием, он вступал в известное противоречие с этой идеей. Сознание, по его утверждению, ничто без среды, в нем нет ничего, что не было бы получено под влиянием внешних предметов. В результате взаимодействия со средой в сознании возникает его содержание — общие образы или идеи предметов. *И. Хелашвили* отрицает врожденные идеи. Единственное, что можно считать врожденным, — это способность мыслить. Что же касается идей, они, по его мнению, приобретены. Даже идея бога является не врожденной, а возникает в результате умозаключения.

Творцом вселенной *Хелашвили* считал бога. Но наряду с этим он признавал истинными положения науки об атомном строении материи, об изменении материального мира (его форм, а не сущности). Материальный мир, по *И. Хелашвили*, находится в вечном движении, ибо «без движения не может существовать ни одна вещь и ни один животный организм». Условием движения он считал пустое пространство.

Сущность, по *И. Хелашвили*, — прочная основа существования предмета, явление — единство свойств; сущность существует через себя, явление — через другое, сущность определяет индивидуальность, которая проявляется в разных явлениях.

Он высказывал и ту мысль, что сущность проявляется в свойствах, единство которых составляет явление. Познание через свойства есть познание самой сущности. «Познание сущности невозможно, — пишет мыслитель, — если природа и свойства не дали знать о себе.

Например, подростки не знают, что такое огонь, однако, как только прикоснутся к нему, сразу почувствуют его сначала чувствами, а когда уже они начнут судить о воспринятых свойствах —

познают и сущность огня»¹. Таким образом, познание идет от известного к неизвестному. Необходимо, говорил И. Хелашвили, последовательное углубление познания для раскрытия внутренней тайны сущности, ибо все вещи и сущность вещей скрыта, хотя границы легко понять, но трудно постичь силу предметов, если познание не будет начинаться с поверхности.

Современник И. Хелашвили *И. Багратиони* (*И. Багонишвили* — Царевич. 1768—1830) является автором знаменитого философского памятника «Калмасоба» и ряда других работ. В «Калмасоба» изложены взгляды ряда авторов, в том числе и И. Хелашвили. В период составления «Калмасоба» И. Багратиони обратился к И. Хелашвили с просьбой ответить на ряд интересующих его философских вопросов. Философский трактат И. Хелашвили «Философские вопросы и ответы» является ответом на поставленные ему И. Багратиони вопросы. Эти «ответы» И. Хелашвили почти полностью отражены в «Калмасоба», что ясно показывает несомненное сходство их взглядов. Подобно Хелашвили, Багратиони тоже признает бога как творца вселенной и бессмертную душу, но идет дальше — главное внимание обращает на рассмотрение материального мира, отношение к нему человека. К тому же он был большим поклонником французских просветителей, особенно Вольтера и Руссо, ценил научные достижения Ломоносова. Он был настроен либерально, проповедовал республиканские идеи, мечтал об облегчении крепостного ига.

И. Багратиони отстаивал идею бесконечности материального мира. «Вселенная неба — это то безграничное пространство воздуха, — пишет он, — которого мы не только не можем определить, но и установить границы»². По его мнению, физическое деление предметов также не имеет конца. Анализируя предметы как единство сущности и явления, он понимал сущность как субстанцию, а явление — как определение субстанции. Познание рассматривается им как выявление определений или свойств субстанции. Определения в наших ощущениях образуют идеи. Поэтому идея, по мнению И. Багратиони, это чувственное представление предмета, полученное благодаря его воздействию на наши органы чувств.

Образы предметов воспринимаются, пишет И. Багратиони, «посредством нервов... которые являются соучастниками чувств, передающих свои действия разуму, который, по мнению философов, находится в мозгу. В мозгу есть место, где сосредоточиваются все нервы. Это место, где царствует душа, которая всеми

¹ *И. Хелашвили*. Письма. Рукопись S—1532 (хранится в Институте рукописей АН ГрузССР (на груз. яз.).

² *И. Багратиони*. Рукопись S—5374 (на груз. яз.).

этими действиями приобретает знание вне ее существующих вещей, приобретает первое познание»³.

И. Багратиони обращает внимание также на необходимость выработки правильного метода познания. Для добывания истины недостаточно одно лишь отыскание закона воспоминания и рассуждения, утверждал И. Багратиони, необходимо также применение метода, показывающего, каким образом можно лучше отыскать истину. Наилучшим методом он считал сочетание анализа и синтеза, ибо «расчленение необходимо для познания отдельного, а соединение для познания целого». Сенсуалистические взгляды мыслителя развивались в рамках религиозно-идеалистического в целом мировоззрения, но они все же способствовали распространению в Грузии материалистических идей.

Значительный интерес представляют философские взгляды выдающегося грузинского мыслителя *Д. Багратиони* (1766—1818), изложенные главным образом в его «Физике», которая является своего рода попыткой философского обобщения современного ему естествознания. Для него главным является исследование физических вопросов, ибо все то, что нас окружает, материально. Материя, по его определению, это «вещи мира, которые поддаются определению». Материя вечна и бесконечна в пространстве и во времени; она находится в состоянии движения. Условием движения он считал пустое пространство или, точнее, пространство, занятое неплотным веществом, воздухом.

Интересны представления *Д. Багратиони* о делимости материи. В этом отношении он пошел значительно дальше *И. Хелашвили* и *И. Багратиони*. Последней границей деления материи, говорил он, считается атом, но разум не удовлетворяется этим выводом и считает, что атом не граница. Разделение тела доходит до мельчайших частиц, но разум показывает, что делению нет конца.

По мнению *Д. Багратиони*, предметом познания является материальный мир. Процесс познания осуществляется посредством действия предметов внешнего мира на наши органы чувств. «Каждый предмет отражается в наших глазах как в зеркале», а это «отражение» осуществляется идущим от предмета световым потоком, так как каждый видимый предмет имеет много точек и каждая такая точка обратно посылает падающий на нее свет.

Одним из интереснейших мыслителей и общественных деятелей Грузии первой половины XIX в. был *Соломон Иванович Додашвили* (1805—1836) — автор «Логики» и других трудов. В оценке его мировоззрения существуют разные точки зрения. Одни считают его последователем Канта, т. е. дуалистом, дру-

³ *И. Багратиони* Калмассба, т. I. Тбилиси, 1936, стр. 14—15.

гие — материалистом, а третьи усматривают в его мировоззрении одну из первых попыток соединения диалектики с материализмом. Однако истинным можно считать тот вывод, что С. Додашвили развил дальше материалистическую тенденцию взглядов своих предшественников и высказал некоторые диалектические идеи.

~~Природу Додашвили считает существующей независимо от «Я». Определяя отношение сознания к предметному миру, он писал: «...Сознание как отличие самого себя от предметов и предметов друг от друга подразумевает: 1. Существование такого существа, которое знает или познает себя; 2. Существование познаваемого предмета; 3. Их взаимную противоположность. Следовательно, на каждой ступени познания имеется и предмет и духовная сила»⁴.~~

Большое место в трудах С. Додашвили занимает вопрос о закономерностях мира. Явления мира, по его мнению, подчинены своей закономерности, и незнание человеком законов не значит, что они не существуют. «Мир является системой взаимных отношений, — пишет он, — в которой все измерено, взвешено и исчислено; все взаимосвязано неразрывными связями причины и следствия, средств и целей; все подчинено неизменным правилам, вечным законам»⁵.

По мнению С. Додашвили, господствующая в мире всеобщая закономерность распространяется также и на деятельность сознания. Однако он не сводит законы душевной жизни к законам природы, ибо в духовной жизни, по его мнению, есть особого вида неизменные правила.

Излагая свои философские взгляды, С. Додашвили неоднократно подчеркивает, что «рассудок представляет вещи так, как они являются чувствам, как они отражаются в сознании», «каждое понятие является результатом совместного действия разума и тех предметов, которым они соответствуют», «понятие выражает вещи так, как они представляются чувствами», многообразное множество предметов с их отношениями обуславливает возникновение правил мышления, которые зависят от частных свойств предметов»⁶.

Задачу философии С. Додашвили видел в том, чтобы «дать законы познания и познаваемого — законы метафизики со всеми ее частями». Отстаивая материалистическую точку зрения, он в то же самое время находился под сильным влиянием Канта, повторяя вслед за Кантом, что логика является наукой лишь

⁴ Додашвили. Логика. Тбилиси, 1949, стр. 53 (на груз. яз.).

⁵ С. Додашвили. Сочинения. Тбилиси, 1961, стр. 45 (на груз. яз.).

⁶ Там же, стр. 58, 71, 46.

о явлениях, что понятия рассудка нельзя распространять за пределы круга явлений, что пространство и время являются всеобщими формами чувственного представления, законы мышления являются априорными и т. д.

Однако, несмотря на такой противоречивый характер взглядов С. Додашвили, в понимании априоризма он также расхотился с Кантом. Он различает познание внешнего мира и познание законов разума, мышления, ибо, по его утверждению, «наука о мышлении не является наукой о познании». В одном случае человек познает законы, характерные для самой действительности, в другом случае предметом познания становится само мышление, разум открывает законы, характерные для правильного мышления. Это обыкновенные формально-логические законы мышления; логика, дающая эти законы, не является органом познания, не ведет к истине непосредственно, а учит нас лишь тому, каким образом вывести из данных истины выводы без противоречий и путаницы. Она может дать уже готовому материалу форму, создать из него целое. Следовательно, априорными в понимании С. Додашвили, являются не законы мира, а лишь формально-логические законы мышления.

Субъект и объект, «я» и «не-я» С. Додашвили рассматривал как единство противоположностей. При этом, в отличие от Фихте, объект познания в понимании грузинского мыслителя, это — независимо от субъекта существующая реальность, а не фихтевское голое «не-я» как мысленное определение. Поэтому процесс взаимодействия между объектом и субъектом рассматривается у С. Додашвили как процесс между реальными противоположностями. Следует отметить, что, по его мнению, условием познания является не только противоположность между субъектом и объектом, но и противоположность между вне нас существующими предметами. В процессе познания наш разум «различает предметы друг от друга их противоположными качествами, — пишет он, — и объединяет их в другом отношении теми чертами, которые общи между ними»⁷.

С. Додашвили подходил к пониманию диалектической взаимосвязи общего и единичного, единого и многого; он говорил о сущности как единстве противоположностей. «Сущность с самого начала всегда делится на два вида противоположных черт», — пишет он. Сущим является единство этих противоположных черт. Из них одни — существенные, с уничтожением которых уничтожается и сущность, а другие — случайные, которые, главным образом, проявляются в отношениях и частичное удаление которых не уничтожает сущности. В данном случае С. Додаш-

⁷ С. Додашвили. Логика, стр. 33.

вила идет к правильному пониманию отношения сущности и явления, хотя наряду с этим он, под влиянием Канта, допускал мысль об ограниченности познания мира явлений.

С. Додашвили ~~исключил из философской системы~~ учение о боге, признал исходным для знания объективное существование предмета познания. В отличие от И. Хелашвили, который polemизировал с материалистами, он отстаивал взгляды Бэкона, Гаспенди, Локка, материалистов древности. Однако жизнь С. Додашвили оборвалась очень рано. Высказанные им идеи не получили дальнейшего развития у его современников. Главной причиной здесь было то, что в результате разгрома освободительного движения 30-х годов значительная часть грузинской прогрессивной интеллигенции была отправлена в тюрьмы и ссылки за пределы Грузии. Поэтому период после тридцатых и до конца пятидесятих годов значительно беднее философскими идеями, хотя искра свободомыслия не угасала.

Представителем прогрессивной мысли в это время был *Н. Бараташвили* (1818—1845), в поэзии которого отражены мысли и чаяния грузинского народа конца 30-х—начала 40-х годов. Центральными вопросами поэзии Н. Бараташвили являются проблемы, связанные с выяснением смысла жизни, со стремлением к осуществлению социальной и национальной свободы. Представителем реакционного направления был *П. Иоселиани* (1809—1875), который ревностно отстаивал идеализм и религию и критиковал учение материалистов и атеистов. Консервативно-идеалистическую позицию отстаивал также и *Д. Кипиани* (1810—1886), который считал, что основы феодализма незыблемы, но внутри этой системы необходимы усовершенствования.

Таков процесс развития философских идей в Грузии первой половины XIX в. Обусловленный самой эпохой его противоречивый характер в дальнейшем углублялся и перерос в шестидесятые годы в острую идеологическую борьбу.

2

Армения

Во второй половине XVIII и начале XIX в. Армения находилась под властью отсталых военно-феодальных государств — Турция и Персия — и переживала крайний упадок в хозяйстве и культуре. Отсутствие элементарных гарантий безопасности личности и имущества вынуждало значительную часть армян эмигрировать в чужие страны и создавать там свои колонии. В развернувшемся во второй половине XVIII в. армянском освободительном движении участвовали и армяне из колоний.

Видными деятелями армянской передовой мысли и освободительного движения в конце XVIII в. были представители армянской колонии в Индии — *Иосиф Эмин* (1726—1809), *Шаамир Шаамирян* (1723—1797) и *Мовсес Баграмян* (годы рождения и смерти неизвестны).

Мировоззрение Эмина, Шаамиряна и Баграмяна проникнуто идеями буржуазного просветительства. В их понимании исторических явлений, вопросов устройства и целей общества, роли государства, его основных задач и функций, в оценке роли церкви и духовенства и в ряде других вопросов ясно чувствуется влияние идей той эпохи, когда европейская буржуазия вела решительную идеологическую и политическую борьбу против старого, отжившего свой век феодального мира.

В воззрениях на мир Эмин, Баграмян и Шаамирян были объективными идеалистами, не порвавшими еще с религиозными представлениями. В природе, по мнению Шаамиряна, ничто не является устойчивым, все возникает, развивается и идет к упадку. «Все, что находится под солнцем и на земле, не является вечным, — пишет он, — а постепенно разлагается и уничтожается»⁸. Однако его понятие о движении и изменении в природе не выходит за пределы механистических представлений.

Социологические воззрения армянских просветителей были направлены против providencialистского истолкования истории. Источником общественно-исторических явлений Эмин, Баграмян и Шаамирян считали сознание, волю и деятельность людей. От самих людей зависят социально-экономические и политические условия их жизни; они могут и должны изменить эти условия, если последние не разумны и не обеспечивают общественное благосостояние. Деспотизм, феодально-монархические порядки, все общественные невзгоды — несправедливость, нищета, неравенство, по их мнению, происходят от скудости просвещения, от невежества. Люди от природы рождаются равными и свободными, следовательно, и в общественной жизни должны пользоваться равными правами. Этот принцип, который у них часто выражен еще в религиозной форме, являлся для них идейным оружием в борьбе против феодального устройства общества, сословных привилегий.

Общество, по мнению Эмина, Шаамиряна и Баграмяна, должно руководствоваться законами, обеспечивающими естественные права человека — свободу, равенство. Там, где нет разумных законов, не может быть равенства, свободы, справедливости, царства разума. Согласно Шаамиряну, законы — это

⁸ *Ш. Шаамирян*. Западная честолюбия. Тифлис, 1913, стр. 74. Книга Шаамиряна издана в 1773 г. в Мадрасе и переиздана в 1913 г. в Тифлисе (на арм. яз.).

правила, созданные людьми для регулирования взаимоотношений между ними, они создаются для «благоденствия нашей души и нашего тела» и должны выражать общую волю, так как они созданы «по воле и желанию всего народа».

Армянские просветители были сторонниками конституционного строя. «Власть должна, — писал Баграмян, — находиться не в руках одного человека, а было бы куда лучше, если бы страна во веки веков управлялась нерушимой конституцией, твердыми законами, разными умными и талантливыми государственными советниками»⁹.

Проект конституции Шаамиряна и его единомышленников сохраняет и укрепляет частную собственность на средства производства и предусматривает необходимые условия для упрочения и дальнейшего развития буржуазных отношений в Армении. Согласно проекту, церковь не должна вмешиваться в светские дела и заниматься воспитанием молодого поколения. Вместе с тем армянские просветители в своем проекте стремятся примирить церковь с государством. Церковь в «Армянской палате» имеет одного своего представителя, ей отводятся земли для содержания духовенства и т. п. Этот проект конституции в тех исторических условиях являлся прогрессивным.

В результате войны 1826—1828 гг. Восточная Армения по Туркманчайскому договору 1828 г. была присоединена к России. Это присоединение, несмотря на колониальную политику русского царизма, имело большое положительное значение для армянского народа. В первой половине XIX в. Армения была отсталой сельскохозяйственной страной, в которой очень медленно развивались экономика и культура. В ее экономике преобладали земледелие и скотоводство; часть населения занималась ремесленным производством, которое в основном было сосредоточено в городах. После присоединения Армении к России начинают развиваться торговля и горное дело.

В первой половине XIX в. в результате обострения противоречий социально-экономической жизни, классовых отношений и подъема национально-освободительного движения усиливается борьба между клерикально-феодальной и просветительно-демократической идеологией. Одним из прогрессивных мыслителей первой половины XIX в. был *Григор Пештималчян* (1773—1837) — видный общественный деятель, педагог и ученый. Он отвергал феодальные порядки и с позиций просветительства защищал тезис о необходимости преобразования общества на основе принципов естественного права. Политическая организация общества, говорил ученый, должна гарантировать

⁹ Баграмян. Новая книга, цитируемая утешением. Мадрас, 1772, стр. 161.

три основных права человека: личную безопасность, неприкосновенность собственности и достоинство. Эти три права являются «корнями всей философии морали, а также основами политических и гражданских прав».

Пештималчян разрабатывал проблемы гносеологии и логики. Решая основной вопрос философии идеалистически и не отрицая существования бога, он отстаивал идею о наличии двух независимых друг от друга сфер познания — материальной и духовной. Исследованием материального мира занимаются наука и философия, которые в состоянии в данной области достичь истины. Что касается потустороннего (духовного) мира, то им занимается теология, которая не может заменить науку. Этот взгляд, как выражение теории двойственности истины, в тех условиях играл положительную роль. Пештималчян выступил против утверждений армянских защитников религии (Тероец, Теофилян и др.), будто религиозное верование выше научных знаний.

Пештималчян подверг критике агностицизм. «Некоторые из философов прошлого утверждали, — пишет он, — что истина, находящаяся в природе самих вещей, для нас не достижима, поэтому все данные о сущем они считали недостоверными и сомнительными. Но не следует сомневаться во всем, поскольку мысль обладает способностью приобрести достоверные знания о вещах, в противном случае мы должны были бы сомневаться и в своем собственном существовании»¹⁰. Осуждая идеалистическую теорию врожденных идей, Пештималчян утверждает, что наши знания приобретаются «с помощью ощущения и мышления». Три основные формы мысли — понятие, суждение и умозаключение — это, говорил он, — отражения внешних предметов и их свойств. Ученый не сомневался в том, что основой образования идей являются сами вещи, что научные абстракции не оторваны от действительности.

Логике Пештималчян определяет как науку о законах правильного мышления. Она является также орудием доказательства. Исходя из такой оценки логики, предметом логики ученый считал умозаключение. Его труд «Логика» сыграл значительную роль в распространении в Армении логических учений.

Проблемами гносеологии и логики занимался также *Арсен Багратуни* (1790—1866), автор патриотической поэмы «Богатырь Гайк», переводчик «Илиады» Гомера и «Энеиды» Вергилия; перу Багратуни принадлежит философский труд «Принципы правильного мышления и поведения» (1857), где он стремился

¹⁰ Пештималчян. Логика. 1854, стр. 104—105.

использовать достижения философии Бэкона, Гоббса, Локка для обоснования нового метода познания.

В теории познания Багратуни исходил из принципов эмпиризма и сенсуализма, утверждая, что «в числе множества идей, находящихся в человеческом сознании, невозможно найти ни одной, которая в той или иной степени не была связана с опытом и чувственностью»¹¹. Он опровергал субъективный идеализм. Внешний мир познается через чувственное восприятие, но существование его не зависит от ощущающего субъекта. Предметы окружающего мира являются самостоятельными сущностями и их бытие не обусловлено нашим ощущением или сознанием. Однако Багратуни считал, что человеческий разум имеет божественное происхождение.

Багратуни пытался доказать, что единственным научным методом является не дедукция, а индукция. Силлогизм, по его мнению, как метод открытия истины не пригоден, поскольку силлогистические учения не занимаются вопросами возникновения идей, понятий. В армянской философской мысли первой половины XIX в. идеи индуктивной логики, связанные с развитием естественных наук, имели определенное положительное значение, поскольку они были направлены против схоластической логики.

Среди мыслителей первой половины XIX в. видное место занимает *Погос Мелик-Шахян* (1788—1855). Выходец из бедной семьи, активный участник борьбы ремесленников, крестьян и других угнетенных слоев армянского населения против султанской Турции, он был подвергнут репрессиям и аресту за прогрессивные антиклерикальные взгляды.

Не отрицая существования бога, Мелик-Шахян считал, что бог является лишь творцом первоматерии, из которой естественным путем возникает все многообразие явлений природы. Мир есть результат различных сочетаний мельчайших материальных частиц. Материальный мир, утверждал он, находится в постоянном движении и изменении. «Нет в мире чего-либо, — пишет он, — что не двигалось бы»¹². Движение он делил на механическое и «субстанциональное». «Субстанциональное» движение является причиной качественного изменения вещей, оно изменяет данное материальное бытие предметов на другое. Движение Мелик-Шахян называл «неотступным законом», общей закономерностью, благодаря которой материя не исчезает, а видоизменяется, переходя из одного состояния в другое, «Вследствие вечного движения, — пишет он, — из целостного строения вселен-

¹¹ А. Багратуни. Принципы правильного мышления и поведения. 1857, стр. 32.

¹² Астиг Ариволян, 1855, № 8, стр. 121.

ной ничего не теряется». Однако его представления о движении в целом не выходят за рамки механицизма.

Мелик-Шахян утверждал, что «все познанное, находящееся в мышлении, собрано лишь из ощущений, и мышление не может ничего знать без ощущения». Логическая ступень познания является высшей и совершенной формой познания. Однако вследствие непонимания диалектической связи ощущения и разума у Мелик-Шахяна проявляется идеалистическая тенденция, которая с очевидностью выступает в его трактовке категории причинности: он явно отрицает опытное начало в процессе приобретения общих знаний и переходит на позиции рационализма и априоризма.

Крупнейшим представителем общественной мысли первой половины XIX в. был *Хачатур Абовян* (1805—1848) — великий армянский просветитель-демократ, основоположник реалистической армянской литературы. Абовян родился в крестьянской семье, первоначальное образование получил в Эчмиадзинском монастыре, а в 1824 г. поступил в семинарию Нерсисяна (в Тифлисе). В 1836 г., окончив Дерптский университет, Абовян вернулся на родину с широкими планами просвещения родного народа.

Характерной чертой мировоззрения Абовяна является демократизм. Все общественные явления он рассматривает с точки зрения интересов трудового народа.

С демократических позиций Абовян подверг острой критике хищническую колониальную политику европейских государств. В своем произведении «Открытие Америки» он бичует торговлю неграми, политику и практику колониализма, обнажает хищническую природу колонизаторов и показывает, что американское «процветание» есть результат бесчеловечной эксплуатации и порабощения многих миллионов черных невольников.

Абовян мечтал о демократической республике как самой лучшей форме государственного управления, когда каждый член общества имеет право говорить и судить о законах, когда каждый человек является законодателем и господином над собой.

Философские взгляды Абовяна близки к деизму. Явления природы, считал он, подчиняются естественным законам. «Уничтожение, — пишет он, — собственно есть лишь превращение одних явлений в другие. Так, например, облака, которые мы видим, образовались из испарений поверхности земли, а из облаков образуется дождь, снег, град и так продолжается этот вечный круговорот»¹³. Задача науки — изучение закономерностей мира, выяснение причин явлений природы. Тайны природы

¹³ Х. Абовян. Полное собрание сочинений, т. V. 1947—1950, стр. 280 (на азерб. яз.).

человек постигает в процессе своей деятельности и заставляет явления и силы природы служить ему.

Абовян отвергал теорию «врожденных идей». Все свои знания человек черпает из внешнего мира. «...Зачем говорить, что человек это образ божий и имеет в себе дух святой? — писал мыслитель. — На самом деле новорожденный ничего не представляет собой, кроме как кусочек мяса. Лишь с годами он понемногу учится ходить, говорить, а затем уже появляются у него память и разум»¹⁴.

Источник всех наших знаний — ощущение. Органы чувств — единственные ворота, через которые внешний мир проникает в наше сознание. Если человек лишен органов чувств, пишет Абовян, для него природа «мертва и непознаваема». Чтобы познать предметы и явления природы, надо сначала чувственно выявить их, а затем разумом понять их порядок. Абовян неоднократно указывал на роль опыта как в приобретении человеком знаний о природе, так и в проверке истинности этих знаний. «Опыт — истинный судья всего»¹⁵, — писал он. Правильность мышления подтверждается не рассуждениями и умозаключениями, а его соответствием со свойствами вещей.

Как и все просветители, основой развития общества Абовян считал просвещение. От уровня науки и образованности людей зависит благосостояние и историческая судьба народов. «Причиной того, что наша нация была несчастной, поработана силой оружия других, было то, — писал он, — что никто нам не разъяснял, кто мы, в чем наша вера, зачем мы живем в этом мире, то, что мы слепыми рождались и умирали слепыми»¹⁶.

Жизнь народа, его историческое положение, нравы, этические понятия людей обусловлены, полагал Абовян, политическим строем, географической средой, условиями добывания средств существования. Однако эти последние обстоятельства в его социологических воззрениях не являются решающими. Он не смог выйти за рамки идеализма в вопросах общественного развития.

Абовян является зачинателем просветительно-демократической эстетической мысли Армении. В центре его эстетических воззрений — принцип народности искусства, которому он подчиняет рассмотрение всех других вопросов. Искусство, говорит он, это воспроизведение действительности и прежде всего народной жизни. В литературе, как в зеркале, отражаются особенности жизни нации, ее культура, политическое состояние.

¹⁴ Х. Абовян. Полное собрание сочинений, т. V, стр. 55.

¹⁵ Там же, стр. 56.

¹⁶ Там же, стр. 189.

«Поэзия и проза, по моему мнению,— пишет Абовян,— должны соответствовать идеям и чувствам народа и должны быть построены так, чтобы иметь гармоничность, живость, типичность и занимательность»¹⁷. Искусство — важный фактор общественной жизни, и поэтому оно должно быть доступным для народа, иметь оригинальную национальную форму. Великий демократ неоднократно отмечал, что литература и искусство должны соответствовать «духу народа и времени».

Передовые просветительско-демократические идеи Абовяна послужили одним из важнейших идейных источников для возникновения в 60-х годах XIX в. армянской революционно-демократической мысли и развития прогрессивной армянской культуры.

3

Азербайджан

В первой половине XIX в. развернулась деятельность таких прогрессивных представителей культуры азербайджанского народа, как Мирза Пахыш Надим, Баба-бек Шакир, Джафар Мискин, Касум-бек Закир, Мирза Шафи-Вазех, Исмаил-бек Куткашенский, Мирза Джафар Топчибашев, Аббас-Кули-ага Бакиханов, Мирза Адигезал-бек и другие.

Аббас-Кули-ага Бакиханов (1794—1847), литературный псевдоним — Кудси. В 1820 г. он поступил на службу переводчиком при канцелярии главнокомандующего Кавказской армией. Эта служба и пребывание в Тифлисе дали ему возможность в совершенстве изучить русский язык, приобщиться к русской культуре, сблизиться с передовыми представителями России, а также Грузии и Армении. А. С. Пушкин, А. С. Грибоедов, А. А. Бестужев-Марлинский и другие прогрессивные русские писатели близко знали и высоко ценили Бакиханова как ученого-востоковеда и храброго офицера.

Близкое общение с передовыми представителями русской общественной мысли, чтение классиков русской и мировой литературы сыграли большую роль в формировании мировоззрения Бакиханова. Он стал горячим поборником науки и просвещения, выступал против феодальной отсталости, темноты и косности.

Бакиханов — первый крупный ученый и общественный деятель Азербайджана, который, будучи представителем прогрессивной дворянской интеллигенции, пытался философски осмыслить и обосновать задачи национального и социального возрождения своего народа, стремясь вывести его на широкую

¹⁷ Х. Абовян. Полное собрание сочинений, т. VII, стр. 391.

дорогу европейского развития и просвещения. Важнейшим условием национального возрождения он считал приобщение азербайджанцев к русской культуре, дружбу с великим русским народом.

Бакиханов сыграл огромную роль в развитии общественно-политической и философской мысли азербайджанского народа. Он — основатель и выдающийся представитель азербайджанского просветительства. Через все его произведения красной нитью проходит идея о решающем значении науки и просвещения.

Главную причину «неподвижности» социальной жизни феодального Азербайджана Бакиханов видел в культурной отсталости страны, в том, что народ лишен возможности пользоваться плодами науки, которая одна только в состоянии вывести страну из состояния застоя и неподвижности. Ничто, говорил он, не может сравниться с наукой, ибо наука — это знание, а знание — это сила, без которой ничего нельзя сделать в жизни. Человек силен тогда, когда он знает дело. «Так как без силы дело не осуществляется в жизни, то дело — в нашей воле и силе»¹⁸. Это положение Бакиханова сыграло важную роль в борьбе против схоластики и мистики, имевших широкое распространение на Востоке.

Первое место среди наук Бакиханов отводил естественным наукам, которые дают людям достоверные знания об окружающем мире, помогают постижению тайн природы, без чего, по его мнению, нет прогресса. Кроме того, естественные науки, считал он, освобождают человека от суеверий и фанатизма, способствуют пробуждению его сознания. Среди общественных наук особое значение А. Бакиханов придавал истории и философии, он подчеркивал их воспитательную и просветительскую роль.

В 1841 г. Бакиханов закончил большой научный труд по истории Азербайджана — «Гюлистан—Ирам». В 1844 г. при деятельном участии находившегося в ссылке на Кавказе польского поэта — революционера Т. Лада-Заблочкого эта работа была переведена Бакихановым на русский язык. В ней он собрал, систематизировал и обобщил данные из сочинений Геродота, Страбона, Плутарха, Рашид-эддина, Карамзина и многих других источников, содержащих сведения по истории азербайджанского народа, а также свои собственные исторические, археологические и этнографические исследования и наблюдения. В противовес религиозно-мистической концепции восточных ученых, для которых история являлась воплощением предначертаний божественной воли, Бакиханов рассматривал историю

¹⁸ А. Бакиханов. Асари-Дагестан, стр. 149.

как летопись человеческих деяний, в которой нет ничего сверхъестественного, все совершается самими людьми.

Как просветитель Бакиханов полагал, что историю двигают духовные силы. Созидательной и направляющей силой человеческого общества он считал разум. Наука, просвещение и культура — все создается посредством разума. Он преувеличивал значение выдающихся личностей, полагая, что решающую роль в истории играют правители, полководцы, ученые. Неудивительно поэтому, что в своей работе «Гюлистан—Ирам» он уделяет большое внимание характеристике отдельных государственных деятелей, дипломатов и ученых.

Особое значение азербайджанский просветитель придавал философии. Во введении к своему труду «Улучшение нравов» он писал, что целью философии является просвещение людей, сообщение им знания. Но, в отличие от естественных наук, философия не дает непосредственных знаний о бытии, она помогает людям «преодолевать трудности» на пути познания мира. Величайшее значение философии Бакиханов усматривал также в том, что она служит основой нравственности, является источником добродетели.

По своим философским воззрениям Бакиханов был идеалистом. Он считал, что мир создан богом. Однако, как явствует из сочинений мыслителя, роль бога ограничивается актом первоначального творения, в дальнейшем же вселенная функционирует и развивается самостоятельно, без вмешательства какой-либо сверхъестественной силы. Весьма характерно, что на протяжении всего произведения «Тайна вселенной» он ни разу не ссылается на религию и сверхъестественные силы. Все явления, происходящие в мире, ученый пытается объяснить естественным путем, на основе законов самой природы. Правда, у него имеются отдельные высказывания религиозного характера, но все его научное творчество опрокидывает эти высказывания.

Бакиханов рассматривал вселенную как материальное бытие, находящееся в движении и изменении. Материя может изменяться, переходить из одного состояния в другое, но не уничтожается. «В бытии не бывает небытия. Смертью мы называем замену одного состояния другим. Всякая вещь разрушается, переходит из одной формы в другую, но исчезнуть не может. Это небытие и есть бытие»¹⁹.

Азербайджанский мыслитель считал, что в мире господствует строгая закономерность, не зависящая от людей. Мир, являющийся средоточием противоречий, говорит он, связан с наличием причин. В работе «Улучшение нравов» мыслитель высту-

¹⁹ Республиканский рукописный фонд АН АзербССР, инв. № А-153/2941.

нил против субъективно-идеалистического толкования закономерностей природы. Высмеивая людей, считающих, что те или иные события в природе зависят от субъекта, он писал: «Бедняга не понимает того, что он здесь ни при чем и что ценность его особы не столь уж значительная, чтобы из-за нее в природе происходили какие-то конфликты. Все происходящее есть следствие общих законов природы, его присутствие или отсутствие при этом не имеет никакого значения. Незвестный поэт говорит: «Море волнуется само по себе, а щепке кажется, что это волнение ей предназначено»²⁰.

Бакиханов говорил о существовании в мире всеобщей связи и взаимозависимости предметов и явлений. Однако при этом он утверждал, что закономерность и причинность есть следствие воли бога.

Центральное место в воззрениях Бакиханова занимают проблемы этики, нравственного совершенствования человеческой природы. Азербайджанский мыслитель высказывает правильную мысль, что моральные принципы человека являются порождением той среды, в которой онращается. «Кто живет в какой-либо общественной среде, тот усваивает этику этой среды; видя в противопоставлении себя обществу очевидный вред и соответственно пользу для себя в близости к нему (к обществу), он начинает подражать сему последнему»²¹. Но этим и ограничивается признание связи моральных принципов со средой. Улучшение нравственной природы человека зависит, по его мнению, не от среды, а от личного совершенствования.

Для достижения нравственного совершенства Бакиханов апеллирует не к религии, а к просвещению и науке, к произведениям передовых ученых мира. В отличие от феодальных норм морали, он не придает решающего значения сословному происхождению и больше акцентирует внимание на личных достоинствах человека, чем на его происхождении. Сила разума и просвещения формирует нравственный облик личности. Исходя из этого убеждения, ученый рассматривает основные этические принципы.

В этических взглядах Бакиханова ценно признание относительности норм морали. Хорош или плох тот или иной этический принцип — решить трудно, говорит он, так как у каждого народа, в каждой стране имеются свои представления о морали. Относительны не только моральные нормы различных народностей, наций и племен, но даже в одном и том же обществе

²⁰ А. Бакиханов. Тхезиб-уль-Ахлаг. Рук. фонд АН. Аз. ССР. № А-153/2941, стр. 17—18.

²¹ Там же, стр. 22.

представления о морали у людей различны. «Люди как по внешности и лицу, так и в моральном отношении не схожи между собой и весьма разнообразны. В мире нельзя найти двух людей с одинаковой моралью, у каждого индивидуума есть свое мнение в каждом отдельном случае»²². Различие представлений о морали Бакиханов не связывает с их социальным происхождением. Как идеалист, причину различия он ищет в самой природе человека. Так как природа человека находится в постоянном изменении и развитии, то можно, говорил он, повлиять на развитие природы человека в благотворном направлении. Те или иные моральные принципы можно привить человеку.

По убеждению Бакиханова, одним из важнейших принципов высоконравственного человека является любовь к труду. Избегай безделья, безделье хуже всех пороков, пишет он. Труд обогащает человека, обогащает человеческую жизнь. «...В результате работы приобретаются физическое здоровье, знания и опыт; добрые дела для земной и загробной жизни совершаются посредством труда...»

...Если лень пустит глубокие корни в природу человека, она оторвет его от труда, а в дальнейшем найдет путь к расстройству его здоровья и внешнего благосостояния. Ввиду того, что физические качества связаны с духовными (моральными) качествами, она нанесет вред (ущерб) и внутренним частям, и результатом будет расслабление воли и всего организма человека»²³. Критерии нравственного самоусовершенствования, по Бакиханову, — совесть и справедливость.

Какие же стороны человеческой природы, по мнению Бакиханова, нуждаются в перевоспитании? Властолюбие, чванливость, злость, зависть, ложь, скупость — все эти черты характера приносят человеку только лишь одни тревоги и тяжелые душевные переживания. Человек, по Бакиханову, создан для добрых дел. Следует подчеркнуть, что анализ человеческого характера, раскрытие значения тех или иных этических категорий он связывает с проблемой добра и зла как двух противоборствующих начал. Понятие добра Бакиханов связывает с общим благом. Добро то, что приносит людям пользу. При этом он разграничивает добро для всего общества и добро, сделанное отдельной личностью. Раскрывая относительность добра и зла, азербайджанский просветитель, однако, подходит к разрешению этой проблемы абстрагируясь от конкретного социально-политического строя, в котором живет и действует та или иная личность.

Большое место в этике Бакиханова занимает рассмотрение

²² А. Бакиханов. Тхезиб-уль-Ахлаг, стр. 55—56.

²³ Там же, стр. 59.

принципа умеренности. Он, как и многие его предшественники, придерживается учения о «золотой середине». Умеренность во всем: в людских взаимоотношениях, в характере отдельного индивидуума — является залогом успешного завершения всех начинаний.

Нарушение принципа умеренности в самых различных областях общественной жизни приводит к печальным последствиям.

Как представитель имущего класса, Бакиханов не осуждает стремление к обладанию богатством. Наоборот, богатством необходимо обладать, так как оно освобождает человека от лишений и унижений. Но в накоплении самого богатства следует проявлять умеренность, она избавляет человека от таких пороков, как корысть и жадность.

В этических взглядах Бакиханова отчетливо проявляется классовая ограниченность его мировоззрения. Догмы мусульманской религии ощущаются в большинстве его поучений этического порядка. В этике Бакиханова переплелись нормы феодально-патриархальной морали и новые веяния в идеологии.

Определенный интерес представляют и некоторые суждения Бакиханова по вопросам эстетики. Литературу он рассматривает прежде всего как зеркало духовной жизни народа. «Дух времени и образование каждого народа отражаются всегда в литературе и других памятниках»²⁴. В своем художественном творчестве Бакиханов затрагивал острые социальные проблемы, бичевал носителей общественного зла — духовенство и ханов.

Современником А. Бакиханова был поэт-мыслитель *Мирза Шафи-Вазех* (1794—1852). Сын зодчего из г. Гянджи (ныне Кировабад), он вырос в атмосфере критического отношения к духовному сословию и религиозному фанатизму, что не могло не сказаться на формировании его мировоззрения. Вследствие враждебного отношения местного духовенства поэту-вольнодумцу пришлось в начале 40-х годов переехать из Гянджи в Тифлис. При содействии М. Ф. Ахундова и Х. Абовяна он поступает на должность учителя Тифлисского уездного училища.

В Тифлисе Мирза Шафи близко сходитя с М. Ф. Ахундовым, А. Бакихановым, Х. Абовяном и другими просветителями. Он организует литературный кружок «Дивани — Хикмет» («Кружок мудрости»). Активными членами этого кружка были А. Бакиханов, М. Ф. Ахундов, Х. Абовян и другие видные представители закавказской интеллигенции. На собраниях этого кружка, наряду с произведениями восточных классиков, читались произведения русских поэтов, самого Мирзы Шафи, Бакиханова, нередко возникали интересные философские дискуссии.

²⁴ А. Бакиханов. Гюлистан—Ирам. Баку, 1926, стр. 163.

Философские воззрения Мирзы Шафи выражены в ряде его лирических стихотворений, в четверостишиях, напоминающих прославленные рубаи Омара Хайяма. Он отрицает наличие потустороннего мира. Окружающая человека действительность и есть подлинный настоящий мир, который находится в постоянном движении.

«Является вечно все и проходит,
Как и миры, вокруг все ходит.
Миры вращаются все кругом.
Всегда они ходят старым путем»²⁵.

Поэт считает человеческий разум, вооруженный наукой, все-ильным. Не случайно он подчеркивает, что «оружие ученого есть его познание».

В ряде своих стихотворений поэт выступает против паразитического образа жизни мулл. Острыми штрихами он рисует сатирический образ мучтеида — главы мусульманского духовенства («Мирза Шафи поет»). Рай, загробная жизнь — все это досужие выдумки. Бессмертие души существует только в речах духовных лиц и для глупцов.

Противопоставляя мусульманскому аскетизму радости земных благ, Мирза Шафи воспевае красоту природы, женщины, поэзии. В них он видит источники, облагораживающие человека.

«Не надо мне, аллах, иного рая,
Мой рай земной небесного светлей»²⁶.

Резкой критике Мирза Шафи подвергает правителей, которых он называет единомышленниками мулл: и те и другие держат народ в оковах темноты и невежества. Народ вынужден терпеть несправедливость правителей, невежественных министров. Но путь к освобождению для Мирзы Шафи неясен. Да и само представление о свободе у поэта носит абстрактный характер. Он не видит реальных возможностей для ее осуществления.

В остроумной форме разоблачая фальшь и лицемерие этических принципов имущих классов, Мирза Шафи воспевае красоту труда, честности и правдивости.

В искусстве Мирза Шафи видит средство, помогающее устранить земные несправедливости. Подлинное искусство — это зеркало, правдиво отражающее окружающий мир и явления.

Он резко осуждает поэтов, произведения которых «пахнут мечетью». Основная тема поэзии — раскрытие страданий народа,

²⁵ Мирза Шафи. Песни. Пер. Н. И. Эйферта. М., 1880, стр. 108.

²⁶ Мирза Шафи-Вазех. Пер. Н. Гребнева. Баку, 1964, стр. 144.

разоблачение социальных пороков и зла. Поэт должен посвящать свое вдохновение, свое творчество родине. Прекрасное существует в реальной действительности. Красота природы, человека, радости земного существования, вдохновенная поэзия — вот тот круг объектов, к которому обращается поэт, говоря о прекрасном. Красота в действительности, жизнь — тленна. Она не может устоять перед временем. Единственное убежище красоты — это искусство. В общественной жизни прекрасное — это свобода. Прекрасное поэт связывает с возвышенным. Творчество певца свободы и счастья — Мирзы Шафи — яркая страница не только в истории литературы Азербайджана, но и в истории азербайджанской философской мысли.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Разложение феодального строя и рост капиталистических отношений в России вызвали оживление философской и социологической мысли и ускорили ее развитие. Подъем философского мышления был в это время столь значителен, что к середине XIX в. Россия, продолжая в экономическом и политическом отношениях сильно отставать от западноевропейских стран, в области теории в значительной степени преодолела свое прежнее отставание от них. Русская философия в лице своих наиболее выдающихся представителей встала в уровень с крупнейшими достижениями философской мысли эпохи. В среде образованных людей России возрос интерес к философским проблемам, расширились и укрепились связи прогрессивной философской мысли с естествознанием, оформились различные философские течения, отчетливо выявилось размежевание материализма и идеализма и развернулась борьба между ними.

Мощным стимулом развития философской мысли стала связь ее передовых направлений с российским освободительным движением против царизма и крепостничества. Связь эта, окончательно сложившаяся в первой половине XIX в., направила русскую мысль на путь поисков правильной революционной теории, содействовала росту интереса к современным зарубежным философским и социологическим концепциям и вместе с тем усилила критический подход русских мыслителей к этим концепциям, отбор наиболее ценного, прогрессивного в них. Связь эта отразилась и на самом характере передовых направлений русской мысли, обусловив особый интерес их к проблемам, наиболее тесно связанным с социальными вопросами.

Во второй половине XVIII—первой половине XIX в. значительно расширились идейно-философские связи России с другими — в первую очередь европейскими — странами. Пожалуй, ни одно значительное явление в западноевропейской философии и социологии этого времени не осталось незамеченным в России: идеология Просвещения в ее различных вариантах, философия и эстетика романтизма, утопический социализм различных направлений, немецкая классическая философия, утилитаризм и ранний позитивизм стали предметом внимания со стороны русской мысли и нашли в ней своеобразный отклик. Особенно важными для развития русской философии рассматриваемого периода были во второй половине XVIII—первой четверти XIX в. идеи французского Просвещения, а во второй четверти XIX в. — немецкая классическая философия, главным образом, — философия Гегеля.

Как и в других странах, развитие антифеодальной философской и социологической мысли в России в период разложения феодального строя шло путем преодоления господствующего теологического мышления и в борьбе против него. Процесс этот развивался по восходящей линии: если в начале данного периода преобладающей формой, в которой выражался отход от теологического мышления, был деизм, то к середине XIX в. антифеодальная философская мысль в лице своих передовых представителей полностью порывает с религиозным мировоззрением и становится на позиции материализма и атеизма. Становление материализма, свободного от уступок идеализму и религии и открыто противопоставившего себя феодальной философии, — важнейший итог развития русской философской мысли во второй половине XVIII—первой половине XIX в.

В конце XVIII и в начале XIX в. материалистические идеи русской философии наиболее отчетливо проявились в сфере гносеологии. При этом, в отличие от предшествующей эпохи, когда попытки высвободить мысль из оков религиозной догматики выражались в рационализме, для данного периода характерно стремление обосновать необходимость опытного знания и потому — выдвигание на первый план идей материалистического сенсуализма. В дальнейшем усиление атеистических тенденций и достижения естествознания в России стимулируют развитие материалистических идей в сфере и онтологической проблематики, и в 40-х годах (в особенности в философских работах Герцена) проблема отношения бытия и мышления становится одной из центральных проблем философии и получает отчетливое материалистическое решение. Вместе с тем в первой половине XIX в. выявляется и особый интерес прогрессивной русской мысли к проблемам философской антропологии; средневековому дуа-

лизму духа и тела в человеке передовые мыслители народов России противопоставляют идею цельности человеческой личности, монистическое понимание человека, блестяще развитое и обоснованное в дальнейшем русскими материалистами 60-х годов.

Крупным завоеванием прогрессивной русской мысли к середине XIX в. было распространение в ней идей диалектики. Для передовой философской мысли России 30—50-х годов XIX в. одной из фундаментальных проблем, как и для передовых течений западноевропейской мысли, являлась проблема соединения материализма и диалектики. Философские труды Герцена, о котором В. И. Ленин совершенно справедливо писал, что он вплотную подошел к диалектическому материализму, символизируют собой огромные успехи русской философии на этом пути. Наиболее ярким и оригинальным было применение диалектики в сфере социологии, где передовые русские мыслители раскрыли и использовали революционную силу диалектического метода, понимая диалектику как «алгебру революции».

Чрезвычайно плодотворным было также внедрение диалектики в гносеологию: русская мысль очень много сделала для уяснения гибкости, подвижности, связей и взаимопереходов понятий и категорий, дала прекрасные образцы диалектики в решении таких важных гносеологических проблем, как методология научного познания и соотношение абсолютной и относительной истины. В известной степени диалектический образ мышления сказался и в области философской антропологии, хотя здесь русская материалистическая мысль осталась, в общем, в рамках типичного для домарковского материализма понимания «человеческой природы».

Становление к середине XIX в. в русской мысли цельного философского материализма — свидетельство ее громадного прогресса по сравнению с предшествующим периодом развития. Однако в первой половине XIX в. идеи материалистической философии не получили еще в России широкого распространения и влияния, были достоянием сравнительно узкого круга наиболее передовых людей. Тем не менее эти идеи, преодолевая препятствия, чинимые царизмом, церковью и реакционной идеологией, оказывали свое воздействие на умы и серьезно ослабляли позиции религии и идеализма.

Для русского идеализма данного периода характерны неоднородность, внутреннее расслоение. Наряду с теми его формами, которые представляли собой открытую реакцию на развитие освободительного движения и передовой философской мысли, существовали и такие формы, которые имели относительно прогрессивное значение. Их относительная прогрессивность связана

с проявлением оппозиционности по отношению к религиозно-церковному обскурантизму и наличием в них целого ряда диалектических идей.

Характерной особенностью развития идеалистической философии в России в рассматриваемый период было преобладание объективного идеализма. Хотя русская мысль была знакома с субъективно-идеалистическими теориями Беркли и Юма, они не оказали на нее сколько-нибудь заметного влияния. Не получило широкого распространения на русской почве в конце XVIII—первой половине XIX в. и кантианство. Наконец, и субъективный идеализм Фихте также не имел значительного воздействия на русскую философию.

Отсутствие тяготения в России в конце XVIII—начале XIX в. к субъективному идеализму не было случайным. С одной стороны, для разновидностей русской идеалистической философии, тесно связанных с религией, субъективно-идеалистическая философия оказывалась слишком «смелой». С другой стороны, субъективный идеализм и агностицизм не могли увлечь в это время и тех представителей философского идеализма, которые отходили от религиозно-церковного учения, поскольку сам отход этот вызывался стремлением открыть путь к познанию объективного мира и человека.

В области социологии прогрессивное движение русской мысли в конце XVIII—первой половине XIX в. шло прежде всего по пути преодоления характерного для феодального мышления провиденциализма. Решительный разрыв в конце рассматриваемого периода передовых русских мыслителей с религиозным мировоззрением означал, естественно, и столь же решительный разрыв со средневековой провиденциалистской социологией и философией истории. В целом же в русской социологии этого времени провиденциализм не только остается еще основанием реакционных и консервативных общественных теорий (например, у Карамзина, у представителей «официальной народности», у славянофилов), но нередко проявляется и в концепциях, по своей общей направленности противостоящих феодальной идеологии (у Чадаева, Надеждина и др.)

Разделяя в своем развитии основные тенденции социологического мышления современной эпохи, русская социологическая мысль к середине XIX в. прочно утверждает на позициях историзма. Трактовка прогрессивными русскими мыслителями исторического процесса, их стремление осознать роль в этом процессе материальных факторов, их взгляды на классы и классовую борьбу свидетельствуют о том, что в русской социологии рассматриваемого периода явственно проявилось движение к материалистическому пониманию истории.

Характерной чертой развития русской социологии было усиление внимания к проблеме национальных особенностей истории различных народов. Во второй четверти XIX в. эта проблема приобрела особую остроту и актуальность. Именно в это время русская мысль впервые выдвигает идею «особого», т. е. по существу некапиталистического, пути России, — идею, сыгравшую огромную роль в развитии российского освободительного движения и русской культуры XIX столетия. В это же время обозначаются и две противоположные трактовки этой идеи — одна в духе революционного утопического социализма и другая в духе патриархальной утопии, в известной мере родственной феодальному социализму.

В России, как и в других странах, разложение феодального строя выдвинуло на одно из главных мест в социологии проблему личности и взаимоотношения личности и общества. В конце XVIII—начале XIX в. решение антифеодальной русской социологией этой проблемы находилось, в общем, в русле идей Просвещения. Во второй четверти XIX в. картина значительно усложняется, но в многообразии подходов к вопросу о личности и его решений выделяется струя утопического социализма. При этом, в силу ряда своеобразных исторических условий, в которых протекал в России процесс разложения крепостного строя, проблема личности в русской социологической мысли тесно переплелась с проблемой народа и его роли в истории. Уже во второй четверти XIX в. социальная философия в России поставила этот вопрос о взаимоотношениях народа и передовой личности из среды «образованного общества», который стал одним из стержневых вопросов развития русской мысли во второй половине столетия и отразился во всей русской культуре этого времени.

Проблема личности и — шире — проблема человека выступила в русской мысли рассматриваемого периода также в ее этическом аспекте. Для прогрессивных этических концепций в России в это время характерны борьба против средневекового аскетизма, выдвижение идеала всесторонне развитой личности, стремление сочетать в действиях человека «влечение сердца» и «веления долга», эгоистические и альтруистические мотивы. Этические идеи, выдвинутые передовой мыслью в период разложения феодального строя, получили свое развитие в 60—70-х годах XIX в.

Одним из крупнейших завоеваний русской мысли, рассмотренной в настоящем томе, было создание эстетической теории, явившейся обоснованием критического реализма и оказавшей огромное плодотворное влияние на развитие русского искусства в XIX в.

Современные буржуазные историки русской философии, признавая, что в период, охватывающий вторую половину XVIII и первую половину XIX в., русская философская мысль значи-

тельно продвинулась вперед, считают главным достижением этой мысли, в первую очередь, религиозно-идеалистическую философию славянофилов. Объективный научный анализ развития русской философии и социологии вскрывает несостоятельность буржуазных концепций истории русской философии и обнаруживает историческую прогрессивность и плодотворность утверждавшейся в передовых направлениях общественной мысли России материалистической традиции.

На протяжении последней трети XVIII—первой половины XIX в. существенные сдвиги происходили в философской и социологической мысли народов СССР. Наиболее важным и новым элементом в истории их мысли этого периода является возникновение ряда закономерностей, вытекающих из факта развития России как многонационального государства. Если в прошлом на историко-философский процесс у народов, вошедших на рубеже XVIII—XIX вв. в состав России, связи с русской культурой и философией оказывали сравнительно небольшое влияние, то теперь эти связи стали неизменным и существенным элементом основных направлений их мысли.

Перед прогрессивными направлениями философской и социологической мысли этих народов встала проблема сочетания борьбы за социальное и национальное освобождение. Различные направления общественной мысли по-разному отвечали на возникавшие в связи с этим вопросы. Но все же одной из характерных черт интеллектуальной истории народов СССР рассматриваемого периода было вызревание идеи дружбы народов России, общности их интересов в борьбе против самодержавно-помещичьей реакции и национального гнета. Прогрессивные силы многочисленных народов, вошедших в состав России, все более понимали, что их будущее тесно связано с освободительным движением русского народа против самодержавия и крепостничества.

УКАЗАТЕЛЬ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

1. ЛИТЕРАТУРА К ТОМУ В ЦЕЛОМ

Произведения классиков марксизма-ленинизма

- Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 1.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 2.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 4.
- Маркс К.* Вопрос об отмене крепостного права в России. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 12.
- Маркс К.* Письмо в редакцию «Отечественных записок». — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 19.
- Маркс К.* К критике политической экономии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 13.
- Энгельс Ф.* Продвижение России в Средней Азии. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 12.
- Энгельс Ф.* О разложении феодализма и возникновении национальных государств. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 21.
- Энгельс Ф.* Юридический социализм. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 21.
- Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма. — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 22.
- Энгельс Ф.* Послесловие к работе «О социальном вопросе в России». — *К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения*, т. 22.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Избранные письма. М., 1953.
- Маркс К., Энгельс Ф. и революционная Россия.* М., 1967.
- Ленин В. И.* Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? — Полн. собр. соч., т. 1.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. — Полн. собр. соч., т. 1.
- Ленин В. И.* От какого наследства мы отказываемся? — Полн. собр. соч., т. 2.
- Ленин В. И.* Развитие капитализма в России. — Полн. собр. соч., т. 3.
- Ленин В. И.* Что делать? — Полн. собр. соч., т. 5.
- Ленин В. И.* Гонимые земства и антималы либерализма. — Полн. собр. соч., т. 5.
- Ленин В. И.* План писем о задачах революционной молодежи. — Полн. собр. соч., т. 8.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18.
- Ленин В. И.* О «Вехах». — Полн. собр. соч., т. 19.
- Ленин В. И.* Пятидесятилетие падения крепостного права. — Полн. собр. соч., т. 20.

- Ленин В. И.* По поводу юбилея. — Полн. собр. соч., т. 20.
- Ленин В. И.* «Крестьянская реформа» и пролетарски-крестьянская революция. — Полн. собр. соч., т. 20.
- Ленин В. И.* Памяти Герцена. — Полн. собр. соч., т. 21.
- Ленин В. И.* Демократия и народничество в Китае. — Полн. собр. соч., т. 21.
- Ленин В. И.* Еще один поход на демократию. — Полн. собр. соч., т. 22.
- Ленин В. И.* О народничестве. — Полн. собр. соч., т. 22.
- Ленин В. И.* Либеральное подкрашивание крестничества. — Полн. собр. соч., т. 23.
- Ленин В. И.* Роль сословий и классов в освободительном движении. — Полн. собр. соч., т. 23.
- Ленин В. И.* Из прошлого рабочей печати в России. — Полн. собр. соч., т. 25.
- Ленин В. И.* О национальной гордости великороссов. — Полн. собр. соч., т. 26.
- Ленин В. И.* Детская болезнь «левизны» в коммунизме. — Полн. собр. соч., т. 41.
- Ленин В. И.* О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.
- Обобщающие исследования**
- Азнауров А. А.* Очерки по этике великих русских революционных демократов. Баку, 1964.
- Ананьев Б. Г.* Очерки истории русской психологии XVIII—XIX веков. М., 1947.
- Берков П. Н.* История русской журналистики XVIII века. М.—Л., 1952.
- Бобров Е.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки, вып. I—VI. Казань, 1899—1902.
- Васецкий Г. С. и Иовчук М. Т.* Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX веках. М., 1941.
- Васецкий Г. С., Иовчук М. Т.* Очерки по истории русского материализма XVIII и XIX вв. М., 1942.
- Введенский А.* Судьбы философии в России. М., 1898.
- XVIII век. Сборник статей и материалов, т. 1—3. М.—Л., 1935—1940.
- Галактионов А. А. и Никандров П. Ф.* Основные этапы в развитии русской философии. Л., 1958.
- Галактионов А. А. и Никандров П. Ф.* История русской философии. М., 1961.
- Гуковский Г.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938.
- Иванов-Разумник Р. В.* История русской общественной мысли, т. 1—2. СПб., 1907.
- Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.
- Из истории межславянских связей. М., 1963.
- Из истории русской литературы и философии. Арзамас, 1962.
- Из истории русской материалистической философии XVIII—XIX веков. М., 1952.
- Из истории русской философии. М., 1949.
- Из истории русской философии. М., 1951.
- Из истории русской философии. М., 1952.
- Из истории русской философии XVIII—XIX веков. М., 1952.
- Иовчук М. Т.* Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX веках. М., 1940.
- Иовчук М. Т.* Основные черты русской классической философии XIX в. [М.], 1945.
- Иовчук М. Т.* Основные этапы и особенности развития русской философии. М., 1946.
- Иовчук М. Т.* Формирование философской и общественно-политической мысли в России XV—XVIII веков. М., 1946.
- История Академии наук СССР, в трех томах, т. I—II. М., 1958.
- История политических учений. М., 1955.
- История русского искусства, т. 5—6. М., 1960.
- История русской литературы, т. 4, ч. 2. М., 1947; т. 5, ч. 1. М., 1941; т. 6. М., 1953; т. 7. М., 1955.
- История русской экономической мысли, т. 1, ч. 1—2. М., 1958.
- История социалистических учений.

- (Сб. статей). Памяти академика В. П. Волгина. М., 1964.
- История философии, т. II. М., 1957.
- Каменский С. А. Церковь и просвещение в России. М., 1930.
- Карякин Ю. Ф. и Плимак Е. Г. Мистер Кон исследует «русский дух». М., 1961.
- Коган Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII века. М., 1962.
- Ковьмин Б. П. Из истории революционной мысли в России. М., 1961.
- Кружков В., Федосеев П. Основные черты русской классической философии XIX века. — «Большевик», 1943, № 6.
- Колубовский Я. Н. История русской философии. — В кн.: *Фр. Ибервег-Гейнце*. История философии. СПб., 1900.
- Колубовский Я. Н. Материалы для истории философии в России. — «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 4, 5; 1891, кн. 6, 7, 8; 1898, кн. 4.
- Коялович М. История русского самосознания. СПб., 1884.
- Краткий очерк истории философии. М., 1960.
- Краткий очерк истории философии. М., 1967.
- Кружков В. С. Основные особенности классической русской философии. М., 1944.
- Луппол И. К. Историко-философские этюды. М.—Л., 1935.
- Максимов А. А. Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М., 1947.
- Малинин В. А. Основные проблемы критики идеалистической истории русской философии. М., 1963.
- Малинин В. А. и Сидоров М. И. Предшественники научного социализма в России. М., 1963.
- Мелетьев Ю. Г. Революционная мысль России и Запад. (Русские революционные демократы о капитализме и буржуазной демократии.) М., 1902—1913.
- Милоков П. Н. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1900.
- Москаленко Ф. Я. Учение об индуктивных выводах в истории русской логики. Киев, 1955.
- Московский университет и развитие философской и общественно-политической мысли в России. М., 1957.
- Новиков А. И. Ленинизм и прогрессивные традиции русской общественной мысли. Л., 1965.
- О некоторых вопросах истории русской общественной мысли конца XVIII—первой половины XIX в. — «Вопросы истории», 1955, № 9.
- Очерки по истории логики в России. М., 1962.
- Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I—II. М., 1955—1956.
- Пажитнов К. А. Развитие социалистических идей в России. Харьков, 1913.
- Пекарский П. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия. СПб., 1862.
- Перцов П. Философские течения в русской поэзии. (Пушкин, Баратынский, Кольцов, Огарев). СПб., 1896.
- Плезанов Г. В. История русской общественной мысли. — Сочинения, т. XX—XXIV. М.—Л., 1925—1927.
- Покровский В. С. История русской политической мысли, вып. 1—4. М., 1951—1954.
- Покровский М. Н. Очерки истории русской культуры, ч. I—II. Курск, 1924.
- Полянский В. (П. И. Лебедев). В. Г. Белинский, Н. А. Добролюбов. М., 1938.
- Полов Н. Дворянский либерализм первой четверти XIX в. — В кн.: Вопросы гражданской истории, сб. I. Л., 1935. Против современных фальсификаторов истории русской философии. М., 1960.
- Пылин А. Н. Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1871.
- Пылин А. Н. Русское масонство XVIII и первая четверть XIX века. Пг., 1916.
- Пылин А. Н. Характеристика литературных мнений от 20-х до 50-х годов. СПб., 1909.
- Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. Пг., 1920.

- Радлов Э. Л.* Очерк русской философской литературы XVIII века. — «Мысль». Пг., 1922, № 3.
- Райков Б. Е.* Русские биологи-эволюционисты до Дарвина, т. 1—3. М.—Л., 1951—1956.
- Сакулин П. Н.* Русская литература и социализм. М., 1922.
- Седова М.* Классики русской философии XIX в. о природе суждения. М., 1950.
- Сидоров М. И. В. И. Ленин и вопросы истории русской материалистической философии.* М., 1962.
- Сидоров М. И. Г. В. Плеханов и вопросы истории русской революционно-демократической мысли XIX в. М., 1958.*
- Сиповский В. В.* Этапы русской мысли. Пг., 1924.
- Скабичевский А. М.* Очерки развития прогрессивных идей в нашем обществе. 1825—1860 гг. СПб., 1872.
- Смирнова З. В.* Вопросы художественного творчества в эстетике русских революционных демократов. М., 1958.
- Смирнова З. В.* Классики русской философии. Белинский и Герцен. М., 1945.
- Соловьев Евг. (Андреевич).* Опыт философии русской литературы. Собрание сочинений, т. 1. Казань, 1922.
- Стеклов Ю. М.* Борцы за социализм. Очерки из истории общественных и революционных движений в России. М., 1918.
- Чуева И. П.* Критика идей интуитивизма в России. Л., 1964.
- Щипанов И. Я.* Русская материалистическая философия XVIII—XIX веков и ее историческое значение. М., 1953.
- Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. Пг., 1922.
- Яковлев М. В.* Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964.
- Berti G.* Il pensiero democratico russo del XIX secolo. Firenze, 1951.
- Kouře A.* La philosophie et la problème nationale en Russie au début du XIX siècle. Paris, 1929.
- Kouře A.* Etudes sur la pensée philosophique en Russie. Paris, 1950.
- Walicki A.* Osobowość a Historia. Warszawa, 1959.
- Walicki A.* W kręgu konserwatywnej utopii (Struktura iprzemiany słowofilstwa rosyjskiego. Warszawa, 1964.
- Ершов М.* Пути развития философии в России. Владивосток, 1922.
- Зеньковский В. В.* История русской философии, т. I—II. М., 1956.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1954.
- Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж, 1939.
- Яковенко В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922.
- Berdyaev N.* The Russian idea. London, 1947.
- Continuity and change in Russian and Soviet thought. Ed. with an introduction by Ernest J. Simmons. Cambridge, 1955.
- Hare R.* Pioneers of Russian social thought. London, Oxford Univ. Press, 1951.
- Scheibert P.* Von Bakunin zu Lenin. Geschichte der russischen revolutionären Ideologien. 1840—1895, Bd. 1. Leiden, 1956.
- Tompkins St.* The Russian mind. Oklahoma Univ. Press, 1953.
- Tschizewsky Dm.* Russland zwischen Ost West. Russische Geistesgeschichte. Hamburg, 1961.

II. ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ К ОТДЕЛЬНЫМ ГЛАВАМ

ГЛАВА II

Источники

- Багурин П. С.* Краткое повествование об аравлянах. Калуга, 1787.
- Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I—II. М., 1952.
- К биографии Новикова. Письма его к Лабынну, Чеботареву и др. 1797—1815. Сост. Б. Модзалевский. СПб., 1913.
- Новиков Н. И.* Избранные сочинения. М.—Л., 1954.
- Новиков Н. И.* Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772.
- Сатирические журналы Н. И. Новикова. М.—Л., 1951.
- Фонвизин Д. И.* Избранное. М., 1946.
- летия (1780—1789). — Сочинения, ч. I—III. М., 1870.
- Козак Ю. Я.* Просветитель XVIII века Я. П. Козельский. М., 1958.
- Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
- Малышев И. В. и Светлов Л. Б.* Н. И. Новиков и его современники. М., 1961.
- Макагоненко Г.* Николай Новиков и русское просвещение XVIII в. М.—Л., 1951.
- Невелево А. Н. И.* Новиков — издатель журналов. 1769—1785. СПб., 1875.
- Орлов В.* Русские просветители 1790—1800 годов. М., 1953.
- Пигарев К. Б.* Творчество Фонвизина. М., 1954.
- Покровский С. А.* Политические и правовые взгляды С. Е. Десницкого. М., 1955.
- Пугачев В. В.* Н. И. Новиков и декабристы. — «Ученые записки Горьковского гос. ун-та», серия ист.-филол., 1961, вып. 52.
- Рабинович В. И.* Революционный просветитель Ф. В. Каржавин (1745—1812). М., 1966.
- Радлов Э. Л.* К. Гельвеций и его влияние в России. Пг., 1917.
- Семенников В. П.* Книгоиздательская деятельность Н. И. Новикова и Типографической Компании. Пг., 1921.
- Сивков К. Г. И.* Попов — представитель передовой общественной мысли в России конца XVIII века. — «Вопросы истории», 1947, № 12.
- Шагнович М.* Новый памятник русского свободомыслия XVIII в. — «Звенья», VIII. М., 1950.

Исследования

- Бак И. С.* Дмитрий Алексеевич Голицын. (Философские, общественно-политические и экономические воззрения). — «Исторические записки», 1948, № 26.
- Беляевский М. Т.* Новые документы об обсуждении крестьянского вопроса в 1766—1768 годах. — Археологический ежегодник. М., 1958.
- Беляевский М.* Николай Поповский — ученик и соратник Ломоносова. — «Ученые записки МГУ», 1954, вып. 167.
- Боголюбов В.* Новиков и его время. М., 1916.
- Вернадский Г. В.* Николай Иванович Новиков. Пг., 1918.
- Ешевский С. В.* Материалы для истории русского общества XVIII века. Несколько замечаний о Н. И. Новикове. Московские мемуары 80-х годов прошедшего сто-

ГЛАВА III

Источники

Барсков Я. Л. Переписка московских масонов XVIII века. 1780—1792. Пг., 1915.

[*Екатерина II*]. Философическая и политическая переписка с Вольтером. С 1763 по 1778, т. I—II. СПб., 1802.

[*Екатерина II*]. Философическая и политическая переписка с доктором Циммерманом. СПб., 1803.

Записки Московского маргиналиста сенатора И. В. Лопухина. — «Русский архив», 1884, кн. 1.

Истина религии вообще ч. 1. М., 1785.

Магазин свободно-каменщической, ч. 1. М., 1784.

Теплов Г. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. СПб., 1771.

Щербатов М. М. Статьи историко-политические и философские. — Сочинения, в двух томах, т. I—II. СПб., 1896—1898.

Щербатов М. М. Неизданные сочинения. М., 1935.

Исследования

Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. Пг., 1917.

Масонство в его прошлом и настоящем, т. 1—2. 1914—1922.

Плимак Е. Г. Масонская реакция против материализма в России (70—90-е годы XVIII века). — «Вопросы философии», 1954, № 2.

Семяка А. В. Русские розенкрейцеры и сочинения императрицы Екатерины II против масонства. СПб., 1902.

Соколовская Т. К истории масонства в России. — «Русская старина», 1907, март.

Соколовская Т. Русское масонство и его значение в истории общественного движения в XVIII и первой четверти XIX в. СПб., 1908.

Тукалевский Вл. Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века (Опыт характеристики идейных течений в русском масонстве). — «Журнал Министерства народного просвещения», новая серия, 1911, № 5.

Федосов И. А. Из истории русской общественной мысли XVIII столетия. М. М. Щербатов. М., 1967 г.

Финдель И. История франк-масонства от возникновения его до настоящего времени, т. 1—2. СПб., 1872—1874.

ГЛАВА IV

Источники

[*Богданович Н. И.*] Продолжение истории математики. — «Академические известия», 1779.

Болотов А. Т. Детская философия, ч. II. М., 1779.

[*Болотов А. Т.*] Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков, ч. I—IV. СПб., 1871—1873.

Болотов А. Т. Избранные сочинения. М., 1952.

Вольф К. Ф. Теория зарождения. М.—Л., 1950.

Гиларовский П. Руководство к физике. СПб., 1793.

Каверьев А. А. Философическое рассуждение о перерождении животных. М., 1787.

Котельников С. К. Речь о восхождении паров... СПб., 1758.

Котельников С. К. Слово о пользе упражнения в чистых математических рассуждениях... СПб., 1761.

Курганов Н. Г. Книга писмовник... СПб., 1777.

Лепехин И. И. Дневные записки путешественника... ч. 3. СПб., 1780.

Ловиц Т. Е. Избранные труды по химии и химической технологии. М., 1955.

Оверецковский Н. П. Начальные основания естественной истории. СПб., 1791.

Румовский С. Я. Изъяснение наблюдений по случаю явления Венеры в Солнце. — В кн.: Торжество... Академии наук... 1762 [б. м.].

Румовский С. Я. Сокращения математики... СПб., 1770.

Соколов Н. П. Речь о пользе химии... — «Новые ежемесячные сочинения», ч. IX, 1787.

Эпинус Ф. У. Т. Размышления о возрасте комет... — «Ежемесячные сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие», 1757, октябрь [б. м.].

Эпинус Ф. У. Т. Теория электричества и магнетизма. М., 1951.

Исследования

Блок А. Болотов и Новиков. — Собр. соч., т. XI. Л., 1934.

Денисов А. П. Н. Г. Курганов — выдающийся русский ученый и просветитель XVIII века. Л., 1961.

Максимов А. А. Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М., 1947.

Уткина Н. Ф. Взаимоотношения математики и естественных наук в России в XVIII веке. — «Вопросы философии», 1964, № 8.

Чечулин Н. Д. Русское провинциальное общество во вторую половину XVIII века. СПб., 1889.

Шарапов Б. Я. Роль русских физиков-атомистов XVIII—XIX вв. в развитии материалистического мировоззрения. — «Ученые записки Арзамасского пед. ин-та», 1962, вып. 2.

ГЛАВА V

Источники

Карамзин Н. М. О случаях и характерах в российской истории, которые могут стать предметом художеств. — «Вестник Европы», 1802, № 24.

[Карамзин Н. М.] Юлий Цезарь. Трагедия Виллиама Шекспира (предисловие). М., 1787.

Крылов И. А. Сочинения в двух томах, т. II. М., 1956.

Памятники мировой эстетической мысли, т. II. Раздел «Россия». М., 1964.

Сочинения и переводы В. И. Лукина и Б. Е. Ельчанинова. СПб., 1868.

Чекалевский П. Л. Рассуждения о свободных художествах. СПб., 1792.

Исследования

Введенский Д. Н. Этюды о влиянии оссиановской поэзии в русской литературе. Нежин, 1918.

Котляревский Н. А. Мировая скорбь в конце XVIII и в начале XIX века. Ее основные эстетические и социальные мотивы и их отражение в художественном творчестве. СПб., 1914.

Кочеткова Н. Д. Идеино-литературные позиции масонов 80—90-х годов XVIII в. и Н. М. Карамзин. — В кн.: Русская литература XVIII века. Эпоха классицизма. М.—Л., 1964.

Кучеров А. Эстетические взгляды Карамзина. — «Литературная учеба», 1936, № 3.

Молева Н. и Белютина Э. Педагогическая система Академии художеств XVIII в. М., 1956.

Ротман И. Э. Эстетические взгляды Н. И. Новикова. — «Ученые записки Глазовского пед. ин-та», 1958, вып. 7.

Смирнова Э. В. Развитие эстетической мысли в России XVIII ве-

ка. — В кн.: *М. Ф. Овсянников, З. В. Смирнова. Очерки истории эстетических учений.* М., 1963.

Штамбок А. А. Вступительная статья к разделу «Россия». — В кн.: *Памятники мировой эстетической мысли*, т. II. М., 1964.

ГЛАВА VI

Источники

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений, т. I—III. М.—Л., 1938—1952.

Радищев А. Н. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952.

Исследования

Антонович М. А. Предисловие к книге Ф. К. Шлоссера «История восемнадцатого столетия», т. 8. СПб., 1871.

Бабкин Д. С. А. Н. Радищев. Литературно-общественная деятельность. М.—Л., 1966.

Виленская Э. С. Радищев — первый идеолог крестьянской революции. — «Исторические записки», т. 34.

Галактионов А. А. и Никандров П. Ф. О месте Радищева в русском освободительном движении. — «Вопросы философии», 1956, № 3.

Горбунов М. А. Философские и общественно-политические взгляды А. Н. Радищева. М., 1949.

Евгеньев Б. С. Александр Николаевич Радищев. 1749—1802. М., 1949.

Западов А. В. О спорном и бесспорном в оценке наследия А. Н. Радищева. — «Вопросы философии», 1957, № 6.

Карякин Ю. Ф., Плимак Е. Г. Запретная мысль обретает свободу. 175 лет борьбы вокруг идейного наследия Радищева. М., 1966.

Козьмин М. Б. Радищев — провозвестник русской революции. М., 1950.

Кулакова Л. А. Н. Радищев. Очерки жизни и творчества. Л., 1949.

Лапшин И. И. Философские взгляды А. Н. Радищева. Пг., 1922.

Лотман Ю. М. Был ли А. Н. Радищев дворянским революционером. — «Вопросы философии», 1956, № 3.

Луначарский А. Александр Николаевич Радищев — первый историк и мученик революции. Речь, произнесенная на открытии его памятника в Петрограде 22 сентября 1918 г. Пг., 1918.

Макагоненко Г. П. А. Н. Радищев. Очерки жизни и творчества. М., 1949.

Макагоненко Г. П. Радищев и его время. М., 1956.

Михайлов В. Н. Общественно-политические и философские взгляды А. Н. Радищева. М., 1949.

Мияковский В. Радищев. Пг., 1917.

Мякотин В. А. На заре русской общественности. А. Н. Радищев. (Из истории русского общества). М., 1918.

Орлов В. Н. Радищев и русская литература. Л., 1952.

Пангин И. К. О материализме и идеализме в философском трактате Радищева. — «Вопросы философии», 1958, № 5.

Покровский В. С. Общественно-политические и правовые взгляды А. Н. Радищева. Киев, 1952.

Покровский С. А. Государственно-правовые взгляды Радищева. М., 1956.

Пугачев В. В. А. Н. Радищев. (Эволюция общественно-политических взглядов). Горький, 1960.

Пугачев В. В. А. Н. Радищев и французская революция. — «Ученые записки Горьковского гос. ун-та», серия ист.-филол., 1961, вып. 52.

Радищев А. Н. [Сб.]. Материалы и исследования. М.—Л., 1936.

- Радищев. Статьи и материалы. [Л.], 1950.
- Сакулин П. Н. Пушкин и Радищев. Новое решение старого вопроса. М., 1920.
- Семенников В. П. Радищев. Очерки и исследования. М.—Пг., 1923.
- Спасский Ю. А. Н. Радищев и его время. — «Октябрь», 1935, кн. 4.
- Старенков М. П. Эстетические взгляды А. Н. Радищева. М., 1958.
- Старцев А. И. Радищев в годы «Путешествия». М., 1960.
- Степанов Н. Л. Жизнь и творчество А. Н. Радищева. М., 1919.
- Сухомлинов М. И. А. Н. Радищев, автор «Путешествия из Петербурга в Москву». СПб., 1883.
- Щипанов И. Я. Общественно-политические и философские взгляды А. Н. Радищева. М., 1950.
- Clardy I. The philosophical ideas of Alexander Radischev. New York, 1964.
- Lang D. M. Some western sources of Radischev's political thought. — «Révues des études slaves», vol. XXV. Paris, 1949.
- Lang D. M. The first Russian radical Alexander Radischev 1749—1802. London, 1959.
- Ms. Connell Al. A Russian philosopher Alexander Radischev. 1749—1802. The Hague, Nijhoff, 1964.
- Thaler R. P. Radischev, Britain and America. — «Harvard Slavic Studies», vol. IV, 1957.

ГЛАВА VII

Источники

- Куницын Александр. Право естественное, кн. I. [СПб.], 1818.
- Лубкин А. С. Письма о критической философии. — «Северный вестник», 1805, август, сентябрь.
- Лубкин А. С. Начертание логики. СПб., 1807.
- Малиновский В. Ф. Рассуждение о войне и мире. СПб., 1803.
- Пнин И. Сочинения. М., 1934.
- Попугаев В. О политическом просвещении вообще. Периодическое издание Вольного общества любителей словесности, наук и художеств, часть первая. СПб., 1804.
- Попугаев В. О благоденствии народных обществ. СПб., 1807.
- Русские просветители (от Радищева до декабристов), т. 1—2. М., 1966.
- Корольков Н. Поручик Федор Кречетов. — «Былое», 1906, апрель.
- Орлов В. Русские просветители 1790—1800 годов. М., 1953.
- Светлов Л. Б. Ранние предшественники декабристов. — «Вопросы истории», 1961, № 11.
- Сивков К. В. и Папаригопуло С. В. О взглядах Федора Кречетова (К истории русской общественной мысли XVIII в.). — «Вопросы истории», 1956, № 3.
- Смирнов Ф. Н. А. П. Куницын и декабристы. — «Вестник МГУ», серия IX, история, 1961, № 5.
- Чудков П. Ф. Кречетов — забытый радикальный публицист XVIII века. — «Литературное наследство», 1933, № 9—10.
- Щипанов И. Я. Вступительная статья к сб.: «Русские просветители (от Радищева до декабристов)», в двух томах, т. 1. М., 1966.

Исследования

- Даденков Н. (Работа о Пнине). — «Известия историко-филологического ин-та им. Безбородко», т. 27. Нежин, 1912.

ГЛАВА VIII

Источники

- Архив графов Мордвиновых, т. IV. СПб., 1902.
- Веневитинов Д. В. Полное собрание сочинений. М., 1934.
- Галич А. И. История философских систем, ч. I—II. СПб., 1818.
- Галич А. И. Картина человека. СПб., 1834.
- Галич А. И. Лексикон философских предметов. СПб., 1845.
- Галич А. И. Опыт науки изящного. СПб., 1825.
- Записки А. И. Кошелева (1812—1883). Берлин, 1884.
- Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. СПб., 1914.
- Карамзин Н. М. История Государства Российского, т. 1. СПб., 1818.
- Карамзин Н. М. Нечто о науках, искусствах и просвещении. Одесса, 1880.
- [Карамзин Н. М.] Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмитриеву. СПб., 1866.
- Карамзин Н. М. Письма русского путешественника, ч. I—II. М., 1797.
- Корф М. Жизнь графа Сперанского, т. I, ч. 1. СПб., 1861.
- Карамзин Н. М. Переписка Мелодора и Филолета. — «Аглая», кн. 2.
- Карамзин Н. М. Сочинения, т. 3, 7. СПб., 1834.
- Киреевский И. В. Полное собрание сочинений, т. I, II. М., 1911.
- Сочинения князя В. Ф. Одоевского, ч. I—III. СПб., 1844.
- Шишков А. С. Собрание сочинений и переводов, ч. 1—16. СПб., 1818—1834.

Исследования

- Аникиев П. П. Мистицизм в эпоху Александра I. М., 1912.
- Аронсон М., Рейсер С. Литературные кружки и салоны. Л., 1929.
- Гинзбург Л. Опыт философской лирики. (Веневитинов). — В сб.: Поэтика, т. V. Л., 1929.
- Гордиенко Н. С. А. И. Галич как

- историк философии. — «Труды Ленинградского сан.-гигиен. мед. ин-та», 1959, т. 145-А.
- Золотарев С. А. Рассвет и смерть Веневитинова. М., 1924.
- Иванчин-Писарев Н. Дух Карамзина, или избранные мысли и чувствования сего писателя, ч. 1. М., 1827.
- Котляревский Н. А. Старинные портреты. Д. В. Веневитинов. СПб., 1907.
- Лотман Ю. Эволюция мировоззрения Карамзина. (1789—1803). — «Ученые записки Тартуского гос. ун-та», 1957, вып. 51.
- Мордовченко Н. И. Веневитинов и поэты — любомудры. — В кн.: История русской литературы, т. VI. М.—Л., 1953.
- Никитенко А. Александр Иванович Галич. СПб., 1869.
- Погодин М. П. Н. М. Карамзин по его сочинениям, письмам и отзывам современников, ч. I—II. М., 1866.
- Пылин А. Н. Русское масонство XVIII и первая четверть XIX века. Пг., 1916.
- Пятковский А. П. Из истории нашего литературного и общественного развития. Историко-литературные характеристики. Князь В. Одоевский и Д. Веневитинов. СПб., [б. г.]
- Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель, т. I, ч. 2. М., 1913.
- Семевский В. И. Первый политический трактат Сперанского. — «Русское богатство», 1907, № 1.
- Сиповский В. В. Н. М. Карамзин, автор «Писем русского путешественника». СПб., 1899.
- Фатяев Ар. М. М. Сперанский. Влияние среды на составление свода Законов в первый период его жизни. — «Юридический вестник», 1915, кн. X.
- Чернышевский Н. Г. Русский реформатор. — Полн. собр. соч., т. VII. М., 1950.

Шелгунов Н. Попытки русского сознания. — «Дело», 1874, № 2.

Языков Д. Князь Владимир Федорович Одоевский. (Его жизнь и деятельность). М., 1903.

ГЛАВА IX

Источники

Бестужев Н. А. Статьи и письма. М.—Л., 1933.

Декабрист М. И. Муравьев-Апостол. Воспоминания и письма. Пг., 1922.

«Декабристы». Новые материалы. М., 1955.

Декабристы. [Сб]. Поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика. М.—Л., 1951.

Декабристы и их время. Материалы и сообщения. М.—Л., 1951.

Декабристы-литераторы. — «Литературное наследство», т. 58, М., 1954; т. 59, кн. I. М., 1954; т. 60, кн. I—II. М., 1956.

Завалишин Д. И. Записки декабриста. СПб., 1906.

[Горбачевский И.] Записки декабриста И. Горбачевского. М., 1916.

Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I—III. М., 1951.

Корнилович А. О. Сочинения и письма. М.—Л., 1957.

Кюхельбекер В. К. Дневник. Л., 1929.

Лунин М. С. Сочинения и письма. Пг., 1923.

Памяти декабристов. Сб. материалов, т. 1—3. Л., 1926.

Пестель П. И. Русская Правда. Наказ Временному Верховному Правлению. СПб., 1906.

Ровен А. Е. Записки декабриста. СПб., 1907.

Рылеев К. Ф. Полное собрание сочинений. М.—Л., 1934.

[Тургенев Н. И.] Дневники и письма Н. И. Тургенева, т. I—III. СПб., 1911—1921.

[Якушкин И. Д.] Записки, статьи, письма декабриста И. Д. Якушкина. М., 1951.

Исследования

Базанов В. Г. Очерки декабристской литературы. Публицистика. Проза. Критика. М., 1953.

Барановская М. Ю. Декабрист Николай Бестужев. М., 1954.

Бейсов П. С. Общественно-политические взгляды В. Ф. Раевского. — «Ученые записки Ульяновского пед. ин-та», 1953, вып. 5.

Бородавкин А. П. и Шагрова Г. П. Декабрист Г. С. Батенков. Томск, 1960.

Волк С. С. Исторические взгляды декабристов. М.—Л., 1958.

Вороныцын И. П. Декабристы и религия. М., 1928.

Габов Г. И. Материализм в философских взглядах декабристов. — «Вопросы философии», 1950, № 3.

Габов Г. И. Общественно-политические и философские взгляды декабристов. М., 1954.

Гессен С. Я., Коган М. С. Декабрист Лунин и его время. Л., 1926.

Гильман М. И. Теория естественного права и общественно-политические воззрения декабристов. — «Ученые записки Казахского гос. ун-та», философия, 1957, т. XXXII, вып. 1.

Дружинин Н. Декабрист Никита Муравьев. М., 1953.

Коваль С. Декабрист В. Ф. Раевский. Иркутск, 1951.

Мейлах Б. С. Литературно-эстетическая программа декабристов. — В кн.: Вопросы литературы и эстетики. Л., 1958.

Нечкина М. В. Движение декабристов, т. I—II. М., 1955.

Нечкина М. В. Декабрист М. Орлов — критик «Истории» Н. М. Карамзина. — «Литературное наследство», 1954, т. 59.

Никандров П. Ф. Мироззрение П. И. Пестеля. Л., 1955.

Очерки по истории движения декабристов. М., 1954.

Павлов-Сильванский Н. П. Материалисты двадцатых годов. — В кн.: Н. П. Павлов-Сильванский. Очерки по русской истории XVIII—XIX в. СПб., 1910.

- Плеханов Г. В.* 14-е декабря 1825 г. — Сочинения, т. X. М.—Л., 1925.
- Покровский М. Н.* Декабристы. Сб. статей. М.—Л., 1927.
- Семевский В. И.* Политические и общественные идеи декабристов. М., 1912.
- Смирнов А. Ф.* К вопросу о мировоззрении декабристов. — «Известия Академии наук БССР», 1951. № 3.
- Смирнова З. В.* Эстетика русских революционных демократов. — В кн.: *М. Ф. Овсянников, З. В. Смирнова.* Очерки истории эстетической мысли. М., 1963.
- Сыроечковский Б.* К характеристике религиозного вольнодумства декабристов. — «Наторга и ссылка», 1929, № 2.
- Тарасов Е. И.* Декабрист Николай Иванович Тургенев. Очерки из истории либерализма в России. Самара, 1918.
- Тойбин И. М.* О прозаических набросках Рылева философско-исторического содержания. — «Ученые записки Курского пед. ин-та», III. Курск, 1954.
- Чернов С. Н.* У истоков русского освободительного движения. Избранные статьи по истории декабризма. Саратов, 1960.
- Шарунин А. П.* Декабрист Александр Бестужев. Вопросы мировоззрения и творчества. Минск, 1962.
- Шебулин А. Н.* Николай Иванович Тургенев. М., 1925.
- Штрайх С. Я.* Декабрист М. П. Бестужев-Рюмин. М., 1925.
- Щеголев П. Е.* Декабристы. М.—Л., 1926.
- Щипанов И. Я.* Вступительная статья. — В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. I. М., 1951.
- Ягин Р. X.* Политические и правовые взгляды декабристов Северного общества. Казань, 1964.
- Lemberg H.* Die nationale Gedankenwelt der Dekabristen. Köln-Graz, Böhlau, 1963.

ГЛАВА X

Источники

- Аксаков К. С.* Полное собрание сочинений, т. 1—3. М., 1861—1880.
- Гавриил (Воскресенский В. Н.).* История философии, ч. 1—6. Казань, 1839—1840.
- Гавриил (Воскресенский В. В.).* Философия правды. Казань, 1843.
- Гогоцкий С. С.* Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века, вып. 1—2. Киев, 1878—1883.
- Голубинский Ф. А.* Лекции философии, вып. 1—4. М., 1884.
- Карпов В. Н.* Введение в философию. СПб., 1840.
- Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений. М., 1910.
- «Переписка Ф. А. Голубинского с Ю. Н. Баргневым. — «Русский архив», 1880, кн. 3.
- Погодин М. П.* Исторические афоризмы. М., 1836.
- [*Погодин М. П.* Статьи.] — «Москвитянин», 1846, № 2; 1847, № 3; 1850, № 7.
- Погодин М. П.* Историко-политические письма и записки в продолжение Крымской войны. 1853—1856. М., 1874.
- Погодин М. П.* Воспоминание о С. П. Шевыреве. СПб., 1869.
- Погодин М. П.* Статьи политические и польский вопрос. — Сочинения, т. V. М., 1876.
- Сидонский Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1883.
- Уваров С. С.* Речь о Гете. М., 1833.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений, т. I—VIII. М., 1900.
- Шевырев С. П.* Взгляд русского на современное образование Европы. — «Москвитянин», 1841, № 1.
- Шевырев С. П.* Христианская философия (беседы Баадера). — «Москвитянин», 1841, № 6.
- [*Шевырев С. П.* Статьи.] — «Москвитянин», 1842, № 2, 3; 1846, № 3; 1848, № 2, 3, 4.

Исследования

- Антонов Н. Р.* Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание, т. 1. СПб., 1912.
- Барер И.* Западники и славянофилы в России в 40-х годах XIX века. — «Исторический журнал», 1939, № 2.
- Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. 1—22. СПб., 1888—1907.
- Бердяев Н. А. С. Хомяков.* СПб., 1912.
- Васильев А. В.* Русское миросозерцание. Задачи и стремления славянофильства. СПб., 1904.
- Введенский А. И.* Русский идеализм сороковых годов. — «Исторический вестник», 1892, № 6.
- Виноградов П. Г. И. В. Киреевский и начало московского славянофильства.* — «Вопросы философии и психологии», 1822, кн. 11.
- Владимиров А. Е.* Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Историко-социологические взгляды К. С. Аксакова. — «Вестник ЛГУ», серия экономики, философии и права, 1965, № 17.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Славянофильство, его национальные истоки и место в истории русской мысли. — «Вопросы философии», 1966, № 6.
- Глаголев С. С.* Протоиерей Федор Александрович Голубинский. (Его жизнь и деятельность). Сергиев Посад, 1898.
- Державин Н.* Герцен и славянофилы. — «Историк-марксист», 1939, кн. 1 (71).
- Дмитриев С. С.* Славянофилы и славянофильство. (Из истории русской общественной мысли середины XIX в.) — «Историк-марксист», 1941, № 1. (Дискуссию по докладу С. С. Дмитриева см. там же).
- Ковалевский М. М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России. Чаадаев и Киреевский. — «Русская мысль», 1916, № 2.
- Ковалевский М.* Философское понимание судеб русского прошлого мыслителями и писателями 30-40-х годов. — «Вестник Европы», 1915, № 17.
- Колюпанов.* Очерк философской системы славянофилов. — «Русское обозрение», 1894, № 5.
- Линицкий П.* Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого... Киев, 1882.
- Лучинников А. Г. И. В. Киреевский.* Очерк жизни и учения. — «Православный собеседник», 1915, ноябрь—декабрь; 1916, февраль—октябрь.
- Малинин В. А.* О социальных и теоретических истоках славянофильства. — «Философские науки», 1967, № 1.
- Максимов А.* Учение первых славянофилов. Киев, 1904.
- Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России. — «Вера и разум», 1907, № 2, 3, 4, 5, 9, 20.
- Панов И.* Славянофильство как философское учение. Историко-философский очерк. — «Журнал Министрства народного просвещения», 1880, ноябрь.
- Плеханов Г. В.* О книге Н. А. Бердяева «А. С. Хомяков». — Сочинения, т. XXIII, М.—Л., 1926.
- Плеханов Г. В. И. В. Киреевский.* — Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926.
- Плеханов Г. В. М. П. Погодин и борьба классов.* — Сочинения, т. XXIII. М.—Л., 1926.
- Рубинштейн Н.* Историческая теория славянофилов и ее классовые корни. — В сб.: Русская историческая литература в классовом освещении, т. 1. М., 1927.
- Рубинштейн Н. Л.* Славянофилы. — В кн.: Русская историография. М., 1941.
- Соловьев В.* Очерки из истории русского сознания. — «Вестник Европы», 1889, № 5—6, 11—12.
- Степун Ф.* Немецкий романтизм и русское славянофильство. — «Русская мысль», 1910, кн. 3.
- Таубе М. Ф.* Гносеология по учению славянофилов. СПб., 1912.

Чесноков Д. И. Герцен и философские споры западников и славянофилов в начале 40-х годов XIX в. — «Ученые записки Свердловского пед. ин-та», 1940, вып. 2.

Чесноков Д. И. А. С. Хомяков. — «Ученые записки Свердловского пед. ин-та», 1939, вып. 2.

Christoff Peter. An introduction to nineteenth century. Russian slavophilism. A study in ideas, vol. I. The Hague, 1961.

Cross S. H. Les civilisations slaves à travers les siècles. Paris, 1955.

Kohn Hans. Pan-slavism. Its history and ideology. N. L. 1960.

ГЛАВА XI

Источники

- Бэр К.* Всеобщий закон природы, проявляющийся во всяком развитии. — В кн.: *К. Бэр.* Избранные работы. М., 1924.
- Велланский Д. М.* Прология к медицине как основательной науке. СПб., 1805.
- Велланский Д. М.* Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве... СПб., 1812.
- Велланский Д. М.* Обзорение главных содержаний философического естествопознания. СПб., 1815.
- Лебедев К. В.* О жизни. — В кн.: Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века. М., 1959.
- Лобачевский Н. И.* О началах геометрии. — Полн. собр. соч., т. 1. М.—Л., 1946.
- Максимович М. А.* Основания физики Михаила Петрова. — «Северная пчела», 1833, № 207.
- Осиловский Т. Ф.* Рассуждение о пользе наук... [б. м.], 1795.
- Осиловский Т. Ф.* О пространстве и времени. — В кн.: Речи, говоренные в торжественном собрании Харьковского ун-та 30 августа 1807 г. Харьков, 1807.
- Осиловский Т. Ф.* Рассуждение о динамической системе Канта. — В кн.: Речи, произнесенные в торжественном собрании Харьковского ун-та 30 августа 1813 г. Харьков, 1813.
- Павлов М.* Основания физики. М., 1833.
- Рудье К. Ф.* Избранные биологические произведения. М., 1954.

Исследования

- Абрашнев М. М., Рубцов И. Е., Зубов В. П.* Роль русских естествоиспытателей первой половины XIX века в подготовке диалектического взгляда на природу. — «Вопросы философии», 1959, № 12.
- Бибик И. Е.* Материалистические идеи русских физиологов в первой половине XIX века. — «Ученые записки Удмуртского пед. ин-та», 1957, вып. 11.
- Вайль С. С.* О борьбе русских врачей в первой половине XIX века против натурфилософского идеализма и позитивизма. Л., 1959.
- Вернадский В. И.* Очерки по истории естествознания в России в XVIII столетии. — «Русская мысль», 1914, кн. 1.
- Зубов Н. П.* Историография естественных наук в России (XVIII в. — первая половина XIX в.) М., 1956.
- Из истории отечественной биологии XVIII—XIX веков. Сб. статей. М., 1953.
- Казан В. Ф.* Лобачевский. (1792—1856). М.—Л., 1948.
- Каменский Э. А.* Диалектические идеи в русской философии начала XIX века. — «Вопросы философии», 1963, № 6.
- Коган Л. А.* Философские взгляды А. А. Иовского (Из истории борьбы за материализм в русском естествознании первой трети XIX века). — «Вопросы философии», 1958, № 1.
- Кольман Э.* Великий русский ученый Н. И. Лобачевский. М., 1944.

- Коштовяну Х. Г.* Очерки по истории физиологии в России. М.—Л., 1946.
- Кравец И. Н.* Борьба Осиповского против религии и идеализма. — В сб.: Вопросы истории религии и атеизма, № 3. 1954.
- Кравец И. Н.* Из истории русского естественнонаучного материализма первой половины XIX столетия. — «Труды Харьковского политехнического института им. В. И. Ленина», серия общественных наук, 1955, т. V.
- Кравец И. Н. Т. Ф. Осиповский* — выдающийся русский ученый и мыслитель. М., 1955.
- Максимов А. А.* Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М., 1947.
- Микулинский С. Р. И. Е. Дядьковский (1784—1841).* Мировоззрение и общепсихологические взгляды. М., 1951.
- Микулинский С. Р. К. Ф. Рулье* и его учение о развитии органического мира. М., 1957.
- Микулинский С. Р.* Проблема физиологического и психического в трудах русских биологов первой половины XIX в. (Е. О. Мухин, И. Е. Дядьковский, И. Т. Глебов, К. Ф. Рулье). — Научные доклады высшей школы. «Философские науки», 1959, № 1.
- Микулинский С. Р.* Развитие общих проблем биологии в России. Первая половина XIX в. М., 1961.
- Петров В. С.* Выдающийся русский биолог К. Ф. Рулье. 1814—1858. М., 1949.
- Райков Б. Е.* Предшественники Дарвина в России. Из истории русского естествознания. Л., 1956.
- Чуриков Г. С. Тимофей Федорович Осиповский, ректор Харьковского университета 1820 г.* — «Русская старина», 1876, ноябрь.
- Яновская С. А.* Передовые идеи Н. И. Лобачевского — орудие борьбы против идеализма в математике. М.—Л., 1950.

ГЛАВА XII

Источники

- Арцыбашев Н. С.* О первобытной России и ее жителях. СПб., 1808.
- Грановский Т. Н.* Курс 1849/50 года. Отдел рукописей Гос. 6-ки им. В. И. Ленина. ф. 3598, № XVII, тетрадь 2.
- Грановский Т. Н.* Курс 1843/44 и 1849/50 годов. Гос. исторический музей, ф. 345, ед. хр. 17.
- Грановский Т. Н.* Сочинения. М., 1900.
- Т. Н. Грановский и его переписка. М., 1897.
- Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961.
- [*Каченовский М. Т.* Статьи]. — «Вестник Европы», 1809, № 3, 6; 1818, № 17—20; 1830, № 1—2.
- Каченовский М. Т.* Два рассуждения о кожаных деньгах и о Русской Правде. М., 1849.
- Кудрявцев П. Н.* От Берлина до Вены. — «Русский вестник», 1857, т. VII. Приложение. «Современная история».
- Кудрявцев П. Н.* Сочинения в трех томах, т. I. М., 1897.
- Полевой Н.* История русского народа, т. 1. М., 1829.
- Полевой Н.* Сочинение Н. М. Карамзина «История Государства Российского». — «Московский телеграф», 1829, ч. 27.
- Студенческие записи лекций Д. Л. Крюкова. Гос. исторический музей, ф. 221, ед. хр. 15; Отдел рукописей Гос. 6-ки им. В. И. Ленина, фонд музейный, ед. хр. 1840, 1843, 3448, 5292.
- Эверс И. Ф.* Древнейшее русское право в его историческом раскрытии. СПб., 1835.

Исследования

- Асиновская С. А.* Из истории передовых идей в русской средневековой мысли. (Т. Н. Грановский). М., 1955.
- Асиновская С. А.* Архив Т. Н. Грановского. — «Записки отдела рукописей 6-ки им. В. И. Ленина». вып. 21. М., 1959.
- Ветринский Ч.* Грановский и его время. Исторический очерк. М., 1897.
- Виппер Р. Ю.* Общественно-исторические взгляды Грановского. — «Мир божий», 1905, № 11.
- Григорьян М. М.* Философские и социологические взгляды Т. Н. Грановского. — В кн.: Русская прогрессивная философская мысль XIX в. (30—60-е годы). М., 1959.
- Каменский З. А.* О воззрениях Т. Н. Грановского на исторический процесс. — «Известия АН СССР», серия истории и философии, 1946, т. 3, № 6.
- Кареев Н. И.* Историческое мировоззрение Грановского. — В кн.: Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899.
- Кертман Л. Е.* Эволюция исторических взглядов Т. Н. Грановского. — «Научные записки Киевского гос. ун-та», 1947, т. VI, вып. 1.
- Коган Л. А.* Философско-исторические взгляды Д. Л. Крюкова. — «Вопросы философии», 1961, № 7.
- Ковьмин Н. К.* О шедленгизме Полевого и его критических приемах. СПб., 1902.
- Ковьмин Н. К.* Очерки по истории русского романтизма. Н. А. Полевой как выразитель литературных направлений современной ему эпохи. СПб., 1903.
- Левшин Д. М.* Т. Н. Грановский. (Опыт исторического синтеза). СПб., 1901.
- Рогинский З. И.* Выдающийся ученый-просветитель. «Ученые записки Ярославского пед. ин-та», 1957, вып. 22(32).
- Станкевич А. В.* Тимофей Николаевич Грановский. (Биографич. очерк). М., 1869.
- Степанищев С. С.* Общественно-политические позиции Н. А. Полевого 1825—1834 гг. — «Вестник ЛГУ», 1950, № 2.
- Сторожев В. Н.* Воспоминание о Т. Н. Грановском. Ростов-на-Дону, 1905.
- Ушакова Л. А.* К вопросу об отношении Т. Н. Грановского к революции. — «Ученые записки Томского гос. ун-та», 1958, т. 34.
- Ушакова Л. А.* Грановский в борьбе со славнофилами. — «Ученые записки Томского гос. ун-та», 1959, № 31.
- Чичерин Г.* Несколько слов о философско-исторических воззрениях Грановского. — «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 1(36).
- Bourmeyster A. M.* T. K a b e n o v s k i j . L'école sceptique et le cercle de Stankevič — «Revue des études slaves». Paris, 1966, t. 45.

Г Л А В А XIII**Источники**

- Сочинения и письма П. Я. Чаадаева (под редакцией М. Гершензона), т. I—II. М., 1914.
- [Чаадаев П. Я.] Неизданные «Философические письма» П. Я. Чаадаева. — «Литературное наследство», т. 22—24. М., 1935.
- Чаадаев П. Я.* Неопубликованная статья. — «Звенья», III—IV. М.—Л., 1934.
- Чаадаев П. Я.* Три письма. — «Звенья», V. М.—Л., 1935.
- Шаховской Д.* Неизданный проект прокламации П. Я. Чаадаева 1848 г. — «Литературное наследство», т. 22—24. М., 1935.

Исследования

- Асмус В. Ф.* О новых «Философических письмах» П. Я. Чаадаева. — «Литературное наследство», т. 22—24. М., 1935.
- Афанасьев М. К.* Общественно-политические взгляды Чаадаева. — «Труды Воронежского гос. ун-та», 1947, т. XIV, вып. 2.
- Берелевич Ф. И.* П. Я. Чаадаев и декабристы. — «Ученые записки Тюменского пед. ин-та», т. V, вып. 2, 1958.
- Богучарский В. Я.* Три западника сороковых годов (П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский, А. И. Герцен). Пг., 1919.
- Герцен А. И.* О развитии революционных идей в России. — Собр. соч. в 30 томах, т. VIII. М., 1956.
- Гершензон М. П.* Я. Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.
- Григорьян М. М.* Чаадаев и его философская система. — «Ученые записки АОН», 1958, вып. 44.
- Иовчук М. Т.* Философские и социально-политические взгляды П. Я. Чаадаева. — «Фронт науки и техники», 1938, № 4—5.
- Каменский З. А.* П. Я. Чаадаев. М., 1946.
- Кирпичников А. И.* П. Я. Чаадаев. — «Русская мысль», 1896, № 4.
- Ковалевский М.* Философское понимание судеб русского прошлого мыслителями и писателями 30-х и 40-х годов. — «Вестник Европы», 1915, № 12.
- Ковалевский М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России. Чаадаев и Киреевский. — «Русская мысль», 1916, № 12.
- Лебедев А. А.* Чаадаев. М., 1965.
- Плеханов Г. В.* Пессимизм как отражение экономической действительности. — Сочинения, т. X. М.—Л., 1923.
- Плеханов Г. В.* П. Я. Чаадаев. — Сочинения. т. XXIII. М.—Л., 1926.
- Пуванов Н. Н.* Петр Яковлевич Чаадаев и его мирозерцание (по поводу 50-летия со дня его смерти). Киев, 1906.
- Пыпин А. Н.* Проявление скептицизма. Чаадаев. — «Вестник Европы», 1871, декабрь.
- Смирнова З. В.* П. Я. Чаадаев и русская общественная мысль. — «Вопросы философии», 1968, № 1.
- Соловьева В.* Чаадаев и его «Философические письма». — «Под знаменем марксизма», 1938, № 1.
- Филиппов Л. А.* Религиозная утопия П. Я. Чаадаева и современные теологи. — «История СССР», 1961, № 6.
- Чернышевский Н. Г.* Апология сумасшедшего. — Полн. собр. соч., т. VII. М., 1950.
- Шаховской Д. П.* Я. Чаадаев — автор «Философических писем». — «Литературное наследство», т. 22—24. М., 1935.
- Шкуринов П. С.* Мирозозрение П. Я. Чаадаева. М., 1958.
- Шкуринов П. С.* П. Я. Чаадаев. Жизнь, деятельность, мирозозрение. М., 1960.
- Folk H.* Das Weltbild Peter I. Tschadaadajew's nach seinen acht «Philosophischen Briefen». Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19 Jahrhunderts. München, 1954.
- Quenet Ch.* Tschadaev et les lettres philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie. Paris, 1931.
- Winkler M.* Dr. Peter Jakovlevic Caadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19 Jahrhunderts. Berlin, 1927.

ГЛАВА XIV**Источники**

- Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем, т. I—IV. М., 1934.
- Надеждин Н.* Для г. Шевырева по-

яснения критических замечаний на его историю поэзии. — «Телескоп», 1936, № 8.

Надеждин Н. И. Об исторической истине и достоверности. — Библио-

- тека для чтения», 1837, т. 20, отд. 3.
- [Надеждин Н. И.] О современном направлении изящных искусств. — «Ученые записки Московского императорского университета», т. XX, отд. III, М., 1836.
- [Надеждин Н. И. Статьи.] — «Телескоп», 1834, ч. 19; 1835, ч. 5; 1836, ч. 31.
- Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография, написанная П. В. Анненковым. М., 1857.
- Станкевич Н. В. О причинах постепенного возвышения Москвы до смерти Иоанна III. — «Ученые записки Московского императорского университета», т. 5, М., 1834.
- Станкевич Н. В. Стихотворения. Трагедии. Проза. М., 1890.
- Станкевич Н. В. Переписка 1830—1840 гг. М., 1914.
- Исследования**
- Александров Я. Идеалист 30-х годов XIX века. (К 75-летию со дня кончины 25 июня Н. В. Станкевича 1840—1915 гг.). Казань, 1915.
- Архангельский К. П. По поводу первой биографии Станкевича. — «Труды Воронежского гос. ун-та», 1926, т. 3.
- Архангельский К. П. Н. В. Станкевич. — «Известия Северо-Кавказского ун-та», 1930, т. 1.
- Берегина В. Г. Белинский и Бакунин в 1830-е годы. — «Ученые записки Ленинградского гос. ун-та», серия филологич. наук, 1952, вып. 17, № 158.
- Гершензон М. История молодой России. 1908.
- Горев Б. Бакунин. Его жизнь, деятельность и учение. М., 1919.
- Григорьян М. М. Философские взгляды Н. В. Станкевича. — В сб.: Русская прогрессивная философская мысль XIX века (30—60-е годы). М., 1959.
- Дынский М. А. От примирения с действительностью к апологии разрушения (к вопросу о развитии гегельянства М. Бакунина). — «Летописи марксизма», 1927, № 4.
- Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин (к столетию со дня рождения). СПб., 1905.
- Козмин Н. К. Николай Иванович Надеждин. Жизнь и научно-литературная деятельность 1804. СПб., 1912.
- Корнилов А. А. Молодые годы Михаила Бакунина. М., 1915.
- Машинский С. Станкевич и его кружок. — «Вопросы литературы», 1964, № 5.
- Мезенцев П. А. Н. В. Станкевич и В. Г. Белинский. (Из истории философской и эстетической мысли в России). — «Ученые записки Кийшевского гос. ун-та», 1953, т. IX.
- Полонский В. П. Михаил Александрович Бакунин. Жизнь, деятельность, мышление, т. I, М., 1922.
- Сакулин П. Идеализм Н. В. Станкевича. — «Вестник Европы», 1915, кн. 2.
- Стеклов Ю. М. М. А. Бакунин. Жизнь и деятельность, ч. I, М., 1926.
- Филиппов М. М. Судьбы русской философии. (Кружок Станкевича. — Влияние Гегеля). — «Русское богатство», 1894, № 11.
- Ярмерштедт В. Мировоззрение кружка Станкевича и поэзия Кольцова. (Из истории литературно-философского движения в России). — «Вопросы философии и психологии», 1893, № 5; 1894, № 2.
- Brown E. F. The circle of Stankevich. «American Slavic and last European review». Montepelien, vt. 1957, vol. 16, N. 3.
- Schultze B. Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Rische und Papstum. Wien, 1950.

ГЛАВА XV

Источники

- [Белинский В. Г.] — «Литературное наследство», т. 55, М., 1948.
- Белинский В. Г. Полное собрание сочинений, т. I—XIII. М., 1953—1959.
- Белинский В. Г. Избранные философские сочинения, т. I—II. М., 1948.
- Белинский в воспоминаниях современников. М., 1948.

Исследования

- Баскаков В. Г. Социологические воззрения В. Г. Белинского. [М.], 1948.
- Богущий И. С. Философский материализм В. Г. Белинского. — «Ученые записки АОН», 1949, вып. 5.
- Бродский Н. Л. В. Г. Белинский (Социально-политические, философские и литературно-критические взгляды). М., 1946.
- Бурсов Б. И. Вопросы реализма в эстетике революционных демократов. М., 1953.
- Васецкий Г. С. Белинский — великий мыслитель и революционер-демократ. М., 1948.
- Великий русский мыслитель В. Г. Белинский. Сборник статей. [М.], 1948.
- Венгеров С. А. Эпоха Белинского. Общий очерк. Пг., 1919.
- Вороницын И. П. В. Г. Белинский и религия. М., 1930.
- Гуляев Н. А. В. Г. Белинский и зарубежная эстетика его времени. Казань, 1961.
- Дьяков И. Я. Мировоззрение В. Г. Белинского. Благовещенск, 1962.
- Иванов-Разумник Р. В. Великие искания. Виссарион Григорьевич Белинский. СПб., 1911.
- Иллерицкий В. Исторические взгляды В. Г. Белинского. [М.], 1953.
- Иовчук М. Т. Белинский. Его философские и социально-политические взгляды. М., 1939.
- Карабан С. И. В. Г. Белинский. Его философские, эстетические и критические взгляды. Минск, 1936.
- Киров С. М. Великий искатель. — «Литературная газета», 1 декабря 1939 г.
- Коган П. С. Белинский и его время... М., 1923.
- Лаврецкий А. Эстетика Белинского. М., 1959.
- Лаврецкий А. и Полянский В. В. Г. Белинский. М., 1936.
- Лебедев-Полянский П. И. В. Г. Белинский. Литературно-критическая деятельность. М.—Л., 1945.
- Мезенцев П. А. Белинский. Проблемы идейного развития и творческого наследия. М., 1957.
- Мушин Б. З. В. Г. Белинский о диалектике «отрицания» в истории. — «Ученые записки Удмуртского пед. ин-та», 1946, вып. 1.
- Нечаева В. С. В. Г. Белинский. Жизнь и творчество. 1836—1841. М., 1961.
- Плезанов Г. В. Белинский и разумная действительность. — Избранные философские произведения, т. IV. М., 1958.
- Плезанов Г. В. Виссарион Григорьевич Белинский (1811—1848). Там же.
- Плезанов Г. В. О Белинском. Там же.
- Поляков М. Я. Виссарион Белинский. Личность — идеи — эпоха. М., 1960.
- Правдухин В. Виссарион Белинский — основоположник социальной эстетики. Пг., 1923.
- Смирнова З. В. Мировоззрение В. Г. Белинского. М., 1948.
- Смирнова З. В. Общественно-политические и философские взгляды В. Г. Белинского. М., 1952.
- Смирнова З. В. Эстетика русских революционных демократов. В. Г. Белинский. — В кн.: М. Ф. Овсянников, З. В. Смирнова. Очерки истории эстетических учений. М., 1963.
- Степанов В. И. Философские и социологические воззрения В. Г. Белинского. Минск, 1959.
- Степанищев С. С. Общественно-по-

- литические взгляды В. Г. Белинского. Л., 1960.
- Туркин Н.* Просветительные идеи Белинского. Систематический свод всех главнейших философских положений В. Г. Белинского. М., 1882.
- Хайкин А. Л.* Этика Белинского. Тамбов, 1961.
- Чагин Б. А.* Общественно-политические и философские взгляды В. Г. Белинского. Л., 1948.
- Чернышевский Н. Г.* Очерки гоголевского периода русской литературы. — Полн. собр. соч., т. II. М., 1949.
- Щукин С. Е.* В. Г. Белинский и социализм. М., 1929.
- Billig, J.* Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus beiden Russischen Romantikern. (Belinski, Bakunin). Berlin, 1930.
- Lampert, E.* Studies in rebellion. London, 1957.
- Shiltze, Bernhard.* Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland. München, 1958.

ГЛАВА XVI

Источники

- Герцен А. И.* Собрание сочинений в 30 томах, т. I—XXX. М., 1954—1964.
- Герцен А. И.* Избранные философские произведения, т. I—II. М., 1946.
- Герцен в воспоминаниях современников. М., 1956.
- Пассек Т. П.* Из дальних лет. Воспоминания. М.—Л., 1931.
- Багурицкий В. И.* Герцен, его друзья и знакомые. Материалы для истории общественного движения в России... СПб., 1904.

Исследования

- Богучарский В. Я.* А. И. Герцен. СПб., 1912.
- Быловский Б.* Критика классической немецкой философии в работах Герцена. — «Под знаменем марксизма», 1943, № 9—10.
- Васецкий Г. С.* Философские взгляды А. И. Герцена. — «Философские записки», 1946, т. 1.
- Ветринский Ч.* В сороковых годах. Историко-литературные очерки и характеристики. М., 1899.
- Володин А. И.* В поисках революционной теории. (А. И. Герцен). М., 1962.
- Володин А. И.* Начало социалистической мысли в России. М., 1966.
- Воровский В. В.* Был ли Герцен со-

циалистом? — Сочинения, т. 2. М., 1933.

- Воролицын И. П.* А. И. Герцен и религия. М., 1928.
- А. И. Герцен. 1870—21 января 1920. Пг., 1920 [Сб.].
- Головин А. В.* А. И. Герцен о диалектике внутреннего и внешнего. — В кн.: Герценовские чтения. Философия. Л., 1967.
- Гуйван П. Н.* Некоторые вопросы философии истории в творчестве А. И. Герцена (1847—1870 гг.). — «Вестник ЛГУ», серия экономика, философия, право, 1967, вып. 3, № 17.
- Иванов-Разумник Р. В.* А. И. Герцен. 1870—1920 гг. Пг., 1920.
- Иллерицкий В. Е.* Исторические взгляды А. И. Герцена. — «Вопросы истории», 1952, № 10.
- Новчук М. и Щипанов И.* Герцен — классик русской философии XIX века. — В кн.: Из истории русской философии. М., 1949.
- Лаврецкий А. А.* И. Герцен и эстетика реализма. — В кн.: А. Лаврецкий. Эстетические взгляды русских писателей. М., 1963.
- Левин К. А.* И. Герцен. Личность. Идеология. М., 1922.
- Лежнев И.* Герцен и русская интеллигенция. — «Красная новь», 1940, № 2.
- Лившиц М. А.* Читая Герцена. — «Вопросы философии», 1967, № 1.
- Луначарский А. В.* А. И. Герцен и

- люди сороковых годов. — В сб.: Русская литература. Избр. статьи. М., 1947.
- Любимова А. А.* Борьба А. И. Герцена с идеализмом в России. — «Ученые записки АОН», кафедра истории философии, 1952, т. 15.
- Нович И.* Духовная драма Герцена. М., 1937.
- Овсяннико-Куликовский Д. И.* Герцен. СПб., 1908.
- Пехтелев И. Г.* Эволюция эстетических воззрений А. И. Герцена. — «Ученые записки Казанского пед. ин-та», факультет языка и литературы, 1940, вып. 3.
- Пипер Л.* Мировоззрение Герцена. Историко-философский очерк. М. — Л., 1935.
- Пирумова Н. М.* Исторические взгляды А. И. Герцена. М., 1956.
- Плеханов Г. В.* А. И. Герцен. — Избранные философские произведения, т. IV. М., 1958.
- Порох И. В.* Герцен и Чернышевский. Саратов, 1963.
- Проблемы изучения Герцена. [Сборник]. М., 1963.
- Скабичевский А. М.* Три человека 40-х годов. А. И. Герцен. — Сочинения, т. 1. СПб., 1890.
- Соловьев Е. А.* А. И. Герцен. Его жизнь и литературная деятельность. СПб., 1898.
- Стеклов Ю. А.* И. Герцен. (1812—1870). Л., 1930.
- Сушко Н. Я.* Великий русский диалектик А. И. Герцен. — «Научные записки Харьковского ин-та торговли», 1941, т. 2.
- Тарле Е.* Герцен и Запад. Пг., 1918.
- Теплов Б. М.* — Психологические взгляды Герцена. — В кн.: Вопросы психологии. М. — Л., 1950.
- Теряев Г. В.* А. И. Герцен — великий мыслитель, предшественник русской социал-демократии. М., 1962.
- Усакина Т. И.* О философском содержании художественной прозы Герцена сороковых годов. — В кн.: Вопросы славянской филологии. Саратов, 1963.
- Чесноков Д.* Герцен и его «Письма об изучении природы». — «Под знаменем марксизма», 1938, № 2.
- Чесноков Д. И.* Философские взгляды Герцена. — «Ученые записки Свердловского пед. ин-та», 1938, вып. 1.
- Чесноков Д. И.* Мировоззрение Герцена. М., 1948.
- Шпет Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.
- Щипанов И.* Философские труды Герцена. — «Большевик», 1947, № 9.
- Эльсберг Я. А.* И. Герцен. Жизнь и творчество. М., 1948.
- Labry R.* Alexander Ivanovitch Herzen, essai sur la formation et le développement de ses idées. Paris, 1928.
- Labry R.* Herzen et Proudhon. [Paris, 1932.]
- Malia M.* Alexander Herzen and the birth of Russian socialism. 1812—1855. Cambridge, 1961.
- Montanelli L.* Lita Sbagliata di un fuorissito. (A. Herzen. 1812—1870). Milano, 1947.
- Fiszman S.* Aleksander Hercen. Warszawa, 1951.

ГЛАВА XVII

Источники

- Огарев Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения, т. I—II. М., 1952—1956.
- Огарев Н. П.* Письма. — «Литературное наследство», т. 61. М., 1953.
- Огарев Н. П.* Письмо А. И. Герцену

- в ноябре 1844 г. — Отдел рукописей Гос. б-ки им. В. И. Ленина, ф. Г-О, VIII, ед. хр. 55.
- Огарев Н. П.* Последнее проклятие. — Отдел рукописей Гос. б-ки им. В. И. Ленина, ф. Г-О, VII-8, тетрадь № 32/2.

Исследования

- Андронов И. Николай* Платонович Огарев. Очерк жизни и творчества. Пг., 1922.
- Бочкарев В.* Поэзия Огарева и его социально-философские искания 40—50-х годов XIX в. — «Волжская повесть», 1939, кн. 8.
- Бочкарев В. Н. П.* Огарев и его предшественники. — «Ученые записки гос. пед. ин-та им. В. В. Куйбышева», 1942, вып. 6.
- Бочкарев В.* Тема Запада в творчестве Огарева. — «Ученые записки гос. пед. ин-та им. В. В. Куйбышева», 1948, вып. 9.
- Новчук М. Т.* Философские и социологические взгляды Н. П. Огарева. М., 1957.
- Мировоззрение Н. П. Огарева и его место в истории русской революционной мысли. — «Вопросы философии», 1964, № 4.
- Кикец Г. Ю.* Социологические взгляды Н. П. Огарева. — «Научные записки Киевского гос. ун-та», 1954, т. 13, вып. 2, № 1.
- Лемке Мих.* Очерки жизни и деятельности Герцена, Огарева и их друзей (по неизданным источникам). — «Мир божий», 1906, № 1, 2, 4, 7.
- Лейнер Е. А. Н. П.* Огарев и естествознание. — «Вопросы философии», 1953, № 3.
- Минаева Н. В.* Ранний утопический социализм Н. П. Огарева. — «Ученые записки Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина», 1962, № 187.
- Паркин В. Ф. Н. П.* Огарев о роли народных масс и личности в истории. — «Ученые записки Ульяновского пед. ин-та», 1959, т. 15, вып. 1.
- Пугинцев В. А. Н. П.* Огарев. — В кн.: *Н. П. Огарев. Избранные произведения*, в двух томах. М., 1956.
- Пугинцев В. А. Н. П.* Огарев. Жизнь, мировоззрение, творчество (к 150-летию со дня рождения. 1813—1963). М., 1963.
- Смирнова З. В.* Социально-политические и философские взгляды Н. П. Огарева. — «Вестник АН СССР», 1952, № 10.
- Степанищев С. С. Н. П.* Огарев. Л., 1964.
- Тараканов Н. Г.* Мировоззрение Н. П. Огарева. — В кн.: *Н. П. Огарев. Избранные соц.-политич. и философские произведения*, т. 1. М., 1952.
- Черняк Л. Н. П.* Огарев. Жизнь и деятельность. — В кн.: *Н. П. Огарев. Избранные стихотворения и поэмы*. М., 1938.
- Яковлев М. В. Н. П.* Огарев — революционный демократ и воинствующий материалист. — «Вопросы философии», 1954, № 2.
- Яковлев М. В.* Мировоззрение Н. П. Огарева. М., 1957.

ГЛАВА XVIII**Источники**

- Ашарумов Д. Д.* Из моих воспоминаний (1849—1851). (Б. м), 1906.
- Дело петрашевцев, т. I—III. М.—Л., 1937—1951.
- Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка, вып. 1—2. СПб., 1845—1846.
- Петрашевцы в воспоминаниях современников. Сборник материалов, т. I. М.—Л., 1928.
- Петрашевцы. Политические про-

- цессы николаевской эпохи. М., 1907.
- Петрашевцы. Сборник материалов, т. 1—3. М.—Л., 1927—1928.
- Философские и общественно-политические произведения петрашевцев. М., 1953.

Исследования

- Ардабацкая А. Г.* Петрашевцы о революционном перевороте. — В кн.: Научный ежегодник за 1955 год

- (Саратовский гос. ун-т), ист. факультет, отд. 2. Саратов, 1958.
- Бешкин Г. А.* Идеи Фурье у Петрашевского и петрашевцев. М.—Пг., 1923.
- Блюмин И. Г.* Русский фурьеризм 40-х годов XIX века. — «Известия Академии наук СССР», отделение общественных наук, 1938, № 1—2.
- Богогов В. В.* Основные черты мировоззрения выдающихся представителей движения петрашевцев. М., 1958.
- Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Из истории раннего русского социализма (Буташевич-Петрашевский и Спешнев). — «Вестник МГУ», серия экономики, философии и права, 1966, вып. 1, № 5.
- Григорьян М. М.* Фурьеризм в России. — «Фронт науки и техники», 1939, № 3.
- Гузій А. М.* Філософські погляди петрашевців. — Праці кафедр суспільних наук (Львівськ. держ. ун-т), 1959, вып. 5. Питання філософії.
- Демор В. П. М. В.* Петрашевский (Буташевич). Пг., 1920.
- Держач С. С.* О литературно-эстетических взглядах петрашевцев. — «Вестник ЛГУ», 1957, т. 14, серия истории языкознания и л-ры, вып. 3.
- Евграфов В. Е.* Социально-политические и философские взгляды петрашевцев. — В сб.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. 1. М., 1953.
- Лейкина В. Р.* Петрашевцы. М., 1924.
- Лейкина-Свирская В. Р.* Атеизм петрашевцев. — В сб.: Вопросы истории религии и атеизма, т. 3. М., 1955.
- Минаева Н. В.* Идеи утопического социализма во взглядах петрашевцев. — «Ученые записки Моск. гор. пед. ин-та», каф. истории СССР, т. LXXVIII, вып. 4, 1957.
- Никитина Ф. Г.* Общественно-политические и философские взгляды М. В. Буташевича-Петрашевского. — В сб.: Из истории русской философии XVIII—XIX вв. М., 1952.
- Никитина Ф. Г.* Атеизм петрашевцев. — В сб.: Материализм и религия. М., 1958.
- Прокофьев В. А.* Петрашевский, М., 1962.
- Райский Л.* Социальные воззрения петрашевцев. Очерки по истории утопического социализма в России. Л., 1927.
- Семевский В. И.* Пропаганда петрашевцев в учебных заведениях. — «Голос минувшего», 1917, II.
- Семевский В. И. М. В.* Буташевич-Петрашевский и петрашевцы, ч. 1. М., 1922.
- Троян Н.* Философские воззрения петрашевцев. — «Под знаменем марксизма», 1943, № 11.
- Усакина Т. И.* Петрашевцы и литературно-общественное движение сороковых годов XIX века. Саратов, 1965.
- Фроммет Б.* Социалистические и кооперативные идеалы петрашевцев в сороковые годы. Пг., 1918.
- Trojan N.* The philosophical opinions of the Petrashevsky circle. — «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 6, N 3. New York, 1946.
- Śliwowska W.* Micolaj Spieszniw. — «Slavia orientalis», r. 7, N 1. Warszawa, 1958.

ГЛАВА XIX

Источники

- Герцен А. И.* Мартыанов и земский царь. — Собр. соч. в 30 томах. т. XVIII. М., 1959.
- «Вести о России», повесть в стихах крепостного крестьянина. Ярославль, 1961.
- Воззвание к Преображенскому полку. — В кн.: Избранные социально-политические и философские произведения декабристов, т. 1. М., 1951.
- Колчин М.* Ссылные и заточенные в остроге Соловецкого монастыря в XVI—XIX вв. М., 1908.

Мартьянов П. Народ и государство. Лондон, 1862.

Рабочее движение в России в XIX в., т. I. М., 1955.

Центральный гос. архив Октябрьской революции, ф. 109, 1 эксп., д. 441; там же, ф. 109, 1 эксп., д. 405; там же, ф. 109, 1 эксп., оп. 214, д. 76.

Государственный архив Свердловской области, ф. 12, оп. 1, д. 801.

Исследования

Бонч-Бруевич В. Д. В. И. Ленин об устном народном творчестве. — «Советская этнография», 1954, № 4.

Ганцова-Берникова В. Отголоски декабрьского восстания 1825 г. — «Красный архив», 1926, т. XVI.

Горловский М. А. и Пятницкий А. Н. Из истории рабочего движения на Урале. Свердловск, 1954.

Лемке Мих. Очерки освободительного движения шестидесятых годов. СПб., 1908.

Коган Л. А. Крепостные вольнодумцы. (XIX в.). М., 1966.

Коц Е. С. Крепостная интеллигенция. Л., 1926.

Семеновский В. И. Волнение в Семеновском полку в 1820 г. — «Былое», 1917, № 1, 2, 3.

ГЛАВА XX

Источники

Главные правила Кирилло-Мефодиевского общества. — «Былое», 1906, № 2.

Избранные общественно-политические и философские произведения украинских революционных демократов XIX века. М., 1955.

Каравиц В. Н. Сочинения, письма и бумаги, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Харьков, 1910.

Книги битія українського народу. Львів, 1921.

Лодий П. Д. Замечания и разбор напечатанной выписки из журнала Гл. правления училищ. Институт русской литературы (Пушкинский дом), архив А. В. Никитенко, № 18957—С(XXXVI б.).

Лодий П. Д. Записка о философии. ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382.

Лодий П. Д. Логические наставления. СПб., 1915.

Любовский П. Краткое руководство к опытному душесловию. Харьков, 1815.

Любовский П. М. Опыт логики. Харьков, 1818.

Рижский И. С. Введение в курс словесности. Харьков, 1806.

Рижский И. С. Наука стихотворства. СПб., 1811.

Рижский И. С. Умсловие или умственная философия. СПб., 1792.

Семеский В. И. Кирилло-Мефодиевское общество 1846—47 гг. Киев, 1915.

Шевченко Т. Г. Собрание сочинений, т. 1—5. М., 1955—1956.

Исследования

Багалей Д. И. Материалы для биографий южно-русских научно-литературных деятелей XIX века, т. 1. Киев, 1903.

Борьба между материализмом и идеализмом на Украине в XIX столетии. [Сб.]. Київ, 1964 (на укр. яз.).

Гербильский Г. Ю. Передовая общественная мысль в Галиции (30-е—середина 40-х годов XIX столетия). Львов, 1959.

Гербильский Г. Ю. Развитие прогрессивных идей в Галиции в первой половине XIX столетия (до 1848 г.). Львов, 1964.

Денисенко М. С. Философские взгляды П. Д. Лодия. — «Научные записки Ин-та философии АН УССР», т. 7. Киев, 1961 (на укр. яз.).

Дмитерко Я. Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко. М., 1954.

- Дмитерко Я. Д.* О развитии материалистической философии на Украине (конец XVIII и начало XIX века). — «Вопросы философии», 1951, № 3.
- Дрейзен С. С.* К вопросу о мировоззрении и научно-педагогической деятельности Н. И. Гулака. — «Труды Среднеазиатского государственного ун-та», серия истории, т. 62, кн. 8, Ташкент, 1955.
- Из истории общественно-политической и философской мысли на Украине. Киев, 1956 (на укр. яз.).
- Коваленко Л. А.* Жан-Жак Руссо и общественно-политическая мысль на Украине. — В сб.: Вопросы новой и новейшей истории, вып. 3. Киев, 1966 (на укр. яз.).
- Лавровский Н. В.* Н. Каразин. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1872, ч. СПХ, отд. 5.
- Назаренко И. Д.* Мировоззрение Т. Г. Шевченко. Киев, 1957.
- Новиков М. И.* Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко. М., 1961.
- Осичнюк Ю. В.* Развитие философской мысли на Украине в конце XVIII—начале XIX столетия. — «Доклады и сообщения Ужгородского гос. ун-та», серия обществ. наук, 1961, № 1 (на укр. яз.)
- Очерк истории философии на Украине. Киев, 1966 (на укр. яз.).
- Петровский А. В.* Петр Любовский — передовой психолог начала XIX в. — «Вопросы философии», 1952, № 3.
- Слюсарский А. Г.* Василий Назарович Каразин. Харьков, 1952.
- Шаблюковский Е. С.* Шевченко и русская революционная демократия. Киев, 1958.

ГЛАВА XXI

Источники

- «Дело Голуховского». ЦГИА Литов. ССР, ф. 721, оп. 1, № 59.
- Донелайтис К.* Времена года. Л., 1960.
- «Докладная записка» о вредном влиянии французской философии. ЦГИА Литов. ССР, ф. 721, д. 322.
- Журнал ректора Виленской духовной академии за 1835 г. — Гос. ист. архив Ленинградской области в Ленинграде, ф. 46, оп. 4, д. 307; 1836, ф. 46, д. 74; 1837, ф. 46, д. 79; 1838, ф. 46, д. 84; 1839, ф. 46, д. 308; 1840, ф. 46, д. 100; 1841, ф. 46, д. 107; 1842, ф. 46, д. 309.
- Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей, т. II. М., 1956.
- Отзыв на диссертацию, составленную господином Голуховским, магистром Варшавского университета, по случаю программы, опубликованной Виленским университетом. ЦГИА Литов. ССР, ф. 234, оп. 1.
- Письма Довгирда Лелевелю. ЦГИА Литов. ССР, рукопись, ф. 1135, д. 4 и 55.
- «Проект Юндаила». ЦГИА СССР, ф. 733, оп. 62, ед. хр. 49.
- Dowgird A.* Rozbiór dzieła pt. «O Filozofii» (napisanego) przez Feliksa Jarońskiego z uwagami nad nim». — «Dziennik Wileński», t. VI, 1817, s. 67—111, 191—231, 285—331.
- Dowgird A.* Wykład przyrodzonych myślenia prawideł czyli logika teoretyczna i praktyczna. Połock, 1828.
- Dowgird A.* Antykrityka. Odpowiedź na recenzję jego dzieła pt. — «Przyrodzone myślenia prawidła», t. IX, 1830, s. 131—149, 196—220.
- Dowgird A.* Rzeczywistość poznania ludzkich «Wizerunki i roztrzęsania naukowe, poczet nowy», t. V. Wilno, 1839, s. 5—82.
- «Kurs filozofii». Научная Библиотека Вильнюсского Государственного университета, рукописный отдел, ф. III, рукопись № 625.

- «Lo(g)ika». Ц. Г. Библиотека АН УССР, отдел рукописей. А 2, рукопись № 4432.
- «Filozofia moralna». Ц. Г. Библиотека АН УССР, отдел рукописей. А 2, рукопись № 4616.
- «Krótkie uwagi nad duszą zwieżąt i różnica jej od duszy ludzkiej». Ц. Г. Библиотека АН УССР, отдел рукописей. А 2, рукописи № 4573 и 4616. Имеется также рукопись этого сочинения в библиотеке Вильнюсского университета, отдел рукописей, ф. III, № 625.
- «Teologia przyrodzona», Ц. Г. Библиотека АН УССР, отдел рукописей, А2, рукописи № 4616 и 4573.
- Goluchowski J.* Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzen Völker und einzelner Menschen. Erlangen, 1822.
- (*Grabowski Ignacy*) Dopytanie się u przodków czułości ku poddanym autorowi odpowiedzi, czyli Dodatki do księgi «O poddanych polskich odpowiadające (1790).
- Karczewski W.* Astronomia. Wilno, 1826.
- Karczewski W.* O komietach. Wilno, 1826.
- Karpowicz M.* Kazania, t. II. Wilno, 1777.
- Konarski Sz.* Program działań narodowych. — В кн.: *H. Moscicki*, Pod. berłem carów. Warszawa, 1924.
- Oczapowski M.* Rzut oka na terażniejszy stan gospodarstwa w klimacie północnym. Wilno, 1828.
- O poddanych polskich. Kraków, 1777. (*Pilchowski Dawid*). Odpowiedź na pytanie jeżeli nieczułość w wyższych wiekach ku poddanym tak była opanowała serca polaków iż uczeni nawet nią zarazeni zostali? Czyli dodatek do księgi o poddanych poeskich. Wilno, 1789.
- Poczobut M.* Listy do Jana Sniadeckiego. — В кн.: *M. Baliński*. Pamiętniki. O Janie Sniadeckim, t. II. Wilno, 1865.
- Poczobut M.* O dawności zodyaka egiptskiego w Denderach... Wilno, 1803; *Recherchers sur le zodiaque de Denderach* (1805); *Sur l'anti-*
- quité du Zodiaque de Denderach* (1805).
- Poczobut M.* Cahiers des observations astronomiques faites à l'observatoire de Vilna en 1773.
- Slawiński P.* Początki astronomii teoretycznej i praktycznej. Wilno, 1826.
- Sawicz F.* Pamiętnik. Spowiedź pokutującego. — В кн.: *Eu... Heleńiusz*. Wspomnienia lat minionych, t. II. Kraków, 1876.
- Sniadecki Jan.* Zywoť uczony i publiczny Marcina Poczobuta. Wilno, 1817.
- Sniadecki J (an)* Pisma filozoficzne, t. I i II, PWN, 1958.
- Sniadecki J(an)*. Pisma rozmaite, t. II—V. Wilno, 1818—1822.
- Sniadecki J(ędrzej)*. Teoryja jestestw organicznych, t. I, II. Wilno, 1811.
- Sniadecki J(ędrzej)*. Dzieła, wyd. *M. Balińskiego*. Warszawa, 1840.
- Strojnowski Hieronim*. Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów. Wilno, 1785.
- «Wiadomości Drukowe». Wybór artykułów. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1962.
- Życie y błędy Woltera wybrane z księgi francuskiej. «Les Erreurs de Voltaire» napisaney przez x. Franciszka Nonnotta. Nieswiż, 1781.

Исследования

- Алексютович М. А.* и др. Развитие общественно-политической и философской мысли в Белоруссии в эпоху феодализма (до начала XIX века). — В сб.: *Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР*, т. I. М., 1955.
- Басевич А. М.* Иоахим Лелевель. М., 1961.
- Гришка О.* Критика философии Канта в Вильнюсском университете (конец XVIII и начало XIX в.). — «Ученые записки высших учебных заведений Литов. ССР», № 7, Вильнюс, 1966 (на литов. языке).
- Дорошевич Э. К.* К вопросу о философском наследии А. Довгирда. —

- «Известия АН БССР», т. 1. Минск, 1960.
- Дорошевич Э. К.* Аниол Довгирд как философ. — В кн.: Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Минск, 1962.
- Дорошевич Э. К.* Аниол Довгирд — мыслитель эпохи Просвещения. Минск, 1967.
- Дорошевич Э. К.* Материалистические и гуманистические идеи в произведениях Е. Снядецкого и М. Очаповского. — Материалы к IX конференции молодых ученых. Общественные науки. Минск, 1964.
- Дорошевич Э. К.* Неизвестный курс лекций А. Довгирда. — В кн.: История и методология естествознания. Минск, 1966.
- Дорошевич Э. К.* «Cahier des observations» Мартина Почобута и его школы. Там же.
- Ильюшин И. М.* и др. Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии в XIX в. — «Известия АН БССР». Минск, 1951, май—июнь, № 3.
- Майхрович С.* Нарысы беларускай літаратуры XIX стагоддзя. Минск, 1954.
- Мознач Н.* Идејная борба в Белоруссии и Литве по некоторым вопросам философии и социологии (30—40-е годы XIX в.). — В кн.: Вопросы философских наук. Материалы IX конференции молодых ученых Белоруссии, философия, вып. 6. Минск, 1965.
- Мознач Н. Н.* Из истории общественно-политического движения в Белоруссии в 40-е годы XIX в. «Союз свободных братьев» (1846—1849). — В кн.: Тезисы докладов молодых ученых АН БССР, серия общественных наук. Минск, 1959.
- Ноњавичене Г. К.* К социологическим взглядам И. Лелевеля. — «Ученые записки высш. учеб. заведений Литовской ССР», экономика, № 6. Вильнюс, 1965 (на литов. яз.).
- Плечкайтис Р.* Распад схоластической логики в Литве. — «Ученые записки высших учебных заведений Литовской ССР», философия, № 3. Вильнюс, 1963 (на литов. яз.).
- Поссе В. С.* О влиянии передовой русской общественной мысли на развитие просвещения в Белоруссии в конце XVIII в. — В сб.: Материалы конференции молодых ученых АН БССР, серия общественных наук. Минск, 1960.
- Смирноу А.* Франц Савич. Минск, 1961.
- Jabłońska-Erdmanowa S.* Oświecenie i romantyzm w stowarzyszeniach młodzieży Wileńskiej na początku XIX w. Nakładem towarzystwa przyjaciół nauk w Wilnie... 1931.
- Kaczmarek St.* Aniól Dowgird filozof nieznaný. Książka i Wiedza, 1965.
- Lukaszewicz W.* Szymon Konarski. Warszawa, 1948.
- Oświecenie.* Nowy Korbut. Instytut badań literackich Polskiej Akademii Nauk. PIW, 1967.
- Opalek K.* Hieronim Strojnowski, przedstawiciel postępowej myśli prawniczej polskiego Oświecenia. «Państwo i Prawo», zes. 1, 1952.
- Serejski M. H.* Koncepcja historii powszechnej Joachima Lelwela. Warszawa, 1958.
- Skwarczyński Z.* Kazimierz Kontrym. Towarzystwo Szubrawców. Dwa studia. Wrocław, 1961.
- Suchodolski B.* Studia z dziejów polskiej myśli filozoficznej i naukowej. Wrocław, 1958.
- Szacki J.* Z historii szlachecko-rewolucyjnej ideologii w Polsce drugiego i trzeciego dziesięciolecia XIX wieku. — В кн.: Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej, t. III. Warszawa, 1957.
- Szacki J.* Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko-rewolucyjnej. Warszawa, 1962.
- Szyfman L.* Jędrzej Sniadecki. Warszawa, 1960.
- Fajnhauz D.* Ruch konspiracyjny na Litwie i Białorusi. 1846—1848. Warszawa, PWN, 1965.

ГЛАВА XXII

Источники

- Асаки Георгий. Избранные сочинения. Кишинев, 1958 (на молдав. яз.).
- Донич Александр. Сочинения. Кишинев, 1955 (на молдав. яз.).
- [D'Orville]. Memoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie présenté à S. A. S. le prince Alexandre Ursulanti hospodar regnant en 1787 par le comte d'Hauterive. Bucaresti, 1902.
- Календарь для румынского народа. Яссы, 1844 (на румын. яз.).
- Руссо Алеку. Избранное. — «Карта молдавеняскэ», 1959 (на молдав. яз.).
- Руссо Алеку. Избранные сочинения. Кишинев, 1955 (на молдав. яз.).
- Russo A. Opere complete, comen-tate de L. Predescu. București, 1942.
- Стамати К. Избранные сочинения. Кишинев, 1953 (на молдав. яз.).
- Хогинский Амфилохий. Общая география, переведенная на молдавский язык с географии Буфьера, который в последнее время находился в Париже в Академии наук. Яссы, 22 августа 1795 (на молдав. яз.).
- Хогинский Амфилохий. Теологическая грамматика, переведенная на молдавский язык с богоснования московского архиепископа Платона и с других церковных книг. Яссы, 6 июня 1795 (на молдав. языке).
- Хогинский Амфилохий. Элементы арифметики, естественно изложенные и впервые изданные. Яссы, 11 декабря, 1795 (на молдав. яз.).
- Хогинский Амфилохий. Грамматика изучения физики... Год 1796, апрель 10.
- Хыждеу Александр. Избранное. Кишинев, 1956 (на молдав. яз.).
- Чихак Якоб. История естествознания. Яссы, 1937 (на молдав. яз.).

Исследования

- Баскин Ю. Я. Из истории распространения социалистических идей в Молдавии (о соотношениях идей демократии и социализма в творчестве А. Руссо и И. И. де ла Брад). — В кн.: Некоторые вопросы философии. Кишинев, 1961.
- Бережняков Н. Письма Георгия Асаки к П. Д. Киселеву. — В кн.: Вековая дружба. Кишинев, 1961.
- Василенко Ион. Алеку Руссо. Жизнь и творчество. Кишинев, 1967.
- Грекул И. Александр Донич. Кишинев, 1956.
- Ковчегов П. А. Общественно-политические и философские взгляды Алеку Руссо. Кишинев, 1962 (на молдав. яз.).
- Ковчегов П. и Коробан В. Общественно-политические и литературно-критические воззрения Алеку Руссо. (1819—1859). Кишинев, 1953.
- Левит Ф. Георге Асаки. Кишинев, 1966 (на молдав. яз.).
- Памяти Алеку Руссо. Сборник статей. Кишинев, 1962 (на молдав. яз.).
- Пападору Калитах Ал. Амфилохий Хотинский. — «Журнал истории, археологии и философии», т. V. Бухарест, 1885 (на румын. яз.).
- Пензул А. П. Стамати и русская литература. — «Ученые записки Кишиневского пед. ун-та», 1955, т. 4.
- Смелых В. Философские и общественно-политические воззрения К. Стамати. — В кн.: Из истории естествознания. Кишинев, 1966.
- Смелых В. М. А. Донич — молдавский просветитель XIX века. — «Ученые записки Кишиневского пед. ин-та», 1958, т. VIII.
- Смелых В. М. К вопросу об общественно-политических взглядах А. Хыждеу. — «Ученые записки Кишиневского пед. ин-та», серия гуманитарных наук, 1957, т. 6.
- Смелых В. М. и Агасьева Н. А. Из истории развития материалистических тенденций в естествознании

- Молдавии (Бессарабии) в 40—50 годах XIX века (А. Денгинк и А. Гроссул-Толстой). — В кн.: Из истории науки и техники. Кишинев, 1963.
- Стадницкий А. Г.* Амфилохий епископ Хотинский. — «Кишиневские епархиальные ведомости», 1890, № 21.
- Табакару Д. Н.* Атеистические элементы в творчестве молдавских писателей XIX века (К. Стамати, К. Негруци, А. Руссо, М. Эминеску). — «Известия молдавского филиала АН СССР». Кишинев, 1958, № 3.
- Чобогару А. И.* К вопросу изучения философских мировоззрений Александра Хыждеу. — «Известия АН Молдавской ССР, № 1. Кишинев, 1962 (на молдав. яз.).
- Virgolici T. Alecu Russo.* Editura țipetretului. Bucuresti, 1964.

ГЛАВА XXIII

Источники

Исследования

- Антология латышской поэзии. Рига, 1955.
- Бестужев А.* Поездка в Ревель. СПб., 1821.
- «Материалы для основательного ознакомления с эстонским языком» (журнал), 1813—1832, Пярну.
- Меркель Г.* Латыши, особенно в Ливонии, в исходе философского столетия. М., 1870.
- Меркель Г.* Лифляндская старина. т. 1—2. Берлин, 1807 (на нем. яз.).
- Меркель Г.* Работы Юма и Руссо о первоначальном договоре вместе с очерком о крепостном праве, посвященным лифляндским помещикам, т. 1. Лейпциг, 1797 (на нем. яз.).
- [*Меркель Г.*] Рукописный фонд Меркеля. Фундаментальная библиотека АН Латв. ССР, № 930.
- Петерсон К. Я.* Стихи, дневники, переписка. Тарту, 1922 (на эстон. яз.).
- Петри И. Х.* Эстляндия и эстонцы. Параллель к труду Меркеля о латышах, ч. I—III. Гота, 1802 (на эстон. яз.).
- Снелль К. Ф. М.* Описание остзейских провинций России. Иена, 1794 (на нем. яз.).
- Шварценберг И. Г. Э.* Христианство в свете здравого разума и библии. Рига, 1777 (на нем. яз.).
- «Эстонская еженедельная газета». 1821—1823, 1825. Пярну (на эст. яз.).
- Эстонские поэты XIX века. Л., 1961.
- Валескалн П. И.* Очерк развития прогрессивной философской и общественно-политической мысли в Латвии. Рига, 1967.
- История Латвийской ССР, т. 1—2. Рига, 1952—1956.
- История Эстонской ССР, т. 1. Таллин, 1961.
- Логман Ю. М.* Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени. — «Ученые записки Тартуского гос. ун-та», вып. 63.
- Любарский А.* Слово дружбы. Исторические очерки, материалы. Таллин, 1956.
- Наан Г. и Самсон В.* Передовая общественная и философская мысль у народов Прибалтики в 19 веке. — «Большевик Советской Латвии», 1948, № 9.
- Предтеченский А. В.* Современник декабристов Т. Г. Бок. Таллин, 1953.
- Савченко В. И.* Исторические связи латышского и русского народов. Рига, 1959.
- Страдынь Я.* Давид Гиероним Гриндель — первый ученый естествоиспытатель латышской национальности. — В кн.: Из истории медицины. Сб. статей. Рига, 1960.
- Страдынь Я.* Елгава как центр естественных наук в конце XVIII—начале XIX века. — В кн.: Из истории медицины. Рига, 1959.

ГЛАВА XXIV

Источники

- Асан Кайгы, Сымыч Сымыч, Токубай Сымыч.* Произведения. Рукописный фонд Отделения общественных наук АН Киргиз. ССР, инв. № 167, 378, 4095, 5116.
- Гулхани.* Избранные произведения. Ташкент, 1961.
- Зелили.* Избранные стихи. Ашхабад, 1940.
- Зелили.* Произведения. Ашхабад, 1959 (на туркм. яз.).
- Калыгул Бай уулу.* Произведения. Рукописный фонд Отделения общественных наук АН Киргизской ССР, инв. № 426, 1057, 1319, 1320, 1324, 1455.
- Кемине.* Сборник произведений. Ашхабад, 1940 (на туркм. яз.).
- Классики туркменской поэзии. Избранные стихи. Ашхабад, 1955.
- Молланепс.* Однотомник (Лирика и дестан «Зоhre и Тахир»). Ашхабад, 1963 (на туркм. яз.).
- Мунис.* Избранное. Ташкент, 1961.
- Сеиди.* Избранные произведения. Ашхабад, 1955 (на туркм. яз.).

Исследования

- Айни С.* Наману адабиети точик. (Образцы таджикской литературы.) М., 1926.
- Алиев Р.* Жизнь и творчество Кемине. Ашхабад, 1956 (на туркм. яз.).
- Аманалиев Б.* Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе, 1963.
- Бакмаганов Е.* Казахстан в 20—40-е годы XIX в. Алма-Ата, 1947.
- Богоутдинов А. М.* Очерки по истории таджикской философии. [Душанбе], 1961.

- Вовех Кори Размагулло.* Тухфагуль-ахбоб фи Такират-ул-асхоб. Ташкент, 1914.
- Гарриев М. Сеиди.* Жизнь и творчество. Ашхабад, 1962 (на туркм. яз.).
- Джамгерчинов Б. Д.* Очерк политической истории Киргизии XIX в. (первая половина). Фрунзе, 1966.
- Захидов В. Ю.* Из истории узбекской литературы. Ташкент, 1961 (на узбек. яз.).
- Иноятов Х. Ш.* Ответ фальсификаторам истории Советской Средней Азии и Казахстана. Ташкент, 1962.
- История Киргизии, т. 1. Фрунзе, 1963.
- История таджикского народа, т. 2, кн. 2. Поздний феодализм (XVIII в.—1917 г.). М., 1964.
- История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1 и 2. Ашхабад, 1957.
- История Узбекской ССР, т. 1, кн. 2. Ташкент, 1956.
- Каюмов Азиз.* Кокандская литературная среда. Ташкент, 1961 (на узбек. яз.).
- Кечилов А.* Великий лирик. Ашхабад, 1963.
- Мередов А.* Кемине — поэт-сатирик. Ашхабад, 1958 (на туркм. яз.).
- Муминов И. М.* К вопросам истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане (X—начало XX вв.). — «Труды Узб. гос. ун-та», новая серия, № 54, Самарканд, 1954.
- Муниров.* Огахий. Ташкент, 1959.
- Фегисов М. И.* Литературные связи России и Казахстана в 30—50 годы XIX века. М., 1956.
- Чарыев Г. О.* Из истории общественной мысли в Туркмении. Ашхабад, 1954.

ГЛАВА XXV

НАРОДЫ ЗАКАВКАЗЬЯ

Грузия

Источники

- Баграгиони И.* «Кол масоба», т. I—II. Тбилиси, 1936—1948.
- Баграгиони И.* Рукописи Н-2196, S-5374. Институт рукописей АН Груз. ССР (на груз. яз.).
- Бараташвили Н.* Стихи, поэмы, письма. Тбилиси, 1939.
- Додашвили С.* Логика. Тбилиси, 1949 (на груз. яз.).
- Иоселиани П.* Введение в историю философскую. 1870.
- Хелашвили И.* Письма. Рукописи S-1532, 1932. Институт рукописей АН Груз. ССР (на груз. яз.).
- Каландаршивили Г. М.* Очерки по истории логики в Грузии. Тбилиси, 1952.
- Кукава Т. Г.* Очерки по истории грузинской общественной и философской мысли первой половины XIX века. Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).
- Кукава Т. Г.* «Логическая методология» Соломона Додашвили. — «Труды Ин-та философии АН Груз. ССР», т. VI, 1955.
- Кукава Т. Г.* Соломон Додашвили и его мировоззрение (1805—1836). Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Кутелия А.* Философское мировоззрение Н. Бараташвили. Критич. заметки. Тбилиси, 1945 (на груз. яз.).

Исследования

- Абшианидзе Г. Н.* Очерки по истории грузинской общественной мысли XIX века. Тбилиси, 1959 (на груз. яз.).
- Гагоидзе В. А.* Основные направления философской мысли в Грузии XIX в. Тбилиси, 1964.
- Гагоидзе В.* Философская мысль в Грузии начала XIX века. — «Вестник отделения общественных наук АН Груз. ССР», Тбилиси, 1963, № 6 (на груз. яз.).
- Нуцубидзе Ш.* История грузинской философии. М., 1960.
- Русия Г. И.* Философские взгляды Соломона Додашвили. Цхинвали, 1962 (на груз. яз.).
- Шадури В. С.* Декабристская литература и грузинская общественность. Тбилиси, 1958.
- Хангадзе Ш.* Грузинская политическая мысль на рубеже XVIII—XIX вв. — «Мнатоби» («Светочи»), 1962, № 12 (на груз. яз.).

Армения

Источники

- Абовян Хачатур.* Избранное. М., 1948.
- Абовян Хачатур.* Полное собрание сочинений в девяти томах. Ереван, 1947—1956 (на арм. яз.).
- Абовян Хачатур.* Раны Армении. Вопл патриота. Ереван, 1948.
- «Астиг Аравелян»* (журнал), 1955, № 5, 8.
- Баграмян Мовсес.* Новая тетрадь, называемая увещанием. Мадрас, 1873 (на арм. яз.).
- Назарян Ст.* Об опытной психологии. М., 1851.
- Назарян Ст.* Вестник армяноведчества в двух томах. М., 1857.
- Назарян Ст.* Обзорение истории Гайканской письменности. М., 1846.
- Назарян Ст.* Позитивная история. М., 1853.
- Пештималчян Г.* Логика. К.-Полис, 1831.
- Пештималчян Г.* Грамматика. К.-Полис, 1829.
- Хнусеци Ованес.* Ключ истины. Оксфорд, 1898.

Шаамирян Шаамир. Книга, называемая «западной честолюбия», предназначенная для предотвращения произвола. Тифлис, 1913 (на арм. яз.).

Исследования

Абов Г. Хачатур Абовян, жизнь и творчество. М.—Ереван, 1948.

Акопян П. Хачатур Абовян (очерк жизни и деятельности). Ереван, 1955 (на арм. яз.).

Арутюнян Э. Философская мысль в Армении в первой половине XIX в. Ереван, 1965 (на арм. яз.).

Габриелян Г. История армянской философской мысли, т. II—III. Ереван, 1958 (на арм. яз.).

Габриелян Г. Очерк истории армянской философской мысли. Ереван, 1962.

Гапалалян О. Хачатур Абовян. Ереван, 1948 (на арм. яз.).

Григорян Г. Из истории армянской общественно-политической мысли (вторая половина XVIII в.). Ереван, 1957 (на арм. яз.).

Григорян Г. Этические взгляды армянских буржуазных просветителей второй половины XVIII века. Ереван, 1956 (на арм. яз.).

Зарян Р. Х. Абовян — великий сын армянского народа. М., 1955.

Ионисян А. Р. Иосиф Эмин. Ереван, 1945 (на арм. яз.).

Мхитарян М. А. Журнал «Юсисапай». Ереван, 1958 (на арм. яз.).

Мурадян Г. Хачатур Абовян. Ереван, 1955 (на арм. яз.).

Хачатурян А. Б. Из истории передовой общественной и философской мысли Армении второй половины XVIII в. — «Ученые записки Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина, кафедре философии». т. XIV, вып. 1. М., 1956.

Хачатурян А. Б. Великий армянский просветитель демократии Х. Абовян и передовая русская культура. — «Вопросы философии», 1953, № 5.

Шагнаварян А. Хачатур Абовян. Ереван, 1955 (на арм. яз.).

Азербайджан

Источники

Бакиханов А. Гюлистан-Ирам. Баку, 1926 (на азерб. яз.).

Бакиханов А. Тхезиб-уль-Ахлаг. (Улучшение нравов). Рукописный фонд АН Аз. ССР, № 4—153/2941.

Мирза Шафи-Вазех. Песни. Баку, 1964.

Исследования

Агаян Ц. П. Бакиханов (Азербайджанский ученый. 1794—1847). Баку, 1948.

Азметов Э. М. Изложение космографических воззрений А. К. Бакиханова. Баку, 1967.

Гусейнов Г. Из истории общественной и философской мысли в Азербайджане XIX века. Баку, 1949.

Касумов М. М. Очерки по истории передовой философской и общественно-политической мысли азербайджанского народа в XIX веке. Баку, 1959.

Маковельский А. О. К вопросу о мировоззрении Мирза-Шафи. — «Труды Ин-та истории и философии Академии наук Аз. ССР», 1955, т. 7.

Мамедов Ш. Ф. Развитие философской мысли в Азербайджане. М., 1965.

Мир, Багиров Кямиль. Сеид Азим Ширвани (1835—1888). Баку, 1962.

Оруджев З. М. К вопросу о мировоззрении Мирза-Шафи. «Ученые записки Азерб. гос. ун-та», № 2. Баку, 1961.

Сеид-заде А. Хачатур Абовян и его связь с передовыми представителями Азербайджана XIX века. Баку, 1960 (на азерб. яз.).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абовян Х. 543—545, 550
Августин А. 485
Агасьева Н. А. 499
Агахи М. Р. 527, 530
Адигезал-бек М. 545
Адо С. Т. 526
Акимов И. А. 96
Аксаков К. С. 205—207, 281, 282, 335
Александр I 15, 16, 103, 459, 522
Александр Македонский 111
Алексеев 68
Амфилохий Хотинский 498, 499, 501
Анвары 528
Аничков Д. С. 13, 26, 40—44, 68, 77, 485
Анненков А. И. 180
Анненков П. В. 18, 31, 286, 297, 312, 326
Антонелли 435
Антонович М. А. 102
Аривелян А. 542
Аристотель 126, 132, 209, 344
Арсеньев К. И. 23
Ардибашев Н. С. 243, 244
Асан-Кайчи 527, 529, 530
Ахундов М. Ф. 550
Ахшарумов Д. Д. 410, 429, 430, 436, 441
Ахшарумов Н. Д. 412
- Баадер Ф. К. 201, 202
Баба-бек III. 545
Бабеф Г. 389
Багалай Д. И. 460
Баграмян М. Х. 539, 540
Багратиони Д. 535
- Багратиони И. (Батонишвили И.) 532, 534, 535
Багратуни А. 541, 542
Баженов В. И. 58, 71, 96
Байбаков 68
Байер А. 243
Байрон Д. 279, 298, 389
Байцуров М. 65
Бакиханов А. 545—550
Вакунин М. А. 281, 284, 287—296, 301, 303, 341, 343, 377, 379, 387, 392, 396
Баласогло А. П. 410, 430, 435, 436, 442
Балланш П. С. 269
Бантыш-Каменский Д. Н. 248
Бараташвили Н. М. 538
Баратынский Е. А. 312
Барсов А. А. 41
Барятинский А. П. 27, 179, 188, 191, 192
Басаргин Н. В. 179
Баттѳ Ш. 97, 168
Батурич П. С. 26, 35, 55, 56
Батушков К. Н. 195
Баумейстер Ф. Х. 49, 359
Бауэр Б. 309
Бауэр Э. 309
Бахман 306
Безеке И. 87, 515, 516
Бейтлер В. 515
Беккариа Ч. 61, 136, 170
Беклемишев А. П. 412, 420, 429, 435, 442, 524
Белинский В. Г. 18, 25, 31, 32, 38, 61, 92, 157, 169, 201, 247, 249, 250, 256, 261, 275, 276, 279—282, 284, 287, 291, 296—339, 341, 345, 347,

- 348, 365, 380, 386, 392, 408, 410—
413, 421, 424, 427, 434, 443, 494
- Белозерский В. М. 466
- Белютин Э. 95
- Белявский М. Т. 36
- Беляев А. П. 178, 179
- Беляев П. П. 179
- Бёме Я. 26, 72, 202
- Бенкендорф А. X. 261
- Бентам И. 158, 159, 170
- Беркли Д. 230, 464, 485, 556
- Бестужев А. А. 28, 179, 523
- Бестужев А. Ф. 134, 136, 144, 168,
172, 173, 188—190, 192, 194, 195
- Бестужев Н. А. 172, 174, 176
- Бестужев-Марлинский А. А. 192,
246, 523, 545
- Бестужев-Рюмин М. 177, 188
- Блан Л. 411
- Блэкстон В. 44, 46, 49
- Бобрищев-Пушкин П. С. 27, 179,
187
- Богданович П. И. 79, 90
- Бодянский О. М. 281
- Бойль Р. 71
- Бок М. Э. 157
- Бок Т. 522, 523
- Бокшанский Ю. 493
- Болотов А. Т. 20, 58, 77, 84
- Болтин И. Н. 13, 20, 243
- Болховитинов Е. 41
- Бомар 58
- Бомарше П. 58
- Бональд Л. 269
- Бонне Ш. 121, 122
- Борисов П. И. 27, 179, 182, 183,
188, 191
- Боссюэт Ж. Б. 402
- Боткин В. П. 18, 31, 281, 282, 303
304, 307, 313, 322, 325
- Боуден Т. 49
- Бояи Ф. 239
- Бояи Я. 239, 242
- Браге Т. де 500
- Браун 509
- Бруно Дж. 412
- Брюлов К. 469
- Брюс Я. А. 102
- Буало Н. 97, 168
- Булгарин Ф. В. 281
- Буде И. Г. 204
- Буфьер 499
- Бэкон Ф. 43, 58, 60, 123, 126, 154,
205, 237, 344, 359, 398, 426, 480,
482, 538, 542
- Бэр К. М. 20, 21, 77, 226—228, 256,
344, 516
- Бюффон Ж. 83, 84, 223
- Бюхнер Л. 364
- Валиханов Ч. 529
- Василенко И. 504
- Велланский Д. М. 22, 27, 161, 163,
190, 215—217, 221
- Веневитинов А. В. 165
- Веневитинов Д. В. 27, 165—169,
246, 283
- Вернер А. 86
- Видаль Ф. 411
- Вик д'Азир Ф. 82
- Вико Д. 402
- Вильм Г. 303
- Винклер М. 266
- Виргилий 541
- Витберг А. Л. 345
- Владимиреску Т. 505
- Вольта А. 212
- Вольтер Ф. 58, 66, 74, 132, 154,
158—160, 170, 190, 279, 298, 412,
445, 484, 485, 501, 510, 534
- Вольф К. Ф. 19, 20, 43, 51, 60, 77,
83, 86—89, 227
- Вольф Хр. 69, 359
- Ворцель С. 388
- Воскресенский А. А. 212, 218
- Вяземский П. А. 246
- Гавриил (В. Н. Воскресенский) 29,
204, 205
- Гайиб 526
- Галахов И. П. 346
- Галилей Г. 71, 480, 500
- Галч А. И. (Говоров А. И.) 27,
161—165, 169, 283
- Гамалей С. И. 71
- Гангеглидзе А. С. 532
- Гарибальди Д. 388
- Гассенди П. 538
- Гаусс Г. Ф. 21, 239, 242
- Гегель Г. Ф. 22, 23, 32, 164, 201,
202, 204, 209, 210, 250, 251, 253,
273, 274, 280, 284—286, 289, 292—
294, 296, 301—307, 310, 311, 333,
336, 338, 345, 347—349, 351, 357—
360, 367, 386, 392—394, 401, 402,
443, 554
- Гельведий К. 26, 49, 52—54, 61, 62,
74, 122—124, 127, 154, 158, 170,
237, 412, 445
- Гентер Д. 82

- Гердер И. 117, 125, 154, 338, 512, 514
 Герман К. Ф. 23
 Геродот 546
 Герцен А. И. 16, 18, 25, 30—32, 39, 61, 70, 103, 168, 210, 227, 246, 249, 250, 252, 253, 256, 261, 268, 269, 275, 276, 282, 287, 296, 307, 312, 315, 339—390, 393—396, 405, 407, 410—414, 416, 421, 424, 425, 427, 443, 451, 452, 454, 460, 470, 554, 555
 Гершензон М. О. 266
 Гесс Г. И. 212, 218
 Гёте И. 154, 298, 312, 338, 344
 Гизе Ф. 516
 Гизо Ф. 23, 252
 Гиларовский П. И. 77, 78
 Глебов И. Т. 222, 349
 Глинка Ф. 304
 Глушневич М. 479
 Гмелин И. Г. 84
 Гмелин С. Г. 84
 Гоббс Т. 46, 71, 126, 141, 237, 412, 542
 Гоголь Н. В. 99, 202, 315, 323, 324, 329, 334, 335, 336, 384, 408, 411
 Гогоцкий С. С. 205
 Голиков И. И. 20
 Голицын Д. А. 95, 153
 Головин М. Е. 19, 76
 Головинский В. А. 438, 442
 Голохвостов Д. П. 299
 Голубинский Ф. А. 28, 201—203
 Гольбах П. А. 26, 158, 170, 461
 Гомер 542
 Гонта И. 12
 Горбачевский И. И. 180, 188, 192
 Горчаков Д. П. 66
 Горький А. М. 469
 Горянинов П. Ф. 225, 226
 Готшед И. 49
 Гоштаутас И. 496, 497
 Грановский Т. Н. 18, 23, 249—252, 256, 258, 341, 365, 386, 392
 Гребенка Е. П. 470
 Грибоедов А. С. 168, 202, 260, 298, 389, 411, 532, 545
 Григорьев Н. П. 408, 411, 442
 Григорьян М. М. 275
 Гриндель Д. 517
 Громов Я. Н. 216
 Гротгус Т. 516
 Гулак Н. И. 466, 468
 Гулак-Артемовский П. П. 503
 Гурьев С. Е. 19, 76
 Гюйгенс Хр. 71
 Д'Аламбер Ж. Л. 74, 501
 Дальтон Дж. 212, 218
 Давилевский Н. Я. 412, 420, 435, 442
 Дарвин Ч. 20, 21, 77, 84, 224
 Даукантас С. 494—496
 Дашкова Е. Г. 13
 Двигубский И. А. 224
 Дебу И. М. 410
 Дейхман А. А. 182
 Дейч Л. Г. 117
 Декарт Р. 43, 71, 126, 155, 159, 183, 205, 237, 344, 354, 358, 359, 485
 Державин Р. Ф. 312
 Демокрит 358
 Десницкий С. Е. 13, 35, 44, 46—49
 Дидро Д. 26, 49, 58, 74, 95, 158, 159, 222, 223, 412, 461, 501
 Дильтей Ф. Г. 41
 Добролюбов Н. А. 287, 332, 470
 Довгирд А. А. 482—484
 Додашвили С. И. 532, 535—538
 Донелайтис К. 487
 Дониц А. 502, 503
 Достоевский М. М. 412
 Достоевский Ф. М. 315, 387, 408, 412
 Дроздов А. 301
 Дудрович А. 234
 Дуров С. Н. 412
 Дуров С. Ф. 408, 409
 Дядьковский И. Е. 30, 217, 221, 222, 224, 225
 Ежовский Ю. 488
 Екатерина II 10, 12, 15, 25, 58, 93, 102, 143
 Елагин И. П. 73
 Железняк М. 12, 471
 Желиговский 494
 Жилибер Ж. 479
 Жуковский В. А. 192—194, 304
 Завалишин Д. И. 179
 Зан Т. 488
 Занд Ж. 411
 Засулич В. И. 117
 Затеplinский П. А. 234
 Захаров Я. Д. 77, 214
 Зеленецкий К. 303
 Зелили К. 527, 528, 530
 Зенон 60
 Зеньковский В. В. 119, 305
 Зинин Н. Н. 30, 212, 218
 Золотницкий Вл. 161

- Зосим 499
 Зуев В. Ф. 19, 20, 77, 84, 85
 Зыбелин С. Г. 77, 87, 88
 Ябловский Е. Ф. 23
- Иванов А.** 96
Иванов Д. П. 298, 302
Иванов И. И. 180, 188
Иванов-Разумник Р. В. 314
Игельстром К. 490
Измайлов В. В. 99
Иноземцев Ф. И. 521
Иконников В. С. 246
Иноходцев П. Б. 77
Иовский А. А. 222
Иоселиани П. 538
Ипсиланти А. 501
Исмаил-бек 545
- Кабе Э.** 411
Кавелин К. Д. 18, 31, 392
Каверанев А. А. 20, 83, 84
Кайданов Я. К. 225
Кайсаров А. С. 134, 135, 137, 140, 142, 143, 521
Калинин М. И. 332
Каменский Г. 415
Кампер П. 82
Канарский 491
Кант И. 145, 146, 152, 154, 155, 159, 164, 190, 202, 205, 230—234, 236—239, 263, 273, 274, 292, 293, 303, 359, 396, 399, 416, 443, 465, 466, 480—483, 521, 535—538
Кантемир А. Д. 194
Каразин В. Н. 459, 460
Карамзин Н. М. 23, 29, 96—100, 130, 153—157, 173, 176, 192, 243, 248, 250, 546, 556
Каржавин В. 64
Каржавин Ф. 64
Кармелюк У. 471
Карпе 151
Карпов В. Н. 29, 204
Карпович М. 486
Карра Ж. Л. 501
Картуш 111
Карчевский В. 479, 480
Касум-бек Закир 545
Катков М. Н. 281, 282, 303, 346, 392
Каховский П. Г. 173
Каченовский М. Т. 243—247
Кашкин Н. С. 409, 410, 412, 416—418
Кашкин С. 188
Кемине М. 527, 528
- Кеплер И.** 71, 500
Керштенс 41
Кетчер Н. Х. 261, 349, 392
Кипиани Д. 538
Киреев И. В. 179
Киреевский И. В. 165, 205, 206, 208—210, 246, 262, 309, 310
Киров С. М. 305
Климент XIII 485
Ключевский В. О. 246
Клюшников И. 281
Ковалевский В. О. 229
Козельский Я. П. 13, 15, 26, 35, 49, 50—54, 77, 90, 161, 485
Козлов Н. И. 458
Козловский М. И. 96
Колумб 415
Кольцов А. В. 384
Кондильяк Э. 159, 170, 187, 190, 237, 482, 483, 486
Кондорсе М. 74, 402
Консидеран В. 411
Конт О. 313, 314, 392, 397, 402, 412
Конфуций 205
Коперник Н. 78, 344, 480, 500
Коритаро К. 216
Корольков М. 143
Корольков С. 64
Кортес Э. 523
Корш В. Ф. 31
Костомаров Н. И. 466, 467, 469
Котельников С. К. 19, 76, 78—80, 89, 90
Котляревский И. П. 470
Кошелев А. И. 165, 166, 168
Краевский А. А. 253
Красов В. 281
Красс М. 251
Крашенинников С. П. 84
Крейцвальд Ф. Р. 521
Крестинин В. В. 20
Кречетов Ф. В. 134—137, 141—143
Критские, братья (В. И., М. И. и П. И.) 18
Кромвель О. 107, 111
Крузенштерн И. Ф. 516
Крюков Д. Л. 23, 249, 250, 253—256, 258
Крюков Н. А. 27, 179—181, 187, 188
Крылов И. А. 35, 92, 94, 100, 194, 202, 445
Кудрявцев П. Н. 23, 249, 256—258
Кузен В. 391
Кулиш П. А. 466, 469
Куницын А. П. 15, 27, 134, 135, 137—143, 170, 181

- Куницын А. С. 144
 Курганов Н. Г. 77—79, 82
 Куткашенский И. 545
 Кутузов А. М. 61, 73
 Кювье Ж. 227
 Кюхельбекер В. К. 28, 165, 168, 192, 194, 523
- Лабзин С. В. 152, 169
 Лавуазье А. 517
 Лада-Заблоцкий Т. 546
 Ламенне Ф. 269, 412, 496
 Ламарк Ж. 228
 Ламетри Ж. 118, 122, 223
 Лапшин В. И. 218, 234, 458
 Лассаль Ф. 378
 Лафатер 154
 Лейбниц Г. 43, 114, 116, 119, 122, 126, 159, 230, 412, 417
 Лексель А. И. 19, 76, 78
 Лелевель И. 488, 489, 494
 Лемке М. 454
 Ленин В. И. 8, 15—18, 101, 102, 297—299, 324, 341, 342, 344, 350, 353, 361, 363, 370, 375, 376, 379, 380, 385, 386, 388, 407—409, 440, 555
 Ленц Э. Х. 212—214
 Лепехин И. И. 19, 20, 77, 84—86
 Лермонтов М. Ю. 168, 334, 384, 411, 470
 Леру П. 345, 411
 Лессинг Г. 58, 98, 99, 154
 Либельт 476
 Либих Ю. 344
 Линней К. 89
 Липранди 440
 Литтре Э. 314
 Лобачевский Н. И. 21, 30, 234—242
 Лобашевский И. 485
 Ловиц Т. Е. 77, 81
 Лодий П. Д. 463—466
 Лозинский Т. 488, 490
 Локк Д. 40, 42, 43, 58, 123, 135, 159, 160, 237, 359, 412, 482, 486, 533, 538, 542
 Ломоносов М. В. 19—21, 39, 41, 69, 76—80, 82, 85—87, 89, 90, 92, 125, 126, 130, 170, 194, 223, 224, 228, 311, 365, 430, 445, 533, 534
 Лонгинов М. Н. 58
 Лопухин И. В. 73, 75
 Лосенко А. П. 96
 Лосский Н. О. 119, 285, 305
 Лоцманов А. В. 444—446, 455
- Лубкин А. С. 27, 134, 136, 144—150, 464
 Лукин В. И. 93
 Лукреций К. 41, 71, 183
 Лунин М. С. 27, 28, 173, 179, 188
 Любовский П. М. 161, 462, 463
 Львов Н. Ф. 408, 411
 Львов П. Ю. 99
 Львов Ф. Н. 410, 422, 431
- Мабли Г. 107, 237, 484
 Маврокордато А. 501
 Магницкий М. Л. 153, 155, 192, 463, 465
 Магруппы 526
 Мадзини Д. 201, 388, 396
 Мазинг О. В. 519
 Майков В. Н. 413, 414
 Макогоненко Г. П. 93
 Маккер 58
 Маколей Т. 252
 Максимович М. А. 216, 217, 220, 221, 226, 227, 246, 344, 458
 Максимович-Амбодик Н. М. 77, 87
 Малевский Ф. 488
 Малиновский В. Ф. 134, 137, 140, 143
 Малышев И. В. 93
 Мальтус Т. 23, 176
 Марат Ж. 322
 Мариотт Э. 71
 Маркс К. 32, 287, 306, 307, 315, 327, 352, 377, 387, 406, 412, 432
 Мартянов П. А. 451—455
 Масон И. 72
 Махмур 528
 Махтум-Кули 527, 530
 Мелик -Шахян П. 542, 543
 Мельгунов Н. А. 165
 Мендельсон М. 114, 117
 Менцель В. 304, 325
 Мерзляков А. Ф. 168
 Меркель Г. 510—515, 518
 Местр Ж. де 269
 Метастазιο П. 132
 Мило М. 502
 Милютин В. А. 23, 409
 Минье Ф. 23
 Мирабо О. 201
 Мискин Д. 545
 Михаил Павлович, князь 413
 Михайлов И. 161
 Мицкевич А. 482, 488, 489, 489, 494
 Мишле Ж. 360
 Модзалевский Л. Б. 236, 237
 Молевая Н. 95

- Мошешотт Я. 364
 Мольер Ж.-Б. 58, 132
 Момбелли Н. А. 408—410, 434, 435, 470
 Монтескле Ш. 36, 37, 49, 54, 58, 109, 111, 136, 158, 170, 389, 461, 484, 486
 Мор Т. 156, 510
 Мордвинов Н. С. 23, 157—159, 161, 444
 Морелли 437
 Мунис Ш. 527
 Муравьев Н. М. 171, 172, 174, 177, 260, 436
 Муравьев-Апостол М. 260
 Муравьев-Апостол С. 16, 188, 260
 Мусин-Пушкин А. А. 77
 Маннинг К. А. 475
 Мюллер 222

 Навроцкий А. А. 468
 Надеждин Н. И. 30, 169, 261, 276—281, 300, 556
 Надим М. П. 545
 Наполеон 16, 170, 254, 431, 513
 Нарышкин М. М. 179
 Неверов Я. 281
 Незабитуаскис-Забитис К. 496, 497
 Некрасов Н. А. 332
 Нелединский-Мелепкий Ю. А. 99
 Нечкина М. В. 191, 444
 Никитенко А. 312
 Николай I 16, 17, 29, 341, 390, 446, 450
 Повиков Н. И. 13, 35, 49, 57—61, 71, 92, 93, 100, 170, 485
 Новицкий 205
 Ноннот 485
 Норден А. П. 242
 Ньютон И. 53, 71, 81, 121, 135, 159, 480, 500, 533

 Оболенский Г. П. 179
 Оболенский Е. П. 27, 28
 Оболенский И. 281
 Овидий 41
 Огарев Н. П. 18, 30, 32, 189, 249, 287, 307, 312, 339, 341—343, 351, 352, 365, 387, 389—407, 451, 452, 454
 Одоевский А. И. 392
 Одоевский В. Ф. 165—169, 246, 283
 Озерецковский Н. И. 19, 77, 84, 85
 Ожен Л. 165, 215, 220, 221, 226, 344, 420
 Олейничук С. Н. 449—451, 455

 Ом Г. 212
 Орбелиани А. 532
 Орбелиани Г. 532
 Орлов 498
 Осиповский Т. Ф. 27, 230—234, 237, 239, 458, 462, 464
 Остроградский М. В. 235
 Оуэн Р. 32, 322, 363, 370, 377, 430, 439
 Охотников К. А. 190
 Очаповский М. 481

 Павел I 12, 58, 485
 Павлов М. Г. 22, 27, 161, 163, 216, 217, 220, 225, 344, 345
 Павловский А. Ф. 234
 Паллас П. С. 19, 20, 77, 84, 85
 Пальм А. И. 408, 409
 Пандер Х. И. 21
 Панин П. И. 13, 74
 Паррот Г. Ф. 516, 517, 521
 Паскаль Б. 58, 60
 Пекен М. Х. 87
 Пенчко Н. А. 140
 Перевоицков Д. М. 217
 Пестель П. И. 23, 28, 172—175, 177, 179, 188, 189, 191, 436
 Петерсон К. Я. 519—521
 Петит Я. 485
 Петр I 25, 26, 65, 206, 250, 271, 326, 430, 435
 Петрашевский М. В. 408, 409, 411—417, 419—443, 525
 Петрашкевич О. 488
 Петри И. Х. 518, 519
 Петров В. В. 212, 214
 Петроний Г. 41
 Пештималчян Г. 540, 541
 Пиль Р. де 96
 Пильчиков Д. П. 466
 Пирогов М. Н. 521
 Платон 43, 60, 71, 202, 344, 358, 437
 Платон, митрополит 68
 Плеханов Г. В. 37, 117, 275, 301, 305, 307, 311, 336, 350, 375, 386, 387, 441
 Плещеев А. Н. 409
 Плутарх 546
 Пнин И. П. 15, 134—137, 140—142, 144, 145
 Погодин М. Н. 29, 154, 155, 165, 199—201, 254
 Подольский А. 280
 Подшивалов Ф. И. 446—449, 455
 Пожарский Д. М. 65

- Покровский М. Н. 199
 Полевой Н. А. 23, 30, 169, 246—
 248, 258, 306
 Поленов А. Я. 12, 15, 35—37
 Поносов П. И. 444—446, 455
 Поп А. 40, 41, 58
 Попов Н. 90
 Поповский Н. Н. 35, 39—41
 Попугаев В. В. 15, 27, 134—137,
 140—142, 144
 Посошков И. Т. 199
 Постельс А. Ф. 312
 Посяда И. Я. 468
 Почек В. 281
 Почобут-Одлянницкий М. К. 479, 480
 Пошка Д. 494
 Присли Д. 120
 Прокопович-Антонский А. А. 58
 Прокопович Ф. 69
 Протопопов И. Е. 341
 Прудон П. 370, 411, 441
 Пруст Ж. 212
 Пугачев Е. И. 12, 65, 74, 201
 Пуффендорф С. 46
 Пушкин А. С. 94, 99, 100, 143, 157,
 168, 189, 194, 246, 261, 271, 298,
 300, 312, 330, 334, 341, 384, 389,
 411, 445, 470, 498, 502, 545
 Пыпин А. Н. 314
 Пясецкий К. 488

 Радищев А. Н. 15, 26, 61—63, 92,
 95, 100—135, 140, 142, 170, 299,
 311, 365, 389, 444, 446, 450, 485,
 501, 511
 Раевский В. Ф. 27, 179, 183, 186,
 188—190, 458, 459, 498
 Разин С. 70, 110, 201, 471
 Ранке Л. 250, 252
 Расин Ж. 132
 Распайль Ф. 344
 Рашид-эддин 546
 Рейхель 41, 68
 Ремез Е. Я. 235
 Репнин Н. П. 180, 188
 Рижский И. С. 460—463
 Риман Б. 240
 Риттер К. 204, 250
 Рихман Г. В. 79, 80
 Робеспьер М. 322
 Рожалин Н. М. 165, 166, 168
 Розен А. Е. 179, 523
 Розенплентер И. Г. 519
 Роллен Л. 201
 Романенко-Братоновский 68
 Ростопчин Ф. В. 156

 Рубенштейн А. Г. 409
 Руге А. 306
 Рувевич М. 488, 490
 Рулье К. Ф. 21, 30, 223, 228, 229,
 231, 344
 Румовский С. Я. 20, 76—79, 89, 90
 Рунич Д. П. 152, 153, 192
 Русанов 169
 Руссо А. 502, 504—507
 Руссо Ж. Ж. 49, 54, 58, 61, 63, 66,
 104, 109, 112, 128, 129, 136, 142,
 154, 158, 170, 341, 389, 391, 411,
 426, 445, 484, 492, 503, 510, 513,
 514, 534
 Рылеев К. Ф. 28, 158, 168, 169, 173,
 179, 188—190, 192, 194, 195, 298,
 341, 389, 445, 450

 Саади 528
 Сабуров Н. И. 445
 Савич Н. 468
 Савич Ф. А. 491—493
 Салтыков-Щедрин М. Е. 409
 Самарян Ю. Ф. 205, 207
 Самойлович Д. С. 20, 77
 Сангуров 391
 Сатин Н. М. 392
 Сафонов П. Л. 74
 Сведенборг Э. 26
 Светлов Л. Б. 93, 501
 Свиньян П. П. 246
 Севергин В. М. 77, 85
 Сеиди 527, 530
 Сей Ж. 23, 170
 Семевский В. И. 467
 Семенов С. М. 180, 188
 Семенов-Тяньшанский П. П. 409
 Сенковский О. И. 384
 Сен-Мартен Л. К. 26, 55, 56, 72, 73
 Сен-Симон А. 23, 32, 272, 322, 366,
 389, 402, 430
 Сент-Илер Э. Ж. 227
 Сераковский С. 494
 Сервантес М. 58
 Сеченов И. М. 204, 222, 396
 Сидонский Ф. Ф. 28, 203, 204
 Сисмонди С. 23
 Скворода В. С. 470, 504
 Скотт В. 298
 Словацкий Ю. 482
 Славинский П. 479
 Словцов П. А. 35
 Смарагдов С. 329
 Смит А. 22, 23, 44, 46, 158, 170
 Снегирев М. М. 41
 Снядецкий Е. 481

- Снядецкий Я. 234, 479—481
 Соболев С. Л. 89
 Соколов Н. П. 77, 81
 Соколов П. И. 96
 Сократ 60
 Соловьев В. С. 205, 246
 Соммер И. Ф. (Суве Яан) 523
 Спартак 251
 Сперанский М. М. 23, 152, 157—161, 460
 Спешнев Н. А. 408—410, 412, 414—419, 422, 432, 435, 443
 Спиноза Б. 71, 209, 412
 Стамати И. В. 502
 Стамати К. 502
 Стамати Т. 507, 508
 Станкевич Н. В. 30, 250, 276, 281—287, 291, 296, 300, 303, 365
 Станявичюс С. 494
 Стеффенс 165
 Стойкович А. И. 458
 Страбон 546
 Страздас А. 494
 Стриттер 243
 Строев П. М. 243, 244
 Строев С. 281
 Стройновский И. 485, 486
 Струве В. Я. 516, 521
 Стурдза А. С. 153
 Сунгуров Н. П. 18, 390
 Сынча-Сынчи 527, 530
 Сырокомли 494
- Татаринов А. П. 306
 Татищев В. Н. 199, 243
 Теннеман 204, 391
 Теофилян 541
 Теофраст 36
 Теплов Г. Н. 69
 Тереховский М. М. 20, 77 87—89
 Тероенц 541
 Тидема 204
 Тимковский К. И. 414, 422, 430, 439, 524
 Титов В. П. 66, 165
 Токвилль А. 436
 Толстой Л. Н. 387
 Толубая-Сынчи 527
 Толь Ф. Г. 408, 410, 412, 414, 417, 422, 424
 Топчибашев М. Д. 545
 Третьяков И. А. 13, 35, 44—46
 Трубецкой Н. Н. 73
 Трубецкой С. П. 28, 260
 Туманский Ф. В. 20
 Тургенев А. И. 246
- Тургенев Н. И. 23, 28, 170, 179, 181, 188, 192, 260
 Тургенев И. С. 332, 387
 Тьерри О. 23
 Тюрго А. 74
- Уваров 257
 Урванов И. 96
 Ушаков Ф. В. 35, 61, 62, 102, 113, 114
 Уэллек Р. 338
- Фадеев А. А. 332, 339
 Фаали А. К. 526
 Фарадей М. 212
 Фейербах Л. 32, 209, 285, 286, 306, 312, 320, 346, 359, 360, 388, 392—394, 412, 418, 419, 427, 443
 Фелибьен А. 96
 Фельман Ф. Р. 521, 522
 Фенелон Ф. 152
 Феофилакт 152. См. также Русанов
 Фербер И. Я. 515
 Ферельц К. С. 134
 Фесслер 152
 Филалет 156
 Филанджери Г. 136
 Филиппов П. Н. 408
 Филомафитский А. М. 223, 503
 Фихте И. Г. 159, 164, 253, 263, 273, 292, 295, 296, 301, 344, 359, 443, 534, 537, 556
 Фогт К. 364, 387
 Фонвизин Д. И. 13, 35, 37—39, 92, 93, 100, 170, 194, 202
 Фонвизин М. 172, 173
 Фонтенель Б. 500
 Форстер Г. 479
 Франклин В. 79, 80, 156
 Франко И. 474
 Френель О. 212
 Фридрих II 36
 Фурье Ш. 23, 32, 322, 341, 389, 410, 411, 414, 420, 422, 426—432, 435, 437—442
 Фусс Н. И. 19, 76
- Хаждеу А. 503, 504
 Хазык Дж. 527
 Хайям О. 551
 Ханыков А. В. 410, 420, 431, 432, 435, 441, 442
 Ханыков Я. 388
 Хелашвили И. 532—535, 538
 Хмельницкий Б. 468, 472
 Хованский А. П. 242

- Ходнев Н. И. 458
 Хоецкий Э. 414, 415, 418
 Хомяков А. С. 205, 207, 209, 210, 271, 361
Цешковский 285
 Чаадаев П. Я. 30, 252, 260—275, 277, 302, 365, 556
 Чавчавадзе А. 532
 Чекалевский П. П. 96
 Челпшев П. 61
 Чернышевский Н. Г. 25, 160, 169, 202, 204, 249, 252, 256, 269, 275, 280, 305, 307, 311, 332, 342, 370, 385, 386, 470, 512
 Чесноков Д. И. 387
 Чечановский М. О. 270
 Четчет Я. 488, 490
 Чингис-хан 110
 Чириков Г. С. 234
 Чихак Я. 507
 Чулков М. Д. 13
Шаамирян Ш. 539, 540
 Шавки М. Ш. 527
 Шаден И. А. 68, 74
 Шаликов П. И. 99
 Шатобриан Ф. 269
 Шафи-Везех М. 545, 550—552
 Шаховский Д. 261
 Шварц И. Г. 68, 74, 75, 152
 Шевченко Т. Г. 466—477
 Шевырев С. П. 29, 165, 201, 202, 281, 305
 Шекспир В. 58, 98, 132
 Шеллинг Ф. В. 22, 23, 27, 159, 165, 166, 168, 190, 201, 202, 209, 213, 215, 220, 221, 230, 253, 262, 264, 273, 274, 277, 299, 303, 306, 307, 333, 338, 344, 359, 392, 464, 504
 Шефтсбери А. 49
 Шиллер Ф. 298, 300, 301, 304, 338, 341, 389, 391
 Шильдер Н. К. 459
 Шимков И. Ф. 179
 Шишков А. С. 153, 155, 156, 169
 Шлегель А. 165, 338
 Шлегель Ф. 338, 391
 Шлецер А. Л. 243
 Шлоссер Ф. К. 102, 252
 Шопенгауэр А. 363
 Шрадман Р. Р. 413
 Шрира И. Н. 499
 Штарк И. А. 72
 Штирнер М. 306
 Штраус Д. 306
 Шуберт Ф. И. 19, 76
 Шубин Ф. И. 96
 Шумлянский М. П. 458
Щербатов М. М. 13, 20, 69, 70, 71, 156, 243
Щуровский Г. Е. 21, 227
 Эверс И. Ф. 243—247, 521
 Эвклид 236, 239, 240
 Эйлер И. А. 19
 Эйлер Л. 19, 76, 78, 80, 515
 Эйхвальд Э. 516
 Эккартсгаузен К. 145, 190
 Эмин И. 539
 Эли С. 73
 Энгельс Ф. 32, 77, 86, 306, 307, 315, 327, 350, 352, 377, 406, 412, 475, 496
 Эпикур 51, 60, 71
 Эпинус Ф. У. 76, 79, 80, 89, 90
 Эрстед Х. 212
Ювенал 41
 Юм Д. 46, 160, 230, 464, 483, 512, 513, 514, 556
 Юнг Г. 212
 Юндзил С. 481
 Юдьявичюс Л. 495
 Юркевич П. Д. 295
Яан Суве 524. См. Sommer И. Ф.
 Якоби Б. С. 202, 212
 Якушкин И. Д. 27, 176, 179, 181—188, 260, 261, 265
 Яронский Ф. 482, 485
Ястржембский Ф. Л. 408, 440, 434

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции второго тома 5

Глава I. Исторические предпосылки и особенности развития философской и социологической мысли народов СССР в период разложения и начала кризиса феодально-крепостнического строя 7

Раздел первый

**Русская философская и социологическая мысль
в период разложения феодально-крепостнического строя
(вторая половина XVIII—первая четверть XIX в.)**

Глава II. ~~Просветители второй половины XVIII в.~~ 35

Глава III. Идеалистическая и религиозно-мистическая философия второй половины XVIII в. 68

Глава IV. Философские идеи в естествознании второй половины XVIII в. 76

Глава V. Эстетическая мысль второй половины XVIII в. 91

Глава VI. А. Н. Радищев 101

Глава VII. Просветители начала XIX в. 134

Глава VIII. Идеалистическая философия начала XIX в. 151

Глава IX. Декабристы 170

Раздел второй

**Русская философская и социологическая мысль
в начальном периоде кризиса феодально-крепостнического строя
(вторая четверть XIX в.)**

Глава X. Основные течения в философской и социологической мысли реакционного и консервативного русского дворянства 199

Глава XI. Философские идеи в естествознании 241

Глава XII. Социологические проблемы в русской историографии 20-х—середины 50-х годов XIX в. 243

Глава XIII. П. Я. Чаадаев 260

<i>Глава XIV.</i> Н. И. Надеждин. Н. В. Станкевич. М. А. Бакунин . . .	276
<i>Глава XV.</i> В. Г. Белинский . . .	297
<i>Глава XVI.</i> А. И. Герцен . . .	340
<i>Глава XVII.</i> Н. П. Огарев	389
<i>Глава XVIII.</i> <u>Петрашевцы</u>	408
<i>Глава XIX.</i> Социологические и философские идеи в творчестве вольнодумцев из народа	444

Раздел третий

Философская и социологическая мысль народов СССР (вторая половина XVIII—первая половина XIX в.)

<i>Глава XX.</i> Украина	458
<i>Глава XXI.</i> Белоруссия и Литва	478
<i>Глава XXII.</i> Молдавия	498
<i>Глава XXIII.</i> Латвия и Эстония	509
<i>Глава XXIV.</i> Народы Средней Азии и Казахстана	526
<i>Глава XXV.</i> Народы Закавказья	531
Заключение	553
Указатель основных источников и исследований	559
Указатель имен	591

История философии в СССР, т. 2

*Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР
и философским факультетом
Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова*

Редактор Н. И. Кондаков
Оформление художника *Н. А. Седельникова*
Технические редакторы *Т. А. Прусакова* и *А. П. Гусева*

Сдано в набор 30/IX 1967 г. Подписано к печати 17/IV 1968 г.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага № 1. Усл. печ. л. 37,75. Уч.-изд.
л. 37,1. Тираж 26 500. Т-04687. Тип. зак. 616
Цена 2 р. 70 к.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

1-я типография издательства «Наука»
Ленинград, В-34, 9 лин., 12

ПОПРАВКА

В 1-м т. «Истории философии в СССР» в разделе «От редакции первого тома» следует читать: Глава IX написана: § 1 — М. Н. Пеуновой и К. В. Шозиным, § 2, 3 — М. Н. Пеуновой и В. М. Пузиковым (раздел о Полоцком); глава XV § 1 — Е. С. Прокошиной и В. М. Пузиковым (раздел о Полоцком).

Научно-организационную работу по тому вели А. А. Баженова, Н. Ф. Уткина (ученые секретари), Ц. М. Антонова.

Эр 70к



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ХИМКА»

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ В СССР

2